

Российская Академия Наук
Институт философии

**ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД ВЫБОРОМ
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:
ПРОБЛЕМЫ, ВОЗМОЖНОСТИ,
РЕШЕНИЯ**

Материалы Всероссийской научной конференции
27–28 октября 2015 года, ИФ РАН (Москва)

В ТРЕХ ТОМАХ

ТОМ 2

Москва
2015

УДК 300.312

ББК 156.56

Ч39

**Human choice in the modern world: challenges, opportunities, solutions
Proceedings of the scientific conference on October 27–28, 2015
Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences (Moscow)**

Рецензенты 1–3 томов:

доктор философских наук В.И. Аршинов,
доктор философских наук М.И. Микешин

Редколлегия сборника:

М.С. Киселева, д.ф.н., проф. (ИФ РАН) — отв. ред.;
И.Л. Андреев, д.ф.н., проф. (ИФ РАН);
В.С. Диев, д.ф.н., проф. (НГУ);
В.А. Луков, д.ф.н., проф. (МосГУ);
Т.В. Чумакова, д.ф.н., проф. (СПбГУ).

Ученый секретарь: И.Ф. Михайлов, к.ф.н. (ИФ РАН)
Научный редактор 1–3 томов: С.М. Малков (ИФ РАН)

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского Гуманитарного Научного Фонда.
Грант 15-03-14037 г*

Ч39 **Человек** перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения: Материалы Всероссийской научной конференции 27–28 октября 2015 года, ИФ РАН (Москва). В 3-х т. Т. 2 / Под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. М.С. Киселевой. — М.: Научная мысль, 2015. — 304 с.
ISBN 5-905-999-76

Во втором томе представлены статьи участников двух секций: «Религиозные аспекты проблемы выбора» и «Молодежь перед выбором» (2–3 части). В связи с религиозным выбором человека авторами обсуждаются вопросы становления конфессиональности, идентичности, отношений религии и науки, выбора мировоззренческой позиции ученого и др. Проблема выбора молодежи в современном мире исследуется в теоретическом плане, в практиках образования и профессии, в отношении к здоровью, семье, обсуждаются межпоколенческие связи молодых, проблемы, связанные с выбором молодежи асоциального поведения.

**УДК 300.312
ББК 156.56**

ISBN 5-905-999-76

© Научная мысль, 2015
© Коллектив авторов, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ II

Религиозные аспекты проблемы выбора

Проблемы религиозного выбора: теоретические аспекты исследования

Игорь Яблоков

Особенности решения проблемы выбора в религии. 8

Евгений Аринин

«Парадокс наблюдателя» и апории выбора религиозной
идентичности 15

Зорина Трофимова

Антропологические вопросы в современном
англо-американском свободомыслии 24

Религиозный выбор в истории: исследовательские стратегии

Надежда Белякова, Вера Ключева

Выбор евангельской веры: личный опыт и социальные
последствия в послевоенном СССР 30

Михаил Стецкевич

Между протестантизмом и католицизмом: проблема
религиозного выбора в ранневикторианской Англии 51

Екатерина Терюкова

Общественная дискуссия по вопросу о выборе веры
и вероисповедной реформе в России в начале XX века 61

Наталья Сухова

Высшее конфессиональное образование в Русской
Православной Церкви: традиция и ее значение в современном мире. . . . 71

Прот. Павел Хондзинский

Между Москвой и Римом: Ю.Ф. Самарин в его юношеской
переписке с И.С. Гагариным 80

Татьяна Хижая

Библия и выбор «ветхозаветной веры» русскими
простолюдинами в эпоху Александра I 89

Человек в ситуации выбора: наука и религия

Марианна Шахнович, Татьяна Чумакова

Н.М. Маторин и его группа по изучению религии: наука
и идеология в 1930-е годы 101

Людмила Сукина

Биография vs агиография: выбор жанра исторического
жизнеописания Александра Невского авторами новейшей
научно-популярной литературы 117

Герман Боков

Религия и наука в современном мире: проблема выбора
мировоззренческих ориентиров 126

Религиозный выбор в современном мире

Ольга Павлова

Религиозная идентичность современных мусульман:
осознанный выбор или следование традиции? 133

Ксения Гурьева

Мусульманки в современном кинематографе: вопросы выбора 144

Вероника Хорина

Выбор религиозной проблематики в феминистском искусстве 150

ЧАСТЬ III

Молодежь в ситуации выбора

Валерий Луков

Молодежь в ситуации выбора 158

Юлия Зубок

Молодежь в изменяющейся социальной реальности:
проблема саморегуляции выбора 173

Вера Гневашева

Социальные и культурные ценностные ориентации
российской молодежи: динамика изменений 189

Сергей Плаксий

Высшая школа как выбор молодежи 198

Игорь Сулима

Условия выбора молодежи: проблемы 206

Игорь Ашмарин, Галина Степанова

Студенты об инновационной деятельности: вчера и сегодня 213

Лариса Готчина

Российская молодежь в ситуации выбора: наркопотребление
или отказ от него 234

Наталья Васяткина, Андрей Березанцев

Дети свободы: безграничность и ограниченность детского бытия 242

Елена Ярославцева

Поколение сетевой генерации: выбор неустойчивой идентичности 249

Ирина Симонова

Социальный серфинг: выбор не выбирать 264

Чимиза Ламажаа

Молодежь Тувы в ситуации выбора: вехи развития и современные
проблемы социологических исследований тувинской молодежи 268

Хуан Тяньдэ

Экспериментальное исследование образа «他人的/чужой»
в языковом сознании современных китайских студентов 277

Татьяна Березанцева-Низяева

Что выгоднее «качать» — мозг или мышцы?
Социально-экономические аспекты физической культуры и спорта 279

Аннотации 285

Авторы 301

CONTENTS

PART II

Problem of choice: religious aspects

Theoretical Dimensions of the Problem

Igor Jablovkov

Specific solution to the problem of choice in religion 8

Evgenij Arinin

«The paradox of the observer» and the paradoxes of choice
of religious identity 15

Zorina Trofimova

Anthropological issues in contemporary Anglo-American freethinking 24

Religious Choice in the History: Research Strategies

Nadejda Beliakova, Vera Klyueva

Choice of Evangelical Faith: personal experience and social
consequences in the post-war Soviet Union 30

Mikhail Stetskevitch

Between Protestantism and Catholicism: the problem
of religious choice in Early Victorian England 51

Ekaterina Teryukova

Public Discussion on the Choice of Faith and Religious
Legislation Reform in Russia in the early XX-th century 61

Nataliya Sukhova

Higher confessional education in the Russian Orthodox
Church: tradition and its significance in the modern world 71

Pavel Khondzinskiy (archpriest)

Between Moscow and Rome: Yu.F. Samarin in his early
correspondence with I.S. Gagarin 80

Tatiana Khizaya

The Bible and the Choice of the Old Testament Faith
by the Russian Commoners during the period of Alexander the First 89

Human Choice: Science and Religion

Marianna Shakhnovich, Tatiana Chumakova

Nikolay Matorin and his group on the study of religion:
science and ideology in the 1930s 101

Ludmila Sukina

Biographics vs. hagiography: the choice of the genre
of Alexander Nevskiy historical biography by the authors
of the newest popular scientific literature 117

German Bokov

Religion and science in the nowadays world: the problem
of choice of the worldview landmarks 126

Religious choice in contemporary world

Olga Pavlova

The religious identity of modern Muslims: informed choice
or following the tradition? 133

Ksenia Gureva

Muslim woman in modern cinema: issues of the choice 144

Veronika Khorina

Choice Of Religious Issues In The Feminist Art 150

PART III

Young people facing choice

Valery Lukov

Young people in a situation of choice. 158

Yulia Zubok

Young people in changing social circumstances: the problem
of self-regulation of the choice 173

Vera Gnevasheva

Social and Cultural Value Orientation of the Russian Youth:
the Dynamics of Changes 189

Sergey Plaksiy

High school as the choice of young people 198

Igor Sulima

Terms of choices made by young people: some problems 206

Igor Ashmarin, Galina Stepanova

Students about the innovative activity: yesterday and today 213

Larisa Gotchina

Russian youth in the situation of choice: to take or not
to take drugs. Some problems and solutions 234

Natalya Vasyatkina, Andrey Berezantsev

Children of freedom: limitlessness and limitations of child being 242

Elena Yaroslavl'tseva

Network generation: the choice of unstable identity 249

Irina Simonova

Social surfing: the choice to not choose 264

Chemiza Lamazhaa

The youth of Tuva in a situation of choice: milestones in the development
and contemporary problems of sociological research of Tuvan youth 268

Huang Tiande

Experimental research on the concept «others» in contemporary
Chinese students' language consciousness 277

Tatiana Berezantseva-Nizyaeva

What pays more to be pumped — the brain or the muscles?
Socio-economic aspects of physical culture and sports 279

Abstracts 294

Authors 301

ЧАСТЬ II

Религиозные аспекты проблемы выбора

ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОГО ВЫБОРА: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Игорь Яблоков

Особенности решения проблемы выбора в религии

Решение проблемы выбора имеет особенности в разных областях культуры, в том числе и в религии. Решение проблемы выбора в религии обусловлено особенностями религии как области духовной культуры — особенностями религиозного сознания, религиозной деятельности, религиозных отношений, религиозных организаций. В данном сообщении рассматриваются особенности решения проблемы выбора в теологии авраамических религий, в ситуации религиозного плюрализма, в области обеспечения свободы в отношении к религии.

В авраамических религиях проблема выбора обсуждалась в учениях о соотношении Божественного провидения, Божественного предопределения и свободы воли человека. В каждой из указанных религий представлены разные варианты: «абсолютного» предопределения и «неабсолютного» предопределения, в том числе «срединные».

В христианстве история истолковывается как осуществление Божественного провидения, Божественного промысла с целью спасения человеческого рода и каждого человека. Идеи провидения, промысла связаны с телеологией и эсхатологией. При таком понимании истории неизбежно возникал вопрос о согласовании учения о Божественном провидении, промысле с идеями свободы воли человека.

В разных христианских конфессиях в истории и ныне этот вопрос решался и решается по-разному. Можно говорить о двух основных тенденциях решения этого вопроса: одна восходит к Августину Аврелию (354–430), другая — к Иоанну Дамаскину (ок. 675–750). Аврелий полагал, что после грехопадения все люди являются «проклятой массой», и Бог хочет спасти лишь некоторых людей, которых Он ведет к спасению, дарит им благодать. Человек не может сопротивляться этой благодати: Бог всемогущ и Его воля не может не осуществиться. Иоанн Дамаскин различал «предварительную» волю Божью, согласно которой Бог хочет

спасения всех людей, и «последующую», в соответствии с которой Он хочет наказания грешников. Провидение не исключает свободной воли людей: человек может совершать добрые или греховные дела. Бог содействует исполнению добрых дел и, не желая греховных дел, все же допускает их тогда, когда они могут иметь благие последствия для спасения людей.

Католицизм придерживается позиции Фомы Аквинского: Бог является Первопричиной всего. В Боге необходимо полагать провидение, Божественному провидению подлежит все. Поскольку разумные творения обладают властью над своим действием, благодаря свободному решению, то оно подлежит Божественному провидению некоторым особым образом: нечто вменяется разумному творению в вину или рассматривается как заслуга, и нечто воздается ему в качестве наказания или награды. Предопределение есть часть провидения, предопределению предшествует избрание, а избранию — любовь. Бог не лишает разумные творения их свободы. Он пользуется действием вторичных причин в соответствии с их природой — необходимой или свободной [9, с. 221–331]. Бог никого не предопределяет к греху и гибели, дает спасительную благодать всем людям, предопределяет их к спасению. Но человек может сделать выбор и отвергнуть спасительную благодать; тогда он лишается этой благодати, гибель является результатом собственного выбора, собственных грехов.

Лютеранство наследовало традиции Августина. Главное в нем — учение об оправдании «только верой» («*sola fide*») и исключительно по милосердию Божию «только благодатно» («*sola gratia*»). М. Лютер писал: «Если мы не намерены вообще отбросить понятие свободной воли, что было бы справедливей всего и благочестивей, то мы, по крайней мере, должны учить, как его правильно применять, чтобы стало ясно: у человека нет свободы воли по отношению к тому, что выше его, а есть только по отношению к тому, что ниже его.

То есть он знает: у него имеется право употреблять или же оставлять без употребления денежные средства, имущество в зависимости от своей свободной воли, хотя и этим правит свободная воля одного только Бога, как Ему это будет угодно. В остальном, в отношении к Богу и к тому, что касается спасения или осуждения, у человека нет никакой свободной воли. В этом он пленник и раб, покорный воле Бога или же воле сатаны» [6, с. 220]. Нет никакой ни свободы, ни свободной воли, нельзя ни изменить себя, ни захотеть чего-либо иного, пока не укрепятся в человеке Дух и Благодать Божии. Бог оправдывает человека независимо от его заслуг лишь благодаря заслугам Иисуса Христа.

Кальвинизм принял идею абсолютного предопределения, «двойного предопределения»: одни люди заранее предопределены Богом к спасе-

нию, другие — к осуждению. Грехопадение привело к «полной утрате» человеком первоначальной праведности и свободной воли [5, с. 251–285]. Но Иисус Христос по благодати предвечно искупил избранных ко спасению и даровал им способность к добру, которая не является продуктом свободной воли. Иначе говоря, спасение по благодати, способность к добру — не результат собственного выбора человека. Божественное предизбрание является тайной, но каждый человек уверен, что именно он предизбран и спасен, и потому выбирает предписываемый кальвинизмом мирской аскетизм.

Согласно исламу, все явления во Вселенной подчинены воле Аллаха и происходят лишь с его дозволения. Имеется представление о сотворении человеческих деяний. Велись и ведутся дискуссии о свободе воли и предопределенности человеческих деяний. Представители учения об абсолютном предопределении отвергали существование у человек свободы воли и способности выбирать между добром и злом. Сторонники альтернативного направления полагали, что человек имеет свободу воли творить собственные помыслы и деяния. Они не допускали мысль о том, что Аллах может быть творцом злых помыслов и деяний.

Особую ситуацию для религиозного выбора создает религиозный плюрализм. Традиционные общества монорегиозны, а переход от традиционных к индустриальным обществам обусловил процесс секуляризации, которая приводит к нестабильности традиционного религиозного сознания индивида, группы, общества, колеблет традиционные культовые ритуалы, религиозные отношения, институты. Постепенно сознание, поведение, отношения людей, различные секторы общества и культуры освобождаются от религиозного санкционирования, от господства религиозных институтов и символов. В результате образуются «автономные округа» жизнедеятельности без религиозных смыслов и значений. В то же время секуляризация является глобально-исторической причиной религиозного плюрализма. Религиозный плюрализм воздействует на другие социальные институты и в то же время влияет на институционализированные формы самой религии. Она оказалась в ситуации «рынокообразной конкуренции» [13, р. 73–86]. Религия, отдельные ее направления (христианские и нехристианские), религиозные группы конкурируют на свободном рынке, а индивид может выбирать между различными религиозными возможностями. Все, что находится «между Иерусалимом и Бенаресом», открыто ему. Рынок религий рождает «еретический императив», формирует механизмы «принуждения к ереси» [11, р. 32–65]. Плюралистическая ситуация, естественно, уменьшает прочность позиции религии.

Складывавшийся религиозный плюрализм обуславливал соответствующее понимание свободы в отношении к религии. Утверждалась мысль

о необходимости признания свободы и равенства религий и вероисповеданий. Формулировалось (и юридически оформлялось) равенство политических и гражданских прав независимо от вероисповедания. Развитие парадигм мышления, науки, других областей культуры и связанное с ним расширение процесса секуляризации способствовали появлению представлений о свободе мысли, совести, осознанию прав не только на исповедание, но и на неисповедание религии. Было сформулировано право на свободу мысли, совести, религии и убеждений. Это право включает свободу иметь религию или убеждения любого рода по своему выбору и свободу исповедовать свою религию и выражать убеждения как единолично, так и сообщая с другими, публичным или частным порядком, в отправлении культа, выполнении религиозных и ритуальных обрядов и учений.

Свобода мысли включает право выбора инакомыслия, предполагает свободу научных исследований, дискуссий и творческой деятельности, право каждого на образование, на участие в культурной жизни, пользование результатами культурного, в том числе и научного прогресса. Мысль ориентирована на поиск связей явлений, «обсуждает» факты по разным основаниям: причина — следствие, необходимость — случайность, возможность — действительность, сходство — различие, правомочность — неправомочность, нравственность — безнравственность и др. Мысли имманентно присуще слово, которое внутренне содержит побуждение выразить себя в межлическом общении. В практической жизни мысль является основой принятия решения о соответствующем действии, а, значит, содержание и качество мыслей определяет содержание и качество соответствующего действия.

Свобода совести означает возможность личности (объективную и субъективную) самостоятельно совершать мировоззренческий выбор в пользу религиозного или нерелигиозного мировоззрения в разных их видах, формировать мотивы соответствующего действия и определять сами действия, проявлять толерантность к иным образам мысли, взглядам, убеждениям и готовность к консенсусу.

Свобода совести реализуется в морали, политике, науке, в отношении к религии и других областях. Исторически осмысление этих явлений велось и ведется в разных аспектах — философском, теологическом, этическом, эстетическом, политологическом, религиоведческом и правоведческом и др. То или иное толкование зависело от разрешения двух дилемм: «детерминизм — индетерминизм», «отрицательная свобода — положительная свобода».

Первая ставила вопросы: о необходимости и свободе воли, о возможности выбора, предпочтения одной из альтернатив, а, значит, о возможности ответственности и совестливости, переживания заслуги или вины,

о способах и детерминантах человека в мире материальном и мире духовном, о приоритетах ценностей того или иного мира. Абсолютный детерминизм превращал и свободу, и совесть в фикцию. Абсолютный индетерминизм считал свободу человека «абсолютной», ничем необусловленным и неограниченным, исключительно внутренним актом и фактически приводил к произволу, утрате и свободы и совести.

Острые дискуссии вызывала и вторая дилемма. «Отрицательная свобода» — это свобода от чего-либо сковывающего, гнетущего (внешних барьеров, принуждения, фатума и т.д.). «Положительная свобода» расширяет функции совести, означает реализацию творческих способностей. Особое значение приобретает контроль за оптимальным выбором альтернатив, голос совести говорит: «совершай нечто как наиболее достойное и благое». Свобода совести предполагает наличие объективных и субъективных возможностей самостоятельно формировать мотивы действия и определять сами действия в ситуации различных альтернатив, осуществлять самооценку и самоконтроль, формулировать для себя обязанности и их реализовывать, откликаться на бытийные проблемы других людей. Свобода совести выражает внутреннюю суверенность личности, человеческого «Я». До определенного возраста (пока не сформировалось сознание и самосознание) человек (ребенок) не имеет и не может иметь такой свободы. Нельзя говорить о реализации свободы совести, если человек принимает или меняет воззрения под влиянием гипноза. И, конечно, свобода совести попирается, когда человек подвергается принуждению к принятию каких-то воззрений или отказу от них.

Свобода религии — это свобода иметь или принимать любую религию по своему выбору и исповедовать свою религию как единолично, так и сообщая с другими, публично или частным порядком, в учении, богослужении, в отправлении культа, выполнении религиозных обрядов. Свобода религии предполагает отделение религиозной и политической властей, религиозных и государственно-правовых учреждений друг от друга, предоставление религиозным объединениям статуса, предусмотренного для них законом, обеспечение равенства религиозных объединений перед законом, недопустимость ограничений или иных форм дискриминации той или иной религии. Свобода религии включает также право религиозных организаций создавать управленческие структуры в соответствии с их собственными уставами, право ведения этими организациями различных видов религиозной деятельности в соответствии с установленными законами — осуществлять образовательную религиозную деятельность, в том числе создавать соответствующие образовательные учреждения, производить приобретать и распространять религиозную литературу, печатные, аудио и видео материалы и иные предметы религиозного назначения, осу-

ществлять благотворительную деятельность, проводить культурно-просветительские мероприятия, сохранять и реставрировать памятники истории и культуры, для своих уставных целей строить и приобретать в собственность здания и сооружения, помещения хозяйственного назначения, жилые дома и проч.

Свобода убеждений включает свободу придерживаться своих убеждений, как религиозных, так и нерелигиозных, беспрепятственно выражать их, свободу искать, получать и распространять информацию и идеи любыми средствами и независимо от государственных границ. Убеждение — это свойство сознания индивида, личности, присвоенное в процессе жизнедеятельности, приобретения той или иной информации о различных общественных отношениях — экономических, политических, государственно-правовых, нравственных, о различных явлениях религии и др. Убеждение включает знание, соответствующее представление, идею, чувство, воление, которые находятся в неразрывном единстве и образуют основу уверенности индивида, личности в правильности собственной позиции, в адекватности решения какой-либо задачи, в достижении поставленной цели. Убеждение содержит в себе готовность отстаивать себя и действовать в соответствии с самим собой. Под влиянием различных областей культуры формулируются экономические, политические, правовые, нравственные и др. убеждения. Убеждения могут быть религиозными и нерелигиозными, в том числе атеистическими. Убеждения складываются в ходе приобретения и расширения социального опыта.

Последовательная реализация свобод и прав предполагает развитие толерантной культуры. Эта культура представляет собой составную часть культуры общества, социальных групп, отдельного человека, выражающуюся в способности проявлять уважение к «другим» и «другому» независимо от их происхождения, пола, возраста, расовой, этнической, конфессиональной, государственной, профессиональной и проч. принадлежности при неприятии зла, в какой бы форме и области жизни и культуры оно ни проявлялось.

Литература

1. Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.; СПб, 2014.
2. Гарин И.И. Кальвин. Харьков, 1994.
3. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
4. Исламоведение: Пособие для преподавателя / Э.Р. Кулеев, М.Ф. Муртазин, Р.М. Мухамедшин и др.; общ. ред. М.Ф. Муртазин. М., 2008.
5. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. М., 1998. Т. 1–3.

6. Лютер М. О рабстве воли // Избр. произведения. СПб., 1994.
7. Руткевич Е.Д. Питер Бергер — половина творческого пути // Социс. 2011. № 1.
8. Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., 1984.
9. Фома Аквинский Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 16–23. М., 2006.
10. Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М., 2013.
11. Berger P.L. The Heretical Imperative. N.Y.
12. Berger P.L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. N.Y., 1969.
13. Berger P.L., Luckman T. Secularization and Pluralism// Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Köln-Opladen. 1966.

«Парадокс наблюдателя» и апории выбора религиозной идентичности

Проблематика «религиозной идентичности» стала трендом многих современных СМИ и целого ряда исследовательских проектов в религиоведении. Она отражает особенности современной культуры, где, говоря словами Н. Лумана, «никто не может, собственно говоря, знать, кто он такой, но должен обнаружить, встречаются ли его собственные проекции признание», поскольку сам по себе «фрагментарный, турбулентный, хаотический индивид» именно через «идентичность» может «для других явиться чем-то, чем он по своей самости...не является» [23, с. 41; 24, с. 195].

Важно в этой связи выделить особые «апории» или «парадоксы», сопровождающие некоторые попытки выбора религиозной идентичности, особенно связанные с так называемым «парадоксом наблюдателя», когда, с одной стороны, «всегда есть возможность спросить о наблюдателе», тогда как, с другой, именно этот вопрос «применительно к себе самому — приводит к парадоксу», поскольку «призывает к тому, чтобы сделать видимым нечто, что само для себя должно оставаться невидимым», поскольку пытаясь наблюдать собственное наблюдение, мы порождаем «перформативное самопротиворечие, которое не дает принимать ему догматическую форму или прописывать рецепты» [24, с. 205–206]. Любой парадокс, тем самым, выступает не как безвыходный тупик в постижении сложной реальности, но он «являет собой временную форму, другая сторона которой образует открытое будущее, новую аранжировку и новое описание...» [там же: с. 206, 207]. В этом контексте важно рассмотреть с позиций философского религиоведения некоторые парадоксы, возникающие при анализе той или иной религиозной идентичности, которая в современной культуре, прежде всего, встает перед проблемой соотношения «языка конфессий»/«терминов религиоведения».

До настоящего времени нет ни общехристианской, ни академической «Истории Церкви», которая была бы способна сближать верующих, но не разделять их, как это происходит в необозримом множестве опубликованных «апологетических историй» отдельных сообществ. Действительно, вопрос о том, в каких терминах возможно адекватно описать ту или иную конфессию (религиозное объединение), очевидно требует, прежде всего, того, чтобы религиоведение исследовало «язык конфессии» или «язык первого порядка», то есть всерьез принимало то, как наблюдают, воспринимают и описывают социальную реальность и свое место в ней сами верующие

и их определенное религиозное объединение, к примеру, наиболее влиятельные в мире — Римская Католическая Церковь, а в современной России — Русская Православная Церковь (Московский Патриархат).

Часто оборотной стороной таких самоописаний является полное неприятие «иного», когда, к примеру, еще 100 лет назад некоторыми французскими католиками утверждалось, что «Церковь получила от Бога право преследовать тех, кто уклоняется от истины, не только церковными карами, но и телесными наказаниями» (тюрьмой, сечением, калечением, смертью) и что «Варфоломеевская ночь была великолепной ночью для Церкви и для Отечества» [29, с. 8]. Вместе с тем, по самоопределению, даже сами верующие не могут «ведать» всей содержательной глубиной собственной религии (поскольку все знает только Бог), вера вообще не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, которой, подобно инструкции по пользованию холодильником, можно «овладеть», ибо она имманентно предполагает «тайну», то есть «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая» [2, р. 646–647].

В этом контексте научное исследование религии уже около 150 лет стремится развить собственный категориальный аппарат, особый «метаязык второго порядка», в терминах которого оно стремится нейтрально и беспристрастно конструировать социальную реальность, представленную в «языке конфессий», то есть переформулируя то, что конфессии повествуют о себе и «других», или, если воспользоваться терминами Н. Лумана, формируя свой язык «наблюдения за наблюдателями» [23, с. 93]. Как подчеркивал Ф. Штольц, на таком уровне «явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз <...> для того, чтобы всеохватно указать их значения» [4, с. 230]. Тем самым религиоведческая (научно-философская вообще) концептуализация всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к теоретической модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего, универсального.

При этом очевидно, что религиоведение не призвано давать «научную оценку» степени «благодатности/безблагодатности» той или иной юрисдикции. Вместе с тем, конечно, специалисты могут профессионально и во всех возможных деталях исследовать вопрос о том, что именно в конкретном религиозном объединении считается «благодатным», есть ли различие в таких представлениях между столицей и провинцией, городом и деревней, теологами и мирянами, мужчинами и женщинами, детьми и взрослыми, в прошлом и настоящем и т.п. К. Гирц полагал, что науку вообще следует понимать не как «окончательный диагноз» по определению той или иной

«вечной (подлинной) сущности религии», но как гораздо менее претенциозное «герменевтическое предприятие, как попытку пролить свет и дать определение, а не подвести под рубрику и декодировать» [11].

Вместе с тем и сам научный подход отнюдь не беспроблемен, поскольку, как отмечал К. Леви-Стросс, из практики антропологии и психиатрии хорошо известно, что «ученые под прикрытием научной объективности бессознательно стремились представить изучаемых людей — шла ли речь о психических болезнях или о, так называемых, «первобытных людях» — более специфическими, чем они есть на самом деле..., радикально разделяя термины, исследователь подвергается опасности не понять их генезиса» [20: с. 38, 39, 106]. Идеалом в таком контексте ему видится разработка «общей системы отсчета, в которой могла бы уместиться точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одной насчет другой, то есть конструирование расширенного опыта, который стал бы в принципе доступен людям иных стран и иных времен» [16, с. 187]. Другой стороной этой проблемы является, как заметил М.О. Шахов, то, что «практически все современные религиоведческие исследования и справочные издания, формулируя определение старообрядчества, фактически солидаризируются с богословами Синодальной церкви» [32, с. 52].

Конфликты интерпретаций религиозными сообществами друг друга и наукой возвращают нас к необходимости вспомнить мудрые слова Ю. Левады о том, что «те, которые за, и те, которые против, неизменно качаются на одних качелях, сидят на одной доске», а «позиция науки ... состоит в том, что надо видеть дальше, глубже и свободнее, чем видят те, которые за, и те, которые против» [19]. Элементарный уровень «бинарного» (за/против) видения проблемы следует дополнить уровнем «тернарным», пониманием необходимости «наблюдения за наблюдателем», включением проблемы в универсальный социально-исторический контекст, так как «бинарная система монологична», она различает только «свое/чужое» (истинное/ложное), тогда как «тернарная — диалогична», позволяя увидеть в том, что сегодня некоторыми считается «чужим» нечто прежде или в ином контексте «свое», а в том, что считается «своим» — чужое, наблюдая и описывая движение от одного к другому, анализируя причины этих дифференциаций [21, с. 145; 22, с. 258; 6, с. 191; 24, с. 199].

Другой апорией является сама возможность религиоведения «объективно» (беспристрастно, без сочувствия той или иной стороне) и, при этом, с «эмпатией» (то есть с сочувствием, а, следовательно, необъективно) описать и интерпретировать те социальные феномены (религиозные объединения, юрисдикции), которые сами друг друга обвиняют в «неподлинности», «неистинности» или «безблагодатности» и часто бурно протестуют против того, чтобы их самих (как и их оппонентов) описывали «нейтрально», то

есть «неэмпатично» (а значит — искаженно, односторонне, редукционистски). Так, к примеру, широко распространен термин «старообрядчество», однако, у него нет ясного значения, поскольку нет «старообрядцев как таковых». Причиной этого является тот факт, что, как отмечает М.О. Шахов, с XVII века и до настоящего времени так и не сложилось единой «старообрядческой идентичности», так как «старообрядцы различных согласий взаимно отрицали православность друг друга», полагая истинно Православной церковью только собственное согласие [32, с. 51].

Аналогично можно сказать, что не сложилось единой идентичности в «альтернативном православии», «осколках православия», «христианстве» или «религии» как таковых, наоборот, данные термины только собирательно и номинально объединяют социальные феномены, которые отрицают друг у друга, соответственно, «православность», «принадлежность к христианству» и «принадлежность к религии» как таковые. Удачной в религиозном смысле «визуализацией» отношений «близких» идентичностей является популярный в Интернете клип «The Heretic» [1].

В.В. Библихин, как представляется, справедливо отмечал, что «случается не так, что за различием в воззрениях следует раскол, а скорее наоборот. Раскол между христианским Востоком и Западом произошел не потому, что Запад якобы добавил в Символ веры, в остальных членах повсюду одинаковый, слова «филиокве». Сначала наметился раскол, и тогда его знаменем стало разное разночтение, проходившее до тех пор незамеченным... Раскол нигде не бывает таким жестоким, как внутри единого мировоззрения» [9, с. 135]. Из истории христианства («религии веры, надежды и любви», согласно самоопределению) хорошо известно, что локальные, маргинальные и случайные признаки очень быстро приобретают характер «маркеров», обретающих в условиях конфликта решающее значение, когда, по словам Е.Е. Голубинского, «до разделения Церквей как греки признавали латинян православными, несмотря на то, что они читали Символ с прибавлением, так и латиняне считали греков православными, несмотря на то, что они не хотели принимать их прибавления» [14].

Отсюда вытекает следующая апория, связанная с проблемой «часть»/«целое», наглядно проявившаяся, к примеру, в отношениях между РПЦ МП и возникшими в начале XX века так называемыми «осколками православия»¹. В современной России инициатива по созданию религиозного объединения, в соответствии с Конституцией и законодательством, принадлежит самим гражданам, которые могут добровольно

¹ В процессе распада исторической РПЦЗ возникло несколько самостоятельных юрисдикций — так называемых «осколков». Поискам путей преодоления этого разделения посвящены ставшие уже традиционными Мятлевские чтения: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=515>

объединиться в ту или иную общину, приняв то или иное самоназвание, ограничиваемое только тем, что одно зарегистрированное наименование не может использоваться дважды. Так, к примеру, в современной РФ ми- нюстом зарегистрировано более десятка религиозных объединений («цер- квей») в самонаименование которых входит термин «православие», и это не считая «старообрядцев» [26, с. 326].

Исторически, однако, наименования религиозных объединений фор- мировались совершенно иначе, а, к примеру, термин «православие» («orthodox»), не входя в официальное (с IV века) самоназвание христиан- ской церкви («Кафолическая и Апостольская Церковь», «единая Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь», Символы веры 325 и 381 г.), впервые встречается у Евсевия Кесарийского в «Церковной истории» (326), где Ириней Лионский и Климент Александрийский названы «по- слами церковной ортодоксии» [25]. Данный термин еще только через 200 лет входит в официальное и широкое употребление в тексте Кодекса Юстиниана (534) [3]. Семантика термина существенно изменилась, начи- наясь с первоначального обозначения («маркировки») общин, стремив- шихся к универсальной «кафоличности» (тогда еще в новой имперской/ «вселенской» перспективе), в противопоставление общинам с местниче- ской «гетеродоксией» единоверцев (как у Игнатия Антиохийского, «katholike ekklesia», ок. 110 г.). В Кодексе Юстиниана термин «orthodox» уже маркирует тех, кто «верен» императорской «**Ecclesia Catholica**» от «еретиков» (раскольников), которых надлежит казнить.

В этом контексте проявляется апория — «воображаемого»/«действи- тельного», поскольку, как уже отмечалось, любого рода «маркировка» выступает в роли своего рода «маскировки», поскольку при этом, для преодоления неопределенности и сложности фактической социальной реальности, осуществляется редукция сложного к простому. Б. Андерсон ввел продуктивное понятие «воображаемое сообщество», обозначающее «все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контак- том лицом-к-лицу (а, может быть, даже и они)» [5, с. 31]. При этом «вели- кой заслугой традиционных религиозных мировоззрений <...> была их озабоченность человеком-в-космосе, человеком как родовым существом и хрупкостью человеческой жизни» [там же, с. 34]. В этом контексте, как справедливо отмечал Ж. Ваарденбург, фактически «в большинстве случа- ев религиозная составляющая этой жизни не является столь исключи- тельной или преобладающей, как это представляется» элитам, причем, даже если «религиозные лидеры могут пытаться усилить однородность своих сообществ», поскольку исторически «такого рода «идентичности» были предназначены главным образом для того, чтобы подчеркнуть соб- ственную истину и ценности и бороться с сепаратизмом», сосредотачива-

ясь «на различиях в большей степени, чем на точках соприкосновения, и могли быть полезны только в ситуации кризиса, внутренних противоречий и конфликта с другими сообществами», то сегодня все более важна готовность людей осознанию крайне опасности в самой возможности «злоупотребления религией» [10: с. 66, 67, 68].

Таким образом, исторически почти 1500 лет воображаемым идеалом и основным значением термина «orthodox» была императорская «**Ecclesia Catholica**», представленная патриархатами и другими уровнями организации, вплоть до приходов (парикий), которая, согласно П. Бергеру, и сегодня для многих символизирует особую, наполненную высшим смыслом, сферу бытия человека «в вечности», противостоящую повседневной жизни, позволяющую конструировать и реконструировать свои «социокультурные миры» и «мировоззрения», связывая мирские «социальные конструкции» с высшим порядком, помещая их в «священный космос, спасающий человека от хаоса» [7; 8, с. 79]. Именно она стала целостным воплощением причастности к единственно уникальному абсолютному единству «Красоты, Истины и Блага», то есть к универсальной, величественной, сильной и яркой форме «подлинного благочестия», восходя к семантике латинского «religio», ставшего к XX веку всемирным обозначением этой дифференцированной сферы социального бытия. Эта семантика вошла в высокую культуру и фольклор, утверждаясь элитами и всей мощью государств как подлинная причастность отдельных индивидов и целых региональных сообществ («языков», «народов», «социумов») к легальным и легитимным формам понимания высшего порядка бытия, опирающимся и на лично-интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире — «вселенной». Как справедливо отмечал по другому поводу Д.А. Узланер, уже само «право говорить от лица гигантской группы — это мощнейший ресурс и колоссальная власть» [30].

Н. Луман отмечал, что именно в империях «есть возможность воспринимать самих себя в качестве центра земли, а все остальное — как периферию», при этом «письменно разработанные мировые религии оставались в значительной степени неизвестными или известными лишь в популярных изложениях; а <...> официально воспринимающая себя в качестве центра разделенная на ведомства бюрократия образует видимую структуру империи и берет на себя ее религиозное или этическое самоописание» [23: с. 87–88, 91]. Известные конфликты патриархатов, особенно первого и второго Рима, породили новое значение термина «orthodox» как самонаименования только «Восточных Патриархатов», для которых у первого Рима, в свою очередь, возникло наименование «Фотиевских Церквей» или «раскольничьих Восточных Церквей» [28; 27].

В русском языке первоначально возникло слово «православная», которое, начиная со «Слова о Законе и Благодати» (1037–1050) и других древнерусских письменных памятников, встречается в текстах наряду с эпитетами «христианская», «крестьянская», «правоверная», «преславная», «простославная» и т.п. [12, с. 57]. В качестве конфессионима, обозначающего исключительно княжеское и царское христианство, собственно «Вѣру», государственное вероисповедание Российской империи, самое влиятельное религиозное объединение страны, оно отбирается элитами и начинает широко употребляться только с конца XVI — начала XVII века «на волне создания Московского централизованного государства и его борьбы за независимость, с которой совпадает процесс образования Русской христианской автокефалии» [18].

Важными причинами утверждения слова «православие» в качестве унифицированного богословского и светского термина, обозначающего «правильную Вѣру» («правильное славление Бога»), могло быть и прямое столкновение с католицизмом, протестантизмом и униатством в конце XVI — начала XVII веков на Юго-Западе Руси, оказавшейся под политической властью католической Речи Посполитой [15, с. 65–66]. Здесь развернулась борьба за сохранение «Веры отцов», когда «простой православный народ» («братства мирян») начинает, в том числе и на уровне слов, противопоставлять себя высшему духовенству, согласившемуся на унию, описывая его как «кошунствующие архиереи», «разрушители древней церковной традиции» и т.п. [32, с. 84]. Еще одним фактором стало возникновение в XVII веке «старообрядчества» («древлеправославия» и т.п.), сопровождавшегося столетними репрессиями и известными маркировками — «раскольники» («староверы», «двоеданы», «правоверные» и т.п.).

Как писал Н.Н. Глубоковский в 1913 году, православное сообщество (точнее, в терминах той эпохи, «чада Православной Кафолической Греко-Российской Церкви») «по своему внутреннему упованию... мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности» [13, с. 11]. Сам отечественный термин «православие» сформировался как разделительное обозначение (самоописание) определенной самоопределяющейся духовной традиции — княжеской/царской/императорской «Вѣры» («Греческого Закона», «Российской Церкви», «Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви», «Православного исповедания кафолической и апостольской церкви восточной», «Православной Кафолической Восточной Церкви», «Православной Кафолической Греко-Российской Церкви», «Святой Православной Церкви Христовой в Русской земле» и т.п. наименования Московского Патриархата в литературе XVII–XIX веков).

Московский Патриархат, в свою очередь, став для многих современных россиян нормативным образцом «православия как такого», сам восходит, как хорошо известно, к Киевской митрополии, учрежденной всего за полвека до «Великой схизмы» 1054 года, в некоторых древних памятниках еще связывавшей себя преемственностью с св. Климентом, епископом первого Рима, но затем переориентировавшейся на традицию «нового Иерусалима, Константина града», когда началось противопоставление себя, как «правоверных», латинянам как «кривоверным» («латинству», «немцам», «папезникам» и т.п.) [12: с. 29–31, 54, 186]. В условиях одного из таких обострений отношений в 1440–1460 годах, как отмечает В.М. Кириллин, появляется целый ряд рукописей, где появляются слова «римляны», «фрязове», «арцибискуп», «бискуп», «латыня», применяемые к католическим архиереям, тогда как православные архиереи всегда именуются «архиепископами» и «епископами» [17].

В современной культуре, с одной стороны, утвердилось юридическое равенство религиозных объединений, которое, с другой, маскирует существующие в них конфликты интерпретаций, подкрепляемые определенными «властными ресурсами» и «силовой поддержкой», периодически выступающих как основание для актуализации правозащитных практик, призванных предотвращать нарушение принципа свободы совести сограждан. При подходе с позиций «строгого юридикзма» или «юридического ригоризма» нужно, как предлагают порой, запретить тысячи томов апологетической церковной литературы (как и сами тексты Священных Писаний), так как все они не только описывают войны «наших» с «чужими», но призывают к ним, сакрализуя их, что часто служит оправданием для многочисленных актов экстремизма, о которых нам практически ежедневно сообщают СМИ. Фактически, однако, власть, особенно в периоды предвыборных компаний, не может игнорировать различия в «социальном весе» и «символическом капитале» действующих в России религиозных групп, всерьез учитывая апории «номинального»/«реального» и «нормативного»/«девиантного».

Литература

1. The Heretic. URL: <http://clipsonline.org.ua/clip/1776765.html>
2. *Bleeker C.J.* Epilegomena // *Historia religionum*. Leiden, 1971. Vol. 2.
3. Orthodoxy. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Orthodoxy>
4. *Stolz F.* Grundzuge der Religionswissenschaft. Gottingen, 1988.
5. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-пресс-Ц, 2001.
6. *Аринин Е.И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998.

7. Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности [Электронный ресурс]. URL: http://www.nuntiare.org/library/nz_2_2.htm;
8. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.
9. Биbihин В.В. Мир/ Томск: Водолей, 1995.
10. Ваарденбург Ж. Христиане, мусульмане, иудеи и их религии // Страницы — 9\1, 2004.
11. Гириц К. Путь и случай: Жизнь в науке. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/gi3.html>
12. Гладкова О.В., Демин А.С., Капица Ф.С. и др. Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. М.: Наследие, 1996.
13. Глубоковский Н.Н. Православие по его существу // Церковь и время. № 1. 1991.
14. Голубинский Е.Е. Святые Константин и Мефодий — Апостолы славянские. URL: <http://www.golubinski.ru/golubinski/konst10.htm>
15. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В 2-х т. / Сост. Г.М. Прохоров. Общ. ред. В.В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, 2006.
16. Идеализм и религия. М., 1972.
17. Кириллин, В.М. «Чужое» в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе. URL: <http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1187849>
18. Колосов В., Павлова Т. К этимологии терминов «православие» и «православные». URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/kolos_etim.php
19. Левада Ю. Что может и чего не может социология. URL: <http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441>
20. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
21. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
22. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.
23. Луман Н. Дифференциация. М.: Логос, 2006.
24. Луман Н. Реальность массмедиа / Пер. с нем. А.Ю. Антоновского. М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2012.
25. Ортодоксия. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/880/%D0%9E%D0%A0%D0%A2%D0%9E%D0%94%D0%9E%D0%9A%D0%A1%D0%98%D0%AF
26. Православие // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. 1 / Отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. М.: Логос, 2004.
27. Раскол // Программа А. Гордона. URL: <http://gordon0030.narod.ru/archive/10466/index.html>
28. Раишкова Р.Т. Место и роль католицизма в истории европейской цивилизации // Католицизм: Словарь атеиста; под общ. ред. Л.Н. Великовича. М.: Политиздат, 1991.
29. Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. М., 1907.
30. Религиовед Дмитрий Узланер — о том, почему религии становятся все более опасными. URL: http://www.the-village.ru/village/city/city-news/175671-cto_novogo_religioved
31. Собрание «осколков». URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=515>
32. Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002.

Антропологические вопросы в современном англо-американском свободомыслии

В современной напряженной социальной, политической и культурной обстановке на Западе возникают различные идейные течения как в рамках религиозных учений, так и светской философской мысли, направленной на свободное исследование многочисленных теологических теорий. Эти направления можно охватить единым понятием «свободомыслие». Под термином «свободомыслие» мы придерживаемся определения, данного отечественным религиоведом З.А. Тажуризиной в работе «Идеи свободомыслия в истории культуры». В ней отмечается, что понятие свободомыслие в широком смысле слова «есть течение общественной мысли, в основе которого лежит признание права человека на свободное критическое отношение к существующим порядкам и воззрениям», «признание разума на критику религии и свободное исследование» [8].

На наш взгляд в состав данного понятия входят такие идейные направления, как «скептицизм», «нигилизм», «рационализм», «богоборчество», «атеизм», «гуманизм» и др. В связи с этим под термином «свободомыслие» можно с долей условности объединить и ряд течений современной англо-американской мысли, имеющих долгое историческое развитие и специфические идейные истоки. Отметим, что в мировоззренческом плане в выделяемом таким образом англо-американском свободомыслии прослеживается в то же время плюрализм философских, религиоведческих, социально-политических воззрений.

В данной работе мы остановимся на рассмотрении течений свободомыслия, образованных в двух странах — Великобритании и США, для которых характерна определенная идейная общность. Концепции, развиваемые в Великобритании, находят благоприятную почву для их дальнейшего развития в США, и наоборот. Такого рода идейная связь может быть, помимо прочего, обусловлена общими социальными, политическими и культурными процессами, которые происходили в этих странах.

В данной статье мы подходим к рассмотрению свободомыслия и как идейного течения, и как движения свободомыслящих, входящих в различные региональные и международные союзы и общества. Так, к региональным объединениям в Великобритании относятся: «Ассоциация Рационалистической прессы», «Британский гуманистический союз», «Новый гуманизм» и т.д., в США — «Американская Гуманистическая Ассоциация», «Гуманист». В числе международных союзов можно выделить «Между-

народный Гуманистический и Этический Союз», «Всемирный Союз Свободомыслящих».

В англо-американской философской литературе проблематика свободомыслия в отношении к религии уделяют особое внимание Ф. Адлер, Г. Блэкхем, К. Кэмбелл, П. Куртц, К. Ламонт, Г. Стейн, Д. Трайб, Дж. Хаксли, Дж. Хемминг и др.

В данной работе мы кратко остановимся на решении свободомыслящими следующих антропологических вопросов: что такое человек и каково его назначение в обществе; проблема бессмертия, свободы, свободы выбора в этом сложном и противоречивом обществе.

Профессор П. Куртц в докладе «Массовое общество и отчуждение», прочитанном на IX Конгрессе Международного Гуманистического и Этического Союза, который проходил в ФРГ в 1982 г., подчеркивает, что современное человечество постоянно сталкивается со всевозможными видами отчуждения: религиозным, технологическим, научным и т.д. С одной стороны, отмечает он, «это вызывает невиданный творческий процесс, с другой стороны, ведет к войне, голоду, бюрократии. В области культуры — это отрицание автономии разума, критика всех рациональных возможностей, антиклерикализма» [22]. К чему приводят все эти изменения? Свободен ли человек выбирать свой жизненный путь или нет? Какова его роль в настоящем обществе?

К решению вопроса о сущности человека свободомыслящие подходят, исходя из своих философских воззрений. В связи с этим, одни из них выступают против теории «неизменной природы человека», другие, наоборот, являются ее апологетами.

В настоящее время все больше и больше набирает силу эволюционная теория происхождения и развития человека. Так, Дж. Хэмминг выдвигает четыре постулата в защиту естественного происхождения Вселенной и человека, критикуя религиозную идею креационизма. Во-первых, подчеркивает он, мы живем в объективной действительности. Во-вторых, явления находятся в постоянном изменении и движении, их взаимосвязь лежит в основе существования Вселенной и человека в ней. В-третьих, вся социальная действительность является продуктом человеческой деятельности. В-четвертых, Вселенная — сложная, комплексная система, в основе которой лежит эволюционный процесс [13, р. 31]. При этом он отмечает, что человек — высший продукт эволюционного процесса, а не является даром Божьим. Его позиция поддерживается американским философом К. Ламонтом в работе «Иллюзия бессмертия». Известный английский философ, биолог Дж. Хаксли в труде «Религия без откровения» неоднократно подчеркивает, что человек не отчужден от природы, а является ее уникальным продуктом. Человек, согласно его тезису, «произво-

дит и создает, и воспроизводит эту природу в новых формах, и тем самым создавая и воспроизводя себя, как ее творение» [21, р. 122].

Интересна позиция П. Куртца в его попытке показать, что отличает человека от животного. Среди многочисленных факторов он выделяет его творческие возможности. Согласно его точке зрения, человек является творческим началом, без которого обесценивается его существование.

Согласно теологической концепции предопределения, прослеживаемой в различных направлениях христианства, человек не в состоянии сам решить свою судьбу, предначертанную Богом. Он должен только стремиться к тем целям, которые установил Творец. Отсюда ясно, что в ряде религиозных доктрин господствует идея примата личности над обществом, и в соответствии с этим человек отрывается от той социальной, культурной среды, в которой он живет. В противовес данному теологическому тезису Дж. Хемминг утверждает, что «...люди являются социальными существами, только поддерживая друг друга. Мы действуем только в обществе, которое эволюционирует вместе с нами» [18, р. 61].

С проблемой сущности человека связан вопрос о личном бессмертии и смысле человеческого существования. Христианская концепция личного бессмертия покоится на 3-х постулатах: во-первых, «душа независима от тела и не разрушается в результате смерти бренного человеческого тела»; во-вторых, «только будущая жизнь дает возможности для реализации возможностей человеческой природы»; и в-третьих, «необходима всеобщая вера человечества в бессмертие души и жизнь после смерти» [17, р. 56].

Свободомыслящие в свою очередь подвергают сомнению подобную трактовку. Так, английский мыслитель А. Флеу в работах «Бессмертие человека», «Тело, разум и смерть», говоря о бессмертии, рассматривает душу «как нечто сопоставимое и саморазвивающееся вместе с телом» [16, р. 76]. Одним из аргументов, в силу которого появляется и существует идея личного бессмертия, свободомыслящие видят в страхе перед смертью. Другой английский философ А. Тон подчеркивает, что страх — это психологическое состояние, постоянно присущее человеку. В то же время, отмечает он, это и социально обусловленное явление, корнящееся в тех условиях, в которых живет человек. Здесь интересна позиция А. Робертсона, который выявил ряд факторов, способствующих пониманию идеи личного бессмертия. Во-первых, утверждает он, для появления подобной идеи необходим определенный уровень абстрактного мышления. Во-вторых, идея личного бессмертия не изначально присуща человеку. В-третьих, для того, чтобы понять, как она возникает, необходимо проанализировать само психологическое и социальное состояние человека.

Как мы видим, проблема личного бессмертия непосредственно связана с вопросом о причинах ее возникновения. Традиционная теологичес-

кая теория не может существовать без идеи греха. Не разбирая подробно этот сложный вопрос, отметим, что свободомыслящие подчеркивают, что с ним непосредственно примыкает концепция загробного воздаяния. Здесь практически все свободомыслящие едины в том, что идея загробного воздаяния создает возможность признать и одновременно оправдать существование социальной несправедливости. С точки зрения свободомыслящих потусторонний мир есть не что иное, как земной мир, перенесенный воображением человека на небо, а бессмертие души — это продолжение жизни человека в памяти людей, тем самым подчеркивая бессмертие человека. Так, К. Ламонт пишет: «... в то время как я отрицаю любой вид личного бессмертия, я утверждаю, что существует бессмертие человечества» [24, р. 131].

С решением вопроса о бессмертии связана проблема смысла человеческого существования. Теологические проблемы, несмотря на их многообразие, сводятся к тому, что смысл человеческого существования — в подготовке в жизни в загробном мире, в творческом служении Богу. В противоположность этим доктринам теологов, свободомыслящие утверждают, что смысл жизни имеет реальное, земное значение и искать его нужно внутри самого общества, а не вне его. Дж. Хэмминг пишет: «Человек должен быть включен в свою собственную жизнь и жизнь других людей... Он должен достичь удовлетворения своих собственных нужд, и только тогда реально он будет счастлив» [19, р. 180]. Но, подчеркивает П. Куртц, для того, чтобы человек стал хозяином своей жизни, само общество должно обеспечить нормальные условия для его существования, демократические свободы и свободу выбора. Последнее, по мнению мыслителей, предполагает во многом свободу выбора религии. Отсюда, одна из главных проблем, которую пытаются решить в своих исследованиях свободомыслящие, состоит в ответах на вопросы: свободен ли человек в выборе своего жизненного пути; как достичь желаемой цели в этом мире; все ли его поступки предопределены и др.

Согласно теологическим воззрениям свобода состоит в выборе между влечением к Богу и отходом от него, выборе между добром и злом. Человек в результате грехопадения выбрал зло. Отсюда следует понимание того, что все несчастья человека являются актом человеческой свободы, корнящейся в природе человека и существующей вечно. В связи с этим с Бога снимается вся ответственность за все зло, творящееся в мире. Однако, с точки зрения Г. Блэкхема, под видом данной человеку свободы теологические концепции оправдывают социальную несправедливость, которая существует в обществе. Какой же выход находят теологи в решении проблемы зла? Согласно их положениям, необходимо возвратиться к евангельской этике первоначального христианства. Дж. Хатчисон, например,

утверждает, что «человеческая свобода является неизменной реальностью, и эта свобода воплощается в вере» [20, р. 85].

П. Куртц, полемизируя с подобными теологическими концепциями, отмечает, что, конечно, этическая программа преобразования человека необходима, особенно в современном обществе, но она должна быть построена наряду с преобразованием этого общества в политической, экономической, социальной, культурной сферах.

Одновременно Дж. Хемминг ставит вопрос: есть ли у человека свобода воли и выбора для осуществления всех своих желаний? Этот вопрос неразрывно связан со сложной проблемой сущности детерминизма, о случайности и необходимости в свободной деятельности человека. Данные проблемы решаются свободомыслящими неоднозначно. Ряд мыслителей, в частности К. Ламонт, выступает против фатализма, в целом отрицая детерминизм как противостоящий свободе выбора. Он указывает, что гуманистическая философия «утверждает в противоположность всем теориям детерминизма, фатализма, что человеческие существа обладают истинной свободой творческой деятельности, являются хозяевами своей собственной судьбы». В своих произведениях К. Ламонт противопоставляет необходимость и случайность, считая, что свобода является проявлением случайности как выбор между данными альтернативами. Он не одинок в решении данного вопроса. На страницах английского журнала «Свободомыслящий» долгое время шла дискуссия по вопросу о возможности совмещения свободы воли человека с каузальными законами человеческого поведения.

Надо отметить, что многие свободомыслящие стоят на той позиции, согласно которой, если наши волевые акты являются причинами наших действий, то мы не свободны. И поэтому наши свободные действия должны быть исключены из сферы каузальности.

В контексте рассматриваемых вопросов интересна позиция Дж. Хемминга, который предлагает различать внутреннюю и внешнюю необходимость. Он полагает, что внутренняя необходимость вытекает из существа явления, выражая закономерную связь. Внешняя необходимость означает случайность по отношению к этой связи, а также возможность ее иного проявления. Таким образом, внешняя необходимость по отношению к внутренней является случайной. Согласно ученому, такое разграничение весьма относительно.

Конечно, человек может быть свободен в той мере, в какой он действует на основе познанной необходимости. В обществе люди не свободны в выборе объективных условий существования, хотя они свободны в выборе целей и средств с помощью которых они совершенствуют свои отношения на основе познанной необходимости.

Литература

1. *Богомолов А.С.* Буржуазная философия США XX века. М., 1974.
2. *Вейш Я.Я.* Религия и церковь в Англии. М., 1976.
3. *Девина И.В.* Проблема гуманизма и критика религии в современном движении свободомыслящих в США. М., 1985.
4. Декларация принципов толерантности — Манифест XXI века. М., 2003.
5. *Ламонт К.* Иллюзия бессмертия. М., 1984.
6. Основы религиоведения. Под ред. И.Н. Яблокова. М., 2006.
7. Современный гуманизм. Материалы исследования / Составитель В.А. Кувакин. М., 2002.
8. *Тажуризина З.А.* Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1983.
9. *Трофимова З.П.* Свободомыслие и религия в англо-американской философии XX века. М., 2013.
10. Человек. Философско-энциклопедический словарь / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 2000.
11. *Adler F.* *N* Ethical Philosophy of Life. N.Y., 1916.
12. *Blackham H.S.* Humanism. N.Y., 1968.
13. Editor // Religious Humanism. N.Y., 1983, № 3.
14. The Encyclopedia of Unbelief. N.Y., 1985, V. 1.
15. The Encyclopedia of Unbelief. N.Y., 1985, V. 2.
16. *Flew A.* *Body.* Mind and Death. N.Y., 1984.
17. *Harris M.J.* Raised Immortal. L., 1983.
18. *Hemming J.* Instead of God. A Pragmatic Reconsideration of Beliefs and Values. N.Y., 1986.
19. *Hemming J.* Individual Morality. L., 1969.
20. *Hutchison J.* Faith, Reason and Existence. An Introduction. N.Y., 1994.
21. *Huxley J.* Religion without Revelation. L., 1957.
22. International Humanism. N.Y., 1983, № 1. P. 13
23. *Kurtz P.* The Transcendental Temptation. A Critique of Religion and the Paranormal. N.Y., 1986.
24. *Lamont C.* Voice in the Wilderness. Collected Essays of Fifty Years. N.Y., 1984.
25. *Lewis T.* The Idea of Immortality: Psychological and Historical Perspective // International Humanism. N.Y., 1997, № 2.
26. *Robertson A.* Man His Own Master: an Essay in Humanism. L., 1988.
27. Symposium on Humanist Manifesto // The Humanist. N.Y. 1998. № 6.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ВЫБОР В ИСТОРИИ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТРАТЕГИИ

Надежда Белякова, Вера Ключева

Выбор евангельской веры: личный опыт и социальные последствия в послевоенном СССР*

«Секта — это не только религиозная организация, но это и общество своеобразное, потому что туда принимают в члены и исключают оттуда. Сектанты проповедуют религию не так, как проповедуют ее католики или православные, а вся их деятельность построена на изучении библии и толковании библии применительно к нашим условиям, поэтому сектант — он не только верит по традиции, и вот, как говорят, является носителем религиозной психологии, но ему вбивают в мозги эту веру, он мозгами верит, — это немножко другое дело» — такими словами разъяснял специфику поздних протестантов своим литовским коллегам в феврале 1977 года заместитель председателя Совета по делам религии при Совмине СССР П.В. Макарецв¹. Причины «живучести» и даже роста последователей позднепротестантских деноминаций в послевоенном СССР, особенности их психологии, мировоззрения, достаточно часто привлекали внимание советских религиоведов, которые стремились понять феномен прихода в религиозные «секты» людей, выросших в социалистическом обществе.

В послевоенный период сложилось несколько, иногда противоречивых, концепций. Во-первых, рядовые верующие «попадали в секту» через одурманивание и манипулирование со стороны корыстных лидеров общин. Именно поэтому установки советской власти в 1960–1980-е годы были направлены на борьбу преимущественно с «сектантскими вожаками», и разоблачение их корыстных мотивов перед рядовыми верующими

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 14-01-00488 «Христианские церкви Восточной Европы в период Холодной войны: публично-правовое положение и международная активность».

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 3442. Л. 43–65.

находило свое отражение в советской прессе¹. Во-вторых, принятие религиозного мировоззрения объяснялось недостаточной образованностью, а, значит, требовалось усиление атеистическо-просветительской работы. В-третьих, и на современный взгляд достаточно неожиданно, фиксировалась важность компенсаторной функции религии [17] — исследователи [13; 7; 14] отмечали, что в религии находили утешение часто те люди, на долю которых выпали тяжелые жизненные испытания, которыми был так богат XX век. В-четвертых, отмечалась важность социально-регулятивных функций, выполняемых религиозной общиной [8]. Однако в силу изначально враждебно-негативного отношения к позднепротестантским деноминациям в частности, и к религиозным институтам в целом, исследования советских религиоведов были частью жесткой борьбы советской идеологической системы с религией и «религиозниками» за души и умы населения. Драматичность этой борьбы усугублялась тем, что наиболее острые формы она принимала в борьбе за молодое поколение, подростков.

В контексте жесткого противостояния выбор евангельской веры (представители позднепротестантских деноминаций в России традиционно называют себя евангельскими христианами, то есть теми, чья жизнь строится по Евангелию) приобретал еще большую значимость и имел ярко выраженные социальные последствия, и поэтому представляет интерес для специального изучения. Одновременно важно учитывать, что индивидуальное покаяние, раскаяние человека за свою жизнь без Бога и следующее за ним крещение в сознательном возрасте, согласно вероучительным доктринам, становилось отправной точкой для становления человека как христианина. То есть становление человека в качестве евангельского христианина обязательно предполагало момент сознательного выбора.

Обращаясь непосредственно к выбору как философско-социальной категории, мы включаем в него как принятие решения, так и акт (действие) из него последовавшее и предлагаем рассмотреть выбор в качестве процесса, который складывается из обстоятельств, поставивших субъекта перед необходимостью выбора, самого акта выбора, и последствий, произошедших в результате сделанного выбора.

Анализ процесса выбора веры будет осуществлен на материалах интервью и воспоминаний верующих, становление которых пришлось на советский период. Конечно, специфика анализируемого материала заключается в том, что он создан людьми, уже сделавшими выбор в пользу «евангельской веры», и мы не услышим мотивов людей, отказавшихся от нее. Спецификой анализируемых нарративов является и то, что процесс личного уникального пути к Богу, где человек часто представляется ору-

¹ Например, публикации про пятидесятников И.П. Федотова и Н. Горетого.

дием в руках Божиих (то есть человек является как субъектом в процессе выбора, так и объектом воздействия Божьей воли), является обязательным элементом повести человека о себе, осознания себя в церкви. В харизматических (то есть тех, для которых характерна практика получения даров Духа Святого) общинах интенсивность непосредственного общения с Божественным в значительной степени определяет и статус его носителя. Итак, тема прихода к Богу (или выбора веры) является значимой не только для исследователя, но и для субъектов исследования. Нарративы, доступные исследователю, обычно исходят от людей, имеющих опыт публичных выступлений на душеспасительные темы, — проповедников, диаконов, пресвитеров. Обычно они имеют в своем запасе несколько десятков ярких, поучительных историй и образов, часто из собственной жизни, и неизбежно используют наработанный годами повествовательный материал при автобиографических интервью или при написании воспоминаний. Поэтому нужно иметь в виду, что мы часто имеем дело не с живым, непосредственным воспоминанием, а с годами устоявшейся, принявшей жесткую законченную форму автобиографической легендой, в которой история прихода к Богу играет ключевую роль¹. Однако для нашего исследования, как представляется, данный факт не является помехой, поскольку мы имеем возможность выявить постоянную, «догматическую» или т.с. рамочную составляющую нарративов, в которую верующий вписывает свой личный опыт. При анализе описания рассказчиками своего опыта выбора веры мы выделяем следующие блоки сюжетов, которые и будут в дальнейшем анализироваться: чрезвычайность обстоятельств и внутренний кризис рассказчика; институционализация веры через знакомство с общиной / верующими; выбор веры через конфликт с внешней средой; верующий как объект Божественного воздействия; выбор веры в результате духовных поисков через спор / конфликт с другой деноминацией.

Чрезвычайность обстоятельств и внутренний кризис рассказчика

Уже не требующим подтверждения стал тезис, о том, что многих людей приводит к вере какие-либо чрезвычайные обстоятельства, причем они могут быть как внешними (война или репрессии), так и внутренними (прежде всего, болезни собственная или кого-либо из близких). Особенно заметно влияние внешних чрезвычайных обстоятельств и последующий за ним внутренний кризис для верующих старшего поколения или их ро-

¹ Структура конверсионного нарратива была рассмотрена нами ранее на материалах интервью верующих, пришедших к вере в 1990-е годы [16].

дителей на период Второй мировой войны¹. Не представляется необходимым подтверждать этот тезис многочисленными свидетельствами, поскольку это явление вполне вписывается в концепт «религиозного возрождения», общепризнанного в историографии.

Один из евангельских верующих, позднее ставший проповедником и пресвитером в незарегистрированной общине евангельских христиан-баптистов, живший подростком в деревне Липно в начале войны, вспоминал: *«Когда немцы бомбили расположенный неподалеку от нас город Бологое, моих односельчан охватил ужас, все они переживали за отцов, мужей и сыновей, мобилизованных на фронт. В поисках утешения две соседки однажды обратились ко мне с просьбой почитать им Библию. Их мужей отправили на фронт. Одного из них уже убили. Женщины где-то достали Библию, но читать не умели, поэтому пришли ко мне. Кто-то сказал им, что в Библии указано, когда кончится война. Я охотно согласился почитать Библию, так как слышал, что есть такая Божественная книга. Женщины приходили слушать только по вечерам. А я по восемнадцать часов в сутки сидел над этой книгой...»* [1].

Чрезвычайность обстоятельств обостряла духовные поиски рассказчиков. Так упомянутый выше верующий в конце войны был призван в армию, где он служил фельдшером и оказывал медицинскую помощь не только солдатам, но местным жителям. Однажды он отправился обследовать больную девушку. *«Возле больной сидели три девушки и пели. Когда я зашел, они замолчали. Больная на самом деле была в тяжелом состоянии, и я пообещал приготовить ей лекарство с условием, что кто-то придет и заберет его. Пока я разговаривал с больной, командир начал рассказывать девушкам анекдоты. Наблюдая за девушками, я заметил, что они совсем не такие, как все те, с кем я был знаком. Этих девушек совершенно не интересовало то, что рассказывал полупьяный военный <...> Вечером сестра больной пришла за лекарством и принесла мне две книги. Одна из них — “Жизнь Иисуса Христа”. В книгу была вложена записка: “Если Вы интересуетесь Богом, то прочитайте. Книги нужно вернуть”... Девушки, которые были у больной во время моего посещения, пожелали встретиться со мной. После большой внутренней борьбы я согласился... Мы долго беседовали. Я старался защитить свой образ жизни, утверждал, что нужно веселиться и проводить дни в свое удовольствие. А девушки говорили о преимущество жизни с Богом. Неожиданно одна из них спросила:*

¹ Один из характерных мотивов: *«Из-за тягот военного времени люди особенно сильно потянулись к Богу... Я, будучи подростком, стал в это время петь в хоре и даже иногда проповедовать. Святое водное крещение принял в августе 1943 года, буквально под грохот канонады приближающейся Красной Армии»* («Я принимал веру в Бога по ложке в день!» [15, с. 169]).

— Ты много удовольствия получаешь от того, что куришь и пьешь? Твоя душа насыщается этим?

Я честно признался, что кроме вреда еще ничего не ощущал и, не смотря на все усилия, никак не могу бросить пить и курить.

— Если поверишь в Иисуса Христа и расскаешься в своих грехах, то бросишь и пить, и курить. Бог даст тебе Духа Святого, ты станешь новым человеком...» [1, с. 25–26].

В воспоминаниях мужчин-верующих одновременно присутствует рассказ о вредных привычках, неудовлетворенностью сложившейся жизнью и смутным желанием ее изменить. Поэтому они старательно рассказывают о своей «разгульной жизни» до обращения, которая заключалась, в основном, в употреблении алкоголя и курении. Резкая смена обстановки или чрезвычайность ситуации часто становилась толчком для кардинального изменения жизненных ориентиров и приобретение веры. Негативное описание своей жизни до прихода к Богу характерно для большинства свидетельств. Во многом, такое начало помогает ярче показать слушателям оппозицию: «жизнь до Бога» и «жизнь с Богом».

Интересно, что кризис случался и у детей, выросших в религиозной среде. И его разрешение, сделанный выбор помогал привести в жизнь упорядоченность и гармонию: *«И в тот момент произошло мое покаяние. Покаяние мое было, — я говорю так, — я был двенадцатилетним грешником. Ничего плохого по нынешним меркам я сделать не сделал, не успел. Но я понимал — я грешник, потому что я нуждаюсь в спасении Христа. И этот день я почувствовал, что груз моих грехов двенадцатилетних снят. Я свободен. У меня с Богом начались хорошие отношения. Конечно, я его, как я объясняю людям, когда кое-кто спрашивает, я его чувствовал чуть ли не на физическом уровне. И я знал, что если я делаю все правильно — то все хорошо. И когда что-то не так, как будто бы какая-то темнота наступала. Я искал — вот так правильно, ага. Все опять восстанавливалось»*¹.

Внутренний кризис рассказчика может проявляться в таких словесных характеристиках как «блуждание без цели», «внутренняя неустроенность», «поиск смысла». В других случаях информанты характеризовали свое ощущение как «пустота», «бесцельность существования», «желание покончить с собой» [16, с. 37]. Один из верующих такими словами описывал свое состояние перед обращением: *«Как-то в субботу... да, завод РАФ, были там в командировке... и вдруг вечером у меня какая-то апатия. Друзья заходят: суббота, пошли в ресторан. Я говорю: "Я не пойду"»*.

¹ Интервью П.Н. Мочалкина. Тюмень, май 2012, взято В.П. Ключевой (архив В.П. Ключевой).

Я ни читать, ничего. Думаю, прогуляюсь по городу. Я вышел, и начал идти без цели, как-то так, раз — сюда, раз — туда-сюда, без цели»¹.

Институционализация веры через знакомство с общиной (верующими)

Для многих, уверовавших в сознательном возрасте, межличностные отношения в общине оказались решающим толчком для принятия решения в пользу веры. Советская антирелигиозная пропаганда и сложившийся отрицательный образ «сектанта» проигрывали при личном знакомстве с жизнью верующих.

Один из верующих, родившийся в 1924 году и бывший к началу ВОВ комсомольцем, входивший в члены союза воинствующих безбожников, подробно описывает духовно-исследовательские поиски кружка молодежи в селе. Его товарищи, посетившие в 1941 году первое открытое богослужение в селе христиан веры евангельской, были поражены покаянием «самых преступных людей селения». Они рассуждали: *«Раньше мы стремились путем науки, путем лекции, которые мы читали односельчанам в клубе, научить людей уважать друг друга, не делать зла, не ругаться, не драться, не пьянствовать, жить мирно, сострадая друг другу; в трудную минуту помогать друг другу. В этом есть счастье и цель жизни. Но, к сожалению, мы не увидели желаемых плодов от наших лекций. И вдруг какой-то малограмотный Петр смог увлечь этих преступных людей, о которых мы не мыслили, что их можно убедить оставить прежний образ жизни. А сейчас стало реальностью, что они покаются перед всеми присутствовавшими и стали жить честно, уважая ближних и служа им»* [10, с. 12].

О видимых изменениях в человеке, после его прихода в религиозную общину, упоминает и пятидесятник из Петропавловска: *«Я не считал себя верующим. А потом переехал в город сюда. Я вообще удивился, когда мой брат уверовал. Он перестал кричать, материться там, то есть он проявлял послушание. Я думал — как они смогли ему внушить вот это вот? И думаю, пойду, разберусь»².*

Религиозная община выступала как место, где могут найти себя люди, оторвавшиеся от привычной обстановки. А. Кох, сделавший осознанный выбор в пользу веры в 1980 году, вспоминал, что *«Ну, надо было куда-то идти, а мне некуда было деваться, потому что в городе никого не знал.*

¹ Интервью В. Витюка. Нижневартовск, июль 2011, взято В.П. Ключевой (архив В.П. Ключевой).

² Интервью А. Коха, Петропавловск, август 2013, взято В.П. Ключевой (архив В.П. Ключевой).

И я пошел, смотрю... Я вообще искал бандитов среди них. Ну, думал, внушили может, что верить. Я считал, что только пожилые, дети, трусы, ну там, недоразвитые какие-то люди... <...> Потом приехал в город, начал как-то ходить, пока некуда деваться, думаю, потом найду друзей других, хороших. <...> я начал ходить — один раз, три раза, потом десятый, и уже смотрю — люди-то вроде нормальные, с ними можно дружить. Ну так я и привык, в общем»¹.

Молодая девушка, приехав в Воронеж в 1947 году, отправилась по совету отца, на поиски верующих. *«Я у одной девочки спрашиваю, — рассказывала она, — “ты не скажешь, где тут баптисты собираются?” Она говорит: “Так вот, смотрите: далеко-далеко”. Выходят, там собрание уже кончилось. Я иду туда, захожу, присаживаюсь, уже почти все вышли. Ну где-то еще там такое кто-то еще. Я смотрю, первый раз в собрании, и меня поразило, что среди них какая любовь, какие у них лица радостные, они приветствуют друг друга, меня вот прямо это поразило. Ну я-то оглядываюсь, не знаю, к кому обратиться, одна пожилая сестра говорит «а вам кого надо?» Я говорю: “мне нужно бы...” — “иди к братьям”. Там братья стояли у стола...»².* Девушку сразу пригласили на молодежное собрание, где ее поразила увлекательность проповеди о мнении ученых о Боге, и она осталась в общине на всю жизнь.

Публикуемые отрывки представляются примечательными тем, что показывают модель, каким образом духовные поиски отдельных людей приобретали институциональную форму: через вступление в контакт с верующими в повседневной жизни. Это была самая распространенная форма свидетельства: заметив интересующегося человека, верующие находили возможность вступить с ним в контакт и начать вести проповедь [4; 3]. Надежность и доброжелательность межличностных отношений в евангельской общине (которые часто противопоставлялись отношениям в обычном мире), особенно для людей, оказавшихся в миграционных потоках и выброшенных из привычной жизни, является важной составной частью нарративов верующих послевоенного поколения.

Доверие и внимание к приходящим людям — вот что привлекало людей, которые могли быть изгоями, маргиналами во внешней среде. Только вышедший из заключения в воркутинский лагерях бывший зека рассказывал о том, как он получил принципиальную поддержку у верующих: *«Находясь в лагере, через одного приближенного брата (он выходил на работу за зону без конвоя) мы поддерживали некоторую связь с ворку-*

¹ Интервью А. Коха, Петропавловск, август 2013, взято В.П. Ключевой (архив В.П. Ключевой).

² Интервью Е.П. Числиной. Тамбов, 26.04.2014, взято Н.А. Беляковой (АНРС R/128120/27).

тинскими верующими. Он познакомился с братом Малегой, сосланным в эту местность за веру в Бога и работавшим начальником железнодорожной станции в Халмер-Ю. Вместе с братом Григорием Ивановичем Ковтун они основали Воркутинскую церковь. Брат Малего рассказывал о нас воркутинским верующим. Через него же я заручился адресом брата, проживавшего с семьей в Воркуте, и, освободившись, в первый же день был в его доме. Его жена приветливо приняла меня: «Мы слышали о тебе, дорогой брат». И вот я впервые в жизни присутствую на христианском богослужении. Все, абсолютно все, для меня здесь ново, необычно и трепетно. Каким восторженным наблюдателем пополнилось Воркутинское собрание народа Божьего! Живая группа (в ней было около 60 членов церкви) искупленных Христом жила как одна семья! И меня, совсем чужого человека, о котором только слышали, все приняли как родного! Это меня удивляло и умиляло до слез... Все первое собрание я проплакал...» [6].

Честность и надежность верующих в бытовых вопросах, качественность выполняемой работы обращала на себя внимание окружающих. Описывая первые послевоенные годы своего детства, дочка пресвитера Московской общины ЕХБ, рассказывала следующее: «Мне запомнилось, как к нам приходили соседи из других барачков, чтобы купить детям молока. Но наша семья была большой, поэтому приходилось отказывать. Тогда мама говорила:

— К сожалению, корова дает немного молока, семья большая, дети маленькие, не осталось. Пойдите к Рубцовым или к Баевым, у них семьи меньше и дети старше, может у них будет.

— Ой нет, у них молоко не то: как вода, синее, — слышалось в ответ. Они, наверное, разбавляют для продажи, а вы нет. Почему?

И тут мама, как всегда начинала говорить о вере в Бога, о Его заповедях, о том, что в Библии сказано, что «всякая неправда есть грех». Что «неверные весы — мерзость перед Господом», поэтому молоко мы не разбавляем, хотя жирность у него высокая; и напротив: «делая добро, не унываем», «Бог есть любовь» и нам заповедал любить людей и т.д.

Мама не отпускала ни одного человека, чтобы не сказать ему о Христе, о вере, о вечной жизни после земной» [9, с. 34–35] — такими словами заканчивала этот эпизод З. Бычкова.

Христианское поведение верующих в быту оказывало влияние как на детей, выросших в таких семьях, но и на внешнее окружение, которые таким образом получали подтверждение тем ценностям, о которых проповедовали верующие. Пятнадцатилетняя девочка, уверовавшая в начале 1980-х годов, стала дружить с детьми баптистского пресвитера: «Мы были частью, то есть вот как часть их семьи. Они о нас заботились, они пеклись о нас и мы, практически, чуть ли не жили у них. А это вот был как

бы такой объединяющий момент наш, что мы там росли. Мы там общались, мы там росли, мы были очень дружны. И вот это наверно нас сплачивало. То есть держались очень дружно»¹. Возможно, это стало одной из причин, почему при внешнем давлении девушка осталась верующей.

Примечательно, что важность социальной защищенности членов общины, взаимоподдержки и доброжелательности мы встречаем преимущественно у женщин-респонденток, тогда как мужчины больше рассказывают о своих духовных переживаниях.

Детский опыт в значительной степени влиял на выбор веры в сознательном возрасте, однако, судя всему, немалую роль в осознании себя в качестве иного, принципиально отличающегося от окружающих и идущего своим путем играли маркировка и отчуждение внешним окружением детей из среды верующих.

Выбор веры через конфликт с внешней средой / окружением

Из предшествующего текста возникает впечатление, что перед выбором веры, который влечет за собой изменение в социальном статусе человека, прежде всего, оказывались люди в сознательном возрасте. Однако детям и подросткам также приходилось делать свой выбор. И если для детей из нерелигиозных семей выбор был, прежде всего, мировоззренческий: между верой и неверием (атеизмом); то детям верующих приходилось выбирать, скорее, образ жизни.

В обоих случаях вера выбиралась через конфликт с внешней средой. Для молодежи с «атеистическим прошлым» такой средой становилось почти все окружение, в том числе семья. Так, молодая баптистка вспоминает о том, как отреагировали ее родственники на ее приход в общину: *«Дело в том, что я ходила нерегулярно почему, потому что я боялась своего отца. Отец у меня был, ну, достаточно жесткий человек. <...> И я знала его отношение, очень, ну, не совсем терпимое к вот, подобным вещам. И поэтому я боялась, что он неправильно отреагирует. Ну и в общем-то впоследствии это и произошло... Потому что все равно, ну, нельзя иголку утаить в стоге сена: она все равно где-то кого-то проткнет. И когда отец уже узнал, то, конечно, это была очень такая бурная реакция и вплоть до того, что он сказал “я наложу руки на себя и на тебя, но ты этого делать не будешь”». <...> Маме было все равно, потому что мама у меня была в алкогольной зависимости. И она практически не вникала в мою жизнь.*

¹ Интервью Г. Гайнуллиной. Тюмень, 2.06.2010, взято В.П. Ключевой (архив В.П. Ключевой).

*А я была последним ребенком в семье, последняя дочь... ээ пятая, вторая после трех братьев. И меня папа очень сильно любил, очень сильно мной дорожил, поэтому такая реакция его была в общем-то понятна*¹.

Казалось бы, потомственным верующим было легче — они могли получить поддержку внутри семьи, в которой, как мы видим по предыдущей цитате, отказывали другим детям. Но выбирать между семьей (приватным пространством) и идеологической системой (публичным пространством) было не менее тяжело. Описания травм, нанесенных в детстве в учебных заведениях, весьма красноречивы и содержат множество мелких деталей, запечатленных детским сознанием. Рассказчики принадлежали к разным поколениям, жили в разных регионах Советского Союза, но фатальность «выбора», стоящего перед ними передавали очень живо.

Верующий из Сибири рассказывал о безальтернативности «выбора» и жестоком искушении, которому он подвергся в школе в конце 1960-х годов: *«Это было, знаете, типа праздничного собрания. Первоклассникам там на октябрьский праздник 7 ноября делали вечер, надевали на них звездочки и чай с пирожными давали. Деньги сдавали, все это готовили. Я не сдавал, я сказал: “не буду, ребята, вступать”. Ну, а когда наступил этот момент, учительница мне попыталась звездочку надеть. Я говорю: “я не сдавал деньги, я не буду”. Ну ладно, она отстала, а потом я говорю: “я пойду”. — “Нет! Все должны быть, весь класс”. Потому что учителей же тоже ведь за это гоняли. Это была жестокая система. И вот она усадила всех за стол: и пироженки, и чай. И меня сажает. Я говорю: “я не сдавал, я не могу”, — “садись, чего ты тут это...” Не устоял я, съел эту пироженку, этот чай, эту пироженку — этот кусочек торта. Это сегодня мы говорим: “да бросьте, от них толстеют” или еще что-то, а тогда это было очень редкое такое ядство. И я съел... И вот когда закончилось это все, звездочку мне надели. Я говорю:*

— Я же, я же... не сдавал, я не буду.

— Как? Ты пироженку съел, а звездочку не будешь одевать?!

*И все, вот тут у меня вся аргументация исчезла, и я пошел со звездочкой»*².

Этому рассказчику в пионеры вступать не пришлось, учителя в школе поняли, по его словам, безнадежность давления. А его ровесник из Черновцов столкнулся с необходимостью выбора перед вступлением в пионеры.

«И: Проблема та, что в школе я не вступал в пионеры, и наша семья — никто — я старший, так никто.

¹ Интервью Г. Гайнуллиной, Тюмень, 2.06.2010, взято В.П. Ключевой (архив В.П. Ключевой).

² Интервью Сипко, 15.04.2014, взято Н.А. Беляковой.

В.: Это родители решили?

И.: В принципе родители сказали так, вот интересно было, — мудрая мама была. То был второй класс и учительница, такой авторитет для меня: “на октябрьские будем готовиться к поступлению в пионеры”. Каждому раздала присягу выучить, — ну какая-то памятка была, памятка пионера, то есть какой пионер должен быть, и там памятки хорошие — должен быть вежливым, уступать места, все. Ну я принес с таким воодушевлением, ну <мама> говорит: “Ну что, Витя, и в Библии так написано, что быть вежливым и уступать, и в Евангелии”. Но дело в том, что в этой присяге пионера там был пункт... пионерия, вот, за дело партии, должны и пионеры бороться с религиозными предрассудками...

В: Это было прямо прописано?

И: Это было в присяге, да, присяга пионера. — “А как вот, мы же вот верим...”, а я даже не знал, что мы тоже религиозные. Я знал, что Бог есть, а что я религиозный?... Вот говорит: “А как ты будешь бороться против нас, родителей?” Ого, не туда попали. — “Смотри, если так, то дорога будет тебе в мир, но без Бога, а если с Богом хочешь быть, то надо отказаться, это будет нелегко”. И не то, чтобы заставляли, это я искренне говорю, — а так поговорила, и мне запало в душу. Я пришел, отдал учительнице назад текст, говорю:

— Я не буду.

— Почему?

— Верующий...

— Ну, ты шо, тут все верующие, все на Пасху в церковь идут.

Ну, сначала вызвали в учительскую, директор узнал, но это было именно, как я сейчас понимаю, для детской психики, для детского сердца это непростой вопрос. Сейчас легче встать перед тысячной аудиторией, сказать, что я верующий, чем тогда перед своими сверстниками. И линейка выстраивается, каждый понедельник линейка, все в галстуках, Андрей Семенович выступает: “Так, дети, у нас вся пионерская организация...”, ну там же подъем флага, горн. Но сама разработка была очень, я бы сказал, идеологически продуманная, потому что подъем флага это что-то дает такое, по мне, такое торжество, красные галстуки, горн заиграл, тут отличники выходят. “Ну у нас есть тоже, неплохо учится, но сектант, понимаете, не пионер, работает на шпионскую организацию империалистов” и тут так тяжело, стоишь...»¹

Рассказ последнего верующего о восприятии евангельских верующих

¹ Интервью В.В. Иванова. Черновцы, 25.03.2012, взято Н.А. Беляковой (АНРС R/128120/7).

(что в значительной степени переносилось на их детей) в период Холодной войны в качестве врагов и американских шпионов не является уникальным, это достаточно стандартный нарратив о восприятии семей верующих в советской школе. Следующим пунктом испытания был комсомол [12; 11] и учеба в вузе.

Одна из рассказчиц, вдова авторитетного руководителя в Совете церквей, член Совета родственников узников ЕХБ, была из верующей семьи. Она смогла поступить (что в целом не характерно для детей из верующих семей) на учебу в медицинский институт в Кишиневе. Приводимый отрывок, достаточно существенный по объему, показывает не только ситуацию выбора между религиозными убеждениями и идеологическими структурами, но и всю многогранность, многомерность человеческих отношений в советском обществе:

«На четвертом курсе института, конечно, сильно стали давить — нас было шесть человек — дети верующих родителей. Дружба у нас была очень, казалось, связанная, все вместе мы ходили в собрание, все, регулярно, там были группы в воскресенье всегда. Но никто из нас не комсомолец, стали давить с комсомолом. Двух студентов, которые были старше нас на курс, исключили из института из нашей группы, уже на нас давили на остальных. Все вступили в комсомол кроме меня. Я уже так, и так, и так боролась... И когда с комсомолом конец четвертого курса стали давить, все вступили в комсомол, я осталась одна. И уже вот так, вот в борьбе, что меня тоже исключат, — жалко было так: я любила учиться, но тем более при таких условиях, что нужно было ночью работать, чтобы себя содержать. Ну и так как я была в такой борьбе, они решили устроить большое собрание, курсовое собрание, в присутствии всех преподавателей и профессоров наших, чтобы рассказать нам значение комсомола и партии на этом собрании, а потом рассудить обо мне и принять ко мне меры. Ну и так было. Вечером перед этим ко мне приехал мой папа в Кишинев. Он очень редко приезжал тогда.

— Знаешь что, мама несколько дней просто не имеет покоя, что-то все о тебе думает и с какой-то тревогой. Что у тебя? Или ты болеешь, или у тебя какие-то обстоятельства?

Так Бог передавал все чувства матери. И я тогда рассказала, что вот завтра у меня такое собрание будет, не знаю, что решат, как решат.

— Ну понятно, — говорит, — Я вижу, что ты в тревоге.

Почитал мне некоторые места из Священного Писания, если вы отречетесь от меня, я отрекусь перед Отцом моим небесным. Укрепил меня ... Я говорю, я никогда от Бога не отвлекусь, но может, мне написать это заявление, чтобы они от меня отстали, чтоб я могла продолжить <учиться>. Он говорит: “Знаешь, отдашь немножко руку, оття-

пают полностью, это вопрос политический. Мы мало об этом знаем, знаем, что комсомол все-таки — это предвестник партии. Дальше тебе надо будет в партию вступить”. Мне дали читать этот устав комсомольца. Там был такой параграф, что каждый комсомолец должен вести активную работу с религиозными предрассудками. Я на этом остановилась: я с моими родителями должна вести активную работу? ой-ой-ой, как я буду выглядеть перед Богом, перед родителями? Думаю: нет-нет-нет. Это меня оттолкнуло от этой мысли.

Ну состоялось это собрание, короче. Нас на курсе было триста человек. Один факультет лечебный всего был. Профессуры много, приехали из горкома партии. И человек рассказывал много: достижения партии, какие достижения у нас сейчас, что ни один важный вопрос в мире без нашей партии не решается, в общем, и так далее. Ну оно так и было, конечно, тогда. Ну и много он говорил-говорил, а потом говорит: “Старшее поколение умирает и молодое должно занять места и тоже продолжать, ну, работу партии. А для этого нужны комсомольцы сначала, без комсомола не можешь в партии быть”. Ну и как будто все поняли, что он сказал важное. А потом говорит: “Вот у вас есть один человек во всяком случае, который не хочет вступить в комсомол, пусть сегодня скажет, почему, а мы должны рассудить, принять решение”. Вызвали меня вперед, одна мысль только была у меня: сейчас мой папа за меня молится, папа мой за меня молится, — и как-то на сердце спокойно вот так. Первый раз поднялась я на этот подмосток, за кафедру, где профессора нам читали лекции, ну и они вопрос: “Почему не хочешь вступить в комсомол? Вот, расскажи нам всем”. Я говорю: “потому что это добровольное дело, я читала устав, там написано — это добровольное дело — если добровольное, значит, когда человек хочет, тогда вступает. Если нет...” Опять... этот вопрос, что задали, я то же самое отвечаю. Ну и так недолго. “Ну что, товарищи, выскажитесь сейчас, вас слушают”. И встал один молодой человек, мы вместе учились в училище с ним, только он был в русской группе, а я в молдавской. Он встал, активный такой, даже бывший комсорг, и говорит: “Я присутствую первый раз на таком собрании. Я ее знаю 7 лет, 3 года в училище и 4 года в институте, я сейчас одно только думаю: неужели у нас некомсомольцы не имеют права учиться?! Почему мы ее так выставаем сегодня, когда она никогда плохих оценок не получает, всегда посещает регулярно уроки... И мы ее разбираем потому, что она не комсомолка. А те, которые двойки получают на экзаменах, о них никогда не говорим. Ходят за профессорами, пока сдадут там кое-как экзамен...”

Ну, сел. Другая встала, тоже дочка верующих родителей, но она вступила в комсомол на втором курсе, она уже стала такой. И тоже, мы

учились вместе в училище даже в одной группе, и она говорит: “Я тоже ее знаю 7 лет, меня удивляет, что мы сегодня разбираем ее, потому что она не комсомолка, как так может быть?!”

<Ведущий тогда говорит:> “Все, товарищи, собрание наше закончено, я приеду к вам еще раз, думаю, вы поймете, разъясню вам. И ваши товарищи старшие здесь разъяснят, вы поймете важность этого вопроса”. И так он больше не приехал, не пришел к нам и, Слава Богу, меня больше никто не трогал, и я продолжала учебу. Я домой, можно сказать, не бежала, но как бы прыгать хотелось скорей, — там папа мой молится, он ждет, когда я приду. Пришла. Папа видит, что я так бодренькая, веселая: “Ну как, что там?” Я ему: “Папа, такую помощь Бог оказал”. Я ему рассказала вот так и так. Он говорит: “Да поможет тебе утвердиться в истине Божьей, и быть твердой дальше, Бог поведет тебя дальше своей рукой. Ты увидела Его руку? Увидела Его руку. Так что крепись”.

А уже от меня друзья все отказались, на собрание никто не ходил, все вступили в комсомол, а им потом, — как мне папа и говорил, что может быть такое, — им дали листочек с записью о том, что вот они были раньше темного взгляда, не понимали, что это значит, этот путь, к чему ведет, когда они ходили в собрание, верующими были, считались, а сейчас у них духовное прозрение, узнали правильный путь, и вот отступили. — В общем, заставили говорить это по радио. Фамилии их сказали и все такое, а когда наши некоторые услышали: видишь, к чему это приводит? дай только заявление, — не оставляют они только заявление, а вот так: говори по радио против Бога, еще куда-то. Некоторые даже в кинокамеры говорили, какое-то собрание организовали там в селе и велели тоже там рассказать, как они перестали быть верующими»¹.

Этот нарратив примечателен несколькими моментами: во-первых, он показывает важность выбора стойкости в вере и социальных последствий этого выбора. Мы видим здесь и образ «отступников», не сделавших «правильный» выбор. И хотя с человеческой точки зрения поддержка с их стороны своей прошлой «сестры по вере» представляется актом гражданского мужества, рассказчица выносит окончательный приговор отступившим, сообщив, что она, сделав свой выбор, оказалась с ними по разные стороны баррикад, тем самым закрепив свой конфликт с внешним окружением. А пошедшие на компромисс вынуждены были продолжить свое отступничество, сделав его достоянием атеистической пропаганды.

¹ Интервью В.Г. Хоревой. Москва, 15.02.2013, взято Н.А. Беяковой (АНRC R/128120/1).

Верующий как объект Божественного воздействия

Выше были рассмотрены ситуации, когда человек был активным участником процесса выбора, однако в рассказах присутствует и описание внешнего воздействия на верующего. Согласно нарративам обретение веры могло происходить не только благодаря духовным поискам, но и вопреки им. Получения веры описывается и через изменение внутреннего состояния в силу внешнего воздействия, которому рассказчик может долго сопротивляться. Нужно учитывать, что под внешним воздействием может пониматься как проповедническая или миссионерская работа других верующих, так и Божественное вмешательство, что особо характерно для пятидесятнических интервью. Нарративные сюжеты о работе проповедников для советских верующих большая редкость. Они подменяются рассказами о праведной жизни тех, кто привел их в общину и к Богу. Тогда как сюжет о том, как Бог менял человека, является обязательным для большинства нарративов.

На наш взгляд, наиболее яркой иллюстрацией может служить рассказ одного пятидесятника, который в духе библейской борьбы Иакова с Богом рассказывал о своем крещении Духом Святым против его желания. Случайно забредя на молитвенное собрание, он пережил кардинальное изменение своего состояния:

«Я стою такой, так вот стою, смотрю по сторонам, вообще... И в этот момент, когда я стою, меня бьет электрическая молния, ну, разряд... Это ощущение. Сила проходит по всему телу, и я впадаю в транс. И я встречаюсь... Я сразу хочу сказать, потому что я много встречал, которые заявляют, что они видели Иисуса. Вот у меня было другое переживание — я четко знал, что меня коснулся не Иисус. Меня коснулся Дух Святой. Я четко знал. Это было осознание такой вот реальности, никого я не видел, ничего я не видел, я сразу скажу... но это настолько четко... мгновения какие-то, и я осознал, осознание такое <...> Это сила прошла, я вошел в транс. То есть я сейчас объясню, как это все произошло. И я, как бы... И у меня вдруг начинают происходить такие вещи. Первое, что произошло, у меня осознание греховности. Вот я настолько... Не то, что мне, там, рассказали, а я... Когда вот это произошло со мной, сила, да... То есть прикосновение Божьей силы, святость, я почувствовал. И я настолько почувствовал себя греховным, я даже не знаю, как передать, разницу между святостью и грехом. У меня было... сила святости, у меня было такое чувство, что я сейчас разлечусь на мельчайшие частички. Вот у меня ощущение было, что из-за своей греховности, из-за того, что Бог меня коснулся, я обращусь просто в летящие частички, и у меня... сошел страх... но не страх Бога. То есть, это не то, что я испугался, вот какой-то страх сошел, я даже не могу его передать, потому что я до

этого не переживал, и никогда этого не переживал. Дух Святой начал мне говорить: не бойся... И то, что я потом слышал, Бог тебя любит, есть прощение, все... То есть те вещи, которые мы проповедуем обычно, такую проповедь Евангелия прощения, то есть я это все услышал. То есть это было сказано, и у меня такое пришло умиротворение, все... Я не знаю, сколько все это длилось, но я стоял... Самое интересное, что я стоял с открытыми глазами. И вдруг я почувствовал, что меня кто-то трясет за руку. Когда я вернулся в нормальное состояние, зал был пустой. Я даже не видел, как они вышли, зал был пустой. Никого не было, стоял только один парень, и говорил: "Брат, ты что? Давай выходи, потому что мы закрываем". И у меня сразу... У меня не было сомнения, что это Бог. У меня не было доверия к Богу. Я подумал, что... У меня мысль такая сразу: Бог хитрит. У меня было такое предположение, что Бог хитрит — он хочет меня жестоко наказать, и он разыграл какую-то игру, и он хочет со мной сыграть в какую-то игру, чтобы отомстить мне за все, что я говорил против него и все-все... И я, такой, думаю: нужно бежать отсюда. И я такой — раз! Пока я вышел из зала, я два раза еще вошел в транс, у меня снова все <...> И я пришел в гостиницу (я сейчас это уже понимаю, как это все обозначается), я лежал один в номере. И на меня сошел Дух Святой, и... тоже не знаю, как обозначить, трое суток я не мог подняться с кровати. Трое суток. Я эту историю очень редко рассказываю. Трое суток я там лежал. Единственное, что я поднимался — сходить в туалет и попить воды. И снова падал. И не мог подняться. То есть такое прижатие, и у меня был такой диалог с Богом. Я не мог довериться Богу, я не мог...»¹.

В момент общения с Духом Святым люди получали мощное физическое и психо-эмоциональное воздействие, которое иногда можно было наблюдать физически. Одна верующая рассказывала про свою престарелую бабушку, что «однажды она <бабушка — авт.> лежала, тоже очень сильно молилась. И Господь открыл ей Небо, но это она уже лежала в постели. Она ходила сама там по своим нуждам по необходимым, но больше уже лежала. И она, лежа, молилась, все время разговаривала с Господом. И она увидела, как открылось Небо, сильный свет сошел в комнату. Она позвала мою маму, говорит: "Люба, иди скорее сюда!" Мама пришла. — "Ты видишь, Небо открылось?!" Мама говорит: "Нет, я не вижу". Ну, она поняла, что мама не видит. И мама только спрашивает: "И что?" Она говорит: "Иисус смотрит на меня, Он сказал, что мне уже дни сочтены, Он меня возьмет". И она говорит: "Что ты еще видишь?" "Я вижу, все дети

¹ Интервью В. Витюка. Нижневартовск, июль 2011, взято В.П. Ключевой (архив В.П. Ключевой).

ожидают меня". У нее было много очень детей, большие десяти. И она говорит, так сильно радость ее посетила, — она стала молиться сильно духом. И вот ее стало поднимать на кровати. Мама говорит: "Я настолько смутилась. Я думала — пришествие Господне. Я стою, а ее подымает. Вот просто где-то полметра над кроватью ее подняло. От такой силы и радости. И вот после этого ее Господь забрал"»¹.

Выбор веры через спор/конфликт с другой деноминацией

Иногда выбор веры касался выбора между двумя религиозными деноминациями, чаще всего христианскими, прежде всего, православием и баптизмом и пятидесятничеством.

Один из ранее упоминавшихся рассказчиков, происходивший из верующей семьи, рассказывал об обращении отца следующее:

Отец уверовал, как он рассказывает, или как рассказывают больше его друзья-родственники, он немногословный. Неподалеку, вот где мы жили, в избушке там неподалеку стали собираться сектанты такие. Он себя православным считал...

В: Это до войны или после?

И: Это после войны. Он даже носил крестик, его третировали и учителя, и одноклассники, когда он учился в школе. И здесь он тоже ревниво пошел эту секту разогнать, потому что там оказались его родные люди. Он туда пошел с такой ревностью восстановить правду православной веры. Но не получилось разогнать, и с другого раза не получилось, пришлось читать Библию, там отвечать на вопросы этих людей. А когда стал читать Библию, он стал сам христианином евангельским. После этого он крестил уже своих родителей, наших дедушку и бабушку, и после уже уверовала мама — жена его, и мы уже стали семьей христианской. Вот это уже случилось, когда он был уже женатый. Так что, может, мы родились чуть позже или мы уже были, просто я уже не помню, с каких пор в моей памяти остались какие-то семейные дела, они уже были связаны с христианской верой².

Можно отметить, что зачастую конструирование протестантской евангельской идентичности шло через конфликт с православной средой, включая критику духовенства за его нехристианские действия. Во многих воспоминаниях и интервью будет содержаться нарратив о том, как непосредственный контакт с каким-нибудь православным батюшкой подрывал традиционную религиозность респондента. «В моем понимании священ-

¹ Интервью Т. Кубаты. Малоярославец, 15.10. 2014, взято Н.А. Беляковой (АНРС АН/1025883/1/36).

² Интервью Ю.К. Сипко. 15.04.2014, взято Н.А. Беляковой.

ник был святым человеком, который служит Богу и делает людям добро. Но один случай изменил это понятие и поколебал мою детскую веру», — рассказывал баптист Антонов об алчности приходского сельского священника. Однако мы можем предположить, что в основе подобных сюжетов находится не только критика поведения православного духовенства, но и «самооправдание» за «отход» от православия.

Для протестантских нарративов характерен сюжет о нехристианском поведении православного священника. Суеверия, идолопоклонство, отказ от чтения и понимания Священного Писания, нелюбовь к ближним и стяжательство, — вот набор типичных обвинений, исходящих из евангельской среды в адрес представителей православной традиции. Об этом же следующая цитата: *«На пути к приемному пункту молока находилась православная церковь. Проходя мимо нее после сдачи молока с пустыми ведрами (нас было трое из нашего барака — два мальчика и я), мы заметили молодого православного священника, идущего навстречу нам. Дорожка была узкая, грунтовая. Приблизившись к нам священник остановился, строго посмотрел и сердитым голосом промолвил:*

— Куда идете?

— Домой — ответили мы, не понимая, в чем дело.

— Куда домой! Вы не могли пойти другой дорогой? — молвил он.

— Мы всегда этой дорогой ходим, здесь ближе! — ответил Толя Рубцов.

— Я сейчас покажу тебе такое, что забудешь, где твой дом. Вы что идете с пустыми ведрами навстречу! Чтoб вам было пусто, а не мне! — рассердился молодой служитель церкви» [9, с. 34].

Кризис отношений с традиционной конфессией большинства, как правило, речь шла о православии, является достаточно распространенным фактором при описании выбора евангельской веры. Разочарование в традиционной религиозности или столкновение с неэтичным поведением представителя духовенства является толчком для поиска другой, правильной веры.

Более любопытной и неожиданной, на первый взгляд, представляется конфликтность внутри протестантского сообщества. Наиболее распространенным основанием для конфликтов был выбор в евангельско-баптистской среде в пользу пятидесятнической веры, то есть в пользу крещения Духом Святым и получения соответствующих даров. Проповедь пятидесятников действительно имела большой успех в этой среде, поскольку будучи подготовлены знанием Священного Писания, люди часто стремились к большему: «зримому получению Духа Святого». У пятидесятников проповедь среди баптистов была привычным делом как в довоенный, так и в послевоенный период [2, с. 118–164]. Согласно откровенному непосредственному рассказу пятидесятника более молодого поколения,

в 1938 году в Житомирской области оказался брат Сидор, приехавший из Хмельницкой области: «Он был из церкви, имеющей дары Духа Святого, и был крещен Святым Духом. Ему было открыто Святым Духом, чтобы он поехал в нашу местность, ибо там Бог усматривал много народа для Себя (у нас были только баптисты)... Его судили и дали три года принудительных работ и отослали в наш район. Прибывши на место, он начал посещать общину баптистов и стал беседовать с людьми. Многие доверялись Слову жизни, и Бог начал крестить их Духом Святым. Эта волна покатила по всему району, так что многие вышли из баптистов и начали собираться отдельно» [10, с. 23].

Пятидесятнические проповедники часто посещали молитвенные собрания. Так верующая из Малоярославца рассказывает, как появился приезжий, недавно вышедший из заключения «брат Ваня». «А наш пресвитер по простоте, не зная, кто и что, сказал так: “Брат?” “Брат” “Проповедуешь?” — “Проповедую” — “Ну, скажи слово”. И когда он вышел и стал говорить, мы, особенно, эта ревнительская группа, думаем: “Ну, это что-то другое, что-то уровень не наш”. Сразу почувствовали, потому что он говорил в себе Духом. Хотя он говорил... Начал он с оды “Бог” Державина. Встал и начал: “О, ты пространство бесконечное!” Ну, а потом, я уже даже не помню, что он говорил. Он говорил в таком духе, что мы сразу на нем сосредоточились. “Это что-то, то, что, наверное, нам надо”. И значит, когда собрание кончилось, и он стал выходить, то мы так следом, гуськом. Там сестры старшие были, мы-то еще были молодежь. — “Брат, откуда ты? Будешь ли тут жить?” Ну и, короче, с ним познакомились. Ну, и пригласили его на эту нашу молитвенную, ревнительскую группу. И когда он пришел, то стали ему жаловаться, что вот у нас сила духовная в церкви не очень-то, нехорошая обстановка и так далее, и так далее. И он говорит: “Ну, а вы приняли Святого Духа, уверовавшие?” Они говорят: “Мы не знаем”. А мы уже как бы ревнуем о Святом Духе, не зная, что это, как это. Ну, он и объяснил. И мы стали общаться, вечерами собираться. И в течение двух недель, тут, по-моему, и братья присоединились кое-кто. Не из самого руководства, регент нашего хора был тогда, и еще дьякон один, брат. И нас Бог крестил Духом 17 человек за две недели»¹.

Выбор человеком более полной веры, становления «духовными христианами», как называли себя пятидесятники, приводил к смене деноминации и росту конфликтности в евангельской среде и выбор в пользу пятидесятников был постоянной угрозой для руководства евангельско-баптистского братства.

¹ Интервью О.А. Мурашкиной. Малоярославец, 15.10. 2014, взято Н.А. Беляковой (АНРСАН/1025883/1/37).

Выбор религиозной деноминации¹ в процессе духовного поиска становится ключевым моментом в ходе становления нового типа индивидуальной, личной религиозности. Особенно остро и ярко момент выбора описывается у верующих первого поколения. Однако для «потомственных» верующих выбор веры приобретал особую остроту и социальную окрашенность в силу активности агрессивно и враждебно настроенных государственно-идеологических институтов [5], ставивших детей в необходимость выбора. Выбор веры для ранее неверующей молодежи, сделанный в условиях атеистического окружения означал перелом в жизни человека и смену среды. В нарративах респондентов о выборе веры просматриваются и гендерные особенности повествования: если для мужчин ключевое место занимает знакомство с Библией или мистическое общение с Духом Святым, то для женщин крайне важна социальная жизнь общин, доброжелательность и отзывчивость верующих. В процессе описания своего выбора веры рассказчик мог выступать не только как рациональный субъект процесса, но и как объект мощного божественного воздействия, когда активная роль принадлежала Духу, а не человеку. Выбор евангельской веры приводил часто к конфликту с традиционной религией большинства, однако не всегда означал прекращения духовных поисков, и внутри евангельской среды существовала перманентная конфликтность из-за выбора частью членов более «духовной» веры пятидесятников.

Литература

1. Антонов И.А. Мое счастье в Боге, автобиографическая повесть. Издательство «Христианин» МСЦ ЕХБ, 2010.
2. Белякова Н.А., Добсон М. Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940–1980-е гг. Исследование и источники. М.: Индрик, 2015.
3. Белякова Н.А. «Здоров психически, религиозного фанатизма не проявляет». Участие государства в формировании кадрового состава «служителей культа» христианских конфессий в СССР в 1970–80-е гг. // Традиция подготовки служителей в братстве евангельских христиан-баптистов. История и перспективы: Сб. ст. М.: РС ЕХБ, 2013. С. 200–215.
4. Белякова Н.А. Коллективные практики типичной общины евангельских христиан-баптистов в позднем СССР // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 283–294.
5. Белякова Н.А. Способи державного регулювання діяльності евангельського співтовариства в пізньому СРСР // Українське релігієзнавство. № 58. Вітчизна-

¹ В данном случае, мы не можем говорить о выборе веры, так как выбор делали уже верующие люди, здесь выбиралась наиболее комфортная религиозная среда.

ний евангельский протестантизм: історія, досвід, проблеми. Зб. наукових ст. К., 2011. С. 148–161.

6. Бойко Н.Е. Верю в бессмертие. Автобиографический очерк. Издательство «Христианин» МСЦ ЕХБ, 2007.

7. Бондаренко В.Д., Косянчук А.С., Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. М.: Мысль, 1971.

8. Бондаренко В.Д., Косянчук А.С., Фомиченко В.В. Религиозная община в современном обществе. Киев: Политиздат Украины, 1988.

9. Бычкова З.В. Мои воспоминания. Жизнь и вера. М., 2014.

10. Гула А. Иди за мной. Краснодар: Советская Кубань, 2005.

11. Ключева В.П. Верующие советского времени: частные воспоминания и конструирование официальной истории // Историческая этнография: Сб. науч. ст. Вып. 5. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2014. С. 234–238.

12. Ключева В.П. Религия в последнее советское десятилетие: воспоминания тюменских христиан о 1980-х годах // Вестник антропологии, археологии и этнографии. 2013. № 3. С. 175–181.

13. Левада Ю. Социальная природа религии, М.: Наука, 1965.

14. Писманник М.Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М.: Мысль, 1984.

15. Подвиг веры. Уникальные свидетельства о жизни христиан в СССР / Сост. и ред. К. Прохоров. Омск, 2010.

16. Поплавский Р.О., Ключева В.П. «Как только я переродился...» Конверсия и рассказы о ней в пятидесятнической традиции: структура и функции // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 1. С. 35–41.

17. Dobson M. The Social Scientist Meets the «Believer»: Discussions of God, the Afterlife, and Communism in the Mid-1960s // Slavic Review, 74. 2015. № 1. Режим доступа: http://www.jstor.org/stable/10.5612/slavicreview.74.1.79?seq=1#page_scan_tab_contents (дата обращения: 04.08.2015).

Список информантов:

Гайнуллина Г., баптистка, Тюмень;
Витюк В., пятидесятник, Нижневартовск;
Иванов В.В., баптист, Черновцы;
Мочалкин П.Н., баптист, Тюмень;
Хорева В.Г., баптистка, Москва;
Кох А., пятидесятник, Петропавловск;
Сипко Ю.К., баптист, Москва;
Числина Е.П., баптистка, Тамбов;
Мурашкина О.А., пятидесятница, Малоярославец;
Кубата Т.В., пятидесятница, Малоярославец.

Между протестантизмом и католицизмом: проблема религиозного выбора в ранневикторианской Англии

Ранневикторианский период в английской истории, под которым обычно понимают время с конца 1830-х до конца 1840-х годов, отмечен возрастанием, хотя и достаточно медленным, религиозного плюрализма. Религиозная перепись 1851 года показала, что государственная Церковь Англии сохраняла доминирующее положение, но уже не в такой степени, как в XVIII столетии. К ней принадлежало хотя бы номинально около 60% населения страны. На втором месте (около 30%) находились радикальные протестанты- диссентеры. Была и еще одна достаточно крупная религиозная группа, численность которой медленно увеличивалась, достигнув в середине столетия 4% — римские католики [8, р. 11–12]. В Англии не существовало законов, запрещавших или ограничивавших переход из одной религии в другую, и смена религиозной принадлежности стала достаточно распространенным делом уже в конце XVIII века, когда начался бурный рост диссентерских конгрегаций. Однако переход англикан в конгрегационалистские, пресвитерианские, методистские и иные диссентерские церкви не вызывал серьезного общественного резонанса, причем, как отмечает Дж. Перейро, даже в том случае, когда диссентерами становились англиканские священники [12, р. 200–201]. Совершенно иначе обстоит дело с гораздо более редкими уходами англикан в римский католицизм. Они воспринимались как событие чрезвычайной важности, как потеря не только англиканской, но в значительной степени и английской идентичности. Как утрату «почвы» и «дома» представляет уход в католицизм в романе «Из Оксфорда в Рим» [5] (1847) писательница Э. Харрис (1822–1852), сама проделавшая этот путь и сожалевавшая о сделанном шаге.

Причина такого отношения заключалась в том, что на протяжении нескольких столетий в Англии неприятие католицизма выходило далеко за рамки его отрицания как «неистинной» и «идолопоклоннической» религии, для которой характерно пренебрежение Библией. Длительное противостояние с католической Испанией, а затем и Францией, «Пороховой заговор» 1605 года, попытки восстановления на британском престоле наследников свергнутого в 1688 году короля-католика Якова II — вот важнейшие обстоятельства, которые привели к формированию в Англии устойчивой антикатолической идеологии, в рамках которой католицизм ассоциировался с деспотизмом. Католики рассматривались как поддан-

ные «иностранный монарха» — папы, а протестантизм (понимавшийся несколько шире, чем верность англиканству) связывался с лояльностью, свободой и процветанием.

Если до конца XVIII века интегрирующая функция антикатолицизма, способствовавшая, как показала Л. Колли, формированию британской, и в определенной степени — английской национальной идентичности [3, р. 3–54], проявлялась более чем очевидно, то на рубеже XVIII–XIX веков антикатолические настроения стали смягчаться. Это было вызвано рядом причин: распространением в английском обществе, особенно среди образованных классов, одной из основополагающих идей Просвещения — свободы вероисповедания, развитием под влиянием событий Французской революции XVIII века представлений о том, что наибольшую угрозу британским свободам несет «безбожие», а не католицизм, отсутствие после 1815 года войн с Францией, долгое время воспринимавшейся в качестве важнейшего форпоста «папизма». С конца XVIII века многочисленные дискриминационные меры в отношении католиков постепенно отменялись, а в 1829 году британские католики получили избирательные права.

Сыграло свою роль и распространение эстетики романтизма, для которого был характерен интерес к средневековью, готике, всему, что казалось возвышенным, иррациональным, неординарным. Дж. Г. Байрон называл католицизм «реальной религией», а себя ее «почитателем», подчеркивая: «ладан, картины, статуи, престолы, гробницы, мощи... — в этом есть что-то осязаемое, что можно осознать» [2, р. 123]. Другой поэт-романтик, Р. Саути, будучи убежденным протестантом, тем не менее отмечал, что в католических странах внешние проявления религии постоянно бросаются в глаза, и осторожно призывал к возрождению культа святых и монастырей как центров благотворительности и духовности, способных противостоять становящемуся все более всеохватывающим коммерческому духу [16: vol. 1, р. 154–158; vol. 2, р. 34].

Изменение отношения к католицизму оказалось достаточным для того, чтобы переходы в него англикан, крайне редкие в XVIII веке, стали реальностью для середины и второй половины XIX столетия. Однако это изменение было не настолько глубоким, чтобы такие обращения воспринимались как обыденность. Религия все еще воспринималась в качестве общего, а не частного дела, а антикатолическая идеология сохраняла значительное влияние на умы людей. Конечно, каждый случай обращения в католицизм по-своему уникален. Далеко не все они могут быть прослежены документально. Можно обозначить два основных пути, ведущих из Церкви Англии в Римско-католическую церковь. Первый из них — теологический — был характерен для лиц духовного звания. Самой яркой фи-

гурой представляется здесь крупнейший христианский богослов XIX века Дж. Г. Ньюмен (1801–1890). Помимо источников, современных происшедшим событиям, большое значение имеет его знаменитая автобиография «Апология моей жизни» (1864), написанная спустя почти двадцать лет после присоединения Ньюмена к Римско-католической церкви. В ней Ньюмен, в ответ на упрек в лживости и вероломстве, прозвучавший из уст писателя и публициста Ч. Кингсли, представил подробную картину развития своих религиозных убеждений.

В течение почти всего англиканского периода своей деятельности Ньюмен был связан с Оксфордским университетом, куда в 1817 году он поступил учиться, а затем до 1845 года был его преподавателем и членом. Начиная Ньюмен как приверженец евангелического течения в Церкви Англии, для которого были характерны твердое следование протестантскому принципу «только Писание», а также акцентирование внимания на необходимости «обращения»: эмоционального принятия Христа в качестве личного спасителя. К концу 1820-х годов Ньюмен порвал с евангелизмом и переместился на высокоцерковные позиции. Партия «Высокой церкви», представлявшая собой другое крыло англиканства, рассматривала Церковь Англии как ветвь Вселенской католической церкви. Смягчая принцип «только Писание», высокоцерковники стремились опираться на авторитет катехизисов, символов веры, «отцов Церкви» при его интерпретации.

В 1833 году Ньюмен выступил инициатором движения, именуемого обычно Оксфордским (поскольку его лидеры, к числу которых можно отнести также Дж. Кибла (1792–1866), Р.Х. Фруда (1803–1836) и Э.Б. Пьюзи (1800–1882), были, как и Ньюмен, священниками-теологами, связанными с местным университетом), или трактарианским (в связи с самой известной публикацией — «Трактатами для нынешнего времени, издававшимися с 1833 по 1841 год). Наряду с призывом к возрождению духовной независимости Церкви Англии, в «Трактатах» присутствовали и иные идеи. Прежде всего это «патристический фундаментализм» (формулировка Дж. Перейро [12, р. 234]), выразившийся в стремлении рассматривать авторитет Древней церкви в качестве инстанции фактически не менее важной, чем Священное Писание, а также отказ от рассмотрения Церкви Англии в качестве протестантской. Это выходило за рамки высокоцерковной традиции и неизбежно порождало упреки в склонности участников Оксфордского движения к «папизму».

В «Апологии» Ньюмен утверждал, что до лета 1839 года у него отсутствовали «мысли о Риме» [11, р. 114]. Анализ частных писем оксфордского теолога позволяет поставить под сомнение по крайней мере категоричность данного утверждения. В начале 1833 года, совершая большое путешествие по Европе, Ньюмен провел несколько недель в Риме и даже был

принят будущим примасом Римско-католической церкви в Англии Н. Вайзменом, обсудив с ним теоретическую возможность воссоединения церквей. Слова Вайзмана о том, что единственный путь к единству заключается в признании Церковью Англии законности всех решений Римско-католической церкви со времен Реформации, совершенно не удовлетворили Ньюмена. Он называл Римско-католическую церковь «жестокой», порицал ее за отступление от «древности», называл культ святых «языческим» и делал вывод: «союз с Римом в том виде, как он существует сегодня, невозможен» [19, p.: 265, 277].

В трактате № 20, увидевшем свет в конце 1833 года, Ньюмен повторил критические пассажи в адрес римского католицизма и свое утверждение о невозможности объединения с Римом, но сопроводил его междометием «увы» [23]. Однако, не смотря на упоминание в этом же трактате о «грандиозности» римско-католической системы, по крайней мере до середины 1830-х годов движение Ньюмена в направлении римского католицизма было малозаметным. В трактате № 15 он называет современную Католическую церковь «еретической» и «связанной с делом Антихриста» [22]. Серьезная критика ее учения как отклонившегося от стандартов Древней церкви, содержится в трактатах № 71 и № 79, опубликованных в 1836–1837 годах. В то же время, как обнаружил шведский исследователь Р. Имберг, проведенный сравнительный анализ первоначальных и более поздних изданий «Трактатов для нынешнего времени», написанных Ньюменом, критические выпады в адрес Римско-католической церкви в переизданиях 1837 года, и особенно — в редакциях 1840 года были или сокращены, или удалены вообще [7, p.: 53, 90–96].

В «Апологии» Ньюмен отмечает роль Р.Х. Фруда в смягчении своих антикатолических настроений [11, p. 53–54]. Действительно, Фруд значительно раньше, чем Ньюмен, обнаружил про-католические симпатии, о чем свидетельствуют дневники и переписка, изданные Ньюменом и Киблом после его кончины (1838). Они вызвали многочисленные упреки в сползании к «папизму», адресованные как самому автору, так и всему Оксфордскому движению. Столь бурная реакция лишь усугубила сомнения в «истинности» Церкви Англии, появившиеся у Ньюмена в середине 1830-х годов. В 1836 году в письме к высокоцерковному деятелю Х. Дж. Роузу Ньюмен подчеркивал, что он не исполнен любви к постреформационной, современной Церкви Англии. «Я люблю Церковь Англии как часть Вселенской Католической церкви, и скорблю о разделении с римокатоликами и православными», — отмечал оксфордский теолог [20, p. 301]. Далее следует достаточно откровенное признание: «Мое сердце с Римом, но не как таковым, а в той мере, в какой он является верным хранителем всего того, что было нами практически утрачено» [Ibid., p. 302–303].

Примерно до 1839 года Ньюмен оставался сторонником «теории ветвей», согласно которой Римско-католическая, Православная и Англиканская церковь рассматриваются как продолжение единой Церкви Христовой, причем последняя является наименее поврежденной ветвью. Перелом, как вспоминает Ньюмен, произошел летом 1839 года. В «Апологии» Ньюмен уделил большое внимание обстоятельствам, при которых летом 1839 года он обнаружил фразу Аврелия Августина «ответственно судит мир земной» (*securus judicat orbis terrarum*). Эти слова, пишет Ньюмен, «просветляли смысл любого внутрицерковного спора». Из них явствовало, что «вся церковь... является непогрешимой и конечной инстанцией, принимающей решение по поводу тех ее частей, которые стремятся к протестам и отделению», и следовательно, именно Римская церковь права, а Церковь Англии находится в состоянии раскола [11, р. 116–118]. И хотя вскоре Ньюмен, по его словам, вернулся к прежним убеждениям, у него отпало желание писать что-либо, направленное против догм Римско-католической церкви, и он стал мечтать о союзе Церкви Англии с Римом [*Ibid.*, р. 122].

Такие мечты, как уже отмечалось, посещали Ньюмена и раньше. Теперь они приобрели более оформленный характер. Но еще на протяжении как минимум двух лет оксфордский богослов предпринимал усилия по укреплению того начала в Церкви Англии, которое связывало ее с Древней церковью, а значит, обуславливало претензии на истинность. Важнейшим моментом здесь стало написание в 1841 году Трактата № 90, целью которого, как он пишет, являлось устранение препятствий к пониманию англиканского учения как католического и апостольского, обеспечение возможности для всех, избравших его, говорить: «наша церковь следует учению Древней церкви» [*Ibid.*, р. 131]. В Трактате № 90, посвященном разбору «39 статей» — основного доктринального документа Церкви Англии, ясно утверждалось, что статьи однозначно осуждают только «римскую практику», то есть по сути дела народный католицизм, а никак не учение Тридентского собора. Как иронично заметила либеральная газета «Морнинг Кроникл»: «мы все, оказывается, настоящие паписты, хотя и не знаем об этом» [21].

Бурная негативная реакция на Тракtrat № 90, проявившаяся не только в обществе, значительная часть которого давно уже рассматривала трактарианцев в качестве скрытых «папистов», но и в Оксфордском университете, и в епископских посланиях произвела тяжелое впечатление на Ньюмена. Летом 1841 года он удалился в деревню Литтлмор близ Оксфорда, затем оставил служение в приходе св. Марии в Оксфорде, отказался от членства в университете. Раздумья, сомнения и метания, которые Ньюмен подробно описывает в «Апологии», привели его к концу 1842 года к идее догматического развития. Оксфордский теолог отмечает, что если ранее

он придерживался точки зрения, согласно которой «Древность, а не современная церковь, есть источник истины» [11, р. 156], то затем утвердился во мнении, что «Древность свидетельствует в большей степени в пользу единства» [Ibid., р. 197–198]. Он пришел к выводу о том, что римские «заблуждения» есть не что иное, как развитие Откровения в Предании церкви, и эта церковь — Римско-католическая. Именно эта идея является центральной в его трактате «Эссе о развитии христианского учения» (1845), ясно свидетельствующем об утрате веры в истинность одной церкви и об обретении другой [9]. 9 октября 1845 года католический священник Д. Барбери, приглашенный в Литтлмор, принял Ньюмена в лоно Римско-католической церкви. Впоследствии Ньюмен заметит: «Не католики превратили нас в католиков, а Оксфорд» [18, р. XV]. Эта фраза свидетельствует о том, что для Ньюмена выбор в пользу католицизма был обусловлен его собственными теологическими поисками, а не впечатлениями от современного католицизма.

В феврале 1846 года Ньюмен уехал из Литтлмора. В Оксфорде он окажется в следующий раз только в 1877 году. Отношения не только с большинством англиканских друзей, но и со многими родственниками будут прерваны. Встреча с его ближайшими оксфордскими друзьями Киблом и Пьюзи произойдет двадцать лет спустя после расставания, в 1865 году. В 1848 году Ньюмен анонимно опубликовал роман «Потери и приобретения», явившийся в значительной степени ответом на уже упоминавшуюся книгу Э. Харрис [10]. Главный герой романа, Чарльз, приходит к католицизму, обретая тем самым счастье принадлежать к «истинной церкви», в которой он находит свой новый дом.

Совершенно иные мотивы подвигли на перемену веры молодого английского архитектора Огастеса Пьюджина (1812–1852). Его путь к католицизму можно назвать эмоционально-художественным. Сын французского художника-эмигранта, он еще в детстве был поражен видом средневековых готических соборов, которые мог наблюдать во время длительных путешествий, совершавшихся семьей по Англии и континенту. Пьюджин принадлежал к Церкви Англии, и, по собственному признанию, разделял антикатолические предрассудки, свойственные большинству англичан [4, р. 103]. Однажды, любопытства ради, Пьюджин зашел в католический храм и остался, как он вспоминал, «смущен и разочарован», так как «не увидел ничего из того, что напоминало о древней религии» [14, р. 19]. В меньшей степени его удручало современное состояние англиканских храмов и богослужение — «кочки, вырванные из священных и совершенных служб Древней церкви» [4, р. 104].

Как и Ньюмен, Пьюджин был неудовлетворен настоящим и мечтал о восстановлении «славного прошлого». Но если для оксфордского теоло-

га идеалом была Древняя церковь, то для Пьюджина — средневековье. Его увлечение готической архитектурой превращается в страсть, а в переписке появляется характерная фраза: «готика навсегда» [Ibid., p. 75]. «Я обрел древнюю веру под стенами Линкольнского или Вестминстерского собора», — впоследствии признавался Пьюджин [Ibid. p. 373]. К 1834 году он пришел к выводу, что «Римско-католическая церковь является единственно истинной, и только она способна восстановить великий и божественный стиль христианской архитектуры» [Ibid., p. 88]. В июне 1835 года молодой поклонник готики сделал решительный шаг и перешел в католицизм. Хотя Пьюджин выражал надежду, что восхищение «архитектурным совершенством» не будут считать единственной причиной его обращения [Ibid., p. 104], несомненно, это обстоятельство было главенствующим.

Со всем жаром он отдавался архитектурной и оформительской деятельности, выступая не только в роли практика, но и теоретика. Наибольшую известность получили такие трактаты Пьюджина, как «Контрасты, или сравнение славных зданий средневековья с соответствующими сооружениями нашей эпохи» (1836), «Истинные принципы готической, или христианской архитектуры» (1841), «Апология возрождения христианской архитектуры в Англии» (1843).

Все проекты Пьюджина объединяла мысль о необходимости восстановления средневековой готики в качестве единственно возможного стиля христианской архитектуры, причем речь шла отнюдь не только о храмах. Он проектировал мосты, железнодорожные станции, поместья, по его эскизам изготавливалась мебель, керамические и ювелирные изделия. Лишь в последние два десятилетия был признан весомым тот вклад, который в 1840-е — начале 1850-х годов внес Пьюджин в сооружение нового Вестминстерского дворца, в котором до сего дня заседает британский парламент. Пьюджин так и не будет принят в Королевскую архитектурную академию, на дверях его дома будут появляться надписи «Нет папизму!», а пожилая леди, оказавшись с архитектором в одном купе поезда и узнав о его религиозной принадлежности, немедленно пожелала выйти.

Но не эти жизненные обстоятельства стали главной причиной глубокого душевного кризиса, достигшего к началу 1850-х годов пика и, в конечном счете, приведшего архитектора к смерти. Пьюджин неожиданно обнаружил, что его готическое рвение получает достаточно скромную поддержку со стороны английских католиков. Причина заключалась как в отсутствии средств на реализацию амбициозных готических храмовых проектов у небольшого и весьма небогатого английского католического сообщества, так и его нежелание, вслед Пьюджином, сакрализировать готику. Ньюмен, уже став католиком, замечал: «Если готика ранее была совершенным выражением христианского ритуала..., то это не означает, что

она является тем же самым сейчас» [17, р. 221]. В трактате, опубликованном менее чем за два года до своей смерти, Пьюджин признавался: «Я получил гораздо лучший прием и чувствовал себя более комфортно среди англиканских друзей» [14, р. 19].

Действительно, в 1839 году было основано Кембриджское архитектурное общество, давшее толчок развитию экклезиологического движения, ставившего задачу возрождения готики XIV–XV веков как единственно возможного стиля англиканской храмовой архитектуры. В 1840-е годы появляются и первые англиканские готические церкви, отвечавшие пьюджиновским критериям «правильности». Изменилось и отношение Пьюджина к оставленной им Церкви Англии. Первоначально, со всем пылом католика-неофита, он не жалел в ее адрес резких слов, но затем высказывания становятся все более комплиментарными. В последних трактатах Пьюджина замечания о том, что Церковь Англии в настоящее время изменилась в лучшую сторону по сравнению с эпохой Реформации, что она содержит элементы католической истины, хотя и «испорченной» протестантизмом, перемежаются с выпадами в адрес «номинальных католиков» и «неистинных братьев» [14, р.: 21, 24; 13, р.: 20–27, 52].

Еще один шаг в сторону Церкви Англии Пьюджин сделал в последний год своей жизни. Он подготовил памфлет «Апология Церкви Англии со времен Генриха VIII», так и оставшийся неопубликованным. Авторы воспоминаний о Пьюджине, Б. Феррей и Э. Пурселл, воспроизводят основные идеи трактата. По их словам, в нем Пьюджин утверждал, что отделение Церкви Англии от католической Европы в XVI веке имело глубокий провиденциальный смысл. Благодаря англиканству страна сберегла ценности истинного христианства и имеет теперь наилучшие возможности для возрождения католицизма и искусства [4, 270–271; 15, 430–453]. На титульном листе работы должны были быть начертаны следующие слова: «О. Пьюджин, в течение многих лет католически мыслявший сын англиканской церкви и все еще любящий брат и слуга истинных сынов английской церкви» [15, р. 430].

Болезнь и смерть прервали духовный поиск Пьюджина. Б. Кларк уверен, что если бы жизненный путь архитектора продолжился, он вернулся бы в англиканство. Этому предположению так и суждено всегда оставаться предположением, но несомненно другое: в отличие от Ньюмена, не сомневавшегося в верности однажды сделанного выбора в пользу римского католицизма, Пьюджин испытывал разочарование, которое со временем только нарастало. В его переписке появляются следующие строки: «Моя надежда ушла. Меня ничто не радует..., отсутствует понимание правильных вещей, нет ни поддержки, ни единства..., сияющая мечта о возрождении растворилась в воздухе» [1, р. 115].

Если Ньюмен долгое время искал истинную церковь, постепенно осознавая таковой Римско-католическую, то для Пьюджина истиной, причем обретенной достаточно быстро, оказалась «правильная» средневековая готика. Его движение от католицизма к англиканству, пусть так и незавершенное, очень напоминает движение Ньюмена в противоположном направлении. Для Пьюджина католицизм был привлекателен в той мере, в какой он был связан с готикой и перспективой ее возрождения. Когда прочность этой связи была опровергнута жизнью, последовали страдания и смерть. Теологический выбор в пользу католицизма, сделанный Ньюменом, оказался более последовательным и прочным, чем эмоционально-художественный выбор Пьюджина. Тем не менее и в ранневикторианский период, и позже нашлись сотни англичан, перешедших в католицизм, руководствуясь преимущественно (но не исключительно!) или теологическими соображениями, или эмоционально-художественными. По первому пути пошли главным образом англиканские священники¹, по второму — такие деятели английской культуры, как О. Уайльд (1854–1900), О. Бердслей (1872–1898), И. Во (1903–1966). Возможность же сколь-нибудь массовых уходов в католицизм была обеспечена процессом расширения свободы вероисповедания. По мере его дальнейшего развития смена религии стала осуществляться менее драматически, чем это было характерно для ранневикторианского времени.

Литература

1. *Belcher M.* Pugin Writing // Pugin: A Gothic Passion. New Haven and London: Yale University Press, 1994.
2. *Byron's Letters and Journals.* Ed. by L. A. Marchand. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1979. Vol. IX.
3. *Colley L.* Britons: Forging the Nation, 1707–1837. London: Pimlico, 1994.
4. *Ferrey B.* Recollections of A.N.W. Pugin, and his Father, A. Pugin, with Notices of their Works. New York: Press, 1972.
5. *From Oxford to Rome.* London: Longman, Brown Green and Longmans, 1847.
6. *Herring G.* What Was the Oxford Movement? London: Continuum, 2002.
7. *Imberg R.* In Quest for Authority: the «Tracts for the Times» and the Development of Tractarian Leaders. Lund: Lund University Press, 1987.
8. *McLeod H.* Religion and Society in England, 1850–1914. London: Macmillan Press, 1996.

¹ Согласно подсчетам Дж. Херринга, в 1845–1869 годах в Римско-католическую церковь перешло около 150 англиканских священников [см.: 6, p. 72].

9. Newman J.H. An Essay on the Development of Christian Doctrine. London: Longman, Brown Green and Longmans, 1846.
10. Newman J.H. Loss and Gain: The Story of a Convert. London: Longmans, 1906.
11. Newman J.H. Apologia pro Vita Sua. London: Longmans, Green, and Co, 1908.
12. Pereiro J. *Ethos and the Oxford Movement. At the heart of Tractarianism.* Oxford: Oxford University Press, 2008.
13. Pugin A.N.W. Church and State, or Christian Liberty. London: Longman, Green and Co, 1875.
14. Pugin A.N.W. Some Remarks on the Articles which have Recently appeared in the «Rambler». London: Charles Dolman, 1850.
15. Purcell E.S. An Appendix in which the Writings of A.N.W. Pugin are considered in their Catholic Aspect // Ferrey B. Recollections of A.N.W. Pugin.
16. Southey R. Sir Thomas More: or Colloquies on the Progress and Prospects of Society. London John Murray, 1848. Vol. 1–2.
17. The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol. 12. London: Thomas Nelson and Sons LTD, 1962.
18. The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol. 19. London: Thomas Nelson and Sons LTD, 1969.
19. The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1979.
20. The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1981.
21. The Morning Chronicle. 11.03.1841.
22. Tract № 15. URL: <http://anglicanhistory.org/tracts/tract15.html>
23. Tract № 20. URL: <http://anglicanhistory.org/tracts/tract20.html>

Общественная дискуссия по вопросу о выборе веры и вероисповедной реформе в России в начале XX века

По оценкам многих современников, дарованная 17 октября 1905 года Николаем II населению Российской империи свобода совести «не затрагивала общих руководящих идей российского законодательства и только несколько расширяла прежние рамки привилегированных вероисповеданий» [3, с. 93]. В этом смысле императорский Манифест был далек от подлинного признания принципа свободы совести в современном значении этого понятия. Однако роль этого события для истории российского государства начала XX века трудно переоценить. Манифест 17 октября не только стимулировал на уровне законодательной и исполнительной власти не имеющую в прошлом аналогов работу по выработке правовых основ новой системы церковно-государственных отношений, но и вызвал широкую общественную дискуссию, которая вовлекла в свою орбиту различные политические партии и вероисповедные группы.

При активном участии членов Государственной Думы, 49 членов которой 15 мая 1906 года передали Министру внутренних дел свои предложения по внесению изменений в закон о свободе совести, и на основе проделанного служащими Департамента духовных дел иностранных исповеданий анализа отечественного и зарубежного законодательства, Министерство внутренних дел в феврале 1907 года представило на рассмотрение Совета Министров семь новых законопроектов по вероисповедным вопросам [5, с. 168]. Их представление стало поводом для широкого общественного обсуждения, которое порой принимало очень острый характер. Вот как об этом написала газета «Русское слово» в заметке под названием «Веротерпимость»: «Внешняя охрана стала привычным делом, вошла в обиход жизни. И вдруг 17 апреля полицейская ограда с инославных и иноверных исповеданий у нас снята. Все сектанты и старообрядцы впервые за долгие, долгие годы свободно вздохнули. Облегченно вздохнула и значительная часть православного духовенства. Эту часть всегда нравственно угнетало сознание, что они теснят кого-то, борются против иноверующих по преимуществу внешними мерами, не словом убеждения, а руками принуждения. Они понимали, что это оскорбляет религию, роняет достоинство церкви, и они вместе с освобожденными приветствовали их свободу... Внесенные законопроекты, конечно, — только первые шаги... Тяжелый это, больной вопрос о веротерпимости. Вообще всякой,

политической, научной, иной какой терпимости у нас мало. Еще меньше терпимости религиозной. Чужих мнений, верований мы уважать не умеем, считаться с ними не способны. Если что-нибудь нам так кажется, — мы другого ничего слушать не хотим. Считаем вздором. Возмущаемся, негодуем, как смеют думать по-своему, иметь с нами несогласное мнение. При столкновении мнений мы не разбираемся в вопросе спокойно. Мы горячимся, бранимся, сердимся, переходим на личности. Противника мнений считаем врагом и поступаем с ним, как с неприятелем. При религиозных несогласиях эта вражда еще более обостряется...»¹.

Знакомство с архивными документами и публикациями в периодических изданиях той поры убеждает нас в точности этого замечания. Новые законопроекты были встречены диаметрально противоположными оценками и нетерпимыми высказываниями. С одной стороны новую актуальность приобрела позиция, что «свобода совести в русском государстве дана именно в интересах господствующей церкви, а не в интересах совершенно оторванной и отвлеченной от веры свободы...»². С другой, наиболее ярко непримиримость позиций, которой был отмечен этот вопрос во внутренней политике Российской империи начала XX века, демонстрирует сохранившийся в Российском государственном историческом архиве комплекс телеграмм на имя Председателя Совета Министров и Российского Императора от членов различных, главным образом, южнорусских отделений Союза Русского народа, Православных народных братств и сельских обществ, датируемых февралем 1908 — июнем 1909 года.

5 февраля 1908 года председателю Совета Министров поступила телеграмма от Киевского губернского отдела Союз русского народа: «Соединенное собрание Советов Киевских патриотических организаций Губернского Отдела Союза Русского народа, Киевской монархической партии и русского православного братства, в заседании 2 февраля сего года, ознакомившись с законопроектом, касающимся инославных и иноверных религиозных обществ, внесенным Вашим Высокопревосходительством в Государственную Думу, постановило обратиться к Вашему Высокопревосходительству с выражением полного недоумения перед тем, что православный представитель власти в православном государстве стремится отнять исторические права у своей же Православной Церкви, столь много содействовавшей созданию государства, передавая эти права всем другим, имеющимся в Империи вероучениям и сектам и грядущей армии новых вероучений, сект и религиозных общин. Собрание, наоборот, полагает, что проведение в жизнь закона, позволяющего всем вероучениям

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 151.

² Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 26. Д. 5. Л. 2.

и сектам свободную пропаганду своих воззрений, особенно при достаточно известной неразборчивости в средствах их учителей и проповедников, создаст великую смуту в народе, перед которой померкнет переживаемая нами смута. Свобода пропаганды возможных религиозных учений явится новым и самым верным оружием для революционно — инороднического натиска на русское государство и русский народ»¹.

19 февраля 1908 года в Царское Село из Киева Его Императорскому Величеству была выслана телеграмма следующего содержания от членов Киевского отдела русского собрания Монархической партии русского братства правового порядка и Союза русских рабочих припадают «...Да не осуществляются недалновидные намерения бюрократической власти уравнивать Православие не только с инославными христианскими исповеданиями, но и с исламом, иудейством, идолослужением и иными суевериями и сектами, произвольное возникновение которых предполагается вверить надзору и санкции светской власти. Не допустите, Великий Государь, вычеркнуть из страниц русской истории многовековые заслуги Православной Церкви перед государством, и да не будет поставлено Православие в положение бездомного странника непомнящего родства. Спасите, Государь, Россию от последствий столь потрясающего для ее основ законопроекта»².

Приговор Михайловско — Федоровского сельского общества Бугринской волости Острожского уезда, Волынской губернии за подписью 61 крестьянина гласил: «1908 года марта 10 дня мы нижеподписавшиеся крестьяне поселков Михайловки Федоровки собравшись на свой сельский сход, единогласно приговорили, просить всем православным миром Его Высокопревосходительство господина Министра внутренних дел Столыпина, дабы переданный им в Думу закон, которым все веры уравниваются с православной и всем разрешается сбивать народ с Православной веры в свои ереси, был непременно возвращен из Думы Его высокопревосходительством до рассмотрения его Думой. Это будет вторая конституция. Православие теперь и без того не первым считается. Все иноверцы и другие держат себя смелее и смеются над православными. А что тогда будет, когда будет утвержден Его Высокопревосходительства закон, переданный в Думу? Тогда православная вера будет не равна с другими верами, а последней, всеми притесняемой и унижаемой...»³

В телеграмме в Царское Село из Одессы от 6 апреля 1908 года на имя Его Императорского Величества указывалось: «...Думская вероисповед-

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 216.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 218.

³ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 228.

ная комиссия, не довольствуясь дарованной тобой и уже осуществленной в жизни свободой вероисповедания иноверных и инославных твоих подданных, в заседании своем постановила отнять у господствующей Православной Российской Церкви доселе исключительно ей принадлежавшее право свободного распространения божественного ее учения в пределах империи, уравнивая с ней в этом отношении и как христианские, так и всякие другие вероисповедания. Такое постановление, нарушая основные законы Империи, является вторжением Государственной Думы в не принадлежащую ей область законодательства и открывает широкий простор иноверной и инославной пропаганды и коварному совращению нетвердых в вере чад Православной Церкви от святой веры наших отцов... Русские православные люди города Одессы, объединенные в Общество ревнителей православия, Союз русского народа и Союз русских людей умоляет тебя, Самодержавный Государь, Великий первенец Русской Церкви, положить твоим царским словом конец посягательствам некоторых членов Государственной Думы на безопасность Православия и спокойствие родной Церкви в нашем отчестве...»¹

Чрезвычайное собрание Минского Православного народного братства во имя Животворящего Креста Господня 29 декабря 1908 года направило Председателю Совета Министров П.А. Столыпину прошение с просьбой «возбудить ходатайство об изъятии из ведения Государственной Думы вопросов, касающихся церковной жизни и правового положения православного духовенства». При этом в послании подчеркивалось, что «в Государственной Думе вопросы, касающиеся духовенства и церковного Управления, рассматриваются и предрешаются комиссиями, в состав которых входит много иноверцев и людей, которые по существу своих политически — религиозных взглядов враждебны Православной церкви, как господствующей по Основным законам... Стремление расширить право Государственной Думы в деле Церковного управления, за счет Верховной Власти, составляет первый шаг к отделению церкви от Государства — цели всех так называемых прогрессивных партий, в том числе октябристов...»²

В феврале того же года Николаю II была доставлена телеграмма из Екатеринослава, в которой местный губернский съезд Союза русского народа выражал свою озабоченность тем вопросом, что, «комиссия Государственной Думы по вероисповедным вопросам, числя в составе своем многих иноверцев, а также и людей, хотя и русских родом, но равнодушных к судьбам Православия, под видом свободы совести дерзает посягать

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 231.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 265.

на его первенствующее значение, приравнивая Святую Православную Церковь ко всем вероисповеданиям, даже и к нехристианским. Сие порождает великую смуту в умах и грозит духовным разложением и гнетом русскому народу». В заключении телеграммы декларировалось, что «негоже Государственной Думе вершить дела Православной Церкви, а быть бы лучше, как встарь, всем делам Православия под твоим царским недремлющим оком и под управлением Святейшего Синода»¹.

Телеграмма аналогичного содержания поступила 17 мая 1909 года и из Саратова: «Великий Государь, неподкупный печальник православного народа русского, ... мы, члены Православного братского Союза русского народа в городе Саратов, при участии прибывших от городов и сел представителей отделов Союза, при громадном стечении благоговейно любящего тебя народа со своим архипастырем усердно возносили молитвы к Царю Царей, Господу Спасителю и Святителю Николаю о сохранении твоего, отец наш, здоровья и благоденствия на многие, многие лета. Вместе с сим молим тебя, державный вождь Православной России, помилуй беззаветно преданный тебе и благоговейно любящий тебя народ твой православный, помилуй его религиозное чувство, защити его веру, повели прекратить незаконный суд и возмутительные истязания и глумления над его святейшей матерью Православной Церковью, совершаемые невежественными и злонамеренными в вопросах веры членами Государственной Думы. Ведь, если бы не только большинством тридцати голосов со стороны каких-либо противонародных элементов Государственной Думы, но даже большинством 30 миллионов всего населения России предлагались бы решения, нарушающие правила и уставы родного русского Православия, то и тогда было бы величайшим в мире грехом принять решение, составленное в духе очевидной смуты и незаконного митинга, а вовсе не в духе и не по законам Православного русского государства. Дорогой наш батюшка, царь самодержец, ведь отец нашей веры просветитель России Владимир Красное Солнышко не руководился большинством, внося в Россию благодатное сокровище Православной веры. Неужели же теперь по решению ничтожнейшей кучки людей будут расхищать наше отеческое достояние веры Православной?»².

Несмотря на давление со стороны общественности 22 мая 1909 года в Государственной Думе началось обсуждение законопроекта о признании права перехода из одного вероисповедания в другое. Реакция на него не заставила себя ждать. В Московских ведомостях было опубликовано письмо шталмейстера Двора его Императорского Величества

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 304.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 309–311.

А.Н. Трубникова, который восклицал: «Что же сделал Государственная Дума, как не соблазнила своим постановлением многомиллионный православный народ, <...> и предоставила ему свободно отказаться от православной веры, которой он и предки его жили, и которая составляет основу и надежду его жизни. Не следовало издеваться над народом, представителями которого вошли в Государственную Думу в исполнение воли Самодержца Императора; задача членов Государственной Думы — помогать советами в деле государственного строительства, а не подрывать важнейший из государственных устоев — религию народа. Я с грустью обращаюсь к отсутствовавшим православным верующим членам Государственной Думы с вопросом: где же вы были во время этого голосования, как вы не сплотились во едино, чтобы грудью отстоять Православную веру, из которой русский народ в течение 920 лет черпает надежду и утешение?»¹

Ему вторили многочисленные телеграммы на имя императора. В телеграмме от 14 сентября 1909 года из местечка Зиньково Подольской губернии Отдел Союза русского народа, писал, что услышал «из Думы от 26 мая проект свободы перехода из православия в разноеверье, коленопреклоненно умоляем Вас не утверждайте вредного для России закона, да не глумятся и не топчут Православной веры»². В том же обеспокоенном тоне была выдержана и телеграмма из Киева, датируемая 8 июня: «Большинством Государственной Думы, составившимся из иноверцев и русских вероотступников, старообрядческий раскол уравнен со Святым Православием. В дальнейшем такое большинство низведет Православную Церковь на одну ступень со сектами, иудейством и язычеством. Святой равноапостольный Владимир очистил русскую землю от идолов, а нынешние законостроители хотят восстановить их. Неужели для русского государства безразлично, какая совесть будет воспитывать его граждан, православно русская или раскольническая, польско-католическая, иудео-талмудическая или языческая? В государственных интересах при самой широкой веротерпимости нельзя давать одинаковую свободу совести доброй, совести немощной, совести лукавой и совести сожженной. Многочисленные представители древнеправославного Киева умоляют Ваше Императорское величество защитить Православную Церковь от таких законостроителей, которые забыли, что не католичество или Талмуд, а Православие воспитало и объединило в один русский народ десятки племен и народов...»³ В тот же день поступила телеграмма и из Одессы: «Великий Государь... де-

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 295.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 301.

³ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 315–317.

тельность Государственной Думы в последние дни смутила Православный мир. Вероисповедные законопроекты Думы обращают свободу совести и свободу проповеди в молитвенных собраниях иноверцев... Православные люди Одессы верят что царь, мудро воплотивший исконную русскую веротерпимость в указе 17 апреля 1905 года, не допустит ни явного, ни скрытого уравнивания Православной церкви с иными религиями, обществами позднейшего происхождения, возникающими часто не по одним религиозным мотивам»¹.

Резкой критике новые законодательные инициативы Министерства внутренних дел подверг и Святейший Синод. На страницах «Церковных ведомостей» он представил свои «Определения» по этому вопросу, которые стали, в свою очередь, предметом критики со стороны газеты «Биржевые ведомости»: «Характерно, до чего же все в определении Синода сведено к ограждениям, ограничениям, охранам. Эта боязнь за целостность государственной религии не дала авторам «Определения» даже обмолвиться одной, «для приличия», для виду фразой сочувствия идее духовной свободы людей. Даже в виде вводного предложения не брошено: «верования свободны». Точка зрения государственных соображений, государственных польз, мертвецкий взгляд под углом Победоносцева — проникает все «Определение» с поистине изумительной выдержкой. Церковь явно остается на прежнем положении усиленной охраны, — в том тяжелом положении, которое до сих пор сводило к нулю русскую богословскую науку, не родило в ней ни одной богословской «школы», в смысле научного течения, затормозило всякий прогресс духовно-учебного дела запрещением печатать заглядывать «во внутренний строй» духовной школы, покрыло тем Ноевым покрывалом почтительности и подневольных замалчиваний всю наготу, все злоупотребления, все темные стороны быта и нравов высшего и низшего духовенства, и монашества в особенности»².

Надо отметить, что многие из процитированных выше телеграмм, были коллективными и подписаны десятками крестьян. Однако в том же архивном деле имеются другие небезыңтересные документы, проливающие свет на технологию процесса. В газете «Речь» от 13 сентября 1909 года появилась сообщение про агитацию против новых вероисповедных законов в Подольской губернии, которое сразу же привлекло внимание Департамента духовных дел иностранных исповеданий. В заметке указывалось, что «в Подольской губернии все священники получили через благочинных из консистории бланки с всеподданнейшим прошением об

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 318.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 169.

упразднении закона о свободе совести с предписанием возвратить эти бланки с подписями крестьян»¹. В ответе на официальный запрос Департамента Подольский губернатор 9 ноября 1909 года под грифом «Доверительно» сообщал, что «благочинными Подольской губернии действительно был разослан приходским священникам печатный текст прошений на Высочайшее имя об отмене постановлений Государственной Думы по вопросу о свободе совести. Как видно из сопроводительных циркуляров благочинных и епархиального миссионера текст означенного прошения был разослан по распоряжению Преосвященнейшего Серафима, Епископа Подольского»².

Аналогичные приемы работы с населением для формирования общественного мнения были выявлены и на Сахалине. 16 июня 1910 года Сахалинский губернатор сообщал в Департамент духовных дел иностранных исповеданий, что, несмотря на дарование с высоты престола свободы вероисповедания, «в церквях читаются и раздаются молящимися воззвания» с пометкой: «Желательно, чтобы прочитавший передал другому. Берегитесь, чтобы Вас не ввели в заблуждение». Текст воззвания гласил: «Вы видите, что настали лютые времена для православных христиан. Всюду их окружают хитрые искушения и всякие соблазны. Много появилось слугителей сатаны, ложных проповедников, которые ходят теперь по всей земле и отравляют темных, простых людей, ядом антихристового учения...»³ Далее следовал длинный перечень вероисповеданий, которые, по мнению авторов листовки, являются заблуждениями — римско-католическая, лютеранская, старообрядческая и другие христианские веры, а так же хлыстовство, духоборничество и толстовство.

Под давлением Определения Синода и общественности Министерство внутренних дел 6 сентября 1909 года инициировало изъятия из рассмотрения Государственной Думы вероисповедных законопроектов⁴. Однако общественная дискуссия на этом не прекратилась. Очередной ее виток пришелся на 1911 год, когда Государственная Дума вернулась к обсуждению вопроса о переходе из одного вероисповедания в другое. 4 ноября на заседании в Думе законопроект был представлен новым министром внутренних дел А.А. Макаровым, который обратил внимание на необходимость скорейшего согласования положений Высочайшего указа 17 апреля, первая статья которого признавала, что отпадение от православной веры в другое христианское вероисповедание или вероучение не подлежит пре-

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 341.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 361.

³ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 362–364.

⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 39. Л. 325, 327.

следованию и не влечет каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий, с реалиями российской жизни¹.

Обсуждение проходило в ставшей уже привычной, когда вопрос казался вероисповедных вопросов, острой форме. Архиепископ Николай Варшавский выступил со словами: «Историческая задача России и русского правительства состоит в том, чтобы обрусить все нерусское и оправославить все неправославное. Долгое время эта задача исполнялась. Церковь и государство в тесном союзе стремились к общей цели. В России все были убеждены, что истина заключается только в православной вере... Система эта была чужда религиозного индифферентизма, государственной сентиментальности и беспочвенного либерализма. Но вот, во время революционного движения, вдруг, в одно прекрасное утро читаю, что у нас на Руси объявляется свобода вер и их уравнивание. Зачеркивается прошлое и ставится новый идеал. Принципы вселенской церкви о вечном спасении заменяются другим принципом, даже не протестантским, а толстовским»².

В ином духе была выдержана речь князя А.Д. Оболенского, который утверждал, что «наличие господствующей православной церкви не только не вредит и не противоречит свободе совести, но прямо ее вызывает... Вмешательство принудительного государственного аппарата и меча в дело совести и благодати Божией совершенно не уместно. Такое вмешательство показывает, прежде всего, что духовное оружие несовершенно...»³ М.А. Стахович обратил внимание присутствующих, что «еще Соловьев отмечал и скорбел, что только в России Православная Церковь должна терпеть такой противоестественный порядок, по которому к ней присоединяют, людей вопреки их действительной вере»⁴.

Своеобразное резюме обсуждению подвел А.Ф. Кони, который подчеркнул, что «осуждаемый законопроект и в общем собрании, и в комиссии назывался «декларацией», «декорацией» и «прокламацией» свободы совести. Сами слова «свобода совести» употреблялись не иначе как «так называемая свобода совести», «какая-то свобода совести» и т.д. Такое отношение к этим словам вряд ли основательно. Необходимо помнить, что слова «свобода совести» употреблены в манифесте 17 октября 1905 года. <...> Свободу вероисповедания нельзя оставлять так, чтобы люди недоумевали, в чем их право...»⁵

¹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 26. Д. 5. Л. 1.

² Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 26. Д. 5. Л. 2.

³ Там же. Л. 3.

⁴ Там же. Л. 5.

⁵ Там же. Л. 5.

Литература

1. *Дорская А.А.* Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. СПб.: Изд-во РГПУ, 2001. 144 с.
2. *Красножен М.* Иноверцы на Руси. Положение неправославных христиан в России. Т. I. Юрьев.: тип. К. Маттисена, 1900. 206 с.
3. *Мегульников С.* Церковь и государство в России (К вопросу о свободе совести). Вып. I. М.: Изд-во Товарищества И.Д. Сытина, 1907. 196 с.
4. *Терюкова Е.А.* Деятельность Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи в XIX — начале XX веков // Религиоведение. 2010. № 3. С. 43–49.
5. *Терюкова Е.А.* Российское законодательство начала XX века о вероисповедных переходах // Религиоведение. 2013. № 3. С. 163–177.
6. *Терюкова Е.А.* К вопросу о свободе совести и свободе вероисповедания в России в начале XX в. // Труды ГМИР. СПб.: Тип. СПбГУТД, 2013. С. 165–173.
7. *Терюкова Е.А.* О свободе совести и свободе вероисповедания в России (1905–1907) // Вестник СПбГУ. 2013. Серия 6. Вып. 3. С. 56–60.

Высшее конфессиональное образование в Русской Православной Церкви: традиция и ее значение в современном мире

Образовательная сфера во все времена является одной из важнейших для любой религиозной конфессии, при этом особое значение имеет образование священнослужителей и специалистов для внутренней и внешней церковной деятельности. Современная ситуация в духовном образовании в Русской Православной Церкви — резкие изменения, попытки опереться в решении проблем на зарубежные иноконфессиональные модели, прогнозируемые перспективы — вызывает немало волнений. Если часть церковных деятелей возлагает на проводимые изменения немалые надежды — выхода отечественной духовной школы на принципиально новый уровень, то их оппоненты опасаются, что эти изменения если и не разрушат духовную школу, то серьезно осложняют выполнение ее основной задачи — подготовки духовенства и церковных деятелей. Однако изучение истории отечественного духовного образования показывает, что эта ситуация и связанные с ней противоречия не столь новы. На всех этапах истории отечественной духовной школы можно выявить две тенденции, иногда дополнявшие друг друга, иногда вступавшие в жесткую конфронтацию. Первая тенденция — стремление к обновлению и ответу на современные вызовы введением новых идей и моделей; вторая — желание твердо и неуклонно сохранять традицию и полную идентичность. Несмотря на указанную оппозицию, духовная школа все же преодолевала проблемные периоды, хотя и не безболезненно. Таким образом, современная ситуация имеет аналоги в прошлом, поэтому опыт наших предшественников — как положительный, так и отрицательный — требует подробного изучения, в надежде избежать старых ошибок и получить более успешные решения.

В истории российской духовной школы можно выделить три ключевых момента, когда назревшие проблемы пытались решать введением принципиально новых моделей или отдельных идей, заимствованных из «чужой» традиции. Первым является преобразование, проведенное святителем Петром Могиллой в Киеве в 1630-х годах. Это преобразование было тесно связано с так называемым процессом конфессионализации, то есть, религиозно-культурного самоопределения христианских конфессий, активизировавшимся с середины XVI века в связи с реформацией и католическим ответом на нее. Образовательные учреждения стали одним из

принципиально важных инструментов формирования и сохранения конфессиональной идентичности, что обусловило католическо-протестантскую борьбу именно на «школьном фронте». Этот подъем не мог миновать и Юго-Западной Руси, для которой сохранение своей национальной и конфессиональной идентичности на рубеже XVI–XVII веков было очень актуальной проблемой. Отчасти эту проблему решали школы, учреждаемые православными братствами, однако они явно не могли конкурировать с европейскими коллегиями, академиями и университетами. «Видя великую потерю для душ человеческих от неучености духовенства и необучения юношества» и желая создать школу, отвечающую современным запросам, Киево-Печерский архимандрит, а вскоре митрополит Киевский Петр Могила в начале 1630-х годов провел принципиальное изменение образовательной концепции. За образец он взял принципы организации и преподавания иезуитских коллегий — наиболее успешных конфессиональных школ того времени [5, с. 433].

В иезуитской модели, определенной *Ratio studiorum* [16]¹, можно выделить четыре главных идеи, привлечших, видимо, внимание святителя Петра:

1) возрастающая система «свободных наук», венчаемая богословием, соответствующая личностному формированию учащегося;

2) неразрывное единство интеллектуального образования и духовного воспитания (молитва, регулярная литургическая жизнь, общение с духовником);

3) латынь как язык не только аудиторного, но и школьного общения в целом, обеспечивающая включение учащихся в единое научно-образовательное пространство;

4) отработанные иезуитами образовательные формы — лекции, репетиции, «рассуждения», диспуты и проч.

Заметим, что иезуиты не придумали чего-либо принципиально нового: они лишь преобразовали модель европейского университета, выстроив факультет «свободных наук» по возрастающему принципу и оставив из трех специальных факультетов (медицинский, юридический, богословский) лишь один — богословский. В этом можно усмотреть вполне определенный принцип, важный для процесса конфессионализации: главное — не отношение человека к самому себе (медицина) или к обществу (юриспруденция), а его отношении к Богу (богословие).

¹ «*Ratio Studiorum atque Institutio Studiorum Societatis de Jesu*» («Порядок изучения наук, а также Устроение ученых занятий в Обществе Иисуса»), официально опубликованный в 1599 году, — теоретическое выражение учебной концепции Общества Иисуса, являющейся адаптацией средневековых школьно-университетских канонов к новым условиям и задачам образования XVI века.

Иезуитская модель и в российском варианте оказалась достаточно жизнеспособной: в 1701 году из Киева она была перенесена в Великороссию [8, с. 295]¹, на столетие с лишним определила все российское церковное образование, а некоторые ее черты закрепились в отечественной духовно-учебной традиции и на последующие века. Однако значение «могилянской» реформы оценивалось далеко не однозначно. В XVIII веке духовную школу обвиняли в латинской инородности и оторванности от реалий приходской жизни², в конце XIX — начале XX века, несмотря на многократные преобразования, наследие иезуитской схоластики критиковали за «бурсачную» замкнутость и конфессиональность, противоречащую свободе и объективности научного исследования [см., напр.: 10: с. 3–4, 9; 6: с. 53, 58–61]. Однако в российской традиции иезуитская модель приобрела новые черты, связанные с отечественными условиями: во-первых, сословную замкнутость, во-вторых, постепенно определявшую пастырскую направленность. Эти черты, то гармонично соединяясь, то создавая острую коллизию, во многом определили дальнейшие преобразования российской духовной школы.

Вторым ключевым моментом в истории отечественного духовного образования стала знаменитая реформа, проведенная в эпоху Александра I. В результате этой реформы из сети разрозненных епархиальных школ была создана целостная многоуровневая система, причем каждый уровень получил для решения конкретные задачи. Эта реформа сочетала в себе, с одной стороны, стремление решить назревшие внутренние проблемы духовной школы; с другой, — необходимость соответствовать изменившемуся контексту, внешним реалиям. Среди последних главными были условия синодальной эпохи — прежде всего, единство российского научно-образовательного пространства: несмотря на раздельное существование «министерской»³ и «духовной» образовательных систем, их уровни были задуманы параллельными, а принципы деятельности — схожими, для взаимосвязи, а в перспективе — и взаимопроницаемости.

Но деятели этой духовно-учебной реформы, осознавая специфику задач духовной школы, наряду со сходством с «министерской» системой,

¹ Так как самого указа Петра I 1701 года не обнаружено, все рассуждения исследователей базируются на этом «Историческом известии».

² Протоиерей Георгий Флоровский жестко определял это состояние русского богословия XVIII в. как «богословие на сваях», то есть, лишенное возможности решать актуальные проблемы церковной жизни и само по себе ущербное без питательной церковной почвы [см.: 15, с. 114].

³ То есть образовательной системы, созданной реформой 1803–1804 годов, подчинявшейся Министерству народного просвещения и включавшей университеты, гимназии и уездные училища.

пытались выделить и важные особенности. Наиболее ярко это отразилось, естественно, на высшей ступени, «надстроенной» над дореформенной школой — духовных академиях. В модели «новой академии» можно выделить четыре главных идеи:

- 1) идею *Академии наук духовных* — ученого, а не учебного заведения;
- 2) идею *Университета*, как «универсума знания, духовному чину потребного» [11, л. 54 об. — 55 об.];
- 3) воспитательную идею — формирование человека духовного, человека для Бога;
- 4) профессиональную устремленность к конкретному виду служения — духовному.

Первая идея констатировала научный статус богословия, задавая соответствующую планку для его делателей. Вторая идея — университета — определяла новый взгляд на «универсум знания»: богословие в неразрывной связи с комплексом остальных дисциплин, которые, попадая в соприкосновение с богословием, должны были достигать «высшего, спиритуального направления, которое свойственно им по самой их натуре» [11: л. 54 об. — 55 об., 3–6 об., 7 об.; 7, с. 59].

Третья идея — воспитательная — отчасти напоминала о иезуитском «*Ratio Studiorum*», причем эта связь проявлялась даже в конкретных словосочетаниях Устава духовных училищ: в них говорится о «духовных упражнениях» юношества, для которых должны быть обеспечиваться все «удобности» [3, с. 911–912]. Но в документах реформы можно выявить и попытку осмысления того, с чем неизбежно связано занятие «духовными науками». Так как духовное просвещение есть распространение света, «который во тьме светится и тьма его не объят», духовные училища должны стать «училищами истины» и иметь главной целью «внутреннее образование юношей к деятельному христианству» [там же, с. 910–911]. Вопрос может вызвать четвертая — пастырская — идея, ибо собственно пастырскими школами были семинарии, а не академии. Однако последние, отвечая за саму «философию» новой образовательной концепции, должны были учитывать ее общее направление.

Все эти идеи были тесно связаны друг с другом. Так, элементом, подтверждавшим научный и университетский статус духовной академии, стало введение аттестации научно-педагогических кадров (кандидат — магистр — доктор). Само перенесение степеней «измерения» учености на духовную науку воспринималась непросто: вопрос активно обсуждался в церковных и, прежде всего, духовно-учебных кругах и имел неоднозначные оценки. Так, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии иеромонах Филарет (Дроздов), будущий святитель, писал в 1812 году: «...когда в Церкви оскудели учителя, тогда явились доктора, профессоры

и бакалавры. Дух Евангельский, подобно как спирт, стали измерять граду-сами» [14, с. 658]. Однако через два года сам святитель Филарет стал доктором богословия, а в качестве ректора академии присуждал первые магистерские и кандидатские богословские степени ее выпускникам. Но особенность «духовной науки» не была потеряна и в аттестационной формализации. Так, степень доктора богословия должна была констатировать не только высокий научный уровень ее обладателя, но и его право, засвидетельствованное «чистым и неукоризненным образом жизни», быть *учителем христианским* [2, с. 946–949].

Таким образом, в духовной школе начала XIX века соединялся опыт дореформенных российских школ и новизна. И эта новизна вызывала немало критики: так, в создании централизованной единообразной системы виделась опасность не только недоучета местных особенностей, важных для подготовки духовенства, но и серьезного стеснения творческого подхода к учебному процессу преподавательских корпораций. Заметим, однако, что самые «свежие» европейские образовательные идеи в ней использованы не были. Хотя проведение духовно-учебной реформы по времени совпадало с учреждением Берлинского университета — университета нового типа, «университета исследования», — на российскую духовно-учебную реформу эти новые принципы влияния практически не оказали.

Однако модель «университета исследования» достигла российских пределов и оказала сильнейшее влияние на духовную школу в третий ключевой момент ее истории — в 1860-х годах. Эти реформы готовились долго, с первых лет нового царствования Александра II, когда трезвое видение многочисленных проблем в церковной жизни поставило вопрос о необходимых преобразованиях. Немало укоров высказывалось и в адрес духовной школы: ее обвиняли в замкнутости, пагубно отражавшейся на пастырском служении ее воспитанников и на распространении богословского знания в обществе; в плохом образовании и неудовлетворительном нравственном воспитании будущих пастырей и их учителей; в схоластичности и мертвенности богословской науки, отсутствии специальных исследований и отстраненности от современной жизни и науки. Подготовка новой реформы была непроста: одна часть ее участников была готова на самые радикальные шаги в направлении к современным западным концепциям, другая призывала к бережному отношению к традиции, которая, пусть и не идеально, но обеспечивала подготовку священства и развитие «духовной учености». Непонимания и дискуссии, возникавшие на каждом этапе подготовки, свидетельствовали не только о сложности конкретного исторического момента, но и о необходимости нового осмысления того, что есть духовное образование и богословская наука как феномены.

Лишь в 1867–1869 годах реформы, наконец, осуществились. Устав духовных семинарий 1867 года подтверждал их главную цель — «образование просвещенных священнослужителей» [1, с. 506]. Однако попытка разрешить коллизию двух задач семинарий — подготовки священства и льготного образования юношества духовного сословия — привела к новым проблемам. Шесть семинарских классов разделялись на два уровня — общеобразовательный (первые четыре класса) и пастырско-богословский (два старших класса); после первого семинаристы могли поступать в университеты и военные учебные заведения, второй же уровень готовил к пастырскому служению или поступлению в академии. Активно «утекающие» из духовного ведомства кадры обострили парадокс сочетания сословной и пастырско-профессиональной школы.

Еще большие изменения внес новый Устав духовных академий 1869 года. В нем подчеркивалась научная задача академий, и на ее решение была направлена специализация, вводимая на всех уровнях учебного процесса: студентов первых трех курсов — по трем отделениям, студентов выпускного курса — по более конкретным группам наук, преподавателей — по кафедрам. Для общеобязательного изучения были выделены лишь Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, основное богословие и философские дисциплины, все остальные дисциплины распределялись по трем отделениям (богословскому, церковно-историческому, церковно-практическому) [3, с. 552–553]. Были повышены требования к диссертациям, представляемым на ученые степени: обязательная публикация, публичная защита с рецензентами и оппонентами.

Разработчики реформы пытались решить актуальные проблемы российских академий, однако более внимательное изучение выявляет ее тесную связь с западно-европейскими моделями — прежде всего, «университета исследования». Это выразилось, прежде всего, в переносе акцента на исследование, его неразрывном соединении с учебным процессом и неизбежное вовлечение в исследование всех учащихся и учащихся. Нашли место в преобразованных духовных академиях и другие характерные черты «университета исследования»: «свобода преподавания» (*Lehrfreiheit*) — в предоставлении преподавателям полной самостоятельности действий, с предоставлением лишь итоговых отчетов о прочитанном; «свобода обучения» (*Lernfreiheit*) — в праве студентов выбирать отделения и группы предметов.

Вспоминая четыре идеи, включенные в модель духовной академии в начале XIX века, можно заметить, что первые две — идеи Академии наук и университета — усилились, слившись при этом воедино, последние же две — идеи духовного воспитания и пастырской школы — ослабились. Ослабление «пастырской идеи» можно заметить и в том, что за все

время действия Устава 1869 года во всех четырех академиях пастырское богословие преподавали миряне [13, с. 35–38], что обосновывалось «научностью» пастырского богословия: определяющим требованием к профессору была исследовательская состоятельность.

Главной проверкой плодотворности новых идей стал опыт, отвергнувший некоторые из них. Так, довольно скоро — через 15 лет — были отменены и разделение семинарий на два уровня, и учебная специализация в академиях. Последняя подрывала полноценное базовое богословское образование и порождала ограниченность научного мышления выпускников. Не актуализировались в значимом виде «свободы» преподавания и обучения — они входили в явный конфликт с системностью духовно-учебной системы, гармонизация же их требовала долгой и упорной работы. Оказались невостребованными и подготовленные специалисты в конкретных областях богословия: церковная система оказалась не готова к их использованию. Выпускники академий нередко были вынуждены преподавать дисциплины, которых не изучали в своих отделениях; в таких случаях молодой преподаватель имел в запасе лишь изрядно подзабытые семинарские знания, а академические годы оставались лишь приятным интеллектуальным воспоминанием. Несомненно, серьезной причиной неудачи Уставов 1860-х годов было снижение внимания к специфике духовной школы, литургической и духовной жизни преподавателей и студентов и пастырской задаче [12: № 3/4 с. 388, № 5 с. 9–15; 9, с. 610]. Несмотря на все указанные проблемы, в годы действия Уставов 1860-х годов была воспитана блестящая плеяда исследователей, внесших немалый вклад в развитие науки. Анализ показывает, что определяющими факторами стали, с одной стороны, общее научное вдохновение, свойственное духовной школе тех лет, с другой стороны, кадры, способные жертвенно служить своему делу.

Однако свою жизнеспособность показали и некоторые конкретные черты, включенные в новую концепцию духовной академии, сохранившие значение в последующие годы:

1) усиление «университетской» составляющей, повысившей статус самого служения Церкви «строгию, стоящей на уровне века богословской наукой» [4, л. 253];

2) неизбежная обязанность преподавателей быть, а студентов становиться *специалистами*, добывающими новые знания.

Таким образом, российская духовная школа во всех смелых преобразовательных экспериментах черпала новые идеи из трех главных источников: опыта европейских учебных заведений, опыта российских университетов и собственного опыта духовной школы. Последний должен был служить критерием приемлемости первых двух, хотя иногда реф-

лексия запаздывала по отношению к введению «чужих» идей и моделей. В этом смысле современные преобразования лишь подтверждают этот подход и эти опасности, а конкретные элементы нынешних реформ можно найти в указанных ключевых моментах истории духовной школы.

Однако в современных реформах выявляется еще одна опасность — недоучета трех факторов, важных для любой школы, сугубо — духовной и ее значения для всего общества. К таковым относится:

1) статус и относительная творческая свобода преподавателя, в деятельности которого необходим приоритет непосредственной («живой») образовательной деятельности, а не ее формализованного сопровождения;

2) воспитание кадров, укорененных в традиции и являющихся стабилизирующим фактором даже в «предельных» состояниях школьных преобразований;

3) особое значение конфессиональной школы, как «ценностного» противостояния негативным процессам, утере мировоззренческих установок, внутренним конфликтам.

Опыт российской духовной школы — как положительный, так и отрицательный — является наследием всей интеллектуальной российской жизни, и на это наследие необходимо опираться при современных преобразованиях.

Литература

1. Высочайше утвержденный 14 мая 1867 г. Устав православных духовных семинарий // Полное собрание законов Российской империи. Второе собрание. Т. XLII. Отд. 1. СПб., 1871. № 44571. С. 498–511.

2. Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской империи. Т. XXXII. СПб., 1830. № 25673. С. 910–954.

3. Высочайше утвержденный 30 мая 1869 г. Устав православных духовных академий // Полное собрание законов Российской империи. Второе собрание. Т. XLIV. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154. С. 545–556.

4. ГА РФ. Ф. Р3431 (Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор)). Оп. 1. Д. 381. Проекты нового устава духовных академий и положений о них, докладные записки и особые мнения, справки. 367 л.

5. Голубев. С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: В 2 т. Т. I. Киев, 1883.

6. Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия: В 4 т. Т. IV. СПб., 1907.

7. Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах / Публ., вступ. ст. и примеч. Н.Ю. Суховой // Филаретовский альманах. Вып. 6. М., 2010. С. 43–91.

8. Историческое известие о Московской Академии, сочиненное в 1726 году от справщика Федора Поликарпова, и дополненное Преосвященным Епископом Смоленским Гедеоном Вишневым // Древняя российская вивлиофика / Сост. Н.И. Новиков. 2-е изд. Ч. XVI. М., 1791. С. 295–306.

9. *Муретов М.Д.* Из воспоминаний студента Императорской Московской духовной академии XXXII курса (1873–1877) // Богословский вестник. 1914. Т. III. № 10/11. С. 646–676; 1915. Т. III. №. 10/11/12. С. 700–778; 1916. Т. III. № 10/11/12. С. 582–612.

10. Проект наиболее необходимых временных изменений и дополнений к Уставу православных Духовных Академий, составленный по поручению общего собрания профессоров и прочих преподавателей Киевской духовной академии от 5 октября 1905 г. комиссией из профессоров Н.М. Дроздова, В.З. Завитневича, протоиерея Ф.И. Титова, В.П. Рыбинского, П.П. Кудрявцева и В.И. Экземплярского и одобренный большинством членов профессорской корпорации в общем собрании 5 ноября того же года // Труды Киевской духовной академии. 1906. № 1. Прил. С. 1–36.

11. РГИА. Ф. 802 (Учебный комитет). Оп. 17. Д. 1. Журналы Комитета о усовершенствовании духовных училищ с 3 декабря 1807 г. по 4 июля 1808 г. 55 л.

12. *Соколов В.А.* Годы студенчества (1870–1874) // Богословский вестник. 1916. № 2. С. 246–275; № 3/4. С. 385–420; № 5. С. 3–36.

13. *Сухова Н.Ю.* Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII — начало XX в.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 25–43.

14. *Филарет (Дроздов), иером.* Письмо к священнику Г. Г. Пономареву от 26 февраля 1812 г. // Святитель Филарет (Дроздов). Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003.

15. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. Репр.: Вильнюс, 1991.

16. Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu // Monumenta Historica Societatis Iesu. Vol. 129. Rome, 1986. P. 357–454.

Между Москвой и Римом: Ю.Ф. Самарин в его юношеской переписке с И.С. Гагариным

I

Переписка 1838–1842 годов между Ю.Ф. Самариным и И.С. Гагариным при всей своей содержательной значимости по сей день у нас мало известна. Хотя в 2002 году она была издана во Франции на языке оригинала — французском [11], — но русскому читателю знакома до сих пор преимущественно только по нескольким письмам, опубликованным в журнале «Символ», из которых большую часть составляют письма Гагарина (два, датированные февралем и одно — августом 1842 года), а Самарин представлен лишь одним — от 13 августа того же года¹. Правда, указанные письма занимают в общем ходе переписки важное место. С них начинается обсуждение кузенами книги А.Н. Муравьева «Правда вселенской Церкви о римской и прочих патриарших кафедрах» [5]. Известно, что эта книга, посвященная опровержению папского примата, ценилась славянофилами — так, в известном письме Кошелеву, Киреевский называл муравьевскую работу в числе прочих, необходимых для прочтения, характерным образом переиначивая ее заглавие, превращающееся у него в «Правду Русской [курсив мой. — Прот. П.Х.] Церкви» [4, с. 257]. Уже в 60-е годы, отвечая Самарину на его «Письма о иезуитах», Гагарин не без иронии заметит бывшему другу, что не иезуиты, а «Петр Яковлевич Чаадаев, на Басманной, в 1835 или 1836 году» положил начало его обращению в католицизм, которое «довершил Андрей Николаевич Муравьев своею «Правдой Вселенской Церкви»» [1, с. 188].

Вообще, даже при беглом взгляде на переписку бросается в глаза, что в религиозном отношении Гагарин был тогда гораздо более утвердившимся человеком, чем Самарин. Характерным примером служит маленькая дискуссия о возможности чуда, возникающая как бы внутри большой — о Церкви. Вдруг выясняется, что Самарин не верит в чудеса: «Я не верю существованию чудес самих по себе, в их объективное (простите за выражение) существование независимо от того, кто верит... Чудо есть ни что

¹ См.: Символ. 1979. № 1. С. 168–174; Символ 1979. № 2. С. 165–181; Символ. 1980. № 3. С. 157–166.

иное как индивидуальная манера воспринимать свои отношения с Богом и представлять себе это как внешнее действие» [11, р. 185–186].

Гагарин обрушивается на друга со всей пылкостью: «Против Вас Восток и Запад, католики и протестанты, лютеране и реформаты, — весь христианский мир единодушен: Вы не еретик, Вы не имеете чести принадлежать к таковым, ибо Вы не христианин!» [Ibid., р. 190].

Самарин, кажется, не без смущения, но честно отвечает ему: «Я еще не знаю, какого поклонения хочет Себе Бог, но я надеюсь узнать это однажды» [Ibid., р. 209].

Собственно, столь же неопределенно по своим выводам и последнее значительное письмо Юрия Федоровича (2 декабря 1842 года) о Церкви. Из него явствует, что Самарина занимает не столько опровержение католического учения, столь же пылко защищаемого Гагариным от Муравьева, сколько стремление понять, как учит сама о себе Греческая Церковь, ибо, с его точки зрения, воззрения православных богословов двойственны.

Одни из них считают, «что есть только одна Церковь и что тот, кто не в этой Церкви, тот не в Церкви вообще. Таким образом, в Церкви не может быть разделений, Церковь не может ничего утратить через повреждение одной из своих частей... Такое мнение исповедовала наша Церковь вплоть до Феофана Прокоповича» [Ibid., р. 248]. Однако тогда, действительно, не понятно, почему уже более тысячи лет не созывается Вселенский Собор. Более того, нет даже определенно высказанного мнения, о том, «возможен ли Вселенский Собор и что значит, что Собор Вселенский?» [Ibidem].

Другие, как кажется, Юрию Федоровичу, вопросом о Церкви озабочены гораздо меньше и признают в Церкви как бы «различные ступени»: «есть Церковь, исповедующая христианское учение во всей его чистоте, и есть Церкви, более или менее запятанные заблуждениями; можно говорить и о разделениях в Церкви» [Ibid., р. 249]. Представители этого направления (от архиепископа Феофана [Прокоповича. — *Прот. П.Х.*] — до митрополита Филарета) считают, что сегодня Вселенский Собор невозможен, а главный признак его видят в согласии соборных решений со Священным Писанием. «Какая из этих доктрин принадлежит нашей Церкви? — пишет, завершая письмо Юрий Федорович, — вот великий вопрос. Быть может ни одна, ни другая, быть может сразу все...» [Ibid., р. 249]¹.

¹ И далее: «На днях я читал в «Отчетах Синода», что Иннокентий Киевский поручил составить род сборника всех исповеданий веры Греческой Церкви. Говорят, что их имеется около 250. А после схизмы хорошо, если мы знаем 5. Я думаю, что эта публикация много даст для этого вопроса. Подобаает подождать» [Ibid., р. 249–250].

Письмо, как уже замечалось, написано 2 декабря 1842 года, а накануне, 1 декабря, Иван Сергеевич закончил и отослал другу целый антимуравьевский трактат, занимающий в печатном издании около 30 страниц. Ответного письма не сохранилось, хотя и вполне вероятно, что Юрий Федорович сознательно не стал возражать другу на его сочинение из-за внутренней непроясненности вопроса для себя самого. В известном смысле принципиальный ответ на гагаринский трактат он даст много лет спустя в известном письме баронессе Эдит Федоровне Раден от 21 января 1870 года. Признав, что при постановке еклесиологической альтернативы: папа или соборы, — аргументация папистов выглядит гораздо более убедительно [7, с. 122], Юрий Федорович как подлинную альтернативу католицизму предлагает Раден рассуждение о том, что не то учение истинно, которое исповедано Вселенским Собором, но тот Собор Вселенский, чье учение признала истинным Церковь, и никакого иного *внешнего* критерия «вселенскости» Собора не существует [там же].

В этом рассуждении Юрий Федорович, собственно говоря, не оригинален и только повторяет Хомякова. Вообще — факт того, что Самарин однажды без всяких оговорок принял учение своего старшего друга, общеизвестен, однако анализ самаринской переписки с Гагариным позволяет, между прочим, заполнить одну очень важную лауну в понимании того, как и вследствие чего происходит с Юрием Федоровичем этот внутренний поворот от сомнений к уверенности в обретенной истине. На этом, остававшемся до сих пор вне поля зрения исследователей моменте, я и остановлюсь теперь более подробно.

II

Если верить Гагарину и начало его религиозного обращения действительно положил в 1836 году Петр Яковлевич Чаадаев, то Юрий Федорович еще в 1839 году оказывается, как уже замечалось, достаточно далек от религии. Знакомство с тем же Чаадаевым, упоминаемым в одном из писем 1838 года [10, р. 84], очевидно, не производит на него такого глубокого впечатления. Его кумиры в это время суть «два Моисея» современного человечества: Гегель и Гете [Ibid., р. 112], в особенности — последний. Именно он, по словам Самарина, помог ему преодолеть внутренний кризис: «Жизнь открылась мне с другой стороны, и я нашел ее прекрасной, — пишет он, — ибо вместо того, чтобы возмущаться этим миром, следует принимать его таким, каков он есть, и без ропота подчиняться железной руке, которой древние дали имя *фатума*.

В наше время нельзя найти утешения ни в чем ином кроме смирения, кроме веры в фатализм» [Ibid., p. 114]¹.

Провозгласив себя *фаталистом*, Юрий Федорович достаточно критично оценивает роль религии в жизни общества. Дискуссия между друзьями по этому вопросу разворачивается еще в 1839 году. Гагарин утверждает, что в основании всякой цивилизации лежит религия, и что Россия, «исповедуя ту же веру, что и другие народы Европы, не может отдельно образовать свою особую цивилизацию и должна все сделать для того, чтобы войти в западную цивилизацию, завершая дело, начатое Петром Великим» [10, p. 85].

Самарин после долгих историософских рассуждений представляет другу свой, как он называет его, «ультиматум»:

«1) Религия никогда не была основой цивилизации народов; в том числе и на Востоке.

2) Цивилизация Запада есть произведение германских рас.

3) России нечего взять у цивилизации Запада.

4) Религия сыграла свою роль в цивилизации России и ее роль окончена.

5) Россия носит зародыш цивилизации в себе» [Ibid., p. 97].

Потребность углубиться в религиозно-церковную сферу приходит к Самарину извне: после успешной сдачи в феврале 1840 года магистерского экзамена в университете, «ему задана была тема — в те времена предмет магистерских диссертаций определялся профессорами — «Стефан Яворский и Феофан Прокопович»» [6, с. 22]. Летом, прочитав «Камень веры», он не без гордости оповещает Гагарина: «Немногого, что я узнал за три месяца об известных религиозных вопросах, мне уже достаточно, чтобы понимать, насколько мало об этом знают Хомяков и другие» [11, p. 117]. Чуть позже он усвоит этим своим друзьям имя «Московской школы» [Ibid., p. 121] или даже «Московской церкви» [Ibid., p. 129]. Через год Юрий Федорович уже вполне убежден, «что в наши дни только религия еще прочно стоит на ногах, только она может удовлетворить требованиям человечества, не входя в сделку сама с собой, не отступая от

¹ Любопытно, что в одном из писем этого же времени (от 2 апреля 1840 года) Гагарин, не ссылаясь на первоисточник, пересказывает известный фрагмент Слова святителя Филарета на Благовещение 1822 года: «Когда Бог послал блаженной Марии архангела Гавриила, чтобы возвестить ей, что у нее родиться сын, который будет Сыном Всевышнего, свобода смиренной юной девы из Назарета всецело принадлежала ей, и необходимо было, чтобы Воля Божия совершилась в ней, ее согласие. И без буди Марии, Предвечное Слово, оставалось бы Сыном Божиим, но не стало бы Сыном человеческим» [Ibid., p. 108]. Ср. у свт. Филарета: «...в сей беспримерный в бытии мира день, когда Божественная Мариам изрекла свое кроткое и послушное буди, — едва дерзая выговорить, что тогда сделалось, — слово твари низводит в мир Творца» [9, с. 64–65].

своих принципов» [Ibidem]. (Это, впрочем, не помешает ему спустя полтора года отрицать реальность чуда.)

Не подозревая, какие сомнения ждут его на этом пути, он исповедует: «Мы признаем Церковь непогрешимую, основанную на авторитете, но мы веруем, что она представлена через Вселенский Собор» [Ibid., p. 129–130]. В целом, место, занимаемое православной Церковью между католицизмом и протестантизмом, представляется ему «золотой серединой», равно удаленной «от заблуждения Католицизма и от уклонений протестантизма» [Ibid., p. 130]. Однако этому убеждению предстоит быть вскоре поколебленным, причем не только от аргументов кузена.

Дело в том, что, усиленно постигая в эти годы «истинное любомудрие», то есть немецкую философию, «Московская школа» не проходит и мимо немецкого романтического богословия, одним из крупнейших представителей которого, несомненно, был тюбингенский богослов Иоганн Адам Мелер. По справедливому замечанию С. Большакова, мелеровские идеи возникали из духа той же немецкой философии, которой так увлекались тогда будущие славянофилы [см.: 10, p. 218], однако у немецкого богослова было перед ними одно серьезное преимущество: привитая ему известным протестантским историком Церкви А. Неандером потребность в глубоком освоении святоотеческого наследия. Юношеская работа Мелера так и называлась: «Единство Церкви или принцип католичности, представленный в духе Отцов Церкви первых столетий»¹. Кроме этого Мелером были написаны обширное исследование о святителе Афанасии Великом и знаменитая «Символика или представление догматических различий между католиками и протестантами по их официальным исповеданиям»². Все эти работы были известны славянофилам. Первая оказала очевидное и заметное влияние на хомяковское учение о Церкви. Остальные также изучались «Московской школой». Работу об Афанасии Великом, например, советует читать Кошелеву Киреевский в том же письме, в котором хвалит вызвавшую столь бурную полемику между кузенами книгу Муравьева. Знаком был Мелер и Самарину.

Еще 30 ноября 1840 года Юрий Федорович пишет Гагарину «Я посылаю Вам Символику и Св. Афанасия, так как послезавтра должен получить все сочинения Мелера в оригинале» [11, p. 124]. Но по каким-то причинам прочитывает он «Символику» только спустя два года (в ноябре 1842), уже практически закончив свою диссертацию. Книга и ее автор приводят его в восторг: «Ни одного слова в его сочинении, которое напо-

¹ Möhler J.A. Eincheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus dargestellt im Geiste der Kirchenfater der ersten Jahrhunderten. Tübingen, 1825.

² Möhler J.A. Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Mainz, 1832.

минало бы о ярме авторитета, рутинной традиции <...> Глава, посвященная Церкви, чудесна и не оставляет ничего желать» [Ibid., p. 217–218].

Мало того, Самарин сперва очень доволен тем, что в своих выводах оказывается близок к Мелеру. Продолжая письмо, он пишет Гагарину: «После этой похвалы я позволю себе сказать вам, что, читая его, я испытал странное разочарование и одновременно сильный прилив самолюбия. Я не знаю, говорил ли я Вам, что статья о традиции, написанная и прочитанная мной минувшей осенью, послужила причиной письменной дискуссии о Церкви между мной и Поповым. И вот, вы можете мне поверить, — доказательства у меня под рукой, — моя статья о традиции и мои четыре письма о Церкви, единодушно отвергнутые всеми теми, кому я их читал, находятся не только в совершенном согласии с *Символикой*, но я нахожу [в ней] те же выражения, те же определения, слово в слово. Это совпадение, которого я никак не ожидал, дало мне большую пищу для размышлений. Я увидел противников, владеющих идеями, которые я полагал принадлежащими только нам, которые казались мне порожденными условиями, в которых я находился» [Ibid., p. 218–219]. Немного ниже сходство своих взглядов с Мелером Самарин объясняет тем, что Мелер стал «выше» католической Церкви и «если он ее исповедует, если он ее защищает, то это значит, что он усматривает более, чем она имеет в реальности» [Ibid., p. 219].

Далее события развивались в следующей последовательности. В декабре 1842 года, в имении Измалково Юрий Федорович закончил диссертацию — во всяком случае, первые ее основные две части [8, с. LII]. Весной 1843 года он перебрался в Москву [там же, с. LVI]. Этот переезд, очевидно, есть тот *terminus post quem*, которым следует датировать следующий рукописный отрывок из оставшихся после смерти Юрия Федоровича бумаг: «Пусть тот, кто изучил православие и кто прочел начало второй части Символики Мелера, где развито понятие о церкви католической, пусть тот положит руку на сердце и скажет, есть ли в православной церкви, как церкви, оставя в стороне то особенное определение ее, которое вытекает из ее отношения к философии, что-либо такое, чего бы не было в церкви католической? И может ли православный человек, пребывая исключительно на точке зрения религиозной, не признать в этой церкви той, которой членом он себя считает? Я убежден, что нет! Знаю, что произнося эти слова, я произношу осуждение моей диссертации, уничтожаю ее; но поэтому-то я и признаю за собою право произнести их» [там же, с. LXV]. Труд нескольких лет жизни привел к краху. Общение с «Московской школой», которое Юрий Федорович судя по всему активно поддерживает по возвращении в город, приводит его к ужасному открытию: не в том дело, что Мелер встал *выше* католицизма, а в том, что у православия, во всяком

случае, в том виде, в каком его учение излагает школа, *нет своего собственного содержания*.

Продолжение того же отрывка свидетельствует, что первоначально единственный выход, который усматривал в этом отношении Юрий Федорович, состоял в том, чтобы из сферы богословия перенести спор «в другую высшую сферу, в сферу философии» [там же]. Однако затем он оставил эту попытку. Явился Хомяков, и, пораженный обаянием его «нешкольных» идей, Юрий Федорович раз и навсегда признал себя его учеником и пошел за старшим другом — «безропотно, как тот, кто заблуждался и встречным послан в сторону иную». В чем состояла для Юрия Федоровича привлекательность идей Хомякова не трудно понять: ведь Хомяков в своем учении о Церкви, принципиально стремился к тому, чтобы оно никак не пересекалось с католическим и, таким образом, во всяком случае, в глазах Юрия Федоровича, сумел вернуть православной еkklesiологии *ее богословское содержание*.

III

Подведем итоги, постаравшись перенести эту историю из жизни на концептуальный план. Предложенная сравнительно недавно немецким ученым Е. Цееденом (Е. Zeeden) и его школой теория конфессионализации¹ предполагает постепенно углубляющееся расхождение позиций формирующихся конфессий на самых разных горизонтах религиозной, культурной и социальной жизни и становление соответствующих этому институтов. Достаточно подробно изученное на материале основных западных деноминаций, это явление может быть рассмотрено, во-первых, как обусловленное конкретной социально-исторической ситуацией западноевропейского Нового времени; во-вторых, в более широком смысле, как обнаруживающее себя и в иные эпохи, и в ином религиозном контексте. Однако к каким бы историческим реалиям ни прилагалось понятие конфессионализации, его следует уточнить тезисом о том, что конфессионализационные процессы предварительным условием своего «запуска» *должны иметь общее социально-культурное поле*, на котором и разворачивается их «действие».

Если началом активного вхождения русского общества в поле западноевропейской культуры следует считать петровские реформы начала XVIII века, то следующей узловой точкой этого процесса явилась война 1812 года, объединившая народ и общество в защите не только отечест-

¹ См. начальную библиографию по теме в [2, с. 133–152].

ва, но и христианских святынь, и, с одной стороны, завершившая, в прямом и переносном смысле, процесс вхождения России в Европейское культурное пространство, а с другой, — породившая очевидную антизападную реакцию в обществе и осознание мессианского призвания России.

Оказавшись в этом «поле конфессионализации», русское образованное общество или, лучше сказать, та его часть, которую волновали богословские проблемы, становится лицом к лицу с шокирующим фактом отсутствия ясных границ между православным и католическим учением о Церкви (за исключением ультрамонтантских претензий на абсолютное главенство папы). Сам по себе этот факт объясняется общими для православной и католической традиции корнями, к которым обращалась и та, и другая, когда уже в позднейшую эпоху формулировала свое учение по этому вопросу, разработанному древними отцами в самом общем виде. В то же время, в поле *западной* культуры учение *западной* Церкви не могло не выглядеть более органичным и последовательным. Отсюда, очевидно, его привлекательность для ряда представителей русской культурной элиты от А.Я. Чаадаева и И.С. Гагарина до В.С. Соловьева и Е.Г. Волконской.

Другая часть той же элиты приходит к диаметрально противоположным выводам. Близость учения объясняется «западным пленением» национальной богословской школы и — в согласии с логикой конфессионализации — выдвигается задача по созданию полярной концепции Церкви, призванной во всей полноте манифестировать независимость православного учения от параллелей с Западом¹.

Переписка Ю.Ф. Самарина и И.С. Гагарина является прекрасной иллюстрацией этого процесса. Она наглядно демонстрирует как привлекательность западного типа мысли для одних, так и возрастающую потребность провести черту, ясно разделяющую общее «культурное поле», для других. И если, что вполне вероятно, гагаринские письма читались не только одним Юрием Федоровичем, но и всей «Московской школой», то вполне можно согласиться с предположением А. Каваццы о том, что они послужили кроме всего прочего одним из важных толчков для написания А.С. Хомяковым его знаменитого трактата «Церковь одна» [3, с. 360], в сороковые годы XIX столетия ставшего манифестом русского вне-академического богословия.

¹ Помноженная на серьезные пробелы в богословском образовании (прежде всего в знании святоотеческой традиции) эта логика приводит ко многим внутренним проблемам в новом учении, что наглядно может быть продемонстрировано на разборе хомяковской еклесиологии.

Литература

1. [Гагарин И.С.] Письмо отца Гагарина, священника общества Иисусова, Юрию Федоровичу Самарину в ответ на письма, напечатанные в журнале «День» // Символ. 1982. № 7. 182–186.
2. Дмитриев М.В. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дорогобицкий краезнавичий збірник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 133–152.
3. Кавацца А. «Церковь одна» А.С. Хомякова в Самаринской рукописи // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 355–360.
4. Киреевский И.В. Письмо А.И. Кошелеву от 10 июля 1851 г. // Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. СПб., 1904. Т. 2. С. 256–258.
5. Муравьев А.Н. Правда вселенской церкви о римской и прочих патриарших кафедрах. СПб., 1841.
6. Нольде Б. Юрий Самарин и его время. М., 2003.
7. Переписка Ю.Ф. Самарина с баронессой Э.Ф. Раден (1861–1876). М., 1893.
8. Самарин Д.Ф. Данные для биографии Ю.Ф. Самарина за 1840–1845 гг. // Самарин Ю.Ф. Соч.: в 12 т. М., 1877–1911. Т. 5. С. XXXV–XCII.
9. Филарет Московский, свт. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы 1822 г. // Он же. Слова и речи: В 5 т.. М., 1873–1885. Т. 2.
10. Bolshakoff S. The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler. London, 1946.
11. J.S. Gagarin — G.Th. Samarin. Correspondance. 1838–1842. Mendon, 2002.

Библия и выбор «ветхозаветной веры» русскими простолюдинами в эпоху Александра I

Эпоха Нового времени в России стала временем зарождения и развития разнообразных религиозных течений, распространявшихся в просто-народной среде. К их числу относится движение иудействующих — обращение по преимуществу русских крестьян, а также казаков, мещан и купцов в «Моисеев закон». Субботничество, корни которого простираются, по всей вероятности, в эпоху Петра I (или даже чуть глубже), приобретает массовый характер в первой четверти XIX века. В это время религиозное брожение, известное ранее под именем «моисеевщины», «субботовщины», «селезневщины» и имеющее не вполне ясное содержание, стало кристаллизоваться в виде многочисленных общин иудействующих, возникавших в различных губерниях Российской империи. Тексты Ветхого Завета были источником религиозных представлений последователей «Моисеева учения», многообразные запреты и предписания Пятикнижия, Псалтирь — фундаментом, на котором сектанты строили свои ритуальные практики.

В данной статье предпринимается попытка уяснить некоторые особенности процесса выбора «библейской веры» русскими простолюдинами в эпоху правления Александра I. Почему именно Ветхий Завет оказался столь привлекательным для определенной части населения Российской империи, особенно сельского? Как в представлениях сектантов он соотносился с Новым Заветом? Знакомы ли были обращавшиеся в «субботническую секту» с христианской интерпретацией ветхозаветных установлений? В какой степени Библия, на которой сосредотачивалось внимание суботников, была доступна представителям необразованных слоев? Могло ли издание библейских текстов в это время стимулировать религиозные искания в народной среде?

Для ответа на эти вопросы необходимо обратиться к архивным источникам, отчетам о деятельности Библейского общества в правление Александра I, а также к исследованиям XIX века, обратившим внимание на феномен русского субботничества. Концентрируясь главным образом на первых десятилетиях XIX столетия, мы будем выходить за рамки исследуемого периода в тех случаях, когда более ранние или более поздние свидетельства окажутся полезными для реконструкции процесса «выбора веры».

Прежде всего, необходимо уяснить, почему в глазах обращаемых Ветхий Завет получал преимущества перед Новым Заветом. Ключ к разгадке такого предпочтения мы находим уже в самом раннем официально зафиксированном свидетельстве об иудействующих, появившемся задолго до рассматриваемой нами эпохи. Это описание «заблуждения», появившегося в воронежско-тамбовском регионе и обнаруженного местной духовной консисторией в 1765 году. Среди постулатов нового антицерковного учения, сформулированного его последователями, был и такой: «субботу почитать, а воскресенье не почитать, затем, что оно установлено по *новой* (курсив здесь и далее мой. — Т.Х.) благодати» [2, с. 151–153]. Очевидно, что аргументация в пользу празднования субботы перед воскресеньем базировалась на принципе преимущества старого перед новым, изменившим старое. Эта мысль в тех или иных вариациях будет повторяться у субботников на протяжении всего последующего времени.

Так, во время суда над иудействующими, обнаруженными в первых десятилетиях XIX века в одной из внутренних губерний России, на вопрос губернатора: «А кто же вас этому научил, старички?» один из сектантов ответил: «Нас научила старая, престарая старуха». На приказание привести старуху, субботник принес Библию со словами: «Вот эта самая старуха, которая нас научила и открыла глаза нам и показала нам путь к Отцу»; «*старше* этой старухи и мудрее ее нет» [9, с. 5].

Наследники первых, обнаруженных духовными властями сектантов, воронежские крестьяне во второй половине XIX века повторяли: «Наша вера старше вашей»; «Вера наша древняя, вера праотцев и отцев, а потому важнее и спасительнее» [6, с. 280]. Ставропольские «жидовствующие» выразили ту же идею о соотношении двух Заветов образно, в категориях патриархального мышления: «Когда в доме есть старший <...> меньшому не следует распоряжаться» [4, с. 545]. Такие же доказательства приводили и тамбовские сектанты: Новый Завет не нужен, потому, что он следует после Ветхого, меньше его по объему и не повторяет своего предшественника. Один из проповедников субботничества на Тамбовщине в середине XIX века убеждал слушавших его крестьян: «Нехороша наша вера, все мы погибнем, а есть вера лучше, древнее — от самого Бога» [1: с. 3, 11]. Акцент на древности иудейства по сравнению с более «молодым» христианством, созвучный патриархальному мирозерцанию русских крестьян, был, очевидно, действенным аргументом в процессе религиозного выбора. И ранее подобного рода оппозиции — старая вера/новая вера, чистая/испорченная — заставляли верующих XVII века выбирать старообрядчество, противопоставляя его никоновским «новинам»...

Превосходство «Моисеева учения» обосновывалось его божественным происхождением. Купец Родион Милохин, один из вождей саратовских иу-

действующих первой четверти XIX века, в прошении, поданном министру внутренних дел, подчеркивал: «сия вера не есть по делам само собой избранной обычай или какая разных толков людских секта, а даже искони Богом свыше <...> произведется к видимости на земли во святой книги Библии...»¹ Показательно в этом плане описанное в одном из архивных документов обращение в «ветхозаветную веру» православной женщины — Татьяны Гуляевой, выданной замуж за ставропольского купца-субботника в начале XIX века. Она впервые прочитала Библию в семье мужа и сделала вывод, который, как выяснило следствие, звучал так: закон был дан Моисею самим Богом и потому свят². Отстаивая свои убеждения, «жидовствующие» отвергали божественность Нового Завета: так, Иван Жегулин, один из главных персонажей известного дела о сектантах г. Ельца, начавшегося в 1814 году, называл его «бабьими сплетнями». Именно поэтому совет священника прочитать Евангелие он категорически отверг³.

Во второй половине XIX века акцент на боговдохновенности Ветхого Завета, противопоставляемой «человеческому» происхождению священных книг христианства, стал неременной чертой полемики «русских евреев» с православными.

Закон, данный Богом, вечен и неизменен — мысль, которую повторяли и защищали «пришельцы к Израилю». Главным источником, из которого они черпали обильные доказательства непреложности ветхозаветных ритуальных установлений, были книги «Исход» и «Левит»⁴. Екатеринбургский субботник Семен Соколов, следствие по делу которого производилось в 1820-х годах, заявлял, что он «в книгах Священного Писания ничего не начитывал» об отмене ветхозаветных заповедей. Поэтому он и «счел угодным Богу оставаться в богопочитании по Моисееву закону»⁵. Интересно, что Соколов читал Новый Завет, не отказываясь от христианства, но при этом не находил для себя возможным спастись исключительно церковной верой, без соблюдения правил Пятикнижия. Точно так же фигурант «петербургского дела» 1822 года воронежский крестьянин Ефим Лукьянченков «заповедь о субботе <...> почитал *вечною* заповедью <...> не отвергая, впрочем, почтения к дню воскресному». Сомневаясь в истинности ряда евангельских чудес и событий, субботник полностью не отрицал их и даже обращался к новозаветным текстам для обоснования своих воззрений. История воронежского иудействующего с необыкновенной яркостью демонстрирует состояние религиозных исканий и колебаний, ко-

¹ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 23. Л. 6.

² РГИА. Ф. 1281. Оп. 1. Д. 67. Л. 11.

³ РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492. Л. 23.

⁴ Исх. 12:14; 27:21; 28:43; Лев. 6:18, 22; 7:36; 10:9; 24:3.

⁵ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 17. Л. 1 об.

торое переживало течение иудействующих в первой четверти XIX века¹. Лукьянченков почитал субботу, соблюдал ряд пищевых запретов Моисеева закона, отвергал иконы, интересовался религиозными практиками современных ему иудеев, но при этом «от существенных догматов Христианской Церкви <...> не отступал». С течением времени развитие субботничества совершалось по следующей схеме: интерес к Ветхому Завету, его буквальное понимание — восприятие обрядовых практик Моисеева закона, как данных Богом изначально и потому не подлежащих отмене — «автономизация» Ветхого Завета в представлениях сектантов — критическое отношение к Новому Завету и его центральному Образу — резкое отрицание священных книг христианства.

«Моисеев закон» обладал еще одной чертой, притягательной для искателей «истинной религии». Вышеупомянутая Татьяна Гуляева объясняла, что святость закона и строгие правила внушили ей любовь к нему². Позже идея строгости закона будет часто звучать в размышлениях иудействующих. Один из информантов этнографа и путешественника С. Максимова, исследовавшего жизнь закавказских сектантов, с гордостью говорил: «...евреи мы настоящие, потому что *строго* повинемся закону Моисея; *строго* исполняем все постановления израильского народа...» [12, с. 338–339]. В подобных случаях тяжесть ветхозаветных предписаний не отпугивала, но, напротив, привлекала, а тщательное исполнение правил возвышало субботников в их собственных глазах и в глазах окружающих. Среди православных были и такие, которые смотрели на иудействующих, как на людей, «угрожающих Богу и почтенных» [8, с. 235]. Священник-миссионер из Астраханской губернии последней четверти XIX века не раз слышал от прихожан такие слова: «Субботники — вот народ, который во всем поступает правильно и согласно с законом Божиим; не нам должно учить их в деле веры, а нужно от них учиться» [13, с. 59]. Следовательно, «ветхозаветная вера» вызывала симпатии именно скрупулезным исполнением закона, что расценивалось как праведность. Ритуалистический характер «Моисеева учения» вполне согласовывался с обрядовым характером русской народной религиозности. Кроме того, суровость закона, возможно, была созвучна аскетическим тенденциям в крестьянской культуре: ведь на его исполнителей даже некоторые христиане смотрели как на своеобразных подвижников, служителей Бога. Любопытно, что и у современных субботников самоотверженное соблюдение запретов и предписаний превращается, по мнению исследователей, в своего рода аскетическую практику [21, с. 273, 276–280].

¹ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 26.

² РГИА. Ф. 1281. Оп. 1. Д. 67. Л. 11, 12.

Буквальное восприятие заповедей Пятикнижия людьми «простого звания» было обусловлено также незнанием и непониманием богословской традиции толкования Библии. Она предполагает в качестве важнейшего уровня интерпретации Писания так называемую типологическую экзегезу, когда ветхозаветные сюжеты и образы воспринимаются через призму Нового Завета. Напротив, народная герменевтика склонна не только к буквальной трактовке текста, но и к извлечению смыслов, совершенно не совпадающих с теми, которые изначально в него вкладывались. Показательным в этом отношении является случай, приведенный современным исследователем Е.Л. Кацем. Согласно цитируемому им источнику, иудействующие воронежского села Мечетка в 1766 году, отказываясь от употребления свинины, ссылались на Триодь постную — православную богослужебную книгу. Там будто бы было написано: «ядущии свиное мясо с нечистыми вместе погибнут» [8, с. 110]. На самом деле, в Триоди постной таких слов нет. Я предполагаю, что внимание сектантов могли привлечь строки из покаянного канона св. Андрея Критского, текст которого присутствует в Триоди и читается ежегодно Великим постом в церкви: «Свиная мяса и котлы, и египетскую пищу, паче небесныя предсудила еси душе моя, яко же древле неразумни и люди е в пустыни» [18, с. 103]. Здесь автор насыщенного иносказаниями церковного гимна проводит параллель между состоянием грешной человеческой души, отдавшей предпочтение плотскому перед духовным, и еврейским народом, который во время нелегкого странствования по пустыне малодушно роптал на отсутствие мяса и вспоминал сытую жизнь в Египте. То, что в тексте аллегорически выражало привязанность к материальному, было воспринято крестьянами буквально: авторитетная книга, повествующая о библейских событиях, с их точки зрения, подтверждала нечистоту свиного мяса, которое было запрещено также в Ветхом Завете.

Общим местом и в церковной литературе, и в современных исследованиях стало объяснение факта появления разнообразных форм религиозного инакомыслия в России отсутствием или слабостью христианского просвещения [7, с. 28; 15: с. 13, 191–192; 16, с. 327–328]. Эта связь отчетливо прослеживается в движении иудействующих. Судебно-следственные документы свидетельствуют о том, что привлекаемые в секту были достаточно формальными христианами. Так, читая дело о субботниках г. Ельца первых десятилетий XIX века, мы узнаем, что один из подследственных, купец Иван Яковлев, прожив до вполне сознательного возраста в православии, никогда не читал и не слушал книг Нового Завета. Его брат оказался неграмотным. Третий фигурант, Иосиф Михайлов, ни разу не исповедовался и не причащался (быть может, за исключением младенческих лет), хотя и ходил в церковь. Он, как и другие, обнаружил полное незна-

комство с христианскими священными книгами. Самый рьяный среди них последователь «Моисеева закона», Иван Жегулин, жил до 9-ти лет с верующей матерью, принимал церковные таинства, но ранние скитания в качестве наемного работника прервали его христианское воспитание и участие в церковной жизни. Он был неграмотным до 16-ти лет, а затем, научившись читать и писать, получив первые наставление в «еврейской вере» от своих хозяев-субботников, прочитал Пятикнижие, что и утвердило его в новом учении¹.

Поразительный пример религиозного невежества и индифферентизма в православной семье демонстрирует дело кавказского иудействующего Ивана Гуляева. Его жена Татьяна, дочь состоятельного купца Тарасова, до замужества, по ее признанию, не знала ни грамоты, ни «правил христианских», кроме единственной молитвы «Отче наш». Отец, выдавая ее замуж, прекрасно знал, что его будущий зять — сектант. Однако ни слезы дочери, ни протесты жены, не желавших брака с «малаканом», не остановили его. Видимо, вера Гуляева не смущала Тарасова, движимого сугубо практическими интересами. Религиозное равнодушие тестя отмечал сам последственный, умоляя Кавказский областной суд не отдавать его малолетних детей на воспитание Тарасову, «как человеку, погруженному в невежество», которого ни дети, ни вера не интересуют. Неудивительно, что воспитанная в такой семье Татьяна Гуляева в религиозном отношении представляла собой нечто вроде «*tabula rasa*». После свадьбы вспыхнувшая любовь к мужу и любопытство, вызванное его верой, побудили женщину научиться грамоте и приступить к чтению Библии. Перед нами — типичный пример духовной жажды, вызванной отсутствием полноценной религиозной жизни в прошлом. Результатом, естественно, было приобщение к «Моисееву закону»².

Исследовавшие сектантское движение власти — и духовные, и светские — предпосылками его называли «простоту» «невежествующего народа». Последние слова часто встречаются в донесении воронежского епископа Епифания, который видел причину стремительного распространения «жидовской секты» в начале XIX века в неграмотности «обольщенных» крестьян. При этом он отмечал примитивность пропаганды иудействующих, которые с легкостью внушали неискушенным слушателям «Моисеево учение», читая избранные отрывки из Ветхого Завета, отмеченные закладками и выученные проповедниками наизусть. Это говорит о том, что крестьяне были незнакомы с библейскими текстами, цитирование которых вызывало у них острый интерес. Архиерей рекомендовал приходским

¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492. Л. 5, 5 об., 6 об., 9 об., 10, 14, 14 об., 21 об.

² РГИА. Ф. 1281. Оп. 1. Д. 67. Л. 5, 6, 9, 10, 11.

священникам тех сел, где обосновались сектанты, особое внимание в проповедях уделять следующим вопросам: проблеме «согласия» двух Заветов и ветхозаветным пророчествам о Мессии, призванным доказать истинность и божественность евангельского Христа. Любопытно, что он советовал при этом пользоваться сочинением «Самуила-раввина»¹. Это известный антииудаистский трактат западного происхождения, написанный средневековым евреем, обратившимся в христианство. В свое время этот труд был переведен в полемических целях по поручению Геннадия Новгородского, боровшегося с ересью жидовствующих в XV столетии [5, с. 605–606]. Прошли века, а причины, вызвавшие новый рецидив русского иудаизантаства, остались во многом такими же. Это незнание простолюдинами священных текстов и церковного учения о соотношении Ветхого и Нового Заветов. Это и неготовность духовенства, большей части которого вряд ли была доступна антииудейская полемическая литература, опиравшаяся на типологический метод толкования Библии, ответить на новый и, в то же время, старый, как само христианство, миссионерский вызов.

Неслучайно, среди мер борьбы с сектой субботников воронежский епископ предложил во всех селах, где живут иудействующие, открыть училища для детей с преимущественным преподаванием в них священной истории и катехизиса. На занятиях рекомендовалось «выводить» божественность Нового Завета из ветхозаветных текстов. Предполагалось присутствие на уроках взрослых. В целом, это была программа катехизации населения, указывавшая на те пробелы в религиозном воспитании народа, которые и способствовали распространению субботничества². На этом фоне особенно заметно, что среди «пришельцев к Израилю» нередко встречались люди, усердно изучающие Ветхий Завет. В некоторых общинах почти все мужчины были грамотными³. Библия и Псалтирь на церковнославянском языке являлись непременным атрибутом субботнических молений, помещаясь в переднем углу жилища, в котором они совершались.

Отметим, что Елизаветинская Библия из-за своей дороговизны была многим в то время почти недоступна. Это, однако, не мешало иудействующим покупать священные книги по высокой цене, о чем писал чиновник особых поручений при МВД Ю.И. Стенбок⁴. Кроме того, ветхозаветные тексты, которыми пронизано все христианское богослужение, интересующиеся могли слышать в храме. Это, прежде всего, паремии и Псалтирь —

¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8876. Л. 32, 33 об., 38, 41.

² РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8876. Л. 40 об.

³ ОР РНБ. Ф. 37. Д. 39. Л. 158.

⁴ Там же. Л. 248 об.

одна из наиболее читаемых в церкви книг. В обычные дни во время православного богослужения Псалтирь прочитывается полностью в течение недели, а в период Великого Поста — дважды. Это и многочисленные ветхозаветные реминисценции и цитаты в канонах (особенно в известном каноне Андрея Критского), стихирах и других произведениях церковной гимнографии. Все это могли воспринимать на слух представители неграмотных слоев населения, другой вопрос — как они понимали услышанное. По мнению И.К. Смолича, тексты Ветхого Завета нечасто толковались в проповедях [15: с. 8, 13].

Учрежденное в 1812 году в России Библейское общество поставило своей целью содействовать распространению Священного Писания среди населения. При этом деятельность Библейского общества, как мне кажется, могла косвенно способствовать выбору «Моисеевой веры» народными «богоискателями».

В 1816–1823 годах общество выпустило 15 тиражей Священного Писания на церковнославянском языке. В 1822–1823 годах отпечатано 12 изданий Псалтири на русском языке. Спрос на Библию был огромным. Достаточно сказать, что первые 300 книг русской Псалтири были распроданы за 3 дня, а всего за 2 года вышло 100 000 ее экземпляров. Общее число экземпляров Священного Писания достигло ко времени закрытия Библейского общества 184 581 [20: 23–24, 38; 14, с. 85]. Массовые издания Библии и Псалтири — а последняя была важнейшим источником литургического творчества суботников — безусловно, пробуждали и усиливали интерес к ветхозаветным текстам. А это, а свою очередь, благоприятствовало и появлению неофитов, и развитию сформировавшихся общин. Источники убедительно свидетельствуют о том, как велико было значение Библии — прочитанной или услышанной — в обращении православных в «Моисееву секту» или укреплении уже принятой веры. Достаточно вспомнить пример Татьяны Гуляевой и Ивана Жегулина. Елецкий иудействующий Иван Яковлев уверял следствие, что «читая издавна Библию, счел он, что еврейская вера для спасения души лучше христианской веры, почему при чтении Библии в своем доме при своих домашних толковал им все то, что мог понимать», и таким образом «склонил принять еврейскую веру» ближайших родственников. Приехавший к Яковлевым и уже принявший обрезание Иосиф Михайлов начал вместе с ними читать и толковать «Моисеевы книги», что способствовало утверждению семейного кружка в усвоенном учении¹. Сибирский гер М. Козьмин, опираясь на устойчивое предание, полагал, что предки его единоверцев, жившие во внутренних губерниях России, стали суботниками благодаря чте-

¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492. Л. 8, 11 об.

нию Библии на церковнославянском языке [9, с. 5]. Подобные примеры можно умножать до бесконечности. Не случайно исследователь русских иудействующих А.Л. Львов, отстаивая «книжный» характер генезиса движения, возникшего, по его мнению, исключительно в процессе изучения Библии крестьянами, определяет субботничество как «текстуальное сообщество» [10].

Безусловно, что благодаря усилиям Библейского общества, большая, чем ранее, доступность Священного Писания, сыграла положительную роль в развитии движения «жидовствующих». Для усвоения идей и практик «ветхозаветной веры» вовсе необязательна была поголовная грамотность: достаточно было наличие в сообществе хотя бы одного, умеющего читать и разъяснить прочитанное. Например, в кругу елецких сектантов роль такого учителя исполнял Иосиф Михайлов: на него, как наиболее знающего и способного «объяснить», ссылались менее осведомленные в «учении» братья Яковлевы¹. М. Козьмин также пишет о присутствии в крестьянской общине грамотных людей, которые читали Библию и «руководствовались ее заповедями». Очевидно, они наставляли неграмотных [9, с. 4]. Дело о субботниках, переселившихся из центральной России в г. Бендеры в 1810-х годах, свидетельствует о наличии в сообществе последователей «Моисеева закона» как «начитавшихся Библии», так и тех, кто ее «наслышался», не умея при этом ни читать, не писать. Знакомство с Пятикнижием побудило каждого из них совершить обрезание, следуя «Авраамову закону»².

О живой реакции последователей «Моисеева учения» на деятельность Библейского общества косвенно свидетельствуют следующие факты. Отчет комитета общества за 1814 год констатирует, что крестьяне села Новая Чиголка Воронежской губернии, принадлежавшего графу И.А. Безбородко, прислали в пользу общества пожертвование в размере 370 рублей, собранных ими в складчину [3, с. 8]. Этот случай был столь поразителен, что его отметили не только в России, но и в Англии. Он был оглашен на заседании Британского общества и поставлен в пример английским крестьянам как образец «усердия к столь доброму делу» [17, с. 10]. Из архивных источников хорошо видно, что в Новой Чиголке — имении графов Безбородко — в эпоху Александра I существовала многочисленная община «жидовствующих». Любопытно также, что особенно много благодарственных писем за свою деятельность комитет получил от казаков, проживающих на Кавказской линии. Последние «единогласно» заявляли, что «из Божественного Писания можно получить для души спасение»

¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492. Л. 5 об., 7 об.

² РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 2. Л. 18 об.-27 об.

[3, с. 24–25]. Известно, что г. Александров, расположенный на Кавказской линии, был настоящей столицей иудействующих в первой четверти XIX века. Отчет Библейского общества за следующий 1815 год фиксирует взнос, сделанный крестьянами другого воронежского села — Верхотишанки. Они прислали 109 рублей [17, с. 9]. Но и Верхотишанка фигурирует в документах как одно из мест локализации иудействующих в рассматриваемую нами эпоху. Любопытно, что жители именно этих, «сектантских» сел лидировали среди других жертвователей по размеру присланных денежных сумм. Наконец, комитет воронежского отделения Библейского общества в это время отмечал особенно большое число желающих получить книги Священного Писания среди «поселян» Павловского и Бобровского уездов губернии [там же, с. 96–97]. Но как раз эти уезды были одним из старейших и крупнейших очагов субботнического движения в России. Подобные совпадения вряд ли принадлежат к разряду случайных. Можно полагать, что проявлявшие острый интерес к получению Библий и деятельности Библейского общества крестьяне и казаки относились к числу приверженцев «ветхозаветной веры». А в этом случае распространение среди них священных книг способствовало успеху сектантских идей в крестьянских сообществах. Не случайно чиновник Ю.И. Стенбок в своем отчете о саратовских «жидовствующих» уверенно связывает распространение движения в этом регионе с раздачей экземпляров Священного Писания Библейским обществом¹.

Хорошо известно, что в Англии XVII–XVIII веков доступность Библии населению (перевод на английский язык, массовые издания, дешевизна), порождая множество интерпретаций священных текстов, имела следствием усиление разномыслия в обществе, развитие реформационных и революционных идей [19: с. 18–20, 24, 33, 70]. Думается, что аналогичные процессы происходили в Российской империи эпохи Александра I. По мнению А.Н. Пыпина, деятельность Библейского общества в разных ее аспектах стимулировала рост различных религиозных движений в России, хотя связь между этими явлениями не всегда была прямой [14: с. 416–417, 445–449]. В случае с иудействующими зависимость подъема движения от издательской деятельности общества кажется особенно прозрачной: ведь мы имеем дело с сектой, которая конструировала свои представления и практики, исходя непосредственно из библейских текстов.

Проведенное исследование убеждает нас в том, что выбор «ветхозаветной веры» русскими простолюдинами не был парадоксальным и экзотичным, как считали во второй половине XIX века многие исследователи движения иудействующих. Он вполне согласовывался с характерными

¹ ОР РНБ. Ф. 37. Д. 39. Л. 250.

особенностями народной религиозности. Чтение и/или слушание библейских текстов сыграло фундаментальную роль в религиозных исканиях рассматриваемой эпохи, выразившихся в предпочтении одного раздела Библии другому.

Вопрос о доступности Священного Писания людям «простого звания», из которых главным образом рекрутировались субботники, не получает однозначного решения. С одной стороны, источники свидетельствуют о неграмотности и религиозном невежестве не только крестьян и мещан, но даже купцов. С другой стороны, мы находим среди иудействующих читающих и размышляющих людей, покупающих библейские книги. Они имелись в каждой общине и почитались как святые. Высокая цена Елизаветинской Библии не всегда была препятствием для желающих ее приобрести. Кроме того, Библия оказывалась отчасти доступной через восприятие ее на слух. При этом не только чтение ветхозаветных текстов активизировало религиозный поиск, но и приход к «Моисеевой вере» заставлял человека становиться грамотным, чтобы беспрепятственно изучать «святую книгу». Поэтому активная деятельность Библейского общества, способствовавшая большей доступности Писания, несомненно, давала дополнительный импульс к развитию субботнического движения.

Литература

1. *Богословский П., священник*. Субботники в селе Каменке // Тамбовские епархиальные ведомости. Приложение. 1878. № 7. С. 1–20.
2. *Былов М.* Раскол в Воронежской епархии при епископе Тихоне (Святителе) // Воронежские епархиальные ведомости. 1890. № 4. С. 146–154.
3. Второй отчет комитета Российского Библейского Общества за 1814 год. СПб., 1815.
4. *Г.М. Секта жидовствующих* // Домашняя беседа. 1875. Вып. 18. С. 541–550.
5. *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 2. М., 1997.
6. *Е. -в.* Секта последователей Моисеева закона или иудействующих в Воронежской губернии // Воронежские епархиальные ведомости. 1877. № 9. С. 268–284.
7. *Завитневич В.* К вопросу об изучении нашего сектантства // Миссионерское обозрение. 1899. № 1. С. 23–30.
8. *Кац Е.* Об источниках происхождения общин иудействующих в России // Материалы Десятой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Вып. 12. М., 2002. Ч. 2. С. 108–127.
9. *Козьмин М.* Прошлое и настоящее сибирских сектантов-субботников // Еврейская старина. Т. 6. 1913. С. 3–22.

10. Львов А.Л. Соха и Пятикнижие. Русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011.

11. Майнов В. Странная секта // Сборник «Неделя». Русские общественные вопросы. СПб., 1872. С. 23–253.

12. Максимов С. За Кавказом (из дорожных заметок) // Отечественные записки. 1867. № 5. С. 333–353.

13. Парадизов С., священник. О деятельности миссионера среди молокан в селах Пришибе и Заплавном Царевского уезда за время с 1880 по 1884 год // Астраханские епархиальные ведомости. 1885. № 4. С. 58–61.

14. Пытин А.Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000.

15. Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700–1917. Т. VIII. Ч. 2. М., 1997.

16. Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII века. М., 2003.

17. Третий отчет комитета Российского Библейского Общества за 1815 год. СПб., 1816.

18. Триодъ постная. М., 1992.

19. Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998.

20. Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899.

21. Штырков С. Стратегии построения групповой идентичности: община сектантов-суботников в станице Новопривольная Ставропольского края // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 266–287.

Список сокращений

РГИА — Российский государственный исторический архив

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки

ЧЕЛОВЕК В СИТУАЦИИ ВЫБОРА: НАУКА И РЕЛИГИЯ

*Марианна Шахнович,
Татьяна Чумакова*

Н.М. Маторин и его группа по изучению религии: наука и идеология в 1930-е годы

В конце двадцатых — начале тридцатых годов прошлого века в Ленинграде существовал довольно широкий круг исследователей, занимавшихся изучением современных религиозных практик. Среди них были историки, этнографы и фольклористы. Особая роль в планировании, организации и проведении исследований «живых» религиозных верований и культов принадлежала общественному деятелю, организатору науки, этнографу, исследователю религии Николаю Михайловичу Маторину (1898–1936).

Он родился 5(17) августа 1898 года в с. Первитине Тверской губернии¹, в имении, принадлежавшем Хвостовым, родственникам его матери Зинаиды Николаевны. О своем отце в 1927 году Н.М. Маторин писал в Curriculum Vitae: «Отец мой происходит из мещан г. Богородицка Тульской губ., по профессии бухгалтер, прослужил на государственной службе 39 лет и скончался в сентябре 1926 г.»². Отец Н.М. Маторина — Михаил Васильевич служил в Генеральном штабе, а позже — в Царском Селе, дослужился до чина штабс-капитана [9, с. 133], который соответствовал VIII гражданскому чину, и давал право на личное дворянство.

Маторин закончил Царскосельскую Императорскую Николаевскую гимназию с серебряной медалью. После окончания гимназии, как писал сам Маторин, он «поступил на историко-филологическое отделение Петроградского университета, где занимался главным образом историей Древнего Востока, но проучился лишь год»³. Весной 1917 г. был призван на во-

¹ Ныне деревня Первитино Лихославльского района Тверской области. Перед революцией 1917 г. деревня принадлежала семейству Хвостовых. Сохранился трехэтажный дом Хвостовых (сейчас в нем располагается школа) и церковь св. Троицы XVIII в., построенная предыдущими владельцами Шишковыми.

² ПФА РАН. Ф. 233. Оп. 2. Д. 100. Л. 4.

³ ПФА РАН. Ф. 233. Оп. 2. Д. 100. Л. 4.

енную службу в Павловское военное училище, откуда через два месяца уехал добровольцем на фронт (в июне 1917), но через месяц «по болезни сердца» был отправлен в госпиталь, и после полугодового лечения был демобилизован. До осени 1918 г. занимался репетиторством, давал частные уроки латинского и русского языка в бывшей Царскосельской гимназии, а осенью там же, в Детском селе¹, был принят на работу лектором и инструктором по внешкольному образованию в Детскосельский уездный отдел народного образования. В обязанности Маторина входило чтение лекций на исторические, политические и антирелигиозные темы, кроме того он вел просветительскую и агитационную работу в Детскосельском гарнизоне. Вступил в ВКП(б) 15 марта 1919 г., и был назначен в Лугу заведующим информационного подотдела Управления уездного исполнительного комитета. Там продолжал чтение публичных лекций и сотрудничал газете «Лужский вестник». С наступлением Юденича осенью 1919 г. Маторин вновь ненадолго оказался в рядах армии, став инструктором организаторов Политотдела 19 стрелковой дивизии. Но уже с ноября 1919 г. он вплоть до лета 1922 г. работает в Уездных исполнительных комитетах Луги и Гдова, сочетая эту работу с преподаванием обществознания в школе и журналистской деятельностью в местных газетах. В 1920 г. он женился на Лидии Ильинской, которая работала в Гдовском уездном исполкоме.

Со второй половины 1922 г. Маторин — в Петрограде, в качестве секретаря Председателя Петроградского Совета и Председателя ИККИ Г.Е. Зиновьева². В 1923 г. был назначен заместителем заведующего Агитационно-пропагандистским отделом Петроградского губернского комитета РКП(б). Очевидно, в это время Маторин и начинает интересоваться, а затем и серьезно заниматься изучением народной религиозности³. В 1923–1925 гг. Маторин работает научным сотрудником НИИ марксизма и занимает видное место в партийной организации Ленинграда. С 1924 г. по 1926 он — ответственный секретарь Ленинградского Рабочего общества смычки (РОС) города с деревней⁴, а также член шефской комиссии ЦК ВКП(б).

¹ Современное название г. Пушкин, до 1918 — Царское Село, с 1918 по 1937 — Детское Село, в 1937 переименовано в г. Пушкин.

² ИККИ — Исполнительный комитет Коммунистического Интернационала, руководящий орган Коминтерна. Г.Е. Зиновьев возглавлял Исполком Коминтерна с 1919 г. по 1925 г. и одновременно занимал (до 1926 года) должность председателя исполкома Петросовета.

³ ПФА РАН. Ф. 233. Оп. 2. Д. 100. Л. 6.

⁴ Общество смычки города с деревней было создано в Петрограде в 1923 г., в его задачи входило проведение культурной работы среди деревенского населения. Ликвидировано в 1927 г. Документы хранятся в Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга и Центральном государственном архиве литературы и искусства Санкт-Петербурга.

Одновременно Н.М. Маторин начинает преподавать, как тогда было принято, в нескольких вузах: в Петроградском Коммунистическом университете, где в 1923–1925 гг. читал курсы «Исторический материализм», «Агитпропробота». Курс «Работа в деревне» он читал в Коммунистическом университете, Географическом институте, в 1925 г. переименованном в Географический факультет ЛГУ (1923–1925), Институте Политпросветработы им. Н.К. Крупской (1924–1925) и в областной совпартшколе (1923–1925). В Технологическом институте он читал «Основы ленинизма», а в Петроградском Коммунистическом университете им. Зиновьева (Ленинградском коммунистическом университете) вел специальный семинарий по изучению современной деревни¹. Маторин состоял членом Комиссии по изучению деревни при Ленинградском бюро Секции научных работников (СНР) профсоюза работников просвещения. С 1923 г. занимался научной работой в НИИ, созданном при Петроградском коммунистическом университете в 1922 г.

Сразу после того, как Г.Е. Зиновьева, выступившего против Сталина на XIV съезде партии (18–31 декабря 1925 года) от имени «новой оппозиции», сняли с должности Председателя Ленсовета и руководителя Коминтерна, Маторин был лишен всех своих постов в Ленинграде и отправлен на работу в органы народного образования Псковской области. С марта 1926 г. Маторин руководит Псковским губернским отделом народного образования; а с августа 1926 г. заведует отделом народного образования в небольшом городке Себеж. В Себеже он активно занимается краеведением, пишет «Историю Себежского края»².

Осенью 1927 года Маторин переехал в Казань, где стал заведующим бюро самообразования при Народном комиссариате просвещения Автономной Татарской ССР, там ему было поручено заняться антирелигиозной работой. В 1928 году он писал: «В Приволжье и Прикамье мы встречаем крайне пестрый состав населения. Этим объясняется и весьма сложный религиозно-бытовой переплет. «Язычники» разных национальностей, «староверы» всевозможных толков, православные (тихоновцы, обновленцы, автокефалы), сектанты старые и новые (от хлыстов до евангелистов), мусульмане — да где еще, кроме Кавказа и Сибири, найдем мы подобное «смешение языков!»» [5, с. 5]. Маторин понял, что это направление идеологической работы требует больших знаний, что для того, чтобы «правильно наметить вехи антирелигиозной пропаганды нужно провести исследовательскую работу», и эта исследовательская работа в области народной религиозности его чрезвычайно увлекла и стала главным делом

¹ АИИМК. Ф. 2. Оп. 3. Д. 420. Л. 8.

² Объем рукописи, по свидетельству самого Маторина, был 8–9 авторских листов, место хранения неизвестно. О рукописи он сообщает в нескольких Curriculum Vitae. См. напр.: АИИМК. Ф. 2. Оп. 3, Д. 420. Л. 8.

его короткой научной биографии. За год пребывания в Казани им была написана книга «Религия у народов Волжско-Камского края», которая стала первым большим советским исследованием по антропологии религии и первой попыткой выработки исследовательской стратегии в деле исследования народной религиозности. Разделы этой книги посвящены религиям коренных народов (удмуртов, мари, чувашей), а также народной религиозности в исламе (раздел «Мусульманское язычество») и православии (раздел «Православное язычество»¹). Изучение народной религиозности стало для него важнейшим направлением научных исследований. В 1929 г. Николай Михайлович писал: «Подготавливаю к печати большую работу о православии с этнографической точки зрения»². Эта работа вылилась в серию статей на тему «Православие как производственный культ» [3], а спустя два года вышли из печати брошюра и книжка [4; 2].

Еще весной 1927 года Маторин хотел вернуться в Ленинград, но был направлен в Казань. Возвращение в Ленинград стало возможно, когда появилось предложение о работе, и был решен вопрос о его членстве в партии³. Маторин хотел вернуться в университет, где с 1924 года на этнографическом отделении Географического института читал курс по общественной работе в деревне. Видимо, ранней весной 1928 года Маторин

¹ Кавычки в названии раздела были поставлены Маториным, который рассматривал термины «двоеверие» и «православное язычество» как некорректные и используя их, закавычивал. Позже он использовал выражение «православный анимизм», а затем начал вводить в научный оборот понятие «синкретизм», считая, что существует религиозный синкретизм трех типов: сохранение (или, как тогда говорили «переживание») более архаических (примитивных) культов в более сложных — анимизма, фетишизма и магии в буддизме, христианстве и исламе; влияние более поздних, мировых религий на архаические верования и практики, например, воздействие буддизма или христианства на шаманизм; смешение отдельных представлений и культовых действий нескольких мировых религий, например, мусульманства и буддизма.

² АИИМК. Ф. 2. Оп. 3. № 420. Л. 9.

³ Н.М. Маторин состоял в ВКП (б) с 15 марта 1919 г. А.М. Решетов в своей статье указывает, что в декабре 1927 года «за фракционную деятельность (активное участие в зиновьевской оппозиции) он был исключен из партии, но в августе 1928 г. ЦКК ВКП (б) восстановлен по личному заявлению, с учетом перерыва» [9, с. 135]. Однако в личном листке, заполненном при оформлении в ГАИМК в 1929 г. на 30-й вопрос анкеты «Подвергался ли партвзысканиям за время пребывания в ВКП (б)?» Маторина собственноручно написал: «По сути взысканий не имел. В 1928 году с января по июль вне партии» (АИИМК. Ф. 2. Оп. 3, № 420. Л. 1 об.). Маторин подчеркивает, что по существу взысканий не имел, что был просто «вне партии». И не до августа 1928 г., как указывал в статье Решетов, а — до июля. 22 июня 1928 г. решением ЦКК был восстановлен в партии Г.Е. Зиновьев. Сразу после этого Маторин смог написать заявление в ЦКК о восстановлении в партии, был восстановлен и смог вернуться в Ленинград к началу учебного года.

приезжал в Ленинград, и имел на эту тему разговор с В.Г. Богоразом. 21 апреля 1928 года он пишет Богоразу из Казани: «По приезде в Казань я принял работу по линии антирелигиозной пропаганды, и меня захлестнула «пасхальная кампания», которой нужно было руководить. Теперь горячка прошла, и я в состоянии написать Вам о соображениях своих по поводу работы на этнографическом отделении»¹. Он пишет о том, что ректор ЛГУ М.В. Серебряков против его возвращения возражать не будет, так как «перед отъездом я случайным образом встретил М.В. Серебрякова и сообщил ему о своих планах, к которым он отнесся с видимым сочувствием. Поэтому я полагаю, что с его стороны, как ректора Ун[иверсите]та, я могу рассчитывать на содействие»². «Что же касается увязки вопроса по партийной линии, — пишет Маторин. — Заявление о переводе в Ленинград по этой линии я подал в июле»³. К письму приложены программы курсов по этнографии, в том числе курса «Краеведческие и этнографические предпосылки советского строительства». Маторин отмечал, что сейчас его «интересует сильнее всего две группы вопросов: 1) распространение культуры на восточно-европейской равнине, конкретно — у финнов и славян; 2) вопросы религиозного быта этих народов... Зимой я полагаю усиленно заняться: 1) изучением славянской религии и народных верований современных; 2) финно-угорским языкознанием»⁴.

К началу осеннего семестра 1928 г. Николай Михайлович снова — в Ленинграде. Он становится доцентом ЛГУ и руководителем цикла по истории религии, председателем Комиссии по истории религии⁵,

¹ АИИМК. Ф. 250. Оп. 5. Д. 123. Л. 2.

² АИИМК. Ф. 250. Оп. 5. Д. 123. Л. 2.

³ Имеется в виду июль 1927 года, когда Н.М. еще не был исключен из партии. Но тогда он из Себежа был направлен не в Ленинград, а в Казань.

⁴ АИИМК. Ф. 250. Оп. 5. Д. 123. Л. 2.

⁵ С 1928–1929 учебного года на Ямфаке ЛГУ был введен цикл истории религий, ставящий целью выпуск «высококвалифицированных работников, сотрудников антирелигиозной печати, научных специалистов по отдельным религиям... Вся работа студентов тесно увязывается с непрерывной производственной практикой на безбожном фронте, а летом с поездками для изучения религиозного состояния СССР» [см. 12]. Обучение было рассчитано на четыре года. Студенты, помимо общеобразовательных дисциплин и углубленного изучения проблем марксизма, изучали на I курсе основы мироздания, основы биологии, введение в историю религии; на II курсе: средиземноморские религии, религии Древнего Востока; курсы «Библия в свете восточных культур»; «Эволюция религиозных верований», «Современное состояние религии в СССР», «Древнейшие формы верований у народов СССР»; на III курсе — дисциплины: «История раннего христианства», «История восточного христианства», «Религии Индии». Для чтения лекций были приглашены ведущие профессора ЛГУ, среди которых Б.Л. Богаевский, В.Г. Богораз, Е.Г. Кагаров, Л.И. Крачковский, И.Г. Франк-Каменецкий и др.

а 1931 году — профессором. На этнографическом отделении Геофака он начинает преподавать три курса: «Двоеверие в русской деревне» (на четвертом курсе, для восточно-славянского цикла), «Методика антирелигиозной пропаганды», «Советское строительство среди малых и остальных народностей», кроме этого курс «История развития общественных форм» — на антропологическом отделении Геофака ЛГУ и курсы «Современное состояние религии в СССР» и «Древнейшие формы религиозных верований у народов СССР» в цикле истории религии на историческом отделении факультета языкознания и материальной культуры (ямфака) ЛГУ¹.

Программы подготовленных Н.М. Маториным курсов показывают, какое внимание он уделял современным исследованиям в области антропологии религии, и как высоко ставил знание истории религии, особенностей тех или иных религиозных верований и практик, изучению которых уделялось значительное время даже в курсе по методике антирелигиозной работы. В программе специального курса «Двоеверие в деревне» (1928) указаны в качестве тем семинарских занятий те проблемы, которые обсуждались тогда в современной западной науке, и изучением которых занимался он сам, и к разработке которых привлек большое количество исследователей, создав специальную группу по изучению народной религиозности. Доцент ЛГУ в лекционной части курса «Двоеверие в деревне» предлагал студентам следующие темы: «Вопросы научной терминологии. Источники. Литература вопроса: Щапов, Афанасьев, Веселовский и его школа, Никольский, М. Покровский. Современные работы. Подход историка и этнографа к вопросу о «двоеверии». <...> Русское двоеверие как частный случай религиозного синкретизма. Религиозный синкретизм и его роль при возникновении христианства и ислама. Религиозный синкретизм в Западной Европе («двоеверие» на кельтской, германской и романской почве; Бретань, Южная Италия и т.д.). Различные виды религиозного синкретизма в СССР (смешение шаманизма с православием, с буддизмом; смешение языческих и мусульманских элементов; «троеверие» и т.д., язычество и религиозное сектантство). Распространение христианства на Руси. Борьба волхвов с новой верой. Византийское наследие и славяно-финское язычество Параллели. Пути амальгирования. Процесс образования «двоеверия». Субстанция — за-

¹ В 1929 году факультет языкознания и материальной культуры ЛГУ был переименован в историко-лингвистический факультет ЛГУ, а в 1930 г. выведен вместе с другими гуманитарными факультетами из ЛГУ, и существовал как ЛИЛИ, а потом — ЛИФЛИ до 1937 г., пока не вернулся в состав ЛГУ как филологический факультет.

мена языческих духов христианскими божествами»¹. Во второй части курса темами для «семинарской проработки» (на 18 семинарах) были: «Религиозно-бытовая карта Ленинградской области»; «Языческие боги и православные святые»; «Православие как производственный культ» (с подтемой — сельско-хозяйственные, календарные и церковные праздники); «Рождение, жизнь и смерть человека, их отражение в православном культе»; «Религиозная медицина»; «Русское кликушество», «Юродивые и блаженные в истории русского православия», «Почитание священных источников, камней, деревьев и пещер в православном культе», «Мощи и реликвии святых в православном культе»; «Икона в православном культе»; «Жертвоприношение в православном культе»; «Паломничество в религиозном быту»; «Отложение христианской эпохи в колдовстве и знахарстве»; «Представления о душе, о страшном суде и об антихристе в бытовом православии»; «Взгляд крестьянин на православное духовенство до революции и в наши дни»; «Религиозные легенды в советской деревне»; «Современное деревенское безбожие». Обращает на себя внимание тот факт, что уже в 1928 году он предлагал в курсе для студентов «разбор программы для собирания материалов по двоеверию»², это означает, что она им уже была составлена. Скорее всего, ее первый вариант он составил при проведении собственных исследований в 1927 году. В 1931 году Н.М. Маторин возглавил кафедру истории религии Ленинградского университета, а затем отделение по истории религии выделившегося из ЛГУ Ленинградского института истории, философии и лингвистики (ЛИФЛИ).

Осенью 1928 года начав преподавать на Географическом факультете, Маторин создает научно-исследовательскую группу по изучению бытовой религиозности, или как тогда говорили — секцию — по «изучению истории культов». В регулярных научных заседаниях этой секции принимали участие студенты, аспиранты, преподаватели ленинградских вузов, сотрудники научных учреждений, прежде всего Академии наук, работники музеев, а также члены Ленинградского отделения Бюро краеведения³ и Союза воинствующих безбожников, областной Совет которого Маторин возглавил в начале 1929 г. Основной костяк группы составляли ближай-

¹ АРАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 88. Л. 111.

² Там же.

³ ЦБК возглавляли академик С.Ф. Ольденбург (1922–1927) и П.Г. Смидович (с 1927). По сфабрикованному ОГПУ так называемому «академическому делу» в 1929–1931 гг. прошли аресты краеведов по всей стране, в том числе и в Ленинграде. В начале 1930 г. произошла «чистка» аппарата ЦБК, а в мае 1930 г. было ликвидировано его Ленинградское отделение. ЦБК было окончательно ликвидировано в 1937 г.

шие сотрудники и ученики Маторина, а также исследователи, занимавшиеся проблемами религии, этнографии и фольклора. Многие участники обсуждений и докладчики специально приезжали из разных регионов страны.

Группа несколько раз меняла свое название и место «прописки», в зависимости от того, как было удобно ее руководителю, работавшему, как и многие ученые в те годы, в нескольких учреждениях одновременно. Из ЛГУ заседания группы переместились сначала в Государственную Академию истории материальной культуры (ГАИМК), куда в августе 1929 года Маторин был зачислен на работу в качестве научного сотрудника, затем — в ИПИН¹ (Институт по изучению народов СССР) [15; 16], где Маторин стал заместителем директора, а с сентября 1934 года — группа перешла «под крыло» Музея истории религии АН СССР и стала называться «Секция по изучению религий народов СССР».

В августе 1929 года Маторин был приглашен на работу в качестве научного сотрудника разряда этнографии в Государственную Академию истории материальной культуры (ГАИМК), затем стал заведовать этим разрядом и создал при нем специальную комиссию по составлению религиозно-бытовой карты СССР.

Деятельность секции по истории культов оказалась тесно связана с работой этой специальной комиссии ГАИМК. На научных заседаниях комиссии было прочитано несколько докладов по проблемам изучения народной религиозности теми докладчиками, которые участвовали и в работе секции: «Принципы составления религиозно-бытовой карты» (Н.М. Маторин); «Карточка сведений об объекте культа» (А.А. Невский); «Мольбища (экскурсия в область языческих верований Новгородской земли)» (Н.И. Репников), «Доисторические жертвенные места Камско-Уральского края» (А.В. Шмидт), «Новгородские святые» (А.И. Семенов), «Древнерусские кресты и образки с изображениями магического значения» (Н.В. Малицкий), «Культ святых по материальным памятникам бывшей Санкт-Петербургской епархии» (А.А. Невский); «Псковские святыни и их социальная роль» (А.И. Васильев).

Картографирование было предложено производить, прежде всего, по Ленинградской области, Северному Кавказу, ЦЧО, Поволжью. Составление аналогичных карт по Западной, Московской, Ивановской области, Белоруссии и Украине — было предложено московским этнографам и ис-

¹ В конце 1929 на базе КИПС был создан ИПИН. Если функции КИПС сводились, главным образом, к составлению этнографических карт, то основной задачей ИПИН стало изучение процессов перехода к коллективным формам хозяйства. Перед ИПИН была поставлена задача изучения религиозного быта в национальных районах и областях, а также в регионах распространения сектантства.

следователям соответствующих областных центров¹. Маторин считал, что научная цель подобной большой работы — анализ религиозного синкретизма в Восточной Европе и Азии, и затем такая работа должна быть развернута и по Западной Европе. По его мнению, религиозно-бытовые карты могут иметь различный характер: карты распространения тех или иных верований вообще, карты отдельных специфических культов, карты с нанесенными на них культовыми объектами, карты «святынь». Именно этот тип карт и представлял, с точки зрения Маторина, наибольший исследовательский интерес. Он считал, что такие карты показывают сохранение старых культов в христианстве в бытующих реально-синкретических формах. На такую карту должны быть нанесены монастыри, церкви, кресты, кладбища, часовни, священные рогули, почитаемые деревья, источники и прочие предметы и места, связанные с чудесами, легендами и поверьями [1].

В архиве ИИМК сохранились очень интересные материалы, рассказывающие о деятельности по составлению религиозно-бытовых карт. В разные регионы страны отправлялись письма примерно такого же содержания, как это письмо в Калужский музей местного края, отправленное 13 декабря 1929 г.: «Этнографический разряд Государственной Академии истории материальной культуры поручает сотруднику М.Е. Шереметьевой² собрание по Калужскому краю материалов, необходимых для составления религиозно-бытовой карты СССР, особенно сведений о местах религиозного культа (в частности о почитаемых источниках, деревьях, камнях), центрах паломничества. Собрание указанных материалов и составление религиозно-бытовых карт в краевом масштабе необходимо не только в целях чисто научных, но и в целях ориентировки лиц, ведущих антирелигиозную работу в пределах края. Подробная программа собирания материалов будет выслана в непродолжительное время»³. Речь шла о «Программе по изучению бытового православия», составленной Н.М. Маториным и А.А. Невским и опубликованной в издательстве ЦБК. Программа пользовалась очень большой популярностью, выпущенного тиража явно не хватало, она расходилась в разные концы страны. Так сохранилась письмо, в котором Этнографическая комиссия Всеукраинской

¹ Сохранились сообщения с мест; например, в письме из Архангельска в Комиссию по составлению религиозно-бытовой карты сообщалось, что изъявили желание участвовать в составлении такой карты по Череповецкому округу кооператор, учитель и почтальон (АИИМК. Ф. 2. 1929 год. № 13. Дело Разряда этнографии. Отчет за 1928–1929 г. Л. 14).

² Участвовала в заседаниях секции.

³ АИИМК. Ф. 2. 1929 год. № 13. Дело Разряда этнографии. Отчет за 1928–1929 г. Л. 1–1 об.

Академии наук сообщает, что в № 15 Бюллетеня Этнографической комиссии будет напечатана информация и реферат «Программы по изучению бытового православия»¹.

В работе секции Маторина по изучению истории культов, начиная с 1929 года, принимал активное участие студент факультета языка и материальной культуры ЛГУ (первоначально с 1925 года — студент восточнославянского цикла этнографического отделения географического факультета), Александр Арсеньевич Невский (1898–1980). Он интересовался религиозным синкретизмом, прежде всего — «православным язычеством»², и слушал курс лекций «Современное состояние религии в СССР» у Н.М. Маторина. Именно ему Маторин и поручил работу секретаря секции истории культов. В обязанность Невского входило оповещение о программе и дате заседаний, а также ведение — протоколов.

Деятельность секции в ГАИМКе продолжалась около двух лет. А.А. Невский публиковал краткую справку о ней в журнале «Советская этнография». Он писал: «Группа изучения культов составлена из работников отдельных секторов ГАИМК (главным образом, сектора архаической и сектора феодальной формации) и разных специальностей (кроме вещеведов — археологов, здесь много этнографов, есть лингвисты и историки-источниковеды; некоторые специальности в отдельных участниках группы совмещаются. В работу вовлечены также исследователи из других учреждений (ИПИН, МАЭ, Археологической комиссии и др.), а также работники местных краеведческих музеев, время от времени делающие сообщения о своей работе. Размежевываясь в части изучения верований с антирелигиозной секцией Ленинградского Отделения Комакадемии, ставящей доклады методологического и обобщающего характера, и с Институтом по изучению народов ИПИН, изучающим современные верования народов СССР независимо от того, связаны ли они с материальными памятниками, — группа по изучению истории культов необходимо контактирует свою работу с этими учреждениями. <...> Теснейшие связи имеет группа с Русским музеем, Музеем истории религии Академии Наук³, Историко-лингвистическим институтом — по двум отделениям последнего: антирелигиозному и этнографическому. Наконец, естественна увязка работы группы с активом пропагандистов-антирелигиозников Леноблсовета СВБ, Антирелигиозного рабочего университета, Дома Безбожника, Госу-

¹ АИИМК. Ф. 2. 1929 год. № 13. Дело Разряда этнографии. Отчет за 1928–1929 г. Л. 17.

² В 1936 году А.А. Невский был арестован как член «контрреволюционной группы Маторина», вернулся в Ленинград только в 1958 году.

³ Музей находился еще в стадии формирования и не был открыт.

дарственного Антирелигиозного музея, хотя пока эти учреждения мало втянуты в жизнь группы» [6].

С осени 1930 г. по июнь 1931 г. группа на своих заседаниях заслушала и обсудила пятнадцать докладов: «Кульτ женских божеств в свете яфетической теории» (Н.М. Маторин); «Заветные рощи Вологодского края» (А.А. Невский); «Магическая функция примитивных орудий» (Д.К. Зеленин); «Пирь Азербайджана» (доклад И.И. Мещанинова и содоклад Ю.А. Никитина); «Животноводческая магия в Лужском крае» (Н.Ф. Куразов); «Духи-покровители в верованиях северо-восточных («черневых») алтайцев» (А.И. Новиков); 8) «Древнерусские культы сельско-хозяйственных святых в их отношении к культам византийским по памятникам искусства» (Н.В. Малицкий); «Кульτ женщины в палеолите» (П.П. Ефименко); «Кульτ дов у лопарей» (М.Ю. Пальвадре); «Апокрифические элементы в требнике XV в. из бывшего архива Синода» (А.И. Васильев); «Космические представления в памятниках материальной культуры Волжско-Камского края» (М.Г. Худяков); «Русские юродивые» (Н.М. Маторин); «Чтимые места Минецкого района Ленинградской области» (Е.Р. Лепер); «Дохристианские культовые места в Пскове» (А.И. Васильев); «Кульτ Георгия у хевсуров» (В.В. Ломиа¹).

В январе 1930 года Н.М. Маторин был назначен заместителем председателя Комиссии по изучению племенного состава народов России (КИПС), которая спустя месяц была преобразована в Институт по изучению народов СССР (ИПИН).

Вновь созданный институт получил часть функций академической Комиссии экспедиционных исследований (КЭИ²), от нее к ИПИНу перешло руководство комплексными экспедициями по изучению антропологии и этнографии, понимаемых достаточно широко. Предполагалось, что в своей деятельности, ИПИН должен ориентироваться «на увязку с потребностями местного населения и на изучение современного быта реконструируемого периода» [15; 16]. Во главе ИПИНа был поставлен академик Н.Я. Марр, а Н.М. Маторин был назначен его заместителем. В качестве заведующих секторами ИПИНа привлечены С.Н. Быковский, В.Г. Богораз-Тан, А.К. Супинский и В.В. Бартольд. Сотрудники ИПИНа не только обрабатывали собранные в экспедициях фольклорные материалы, но и планировали создание этнографического и фольклорного хранилищ, а также издание атласов, карт, справочников, библиографических работ, сводных корпусов по фольклору и этнографии народов СССР и из-

¹ В.В. Бардавелидзе-Ломиа.

² КЭИ была преобразована в Совет по изучению естественно-производительных сил (СЕПС) Академии наук.

дание «этнографической многотомной энциклопедии» [16]. Одной из основных задач ИПИНа было изучение народной религиозности.

В сентябре 1932 года научные заседания секции по изучению культов были перенесены из ГАИМКа в ИПИН. Было решено, что исследования и заседания, отражающие эти исследования, будут проводиться двум направлениям: изучение бытового православия и изучение религии народов СССР. Однако с сентября 1932 по сентябрь 1934 года проходили заседания только по первому направлению, постепенно превратившемся в направление по изучению религиозного синкретизма.

12 октября 1930 г. Н.М. Маторина на Общем собрании Академии наук выбирают на пост директора Музея антропологии и этнографии. В музее начинается активная работа по реэкспозиции, открываются новые выставки. В 1930 г. в Русском музее открывается Этнографический театр, работой которого руководил Н.М. Маторин совместно с В.Н. Всеволодским-Гернгроссом, концепция «живого» музея Гернгросса [см. 8] была очень близка Маторину. Музеем нового типа стал для него и Музей истории религии АН СССР, в организации которого Маторин принимал постоянное участие, начиная с Антирелигиозной выставки в Эрмитаже, всячески помогая в этой работе В.Г. Богоразу. Маторин с 1931 г. возглавлял музейный совет при Президиуме АН¹, выступал с докладами о научной работе в музеях. Так в 1932 г. в Ленинграде, в помещении Минералогического музея, на совещании музеев он выступил с докладом «Научная работа этнографических и археологических музеев»². В 1931–1933 гг. Маторин редактирует множество коллективных трудов и учебных пособий, а в 1931 г. становится ответственным редактором журнала «Советская этнография».

В 1933 г. произошло слияние ИПИНа и МАЭ, и 15 февраля 1933 г. был создан Институт антропологии и этнографии АН СССР. Его первым директором стал Н.М. Маторин. В его составе организованы три секции: этнографическая (руководитель Н.М. Маторин), антропологическая (Б.Н. Вишневский), фольклорная (М.К. Азадовский). А.М. Решетов приводит свидетельства того, что Маторин создал в ИАЭ нормальные условия для плодотворной работы и маститых ученых и молодых специалистов. Отчеты о работе МАЭ за 1930–1932 гг. и ИАЭ за 1933 г. — годы директорства Н.М. Маторина свидетельствуют об организации разносторонней научной деятельности в коллективе, «без излишнего шараханья в конъюнктуру» [9, с. 145]. К сожалению, «к концу 1933 г. практическая деятельность Н.М. Маторина на посту директора вновь ор-

¹ ПФА РАН. Ф. 2. Оп. 1-1931. Д. 31. Л. 25.

² ПФА РАН. Ф. 2. Оп. 1-1932. Д. 36. Л. 376.

ганизованного ИАЭ уже не устраивала определенные руководящие, прежде всего идеологические органы. Против него велась открытая и скрытая борьба, плелись интриги, что и заставило Н.М. Маторина подать заявление об уходе с поста директора института. <...> Конечно, с точки зрения академической науки может показаться логичным назначение на пост директора Института в системе АН СССР академика, в данном случае академика И.И. Мещанинова. Вне всякого сомнения другое: при новом директоре явно для усиления идеологического влияния и контроля специально учреждается должность заместителя директора, на которую назначается специалист по марксизму и опытный кадровик А.А. Бусыгин» [там же]. В конце декабря 23 декабря На заседании Президиума Академии наук Н.М. Маторин был освобожден от должности директора Музея антропологии и этнографии и с 1 января 1934 г.¹ был переведен на должность старшего специалиста.

В феврале 1934 года исследовательская группа во главе с Маториным попросилась «под крыло» Музея истории религии АН СССР. По предложению В.Г. Богораза ее официальной темой становится изучение религий народов СССР.

В мартовском номере журнала «Советская этнография» за 1934 г. был опубликован краткий отчет А.А. Невского о деятельности Секции по изучению религиозных верований народов СССР при Музее истории религии Академии наук с октября 1931 г. по март 1934 г. Невский отмечает, что секция — преемница группы по изучению культов, функционирующей с лета 1931 г. в составе ГАИМК, а затем ИПИН. Он пишет, что задачей секции изучение истории и современного состояния «пережиточных религиозных культов» в СССР, генезис которых относится к родовому и феодалному обществу, изучение синкретических культов, представляющих «результат скрещивания остатков дохристианских, доисламских и доисламских культов с религиями более сложных систем», «изучение процессов отмирания этих религиозных культов, в связи с ликвидацией многоукладности экономики СССР на основе социалистического строительства и культурной революции» [7]. За отчетный период прочитано двадцать восемь докладов и подготовлено три сборника трудов: по вопросам религиозного синкретизма, по верованиям сельских жителей Ленинградской области, по старообрядчеству.

В начале 1934 г. появился московский филиал секции, созданный при Центральном антирелигиозном музее, руководителем этого московского отделения стал тоже Н.М. Маторин. Невский рассказывает в отчете о планируемых экспедициях во второй половине марта и в апреле 1934 г. по

¹ ПФА РАН. Ф. 2. Оп. 1-1933. Д. 15. Л. 223 об.

маршруту Калинин — Москва — Арзамас — Саранск — Казань — Чебоксары — Москва, летом 1934 г. — в Мордовию и ЦЧО.

В октябре 1934 г. директор Музея истории религии АН СССР В.Г. Богораз пишет в служебной записке в Комитет по ученым и учебным учреждениям ЦИК о работе группы Маторина: «Секция сосредоточила свое внимание главнейшим образом на изучении вопросов религиозного синкретизма и привлекла ряд историков религии, этнографов, археологов и фольклористов к своей работе. Кроме этого секцией создана значительная сеть корреспондентов — научных работников по СССР, особенно в национальных республиках и областях, с которыми поддерживается живейшая и постоянная связь. Филиалы секции созданы в Москве (при Центральном Антирелигиозном музее), в Калинин, Воронеже, Чебоксарах. Секция продолжает многолетнюю работу по составлению так наз. религиозных бытовых карт различных районов страны (чувашии, осетинские дзуары, дохристианские мольбища на территории Ленинградской, Московской, Воронежской, Северной обл. и т.д.). Секцией подготовлена из докладов, прочитанных на ее собраниях два сборника статей “Религиозный синкретизм” (20 печ. лист.) и “Религиозные верования в Ленинградской области” (12 печ. лист.). Члены секции в 1934 г. принимают участие в научных экспедициях и командировках по изучению религиозных верований на местах — в Ленинградской, Московской, Воронежской обл., Мордовии, Чувашии, Таджикистане и др. Собранные материалы будут отражены в дальнейшей работе секции. Обобщающий доклад руководителя секции проф. Н.М. Маторина “Восточно-Европейский религиозный синкретизм” был сделан 9 июня с.г. на заседании исторической комиссии АН СССР и печатается в № 4 “Исторического сборника” АН»¹.

Несмотря на освобождение от должности директора ИАЭ, Маторин продолжал активно работать, проводить заседания группы по изучению народной религиозности, занимался научными исследованиями, планировать экспедиции. 1934 год был очень тяжелым для ленинградских ученых, продолжались, начавшиеся в 1933 г., аресты по «делу славистов», но после убийства 1 декабря 1934 г. С.М. Кирова было запущено «дело троцкистско-зиновьевского блока», по которому были привлечены все, кто когда-либо сотрудничал с Зиновьевым или Троцким, а также все те, кто входил в их окружение.

Последнее заседание секции состоялось 28 декабря 1934 года. Маторин на нем не присутствовал. На следующий день 29 декабря 1934 г. партийный комитет АН исключил Маторина из партийной организации Ака-

¹ ПФА РАН. Ф. 221. Оп. 2. Д. 41. Л. 13–14.

демии наук «как активного оппозиционера в прошлом, не порвавшего идейных связей с контрреволюционной зиновьевской оппозицией в последние годы» [10]. Спустя четыре дня — в ночь со 2 на 3 января 1935 года — Николай Михайлович Маторин был арестован. По трагической иронии судьбы именно в 3 января 1935 г. Маторин со своими сотрудниками собирался отмечать пятилетний юбилей создания секции. В течение ближайших двух недель Николай Михайлович был уволен со всех должностей, которые он занимал, и 23 января 1934 г. Василеостровский райком партии исключил его из ВКП (б) за принадлежность к «зиновьевской группировке».

Маторин был отправлен в один из лагерей в Средней Азии, а в октябре 1936 года расстрелян. Арест и гибель Маторина способствовали арестам и преследованиям многих членов группы, его учеников и сотрудников, а также значительному свертыванию педагогической и научной работы в области истории религии не только в Ленинграде, но и в стране в целом.

Литература

1. Из опыта ленинградских этнографов (разряд этнографии ГАИМК после реорганизации) // *Этнография*. 1930. № 4. Без подписи. С. 81–85.
2. *Маторин Н.М.* Женское божество в православном культе: Пятница-Богородица (Очерк сравнительной мифологии). М.: ОГИЗ–«Московский рабочий». 1931.
3. *Маторин Н.М.* Православие как производственный культ // *Антирелигиозник*. 1929. № 5. С. 20–27; № 7. С. 76–85; № 8. С. 54–62.
4. *Маторин Н.М.* Православный культ и производство. М.–Л.: ОГИЗ–«Московский рабочий», 1931.
5. *Маторин Н.М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество. Ислам. Православие. Сектантство. М.: Безбожник, 1929.
6. *Невский А.* Работа группы по изучению истории культов Государственной академии истории материальной культуры // *Советская этнография*. 1931. № 1–2. С. 169.
7. *Невский А.А.* Секция по изучению религиозных верований народов СССР при Музее истории религии Академии наук // *Советская этнография*. № 3. 1934. С. 106.
8. *Пушкарев В.Г.* Культурный потенциал современного фольклорного театра : автореферат дис. кандидата культурологии: 24.00. СПб., 2011.
9. *Решетов А.М.* Николай Михайлович Маторин: (Опыт портрета ученого в контексте времени) // *Этнографическое обозрение*. 1994. № 3.

10. Решетов А.М. Репрессированная этнография: люди и судьбы // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1994. Вып. 4. С. 215.

11. Решетов А.М. Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин // Репрессированные этнографы. Вып. 2. Сост. Д.Д. Тумаркин. М.: Вост. лит., 2003.

12. Спутник безбожника по Ленинграду. Сост. И.Я. Эльяшевич. Л.: Прибой, 1930. С. 68–69.

13. Филимонов С.Б. Краеведение и документальные памятники (1917–1929). М., 1989;

14. Соболев В.С. Академия Наук и краеведческое движение // Вестник РАН. 2000. Т. 70. № 6. С. 535–541.

15. Худяков М.Г. Из опыта ленинградских этнографов. Институт по изучению народов СССР (ИПИН) // Этнография. 1930. № 4. С. 85–86.

16. Шахнович М.И. Вторая пятилетка этнографической работы МАЭ и ИПИН Академии наук СССР и Этнографического отдела Государственного Русского музея // Советская этнография. 1932. № 5–6. С. 204.

Список сокращений

АИИМК — Архив Института истории материальной культуры РАН

АРАН — Архив Российской Академии наук

ПФА РАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии наук

Биографика vs агиография: выбор жанра исторического жизнеописания Александра Невского авторами новейшей научно-популярной литературы

Выбор ценностных ориентиров в современном мире все чаще осуществляется в медийном пространстве, которое не только активно внедряет результаты этого выбора в общественное сознание, но и порождает связанные как с этим типом сознания, так и со спецификой масс-медиа проблемы. Показательным в этом отношении стал рост популярности образа древнерусского князя и полководца Александра Невского, которого магическая сила телевидения в одночасье превратила в «медийное лицо». Князь Александр Ярославич, живший в XIII веке, стал победителем в телевизионном проекте с примечательным названием «Имя Россия. Исторический выбор 2008», организаторами которого выступили телеканал «Россия», Институт российской истории РАН и фонд «Общественное мнение». В общем рейтинге теле — и SMS-голосования он получил 524 575 из 4 498 840 голосов, на 809 голосов опередив ближайшего «преследователя» П.А. Столыпина. В рейтинге присяжных, составленном по результатам голосования известных политиков и деятелей культуры, Александр Невский, набрав 131 голос, разделив первое место с А.С. Пушкиным и обойдя на 11 пунктов А.В. Суворова¹.

Свойственная нашей эпохе густота пересечения и взаимодействия информационных полей немедленно породила интерес к персоне Александра Невского в книгоиздательской среде, он стал желанным персонажем, как серийных книжных проектов, так и отдельных, не включенных в какие-либо продвигаемые на рынке серии научно-популярных книг. В результате за истекшее с момента проведения конкурса время сформировалась целая библиотека жизнеописаний Александра Невского (отметим, что за весь советский период вышло лишь несколько книг, самой известной из которых является биография, написанная В.Т. Пашуто, в серии «Жизнь замечательных людей»²).

¹ Официальный сайт проекта «Имя Россия. Исторический выбор 2008»: URL: <http://www.nameofrussia.ru> (дата обращения: 08.06.2015).

² Пашуто В.Т. Александр Невский (Серия ЖЗЛ). М., 1974 (1-е издание). Подробную библиографию книг об Александре Невском за период до 2000 года см. в [18, с. 520–530].

Знакомство с новейшей научно-популярной литературой показало, что у ее авторов и издателей нет какой-либо единой стратегии представления образа этого знаменитого персонажа русской истории. Надо сказать, что образец такой стратегии авторам «научпопа» не дает, в первую очередь, профессиональная историография, в которой, начиная с Н.М. Карамзина, Александр Невский характеризуется как противоречивая и неоднозначная фигура, многие поступки и действия которой не вписываются в дидактическую модель «национального героя», спасителя и заступника всех и вся. Разнообразие взглядов на Александра Невского в профессиональной среде наглядно показала недавняя (28 февраля 2015 года) дискуссия в рамках проекта «Открытая библиотека» в Санкт-Петербурге между Алексеем Венедиктовым, Михаилом Пиотровским и Владимиром Мединским, которую вела известная журналистка Екатерина Гордеева¹. Подводя итог дискуссии, М.Б. Пиотровский отчетливо и емко одной фразой охарактеризовал принципиальное различие научной историографии и научно-популярного нарратива: «Есть история-наука, и есть история-публицистика, она все время меняется, потому что меняются оценки»². Как изменение оценок повлияло на концепции повествования о жизни и деяниях Александра Невского в новейшей научно-популярной литературе, мы и попробуем проследить.

В данной работе сознательно оставлены за рамками рассмотрения сочинения наивно-апологетического характера, стремящиеся быть в струе новейших тенденций «геополитической» идеологии, утверждающие, что Александр Невский «боролся за национальную идентичность своего народа» [11]³, и передающие слова некоего «немецкого летописца», будто «Храбрый Александр принудил рыцарей к миру» [там же, с. 25]. Не станем мы анализировать и книги, написанные исключительно с целью разоблачения «насквозь лживых обвинений» Александра Невского в «коллорабационизме» со стороны не понимающих величия русской души и русского пути иноземцев Дж. Феннела и Ф.Б. Шенка, и примкнувших к ним российских историков [см., напр.: 14; 15]. Также мы не будем останавливаться на разборе соответствующего фрагмента из известного проекта «История Российского государства» Бориса Акунина, являющегося, по сути, популярным пересказом одной из распространенных в современной историографии точки зрения на деятельность князя Александра Ярославича и события эпохи монголо-татарского нашествия и установления ига [1]. Наше внимание мы сосредоточим на сочинениях профессиональных

¹ URL: <https://meduza.io/feature/2015/03/03/na-dvortsovoy-ploschadi-povestka-ne-menyaetsya-uzhe-250-let> (дата обращения: 08.06.2015).

² Там же.

³ Текст аннотации на переплете издания.

историков, не чуждых делу популяризации, и опытных публицистов, специализирующихся на исторической тематике.

В современной социокультурной ситуации главная трудность, подстерегающая историка или публициста, взявшегося за жизнеописание Александра Невского, состоит в том, что сей князь — не только реальный персонаж российской истории, но и чтимый святой русской церкви. Во введении к своей книге А.П. Богданов справедливо отмечает: «Само словосочетание: “святой” и “политик” — невольно вызывает настороженность, особенно у специалиста по политической истории России и Древней Руси, десятилетиями изучающего ее довольно темную подноготную» [5, с. 4]. В связи с этим, каждый пишущий оказывается перед дилеммой — подходить ли к образу князя Александра с классическим инструментарием исторической биографики (требующей критического анализа всех имеющихся в распоряжении современного историка источников), вскрывая как положительные, так и отрицательные стороны деятельности своего героя и приводя ее оценку современниками и потомками, или становиться на сомнительную для профессионального ученого стезю сочинения адаптированного для современного читателя жития святого, так как агиография в последнее время вновь стала востребованным и поощряемым властью и значительной частью общества жанром повествования.

В наиболее простой ситуации оказываются публицисты, спрос с которых со стороны профессионального сообщества историков откровенно понижен. Их задача особенно облегчается, если тип сочинения заранее определен издательским заказом. Так, вышедшая в серии «Великие святые» (совместный проект «Даниловского благовестника» и «Комсомольской правды») книга писателя, драматурга и публициста В.Ю. Малягина «Святой благоверный князь Александр Невский» является ни чем иным, как беллетризированной агиобиографией, в текст которой введены скорректированные с учетом новейших научных данных исторические факты и даты событий [10]. Принадлежность издания к этому жанру подтверждается приложенной к нему бумажной иконкой святого. Поэтому вполне закономерно, что в «историческом» заключении к книге Александр Невский представлен, в первую очередь, единственным святым человеком, «не потерявшим уважения на официальном уровне» в «насквозь атеистическом XX веке», и в настоящее время выступающим небесным заступником России и ее народа [там же, с. 158–163].

Выбор некоторых современных жизнеописателей князя Александра оказался предопределен их предыдущим научным опытом. Например, много лет занимавшийся исследованием Жития Александра Невского и реконструкцией его первоначальной редакции историк древнерусской

литературы Ю.К. Бегунов конструирует биографию князя по агиографической схеме, используя в целях прославления его образа и деяний наряду с известными, неоднократно апробированными в науке источниками и поздние тексты, составленные в период общерусского распространения его почитания («Исповедание веры святого Александра Невского» XVI века, «Служба святому Александру Невскому» в редакциях XVI–XVII веков), и такое сомнительное в своей достоверности сочинение как «Ростовский летописец» А.Я. Артынова 1883 года [2; 3].

Выбор жанра своего повествования Ю.К. Бегунов осуществляет, исходя из того, что: «Про таких (как Александр Невский. — Л.Б.) говорят: герой с тысячью лиц, человек многих достоинств и добродетелей, отмеченный Богом. Неудивительно, что Русская Православная Церковь причислила его к лику святых <...>. Вся короткая многострадальная жизнь князя Александра — всего 43 года! — пример беззаветного служения Отечеству. С его именем связана Русская идея мира, свободы и справедливости. Говорят, что героями становятся по воле Божьей. Святой Александр Невский и был таким героем, у которого нельзя отделить героическое от человеческого, ангельское подобие от человеческого служения миру, небесное от земного, вечное от временного» [2, с. 9–10]. Цель повествования Ю.К. Бегунова мы можем определить как вполне агиографическое конструирование «Идеи Александра Невского», «историческая функция» которой — «объединить все здоровые силы нации ради Возрождения России» [там же, с. 17]. Но в основу этой конструкции автор положил не средневековую универсалию божественного предопределения пути и служения святого, а современную категорию выбора, создавая противоречивый и даже абсурдный образ святого, ориентирующегося в своих деяниях как бы и вовсе не на Божью волю: «Беспросветна и темна жизнь народа без своего заступника и спасителя, на которого он уповал в трудный час и к которому он возносил мольбу о помощи. Святой князь Александр и был таким заступником, твердо опиравшимся на свой *Выбор*. А *Выбор* (во всех случаях цитирования — курсив Ю.К. Бегунова) этот покоился на нравственности народного вождя, глубоко ощущавшего необходимость строжайшей ответственности перед народом» [там же, с. 10]. Этим выбором, по мысли Ю.К. Бегунова, стал «новый Выбор Азиатского пути»: «Это был княжеский *Выбор*, к которому он готовился постепенно, всем житием своим, всем княжеским и бескорыстным служением Руси...» [там же]. Этот выбор, как полагает автор биографии Александра Невского, стал основой его прославления как святого и политического деятеля: «Его почитали и как заступника, и как идеального князя, и как небесного покровителя, и как представителя «доброго корени благородных Российских самодержцев», и как основателя династии Московских

великих князей и царей, и, самое главное, как основоположника альтернативной политики Московского государства XIV–XVII веков, сущность которой состояла в следующем: меч — Западу, мир — Востоку. Это была сущность *ВЫБОРА АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО*, и одновременно земное продолжение его *Выбора*. Последствия этого *Выбора* ощущались и в последующие века и даже дондесь» [там же, с. 11]. Биографическая конструкция, возведенная на таком «теоретическом» основании, может вызывать только недоумение. Поэтому главный интерес в книгах Ю.К. Бегунова, как для специалистов, так и для широкого круга читателей представляют приложения, в которых опубликованы различные редакции Жития Александра Невского, в том числе и в авторских переводах.

Оптимальный способ не вызвать критики коллег-профессионалов и недовольства той части читающей публики, для которой святость Александра Невского является первостепенной ценностью, избран известным специалистом по истории средневековой Руси А.Ю. Карповым. Его книги — это сборники комментированных фрагментов исторических источников, как светского, так и церковного происхождения, включающие, в том числе, документы, связанные с религиозным прославлением князя в XVI–XVIII веках [см., напр.: 8; 9]. Их предваряет вступительная историографическая статья, научная строгость которой позволяет рассмотреть различные точки зрения, избежав при этом чрезмерно личностной, эмоциональной оценки. Образцом профессиональной взвешенности выглядит суждение историка о росте популярности образа Александра Невского после завершения телевизионного проекта «Имя Россия»: «Как выясняется, в представлении большинства людей именно он в наибольшей степени олицетворяет нашу страну и ее героическую историю, причем не одно только прошлое, но и настоящее. Но тем внимательнее следует присмотреться к его фигуре и его эпохе, а вместе — и к тем мифам, которые продолжают возникать вокруг его имени» [9, с. 22].

Другим авторам научно-популярных книг об Александре Невском теперь остается только сожалеть, что такая комфортная ниша уже занята, и по совету обнаружившего ее первым коллеги «присматриваться к тому, что уже накопилось вокруг фигуры князя-святого». Большинство не чурающихся сочинения научно-популярной литературы профессиональных историков идет именно по этому пути. Но и на нем их подстерегает развилка. Сблазн понравиться большинству читателей и, вероятно, личные убеждения подталкивают некоторых авторов рассматривать фигуру Александра Невского сквозь так называемую «патриотическую» или «государственническую» призму. Такой подход, в частности, демонстрируют в своих книгах известные специалисты по русскому средневековью и не менее маститые популяризаторы русской истории А.П. Богданов

и Д.М. Володихин [5; 7]. Приведем характерные пассажи из сочинений обоих авторов. А.П. Богданов во введении к написанной им биографии князя утверждает, что знания школьного учебника, церковного жития, сюжетов фильмов и научно-популярных телепередач недостаточно, «чтобы действительно понять глубину личности и оценить величие подвига Александра — героя много более возвышенного и масштабного, чей его македонский тезка. Александр Невский, в отличие от Александра Македонского, ничего не завоевал и не разрушил — он спас и сохранил: Русь, православную веру и саму русскую цивилизацию, благодаря которой до сих пор стоит мир. По прошествии восьми веков, когда наша цивилизация и связуемое ею человечество вновь находятся под угрозой фанатичных крестоносцев, можно оценить подвиг мужа, не только положившего душу свою за Русь, но реально спасшего ее своими единоличными, часто непопулярными даже в глазах историков спорными решениями» [5, с. 3]. Д.М. Володихин заключает свою книгу такими фразами: «Александр Ярославич тем славен, что принял русский корабль полуразбитым, крепко сидящим на подводных камнях, с пробоинами в бортах и честно потрудился ради его спасения. <...> Притом не обратился в кровожадного зверя, к чему склоняли суровейшие условия, в коих ему пришлось осуществлять свою власть, а остался истинно христианским государем. <...> А потому — низкий поклон государю Александру Ярославичу, честному русскому человеку, принявшему на плечи тяжкое бремя и ответственно пронесшему этот груз до последнего срока, пока сам Бог не освободил князя от тягот. Он свое дело сделал как надо. Низкий поклон!» [7, с. 84–87].

К чести обоих авторов, следует подчеркнуть, что они оба стараются не изменять принципу достоверности источников и фактов, блюдут интересы читателя, стремясь сделать свое повествование увлекательным, интересным, познавательным. Но уверение А.П. Богданова в конце его книги, что его как историка волнует только правда, что, совершая путешествие в реальный мир русского средневековья, он был объективен и ничего не скрывал, при этом памятуя, к какой святыне прикасается, истинно лишь отчасти [5, с. 315]. Оба историка ни на йоту не отступают от избранной ими модели биографии Александра Невского — показать князя как спасителя Руси, крепкого государственника, заступника православной веры, охранителя особой русской цивилизации. Поэтому в жанровом отношении их сочинения являются апологиями и, по сути, недалеко от канонических образцов агиографии, оправдывающих всю земную жизнь праведника с ее светлыми и темными сторонами благим для самого святого и благодействованного им мира результатом.

Надо сказать, что модель эта не является изобретением новейшего времени. Фактически оба вышеупомянутых нами автора вольно или не-

вольно не выходят за рамки концепции известного евразийца Г.В. Вернадского, еще в 1925 году описавшего в своей статье два подвига Александра Невского: «подвиг брани» — спасение Руси от иноземного порабощения с Запада, и «подвиг смирения» перед силой Востока [6]. Апология этих двух подвигов князя Александра Г.В. Вернадским была продиктована его желанием дать запоздалый ответ нападкам А. де Кюстина «на русское прошлое», которые он усмотрел в следующем высказывании из книги «Россия в 1839 году»: «Александр Невский — образец осторожности; но он не был мучеником ни за веру, ни за благородные чувства. Национальная церковь канонизировала этого государя, более мудрого, чем героического. Это — Улисс среди святых» [цит. по: 6, с. 318]. Современные научно-популярные апологии — тоже довольно-таки запоздавшая реакция на мнение известного английского слависта Дж. Феннела, сделавшего в своем исследовании, посвященном кризису средневековой Руси, вывод о скорее негативной политической роли Александра Невского в обстоятельствах его эпохи («Требуется беспредельная щедрость сердца, чтобы назвать его политику самоотверженной») [16, с. 163]. Но если Г.В. Вернадский прямо указывает, с кем, и с чем он спорит в своей статье, то современные популяризаторы скрывают своего оппонента за эвфемизмами «западные ценности» или «миф, который создали недоброжелатели». Но, вступая в полемику с невидимым читателю противником, они опять же уходят в сторону от классического жанра биографики, представляющего героя во всей возможной в рамках популярного жизнеописания полноте и сложности его образа и оценок.

Как это ни странно на первый взгляд, баланс между исторической правдой и яркостью и занимательностью биографического повествования лучше соблюдают авторы относительно коротких биографических очерков. Так, Т.В. Черникова в своей публикации в книге «Святые заступники Руси» (Серия «Великие Полководцы России») скрупулезно придерживается установленного в самом начале принципа: «В нашем очерке будем говорить об «изначальном Александре», реальном политике и талантливом полководце XIII века, которому выпала доля жить в сложное и трагическое для русской истории время. Это время определило логику и границы деятельности князя Александра Ярославича» [17]. Т.В. Черникова нашла место и для указания различных точек зрения на те или иные события жизни Александра Невского, поскольку «эпическую», мифологизированную историю его «легендарного двойника» она разумно, лишь вскользь упомянув о ее существовании, оставила за рамками своего повествования. В результате, читатель получил ясный и логически выстроенный текст с большим количеством интересных, но исторически выверенных

подробностей, лишенный избыточных личностно окрашенных эмоциональных рефлексий автора.

Довольно аккуратно и разносторонне изложена светская биография князя Александра в очерках О. Горосова «Правители земли Русской: от Рюрика до Александра Невского», что приятно удивляет в издании под обложкой массового еженедельника «Тайны XX века» [13, с. 153–159]. Хотелось бы, чтобы этот методический принцип — не смешивать в одном тексте биографическое и легендарно-агиографическое возобладавал в дальнейшем в научно-популярных жизнеописаниях князя и святого Александра Невского.

К сожалению, как показал наш аналитический обзор научно-популярных биографий Александра Невского, большинство авторов все же выбирают апологетический подход, сближающий их сочинения скорее с агиографией, чем с биографикой. Причинами этого являются как издательская политика, так и желание самих авторов участвовать в идеологически окрашенной полемике вокруг фигуры князя Александра, которого одни уличают в «коллорабационизме», а другие воспевают за героизм и провидческую мудрость. Очевидно, что в массе издающихся популярных биографий этой знаковой персоны русской истории недостает написанных ярко и интересно работ, опирающихся на по-настоящему актуальные методологические подходы исторической науки. Так, новый импульс научно-популярной биографике русских князей, удостоенных церковной канонизации, могло бы придать обращение к опыту сравнительных историко-антропологических исследований феномена святости правителей в христианском средневековье, в том числе хрестоматийному труду М. Блока о королях-чудотворцах и очень удачной монографии М.Ю. Парамоновой о святых государях Латинской Европы и Древней Руси [4; 12].

Литература

1. Акунин Б. История Российского государства. Часть Азин. Ордынский период. М.: АСТ. 396 с.
2. Бегунов Ю.К. Александр Невский: Жизнь и деяния святого и благоверного великого князя. М.: Молодая гвардия, 2003. 262 с. (Жизнь замечательных людей: Сер. биогр.; Вып. 841).
3. Бегунов Ю.К. Александр Невский. М.: Яуза, Эксмо, 2009. 320 с. (Главное имя России).
4. Блок М. Короли-чудотворцы / Пер. с фр. и комментарии В.А. Мильчиной. М.: «Языки русской культуры», 1998. 709 с.
5. Богданов А.П. Александр Невский. М.: Вече, 2009. 320 с. (Православие. Традиции. Люди).

6. *Вернадский Г.В.* Два подвига св. Александра Невского // Евразийский временник. Прага, 1925. Кн. 4. С. 318–337.
7. *Володихин Д.М.* Александр Невский. М.: ИД «Комсомольская правда», 2015. 96 с. (Правители России).
8. *Карпов А.Ю.* Великий князь Александр Невский. М.: «Русский мир», 2002. 384 с. (Русский мир в лицах).
9. *Карпов А.Ю.* Великий князь Александр Невский. М.: Молодая гвардия, 2010. 329 с. (Жизнь замечательных людей: Малая серия: сер. биогр.; вып. 5).
10. *Малягин В.Ю.* Святой благоверный князь Александр Невский. М.: ООО «Даниловский благовестник», ЗАО ИД «Комсомольская правда», 2013. 176 с. (Серия «великие Святые»).
11. Не в силе Бог, а в правде. Жизнь и подвиги святого благоверного князя Александра Невского, великого сына земли Русской. Симферополь: Издательство Шпатакова «Родное слово», 2012. 140 с.
12. *Парамонова М.Ю.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М.: ИВИ РАН, 2003. 405 с.
13. Правители земли Русской: от Рюрика до Александра Невского / Авт.-сост. О. Горосов // Тайны XX века. Золотая серия. СПб.: ООО ИД «Пресс-Курьер», 2015. № 1.
14. *Пронина Н.М.* Александр Невский. Национальный герой или предатель? М.: Яуза; Эксмо. 320 с. (Когда врут учебники истории).
15. *Пронина Н.М.* Великий Александр Невский. «Стоять будет Русская Земля!». М.: Эксмо, 2014. 320 с. (Гении власти).
16. *Феннел Дж.* Кризис средневековой Руси. 1200–1304 / Пер. с англ. В.В. Голубчикова. М.: Прогресс, 1989. 339 с.
17. *Черникова Т.В.* Невский Александр Ярославич // Святые заступники Руси. М.: ИД «Комсомольская правда»; ИД «Российское военно-историческое общество, 2014. С. 3–40. (Великие Полководцы России).
18. *Шенк Ф.Б.* Александр Невский в русской культурной памяти: святой. Правитель, национальный герой (1263–2000) / Авториз. пер. с нем. Е. Земсковой и М. Лавринович. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 592 с. (HISTORIA ROSSICA).

Религия и наука в современном мире: проблема выбора мировоззренческих ориентиров

Проблема выбора мировоззренческой позиции в том мире, который долгое время было принято называть христианским, сегодня во многом определена плюралистической парадигмой светской культуры. Отношение к ней в различных религиозных сообществах может быть неоднозначным, вплоть до категорического неприятия тех или иных ее проявлений, противоречащих догматам веры. Однако основная тенденция, ставшая магистральной для христианской мысли последних десятилетий, характеризуется не только признанием права на мировоззренческий выбор каждого человека. Она определена уважительным отношением к светской культуре в том случае, если эта культура строится на гуманистических основаниях и не подменяется враждебной по отношению к религии идеологией.

Очевидно, что для традиционного религиозного сознания атеистическая позиция всегда представлялась угрозой, а выбор этого пути — дьявольским искушением. Однако сегодня дело обстоит несколько иначе. Несмотря на то, что с христианкой точки зрения атеизм всегда был и будет ложной доктриной, в современном мире христианин, сознательно выбирающий христианский путь и действительно исповедующий христианский Символ Веры, живет в окружении людей, которые либо склонны к атеизму, либо, что чаще всего, просто индифферентно относятся к религии. Вопрос о том, всегда ли эта позиция является осознанным выбором, и если да, то чем он обусловлен, остается открытым. Но факт в том, что отношение к светской культуре со стороны христианской Церкви за последние столетия претерпело коренные изменения.

Сегодня, согласно официальной позиции Русской Православной Церкви, выраженной в «Основах социальной концепции», светская культура «способна быть носителем благовестия». Подчеркивается, что это «особенно важно в тех случаях, когда влияние христианства в обществе ослабевает или когда светские власти вступают в открытую борьбу с Церковью» [5]. Следовательно, в качестве своеобразной защиты от антирелигиозной пропаганды и идеологии может выступать сама по себе светская культура, гуманистическое богатство которой позволяет знакомиться с христианскими ценностями и христианской мыслью.

В данном случае речь идет, в первую очередь, о творческом потенциале гуманитарной культуры — гуманитарного знания, литературы, ис-

кусства. При этом, она же может выступать, в отдельных своих проявлениях, как источник и, вместе с тем, способ критики тех или иных аспектов христианской веры, практики и образа жизни. Например, черпая вдохновение в самобытной народной культуре, некоторые художники позволяли себе большие вольности в отношении религии, а иные и вовсе порывали с Церковью. Но, так или иначе, культура слова, а именно — светская культура последних столетий, равным образом, как и различные виды искусств, могут свидетельствовать сами за себя, когда обращаются к религиозным мотивам. Иначе дело обстоит с другим феноменом светской культуры, значение которого также велико для формирования мировоззрения. Речь идет о науке, а именно — о науке, изучающей природу, физический мир, и строящейся на основе опытного и экспериментального знания.

Очевидно, что сама по себе наука не может носить религиозной или атеистический характер. При этом, с одной стороны, многие выдающиеся ученые, действительно, были религиозными людьми. С другой, европейская наука Нового времени предлагала такое понимание мироздания или отдельных его аспектов, которое, в ряде случаев, плохо сочеталось с некоторыми теологическими суждениями. Отсюда и ставшая в последние десятилетия крайне актуальной как в академическом мире, так и далеко за его пределами, проблема взаимоотношений между наукой и религией.

Следует подчеркнуть, что она невероятно сложна. По этому вопросу существуют разные взгляды. В советской историографии тенденцией было категорическое противопоставление религии и науки как факторов «идеологической борьбы», говорилось о «конflikте» между ними за право формировать картину мира. Речь шла о том, что «научные истины» в предшествующие века «служители и защитники религии», якобы, «просто отвергали» как противоречащие религиозному учению. Однако, когда наука достигла больших успехов, «в борьбе против научного мировоззрения» богословы «вынуждены перестраивать и модернизировать не только свою аргументацию, но и само содержание своих мировоззренческих построений» [2: с. 5, 3].

Такого рода высказывания, подразумевающие конфликт, а, следовательно, и необходимость делать *выбор* в пользу научного знания, существовали и в западном мире. Известный британский философ Б. Рассел (1872–1970) писал, что религия и наука «находятся в давнем противоборстве», и в одной из своих работ ставил перед собой цель обратиться «к выяснению причин и истории той войны, которую традиционная религия вела против науки» [8, с. 132]. Такого рода категоричные суждения возникали вопреки высказываниям христианских философов и теологов о том, что конфликта между религией и наукой просто не существует.

Православный философ С.Л. Франк (1877–1950) писал, что все разговоры об отсутствии согласия между наукой и религией «есть одновременно плод и чудовищного невежества, и жалкого недомыслия» [9, с. 3]. Он утверждал, что «религия и наука не противоречат и не могут противоречить одна другой по той простой причине, что они говорят о совершенно разных вещах, противоречие же возможно только там, где два противоположных утверждения высказываются об одном и том же предмете» [там же, с. 5]. Франк обосновывал, что «наука изучает мир и явления, в нем происходящие, без отношения их к чему-либо иному; религия же, познавая Бога, познает вместе с тем мир и жизнь в их отношении к Богу» [там же, с. 6].

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» сегодня говорится о некорректности противопоставления религии и «так называемого научного мировоззрения» [5]. Утверждается, что «по своей природе только религия и философия выполняют мировоззренческую функцию, однако ее не берут на себя ни отдельные специальные науки, ни все конкретно-научное знание в целом» [там же]. При этом подчеркивается, что «осмысление научных достижений и включение их в мировоззренческую систему может иметь сколь угодно широкий диапазон — от вполне религиозного до откровенно атеистического» [там же].

Следовательно, если современный человек, благодаря светскому образованию, получает в готовом виде основные представления о том, что такое физический мир и как возникла жизнь на земле, он еще *не* обладает целостным мировоззрением. Согласно официальному учению Русской Православной Церкви, это возможно только при наличии нравственных принципов и оснований, о которых говорит религия, и, в этом смысле, она ведет диалог с наукой «во имя спасения жизни и ее должного устройства» [там же].

Действительно, научные достижения человечество может использовать не только во благо, но и во зло. Особенно актуальным представляется этот разговор после пережитых мировых войн и ядерных угроз, в период крайне стремительного развития науки и новых научных технологий последних десятилетий. Какого рода моральный выбор делает человек, живущий в секулярном мире, если важнейшим критерием для него является только лишь знание? К чему может привести такой циничный подход, при котором гуманистические критерии просто не принимаются во внимание? Такого рода вопросы сегодня обсуждаются очень часто, и именно с этим связано новое понимание взаимоотношений науки и религии, которое предполагает особые акценты на мировоззренческой и этической проблематике.

Многочисленные встречи между теологами и учеными проходят в последние десятилетия по всему миру. Одним из признанных международ-

ных центров такого рода является Кембриджский университет. В одном из располагающихся в нем колледжей, в Колледже Святого Эдмунда, находится Институт науки и религии имени М. Фарадея (The Faraday Institute for Science and Religion). Он возник как междисциплинарный исследовательский проект, имеющий академическую направленность, и, вместе с тем, призванный способствовать публичному обсуждению различных аспектов взаимодействия между наукой и религией и актуализации этой проблематики [12].

Профессор Кембриджского университета и автор нескольких десятков книг, посвященных различным аспектам проблемы науки и религии, один из самых авторитетных британских специалистов в этой области, Дж. Полкинхорн (р. 1930), известный как физик-теоретик, влиятельный теолог и служитель англиканской церкви, отмечает, что эта тема за последние десятилетия стала одной из самых актуальных. В 2002 году Дж. Полкинхорном была основано Международное общество по науке и религии (The International Society for Science and Religion), главной целью которого является облегчение диалога между наукой и религией в академической и публичной сфере [13].

Полкинхорн отмечал, что в последние десятилетия во многих университетах мира появилась дисциплина «Наука и религия». По его мнению, «вопрос о том, насколько возможно серьезно и с чистой совестью сочетать научное и религиозное мирозерцания, — один из основных в наше время» [7, с. 12]. Такой точки зрения придерживаются многие, в том числе и наиболее известные современные христианские теологи. Например, один из ярчайших протестантских евангелических теологов II половины XX века Юрген Мольтман (р. 1926), известный своим учением о «теологии надежды», писал, что на протяжении всей своей жизни интересовался наукой и всегда пользовался удобным случаем вступить в диалог с учеными. Он отмечал, что пытался взглянуть на различные научные открытия «с богословской точки зрения», и, таким образом, «сделать богословие совместимым с естественными науками» [3, с. 10]. Мольтман признавался, что «всегда стремился к тому, чтобы придать богословию новый облик с учетом достижений естествознания» [Ibidem], и это при том, что он никогда не был непосредственно связан с проектами «теологии природы», возникшими в протестантской мысли в качестве ответа на глобальные экологические угрозы последних десятилетий.

На диалоге науки и религии настаивают не только протестантские, но и католические теологи. Одной из таких фигур, например, является незаурядный американский монах-бенедиктинец, занимавшийся, также как и Полкинхорн, теоретической физикой, а также философией науки, С. Яки (1924–2009). Он не только отмечал, что в конце XX века происхо-

дит переоценка места и роли науки, что связывал с экологическим кризисом и гонкой вооружений. Яки был автором парадоксальной работы под названием «Спаситель науки», в которой подчеркивались христианские основания европейской науки в самых категоричных формулировках [10]. Впрочем, об этом, в той или иной форме, говорят многие теологи всех христианских конфессий.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» сказано, что христианство, «преодолев языческие предрассудки, демифологизировало природу, тем самым способствовал возникновению научного естествознания. Со временем науки — как естественные, так и гуманитарные — стали одной из наиболее важных составляющих культуры» [5]. В документе подчеркивается, что Церковь и светская наука «призваны к сотрудничеству», которое «способствует созданию здорового творческого климата в духовно-интеллектуальной сфере» и «оптимальных условий для развития научных исследований» [там же].

Однако с такой позицией согласны далеко не все современные ученые. В частности, лауреат Нобелевской премии по физике 2003 года академик В.Л. Гинзбург (1919–2009), вместе с некоторыми другими академиками РАН заявлял, что «все достижения современной мировой науки базируются на материалистическом видении мира. Ничего иного в современной науке просто нет» [6]. В своих публикациях он даже обосновывал, что поскольку содержанием и целью науки является всестороннее изучение природы, именно атеисты, которые и «считают существующей лишь природу», якобы, и способны только наукой заниматься [1]. Вместе с тем, некоторые христиане до сих пор продолжают усматривать в определенных научных теориях антихристианские, антирелигиозные идеи, которые связываются с «монополией материалистического взгляда на мир» и «навязываются» учащимся светским образованием.

Одной из наиболее дискуссионных сегодня является сфера биоэтики, в отношении которой, например, у Русской Православной Церкви существует полная определенность [5]. Многие ученые из тех, что вступают в дискуссии с теологией, хотя и признают правомочность апелляции христиан к этике, обосновывают свое собственное право на выбор позиции в отношении таких вопросов, как аборт, эвтаназия, клонирование, трансплантация, генная инженерия и т.д. Вопреки теологу, светский ученый может не только считать возможным использование новых медицинских технологий, но и заниматься активным внедрением их в общественную и повседневную жизнь, что противоречит ряду современных церковных положений по этим вопросам.

Таким образом, очевидно, что именно наука и светское образование сегодня в первую очередь определяют господствующие представления

о возникновении и устройстве мироздания и происхождении жизни на земле. Хотя тот факт, что о религиозных взглядах по этим вопросам в школах либо не говорится ничего, либо говорится крайне мало, и вызывает серьезные и обоснованные опасения у современных христиан, тем не менее большинство из них все-таки не оспаривает существующие научные знания, а теологией, по большей части, они лишь определенным образом корректируются.

Выбор, который делает сегодня современный человек, определен, следовательно, вовсе не вопросом о том, стоит ли получать светское образование, которое так или иначе, но призвано транслировать именно научные знания. Он связан, прежде всего, с тем, как встраиваются, если это вообще происходит, научно установленные факты в целостную мировоззренческую систему, и на каких философских и моральных основаниях она строится в результате. Именно отсюда и проблемы биоэтики, когда одни и те же знания приходят в соприкосновение с теми или иными базовыми мировоззренческими установками. Следовательно, научное знание как таковое нуждается в глубоком теоретическом осмыслении, которое, в ряде случаев, может приводить к постановке фундаментальных вопросов. Действительный парадокс заключается в том, что наука, оказавшаяся важнейшим фактором секуляризации общества, в начале XXI века становится той константой для мировоззренческого самоопределения, которая в современном светском мире может оказаться фактором обращения к изучению философии и религии.

Литература

1. Гинзбург В. Наука и религия в современном мире [электронная версия]. URL: <http://www.atheizmru.ru/ginzburg/06.htm>
2. Крывелев И.А. Современное богословие и наука. М.: Политиздат, 1959.
3. Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005.
4. Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон +»; РООИ «Реабилитация», 2006.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: [электронная версия]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 16.07.2015).
6. Открытое письмо президенту Российской Федерации В.В. Путину: [электронная версия]. URL: http://scepsis.net/library/id_1346.html (дата обращения: 16.07.2015).
7. Полкинхорн Дж. Наука и богословие. Введение. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2004.

8. *Рассел Б.* Религия и наука (Главы из книги) // Почему я не христианин: Избранные атеист. произведения: Пер. с англ. М.: Политиздат, 1987. С. 132–206.

9. *Франк С.Л.* Религия и наука // Религия, философия и наука. Брюссель, 1953. № 1. С. 1–26.

10. *Яки С.* Спаситель науки. М.: Греко-Латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1992.

11. Science and Religion in Dialogue / Ed. by M.Y. Steward. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. Vol. 1–2.

Интернет-ресурсы

12. The Faraday Institute for Science and Religion: [сайт]. URL: <http://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/> (дата обращения: 16.07.2015).

13. The International Society for Science and Religion: [сайт]. URL: <http://www.issr.org.uk/about-issr/> (дата обращения: 16.07.2015).

РЕЛИГИОЗНЫЙ ВЫБОР В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Ольга Павлова

Религиозная идентичность современных мусульман: осознанный выбор или следование традиции?*

Религиозная и конфессиональная идентичности в последние десятилетия заняли прочное место в общественном дискурсе в России и мире. Рассмотрение религиозной идентичности происходит в контексте индивидуальной идентичности как «приобретение посредством религии собственного экзистенциального опыта» [7], и в контексте социальной идентичности как принадлежность к определенному сообществу (например, мусульманская умма). Религия выступает и как содержание, и как инструмент идентификационного процесса. М.М. Мчедлова определяет религиозную идентичность как результат самоотождествления личности или референтного сообщества с определенным религиозным учением или его частью [15]. Автор выделяет внутреннюю религиозность, то есть Веру как таковую, и внешнюю религиозность — то есть соблюдение определенных религиозных обрядов, церемоний, ритуалов. Религиозная идентичность охватывает весь диапазон отношения людей к религии: от безусловной веры до агностицизма, неверия и атеизма [там же, с. 124]. Конфессиональная идентичность рассматривается как составная часть религиозной идентичности, являющаяся результатом соотношения себя с определенным религиозным учением или конфессией [14].

Согласимся с мнением В.А. Ильина, утверждающего, что заметное усиление роли религии в жизни современного российского общества ставит «целый ряд практических задач, в том числе социально-психологического плана, связанных с взаимодействием религиозных конфессий и различных социальных структур, межконфессиональными отношениями, отношениями верующих с той частью общества, которая придерживается атеистических взглядов» [6, с. 33–34].

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-06-10843 «Риски и ресурсы религиозной идентичности в современной России: кросс-культурный анализ»).

Наиболее актуальным на сегодняшний день является вопрос о религиозной идентичности в рамках ислама. Ее исследованиям посвящено много работ. В частности отмечается, что специфика исламской идентичности связана с тем, что ислам — это «не только религия, но и мирская социальная система» [9]. «Ислам институализирует практически все сферы жизнедеятельности человека и общества, поэтому можно сказать, что «ислам есть образ жизни»» [1].

Важным вопросом является проблема позитивной совместимости различных видов социальной идентичности, в частности религиозной, этнической и гражданской идентичностей. О соотношении исламской религиозной идентичности и этничности рассуждает в программной статье «Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации», напечатанной к юбилейному X Международному мусульманскому форуму, Д.В. Мухетдинов. Автор подчеркивает, что социализация человека происходит в рамках определенного общества, определенной этнической традиции, носителем которой человек является. «Духовное развитие обозначает не отказ от этничности — в этом мире от нее в принципе нельзя отказаться, как нельзя отказаться от тела и ментальности — но совершенствование внутри тех границ, тех рамок, которые нам ставит этничность. Этничность слишком сильно обуславливает наше бытие, чтобы можно было закрыть на нее глаза; даже осознанная попытка освобождения от этничности будет означать либо переход в иную этническую группу, либо отказ от рефлексии над собственной этничностью» [13]. Автор убедительно доказывает, что с VII века ислам, существуя в конкретных культурах, «давал оригинальные ростки, формируя локальные способы поклонения, или практики Ислама» [там же].

Изучение специфики религиозной, конфессиональной (исламской) идентичности связано, прежде всего, с проблемами последних десятилетий, возникшими на Северном Кавказе. «Ислам на Северном Кавказе — это один из факторов, формирующих местную идентичность, воздействующих на мировоззрение индивида, этнического социума» [10]. Сильную степень исламской идентичности фиксируют исследования, проводимые в разных республиках Северокавказского региона, наибольшую же демонстрируют чеченцы, ингуши, дагестанцы, карачаевцы [там же, с. 62]. А.В. Малашенко выделяет несколько уровней исламской идентичности [там же]. Первый (личностный) уровень связан с верой во Всевышнего и носит мировоззренческий характер. Второй уровень — традиционно-обрядовый. Этот уровень, по мнению А. Крылова, и формирует одну из важнейших социальных функций религии — идентификационную [8]. Тесно связан с этим уровнем третий уровень, на котором происходит социализация мусульман как членов общины.

Детальное изучение включенности представителей традиционно мусульманских этносов в реальную религиозную практику, изучение специфики содержания религиозной идентичности, отдельных ее компонентов; отношений, возникающих между религиозной и этнической идентичностью, представляется на сегодняшний день интересным и своевременным. Важным для изучения является аспект смены религиозной идентичности, идущий вразрез с этнической традицией.

С целью изучения специфики содержания и степени выраженности религиозной (конфессиональной) и этнической идентичности этносов Северного Кавказа (чеченцев, ингушей, карачаевцев, балкарцев, адыгов) проведено социально-психологическое исследование. Всего в исследовании приняли участие 1713 респондентов, из них 508 чеченцев, 478 ингушей, 470 адыгов (435 респондентов идентифицировали себя как кабардинцы, 35 — как черкесы), 132 карачаевца, 125 балкарцев. Для изучения структуры социальной идентичности использовались следующие методики: тест М. Куна и Т. Макпартленда «Кто Я?», неоконченные предложения (авторский вариант), опросник (авторский вариант). Распределение ответов было получено с помощью статистического пакета SPSS for Windows 18.0.

Остановимся подробнее на некоторых особенностях этнической и религиозной идентичности респондентов. В табл. 1 отражены результаты идентификационной матрицы респондентов по тесту «Кто Я» относительно этнической и религиозной идентичности. По мнению Г.У. Солдатовой, «групповой «Я-образ» — это не всеобъемлющая характеристика группового самосознания, а его наиболее очевидная и центральная часть... это совокупность идентичностей» [18].

Таблица 1

Особенности этнической и религиозной идентичности респондентов

Респонденты	Этническая Идентичность (ЭИ)		Религиозная (исламская) Идентичность (РИ)	
	% указавших ЭИ (от общего числа респондентов)	Из них % указ-х ЭИ на 1–5 месте	% указавших РИ (от общего числа респондентов)	Из них % указ-х РИ на 1–5 месте
Чеченцы	62,6	86,2	46,9	77,3
Ингуши	67,4	79,5	59,4	65,2
Адыги	39,8	64,7	21,0	49,4
Карачаевцы	61,4	69,1	53,0	70,0
Балкарцы	57,6	72,2	37,6	59,6

Как видно из табл. 1, этническая идентичность у всех групп респондентов доминирует над религиозной. При этом, если у чеченцев, ингушей, карачаевцев и балкарцев самоидентификация по принадлежности к этнической группе выражена на уровне 57–67%, то у адыгов она едва достигает 40%. У подавляющего большинства всех респондентов, указавших свою этническую идентичность, она занимает ведущие позиции (находится в ценностном ядре идентичности, занимая с 1 по 5 место). Религиозную идентичность указали в качестве наиболее значимой около 50% чеченцев, ингушей, карачаевцев, тогда как для адыгов и балкарцев она значима в меньшей степени. Только 21% адыгов идентифицировали себя как мусульмане, при этом лишь у половины из них она находится на 1–5 месте, что существенно ниже, чем у остальных групп респондентов.

Обращает на себя внимание тот факт, что, являясь, по сути, единым этносом, карачаевцы и балкарцы демонстрируют различные результаты. Очевидно, что на содержание и структуру социальной идентичности оказывает большое влияние целый ряд факторов, среди которых территория проживания, межкультурные связи с другими этносами, то есть специфика социального контекста. Так, ответы балкарцев занимают срединное место между данными, полученными по карачаевцам и адыгам, иногда ближе к первым, иногда — к последним.

Детальный анализ показал, что в большинстве ответов чеченцев (63,8%) и в 41,8% ответов ингушей [16] этническая и конфессиональная идентичности слиты в одно целое. Они указываются в ответах, как правило, на первых местах: *Я — чеченец, мусульманин. Я — мусульманка, ингушка*. «Этничность и религиозность для чеченцев являются тесно взаимосвязанными, взаимодополняющими, неотделимыми составляющими идентичности» [5]. Для ингушей «религия служит мощным маркером идентичности: невозможно быть ингушом и не быть мусульманином» [12]. У представителей Северо-Западного Кавказа мы такой тенденции практически не обнаружили (ее признаки наметились у карачаевцев, но выражены примерно в 10% случаев). По мнению И.И. Маремшаовой, «при общей богобоязни карачаево-балкарцев отнесение себя к той или иной конфессии вторично» [11].

Необходимо отметить, что при этом для современной ситуации на Северном Кавказе характерна дилемма иерархии конфессиональной и этнической идентичности: кем быть прежде всего — мусульманином или представителем этноса? Наиболее остро эта проблема стоит в адыгском общественном сознании, в частности между молодежью и старшим поколением [2; 3].

Содержание этнической и религиозной идентичности было изучено с помощью методики «Неоконченные предложения». Обратимся к ана-

лизу ответов респондентов. Продолжая предложение: **«Быть представителем своего народа — для меня это значит...»** подавляющее большинство респондентов во всех выборках описывали этническую идентичность через ее аффективный компонент: это **честь, гордость, ответственность**: *Быть достойным сыном своего народа; Относиться к древнему великому народу, соблюдать все традиции, обычаи, быть полезным своему народу; Гордо нести флаг Республики; Достоинно представлять Ингушетию, быть достойной дочерью народа (инг.); Быть тем, кем люди могут гордиться; Быть достойным его представителем, любить Родину и бороться за ее мир и процветание; Быть достойной своих предков; Соответствовать уровню благородных представителей великой чеченской нации (чеч.); Гордость в том, что я родился балкарцем. Я — представитель великого, но чуть-чуть маленького народа; Любить свой народ и гордиться им (балк.); Быть славным сыном своего народа; Быть частью одного из самых великих и прекрасных народов Кавказа; Быть во всем лучшим (карач.); Быть гордой, что я родилась именно в этом народе, который уважают, ценят и любят; Гордо нести это звание, не только на словах, но и на деле (кабард.); Стать лучше; Гордиться своей нацией и следовать ее традициям, обычаям и образу жизни; Следовать принципам Адыгства и прославлять свой народ (черк.).*

Содержание этнической идентичности представлялось респондентами не только через ее аффективный компонент, но и через когнитивный и поведенческий компоненты. **Быть настоящим представителем своего народа** — это значит знать его историю, обычаи, традиции, язык и следовать им в повседневной жизни. Ответы респондентов разные этнических групп были идентичны друг другу, отражая искреннюю гордость и любовь к своему народу и желание соответствовать лучшим образцам поведения.

Анализ ответов респондентов на неоконченное предложение: **«Быть настоящим мусульманином — это значит...»** выявил существенные различия в содержании религиозной идентичности респондентов. Для вайнахов и карачаевцев типичными были ответы, раскрывающие аффективный компонент религиозной идентичности: *быть мусульманином — это огромное счастье, это радоваться, быть самым счастливым, стоять на самой высшей ступеньке, идти по правильному пути (инг.); Для меня это все; Быть поистине счастливым человеком; Быть ближе к раю; Я горжусь тем, что я мусульманка (чеч.), Быть самым счастливым человеком; Тебе очень сильно повезло (карач.).* Раскрывая когнитивный и поведенческий компонент, вайнахские и карачаевские респонденты обозначали в качестве необходимых содержательных компонентов религиозной

идентичности соблюдение 5 столпов ислама, знание Корана, шариата; нравственные нормы в отношениях с людьми: *достойно прожить эту жизнь, которая дарована и предначертана Всевышним, никогда не давая никаким жизненным трудностям, какими бы они не казались большими, поставить себя на колени, не ропща, искренне веря, моля и уповая во всем полностью на Аллаха; Уважительно относиться к окружающим, и главное быть чистым душой; Любить людей; Желать всем того, чего желал бы себе (инг.); Быть справедливым, честным человеком. Сильным; Быть мужественным, всезнающим, верующим. Не лицемерить. Не завидовать, помогать нищим, не лгать; Быть честным, гордым, не сдаваться ни перед чем; Быть благочестивым; Быть гордостью, быть скромностью всех; Быть праведным человеком; Жить честно, умереть достойно (чеч.).*

Аффективный компонент религиозной идентичности балкарских респондентов также отражал веру и гордость за свою религию, как и в предыдущих примерах. Но в отношении соблюдения религиозных практик наши респонденты высказывались несколько иначе. По мнению некоторых балкарских респондентов, быть мусульманином — это *не делать ничего плохого и по возможности соблюдать правила; Верить в Бога молча, для себя (балк.)*. Встречались ответы, которые обозначали соотношение между религиозной и гражданской идентичностью: *быть настоящим мусульманином — это знать законы, нормы гражданского государства, где живут (балк.)*. Можно было встретить примеры смены конфессиональной принадлежности: *Быть мусульманкой — это быть покорной Аллаху, но являясь православной христианкой, я считаю, что это соблюдение всех законов Божьих (балк.)*. Респондент-балкарец 18-ти лет обозначил свою религиозную идентичность **итсист** — наличие веры, не связанной с рамками конкретной религии.

Подобные ответы встречались и в анкетах адыгских респондентов, и свидетельствовали о том, что вопреки этнической традиции, ряд адыгов не считают себя мусульманами: **«Быть настоящим мусульманином — это значит...»** *Не знаю, я христианка; Я не мусульманин; Не кричать на каждом шагу, что ты мусульманин. А вообще мне все равно, я атеист; Не знаю, наверное я ненастоящий мусульманин (для меня это не самое важное в жизни); Быть арабом и жить в одной из арабских стран (кабард.).*

Встречались ответы, аналогичные ответам балкарских респондентов: **быть настоящим мусульманином** — это значит *оставаться верным вере и не пытаться навязывать ее окружающим (кабард.); знать главные столпы религии, выполнять их по мере возможности в условиях проживания; умение сочетать религиозную практику и требования светско-*

го государства (черк.). Эти ответы отражали беспокойство кабардинских респондентов за попытки активно соблюдающих мусульман навязать свою религиозность окружающим и обозначили возможные конфликты между религиозной и гражданской идентичностью. Еще большую озабоченность и беспокойство отразили ответы, в которых рефреном звучал призыв: *не убивать*: например: **Быть настоящим мусульманином — это значит...** *Быть не фанатичным и не убивать и не резать людей; Не убивать, чистое сердце, быть добрым; Не лгать, не желать зла другому, не мстить, не убивать, не воровать, следить за речью и многое другое; Быть добропорядочным, не унижать другие религии, не совершать зло, не пить, не курить, и не убивать. А самое главное верить в Аллаха (кабард.).*

Другую сторону определенных сложностей, связанных с выполнением религиозной практики в Кабардино-Балкарии, отразил такой ответ: **Быть настоящим мусульманином — это верить в то, что Аллах есть и он Велик, и что он поможет в трудную минуту, если искренне попросить. А следовать сейчас всем законам шариата небезопасно (кабард.).**

Таким образом, анализ ответов, раскрывающих содержание религиозной идентичности респондентов Северного Кавказа, показывает, что при формальном (этнографическом) отнесении большинства северокавказских этносов к мусульманскому пространству РФ, степень включенности их представителей в религиозную практику и понимание сути религиозности в контексте ислама очень разное. Кроме того, среди адыгов и, изредка, балкарцев, встречаются лица, не относящие себя к мусульманской умме.

Еще одним интересным показателем, позволяющим охарактеризовать, в том числе, степень религиозности респондентов и соотношение между разными видами идентичности, было отношение к полиюридизму, исторически сложившемуся в обществах Северного Кавказа. Полиюридизм (правовой плюрализм) — такая правовая ситуация, когда параллельно действуют нормы обычного права (адаты), законы шариата и система современного российского законодательства [17]. Специфика общественной жизни северокавказских народов такова, что различные правовые системы дополняют друг друга. Факты юридического плюрализма не являются уникальной чертой современного российского Кавказа; они в той или иной степени наличествуют в Японии, США, Швейцарии, Франции. Для народов мира, исповедующих ислам, эта ситуация тоже является достаточно распространенной.

В ходе анкетирования мы задали нашим респондентам следующий вопрос: «Как Вы считаете, чем должно, прежде всего, регулироваться

ваше поведение в настоящее время (расставьте цифры от 1 до 5 в порядке повышения значимости: 1 — наименее важное, 5 — самое важное):

- Законами шариата;
- Общегосударственными законами;
- Национальными обычаями и традициями;
- Нормами национальной этики;
- Нормами и требованиями своего рода/тейпа (тайпа).

Ответы на этот вопрос можно увидеть в таблице № 2.

Таблица 2

**Распределение ответов на вопрос «Чем должно прежде всего регулироваться ваше поведение в настоящее время»
(представлены средние значения в баллах)**

Этническая группа	Законами шариата	Общегосударственными законами	Национальными обычаями и традициями	Нормами национальной этики	Нормами и требованиями своего рода/тейпа
Ингуши	3,7	2,6	3,6	3,2	2,8
Чеченцы	3,1	2,7	3,7	3,0	2,6
Адыги	3,0	3,0	3,7	3,4	3,3
Карачаевцы	3,6	3,0	3,4	2,9	2,9
Балкарцы	3,5	3,0	3,3	3,1	3,2

Из таблицы 2 видно, что в различных группах респондентов баллы распределились по-разному. Законами шариата предпочитают руководствоваться ингуши и представители карачаево-балкарского этноса. Наивысший балл по предпочтениям традиций поставили чеченцы, адыги и ингуши. Ориентируются на свой род в большей степени адыги и балкарцы. В этих обществах понятие рода связано не только с понятием родства, сколько с родовитостью, проистекающей из сословных различий, исторически сложившихся в обществах Северо-Западного Кавказа. Высокая статистическая достоверность различий обнаружена по предпочтению законов шариата ($p=0,000$) и общегосударственных законов ($p=0,003$) между адыгами и ингушами, по предпочтению традиций и обычаев между карачаевцами и чеченцами ($p=0,01$), балкарцами и чеченцами ($p=0,009$), по нормам и требованиям своего тайпа/рода между балкарцами и чеченцами ($p=0,001$), адыгами и чеченцами ($p=0,000$), адыгами и ингушами ($p=0,003$).

Таблица 3

Ранговая структура регуляторов поведения респондентов

Место в ранговой структуре	Ингуши	Чеченцы	Адыги	Карачаевцы	Балкарцы
1	Шариат	Традиции	Традиции	Шариат	Шариат
2	Традиции	Шариат	Нормы этики	Традиции	Традиции
3	Нормы этики	Нормы этики	Род	Гос. законы	Род
4	Тейп	Гос. законы	Гос. законы	Род Нормы этики	Нормы этики
5	Гос. законы	Тайп	Шариат	—	Гос. законы

Детальный анализ регуляторов поведения позволил выстроить ранговую структуру регуляторов социотипического поведения (см. табл. 3). Законы шариата оказались на первом месте у ингушей и представителей карачаево-балкарского этноса, а традиции и обычаи — у адыгов и чеченцев. Примечательно, что у адыгов законы шариата оказались на последнем месте. Важнейшими регуляторами социального поведения для адыгов наряду с традициями и обычаями являются нормы адыгской этики Адыгэ Хабзэ. У вайнахов, карачаевцев и балкарцев тесно переплетаются в единое целое религиозные и традиционные общественные нормы.

Таким образом, результаты проведенного социально-психологического исследования, направленного на изучение содержания и специфики религиозной идентичности этносов Северного Кавказа, отражают картину культурного многообразия и подчас сложный характер взаимоотношений, складывающихся в структуре социальной идентичности респондентов, в частности между такими ее компонентами, как этническая, религиозная и гражданская идентичности. При формальном (этнографическом) отношении большинства северокавказских этносов к мусульманскому пространству РФ, степень включенности их представителей в религиозную практику и понимание сути религиозности в контексте ислама очень разное. Кроме того, среди адыгов и, изредка, балкарцев, встречаются лица, не относящие себя к мусульманской умме.

Литература

1. *Албакова Ф.Ю.* Каноны социально-экономической деятельности в исламе // Ценностные ориентиры в экономической среде исламского мира: Сборник статей / Под ред. С.В. Пирогова. М., 2009. С. 37.
2. *Бабич И.Л.* Взаимосвязь современных горских идеологий и национальных интересов России на Северном Кавказе // Северный Кавказ в национальной стратегии России. М., 2008.
3. *Бабич И.Л.* Поиски современной горской идеологии // Кавказ и глобализация. 2006. № 1.
4. *Дробизева Л.М.* Этническая идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. / [Отв. ред. И.С. Семенов]. М., 2012. Т. 1. Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий. С. 130.
5. *Жемчураева С.Ш.* Теоретико-методологические аспекты социологической диагностики идентичности чеченцев в полиэтнической среде. Дисс. ... канд. соц. наук. Саратов, 2010. С. 12.
6. *Ильин В.А.* К вопросу о религиозной идентичности: опыт культурно-исторического анализа с позиций психосоциальной теории развития // Социальная психология и общество. 2015. Т. 6. № 2. С. 33–50.
7. *Крылов А.Н.* Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 2-е изд. М., 2012. С. 27.
8. *Крылов А.Н.* Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 2-е изд. М., 2012. С. 59.
9. *Кудряшова И.В.* Политические изменения и трансформация идентичности в странах мусульманского Востока // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. / [Отв. ред. И.С. Семенов]. М., 2012. Т. 2: Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке. С. 158.
10. *Малашенко А.В.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 61.
11. *Маремшаева И.И.* Эволюция этнического сознания карачаево-балкарского народа. Дисс. ... доктора ист. наук. Махачкала. 2002. С. 212.
12. *Матвеева А., Савин И.* Ингушетия: выстраивая идентичность, преодолевая конфликт // Северный Кавказ: Взгляд изнутри. Вызовы и проблемы социально-политического развития / Под ред. А.Г. Матвеевой, А.Ю. Скакова, И.С. Савина. М., 2012. С. 105.
13. *Мухетдинов Д.В.* Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Минарет ислама. 2014. № 3–4. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?6180
14. *Мчедлова М.М.* Конфессиональная идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. / [Отв. ред. И.С. Семенов]. М., 2012. Т. 1.

Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий. С. 127.

15. Мchedлова М.М. Религиозная идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. / [Отв. ред. И.С. Семенов]. М., 2012. Т. 1. Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий. С. 123.

16. Павлова О.С. Этническая, религиозная и государственно-гражданская идентичность чеченцев и ингушей: содержание и проблемы соотношения // Социальная психология и общество. 2013. № 2. С. 123–124.

17. Першиц А.И., Смирнова Я.С. Юридический плюрализм народов Северного Кавказа // Общественные науки и современность. 1998. № 1. С. 81.

18. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998. С. 32.

19. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. М., 2006.

Мусульманки в современном кинематографе: вопросы выбора

Положение женщины в исламском обществе вызывает множество споров, что отмечают как исследователи данной темы, так и сами мусульманки. В век современных технологий приверженцам исламского традиционализма приходится признавать, что принятие научной и рациональной перспективы приводит к изменениям в привычном для исламского общества мышлении и поведении. Многие мусульмане отождествляют эмансипацию женщин не с модернизацией, а «вестернизацией». Это представление во многом связано с колониальным прошлым мусульманских стран, а также с современным влиянием Запада, который воспринимается как модель интеллектуальной и социальной трансформации. Важно отметить, что мусульманское общество тяготеет к разделению пространства на две части: «частное», то есть дом, является сферой женщин, а вот «общественное» это сфера деятельности мужчин [8, р. 251]. Однако даже в столь традиционном обществе происходят изменения. Женщины прорываются в общественное пространство, и начинают играть нетрадиционные роли. Так, например, появляются женщины-режиссеры, снимающие актуальные для XXI века картины.

В современном меняющемся мире режиссерами на первый план выводятся проблемы социального характера, затрагивающих в том числе сферу религии. Заметим, что вопросы, связанные с религией, в частности вопросы выбора в рамках той или иной религиозной традиции с каждым днем становятся все более актуальными. Обращаясь к женской теме в кино, отметим, что история феминистского кинематографа, как самостоятельная академическая дисциплина восходит к 1970-м годам, когда теория кино начинает развиваться самостоятельно. На развитие «женской» теории кино оказали влияние тексты Симоны де Бовуар («Второй пол», 1949), Кэйт Миллет («Политика пола», 1970), Бэтти Фридан («Загадка женственности», 1963). В целом, говоря о феминистской теории кинематографа, принято выделять два направления — критика популярного кино или защита альтернативных фильмов. Задачей режиссеров и актрис становится изображение сильной и независимой женщины, а также разрушение стереотипов о женском предназначении. Современный западный кинематограф имеет тенденцию к отражению равенства мужчины и женщины [7, р. 7].

В современном кинематографе нередко находят отражение проблемы роли женщины в исламском обществе. Все более острыми становятся эти вопросы после ряда громких феминистских заявлений. Современными

СМИ освещаются проблемы насилия, многоженства, права на образование, встречаются рассуждения о значимости религиозных традиций и их влиянии на жизнь мусульманок (независимо от страны их проживания). Безусловно, это оказывает влияние и на развитие современного кинематографа. Современными исламскими феминистками и женщинами, озабоченными непростым и спорным положением женщин в исламском обществе, снимаются такие фильмы как, например, «Ваджда» (2012). В 2014 году эта работа была удостоена награды Британской киноакадемии, как лучшая иностранная лента. Фильм снимался в Саудовской Аравии, и что наиболее примечательно — режиссером этого фильма являлась женщина — Хаиффа аль-Мансур. Фильм затрагивает проблему запрета женщинам Саудовской Аравии ездить на велосипеде публично. Заметим, что в Саудовской Аравии вопросы угнетения женщин с помощью религиозных и культурных традиций стоят особенно остро [4] — «если в Коране нет прямого указания по какому-либо вопросу, религиозные власти самостоятельно накладывают на него запрет» [там же]. Здесь женщинам запрещено водить машину или любое другое автотранспортное средство, открывать банковский счет, отправляться в путешествия или, например, вопросы в сфере медицинского обслуживания женщина не может решать без разрешения и сопровождения родственника мужского пола (махрама). Заметим, что и само пространство повседневности в мусульманском обществе четко разделено на мужское и женское. В таких случаях речь идет не только о школах, больницах, но и о банках, где для женщин предусматриваются отдельные кассы [там же]. Режиссер ленты «Ваджда», Хаиффа аль-Мансур, отмечает: «Я не могла сделать фильм, где все женщины невинны и стремятся быть свободными; это неправда... Я думаю, многие женщины играют роль надзирательниц и многие из них поддерживают укрепление традиционных ценностей...» [10]. Снимать фильм было сложно, поскольку женщинам Саудовской Аравии, как было сказано выше, запрещено публично взаимодействовать с мужчинами-актерами. Право ездить на велосипеде не единственная важная проблема, которую поднимает режиссер фильма. Тем более, что на данный момент ситуация несколько изменилась — женщинам теперь позволено свободно перемещаться на велосипеде, но лишь в абайи (длинное мусульманское черное платье с рукавами) или никабе (головной убор, закрывающий все лицо, из черной ткани с прорезью для глаз) и обязательно в сопровождении родственника-мужчины. Главной героиней фильма является десятилетняя Ваджда, которая мечтает о велосипеде, однако стремление девочки к своей цели является лишь стержнем, вокруг которого режиссером раскрываются вопросы актуальные для современного исламского общества, и для всего общества в целом. Через историю этой маленькой и сильной девочки из Эр-Рияда, зрителю представлен

ряд проблем и ограничений, которые налагаются на женщин в консервативном исламском обществе. На протяжении всего фильма Ваджда и окружающие ее люди разрушают те или иные социальные барьеры, выстраиваемые обществом, в котором они живут (будь то школа, дом, улица или больница) [9]. В течение всего фильма режиссер раскрывает перед зрителем также проблемы многоженства, раннее замужество, соблюдение правил ношения одежды, и другие права женщин в обществе и семье. В тоже время автор этой кинокартины представляет зрителю и проблему выбора, выбора между традициями исламского мира (характерных именно для Саудовской Аравии), возможностями и свободами, к которым стремятся многие мусульманки всех возрастов.

Вопросы о положении женщин в исламском мире не раз раскрывались в кинематографе. Режиссеры подобным образом стремятся донести до общества проблему, которая, с их точки зрения, существует в этом мире, зачастую независимо от страны. Один из примеров — фильм «Женщины без мужчин», 2009 год, Германия, Австрия, Марокко, режиссер Ширин Нешат — «...одна из немногих современных художников, осмелившаяся воспеть красоту, веру и героизм, обратившись к своей национальной и гендерной идентичности без отчуждения и стыда... Нешат выступила в постиндустриальном мире стерильности и рациональности со своим лозунгом сверхрационального, гипнотизирующего, природного искусства, обращенного к памяти и архетипам всего человечества» [2]. Картина получила Серебряного Льва Каннского кинофестиваля и снята по роману Шахруш Парсипур. Режиссер фильма «Женщины без мужчин» Ширин Нешат «...переосмысливает место женщины в мужском мире, место черной паранджи в море белых рубаш, тишины посреди криков протеста, возможности умереть посреди возможности убить» [3]. Действие фильма происходит в 1953 году в Иране, во время военного переворота и свержения премьер-министра Мохаммада Масадыка. Однако эти исторические события становятся лишь фоном для Ширин Нешат, которая раскрывает проблему гендерного насилия в исламском обществе. На примере истории четырех женщин, одна из которых проститутка, Зарин, пытающаяся сбежать из своей тюрьмы бесконечных мужских лиц, другая — Мунис, несмотря на запреты, активно интересующаяся политической ситуацией в стране и отказывающаяся выходить замуж за выбранного для нее братом жениха. Единственный путь к свободе, который видит Мунис это самоубийство. Третья — Фазех отказывается поддерживать демонстрантов и хочет выйти замуж за брата Мунис, а четвертая — Фахри, томится в нежеланном браке, в конечном итоге выбирая побег и фруктовый сад на окраине города. Режиссер показывает, насколько тесно переплетено религиозное и социальное в исламском мире: граница между мужчинами и жен-

щинами настолько четко проведена, что преодоление ее возможно лишь посредством смерти — «Смерть не так уж тяжела, нам просто так кажется. Все чего мы хотели это найти новую форму, новый путь, избавление» [1].

Подобные проблемы в своей работе «День, когда я стала женщиной» раскрывает режиссер Марзия Махмальбаф (2000, Иран). Ее картина состоит из трех новелл: Хава, Аху и Хура. История о трех женщинах разного возраста (детство, юность и старость), действие которой происходит на острове Киш, на юге Ирана [6, р. 98]. Первая часть повествует о маленькой девочке, ей исполняется 9 лет и бабушка говорит ей о том, что с этого момента она — женщина и ей нельзя играть на улице с ее другом мальчиком. Хава (так зовут девочку) просит бабушку отпустить ее поиграть в последний раз, и тогда женщина, вспомнив, что Хава родилась в 12 часов, отпускает внучку гулять до полудня, научив ее определять время по тени — когда тень от палочки исчезнет, Хава должна вернуться домой. Используя метафору тени и концентрируя внимание зрителя на темных женских силуэтах, автор соотносит ее с тем, что в процессе взросления мусульманка, теряя связь со своей идентичностью, становится подобна тени даже в буквальном смысле, скрывая свое тело за темными одеждами, предписываемыми данной религиозной традицией. В этой короткой новелле режиссер затрагивает вопросы раннего взросления и жестких религиозных рамок, которые продиктованы правилами исламского общества, а их нарушение влечет за собой тяжелые последствия для всей семьи и ее окружения. Вторая новелла посвящена женщине по имени Аху, которая участвует в велогонках для женщин. Даже в таком спортивном соревновании женщинам не позволено быть в чем-то другом, кроме как в парандже — здесь перед зрителем раскрывается проблема ношения традиционной одежды, напрямую связанная с вопросами свободы и свободы выбора. Муж догоняет Аху на коне, угрожая ей разводом, если она немедленно не бросит велосипед, однако женщина продолжает свое участие в марафоне. Как известно, развод для женщины мусульманского мира означает позор и клеймо на всю оставшуюся жизнь, но Аху не боится этого, своим примером показывая, что женщина и под гнетом религиозных традиций может быть свободной. В третьей части режиссер показывает зрителю пожилую женщину Хуру, получившую в старости небольшую сумму денег. На эти деньги женщина покупает все то, чего у нее никогда не было, и, сгрузив все это на плоты, отправляется в море. Еще один пример стремления женщины Восточной культуры к свободе: лишь в старости Хура смогла себе позволить все то, о чем, может быть, мечтала на протяжении всей жизни, однако жесткие религиозные рамки не позволяли ей иметь это. За всю долгую жизнь желаний накопилось так много, что Хура была вынуждена завязывать цветные узелки на пальцах, чтобы ничего не забыть. В конце все три истории, так или иначе, пересекаются: Хура встречается с молодыми девушками, которые рассказывают о вело-

пробеге и нелегком выборе Аху, а в заключении маленькая Хава с платком на голове смотрит вслед пожилой даме, уходящей в море со всеми своими исполненными желаниями. В трех женских образах постоянно происходит сопоставление традиции и современности. Картина воплощает причудливые культурные столкновения между мечтами о женственности, иной жизни и женскими реалиями мусульманского мира. Этими тремя историями режиссер раскрывает перед зрителем многогранные проблемы положения женщины в мужском исламском обществе, проблемы борьбы за свои права, возможности и желания, вопросы морали и борьбы за свое право на идентичность и обладание статусом «человека», а не женщины, которая по устоявшейся традиции ничего не может (ей не позволено) без мужчины.

Говоря о фильме «День, когда я стала женщиной», заметим, что иранский кинематограф, как, пожалуй, практически весь исламский кинематограф, затрагивающий проблемы женщин и религии, и их (женщин) выбора между традицией и своими убеждениями, претерпел ряд изменений в своей истории. На сегодняшний день уже не столь удивительно присутствие женщины в картинах, более того, присутствие главной героини женщины. Хотя до Иранской революции (1978–1979) женская роль в кинематографе была весьма ограничена. Возросшая значимость женской роли в современном иранском и в целом в исламском кинематографе связана со многими как культурными, так и социальными обстоятельствами: общество стало более грамотным, а значит более информированным. Это позволило снимать подобные фильмы, раскрывая проблемы выбора и затрагивая актуальные гендерные вопросы. Режиссеры ставят женщину вровень с мужчиной, модернизируя религиозные вопросы, и интегрируя проблемы исламского мира в современный кинематограф, делая женщину главной героиней, также как и мужчину [5].

Таким образом, подчеркнем, что проблемы женщин, представленных в вышедших в последние десятилетия фильмах, не распространяются на какую-либо определенную группу общества или какой-то определенный регион — можно говорить об универсальности поставленных вопросов. На примере рассмотренных работ мы видим, как в кинематографе не только раскрываются важные социальные проблемы современного исламского мира, но и, что наиболее важно, зрителю показана проблема выбора, стоящая перед героинями представленных фильмов. Каждая из них могла бы отказаться от своего стремления к свободе, от борьбы за свои права, взгляды и идеи, приняв традицию и перестав ей сопротивляться, но женщины, о которых идет речь в фильмах, делают свой выбор, нередко поплатившись за это своей жизнью, статусом и отношениями с близкими. Важно отметить, что и режиссеры этих фильмов стоят перед непростым выбором — снимать, или не снимать, быть осужденными

в мусульманских странах или быть принятыми? Действительно, некоторые из работ этих режиссеров запрещены в мусульманских странах, однако картины доступны на Западе. Таким образом, можно сказать, что определенная цель достигнута авторами фильмов, так как проблемы положения женщин в исламе широко обсуждаются по всему миру. И, конечно, вопросы женщины и религии в современной Западной культуре невозможно обсуждать без тщательного анализа подобных работ. Одна из главных задач, которую ставят перед собой режиссеры этих лент — раскрыть перед западным зрителем, проблемы, которые не принято освещать в странах Востока. Это тем более важно, что для большинства европейских зрителей исламская культура во многом является малоизвестной. В то же время появление таких фильмов и обсуждение, поставленных в них вопросов, несомненно, оказывает влияние на развитие западной массовой культуры в целом и вопросов женщины и религии в частности.

Литература

1. *Нешат Ш. Азари Ш* Женщины без мужчин. 2009 // URL: <http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=3356326> (дата обращения: 22.06.2015).
2. О фильме «Женщины без мужчин» // URL: <http://kinote.info/articles/1631-zhenshchiny-bez-muzhchin-v-prokate-s-11-marta> (дата обращения: 22.06.2015).
3. *Рождественская К.* «Русский Newsweek» // Российская и зарубежная пресса о фильме «Женщины без мужчин» // URL: <http://kinote.info/articles/1631-zhenshchiny-bez-muzhchin-v-prokate-s-11-marta> (дата обращения: 22.06.2015).
4. *Рыбачок З.* Я верю, что настанет день, когда женщины смогут водить автомобили // URL: http://upogau.org/ru/ourview/ourview_1763.html (дата обращения: 22.06.2015).
5. *Bahar M.* Religious identity and mass media: The situation of women in Iranian cinema following the Islamic revolution // Journal Media and Communication Studies. 2010. Vol. 2 (6). P. 144–153.
6. *Butler A.* Women's Cinema: The Contested Screen. Gr. Br.: Wallflower Press. 2002. 134 p.
7. *Hollinger K.* Feminist Film Studies. N.Y.: Routledge, 2012. 306 p.
8. *Sharma A.* Young Katherine K. Feminism and world religions McRill Studies in the History of Religions. N.Y.: SUNYP, 1999. 333 p.
9. Times Live about Wadjda // URL: <http://www.timeslive.co.za/entertainment/movies/2012/09/03/saudi-s-first-female-director-seeks-to-break-gender-taboo> (дата обращения: 22.06.2015).
10. «Wadjda» Director: «It Is Time To Open» // URL: <http://www.npr.org/2013/09/22/224437165/wadjda-director-haifaa-al-mansour-it-is-time-to-open-up> (дата обращения: 22.06.2015).

Выбор религиозной проблематики в феминистском искусстве

К интерпретации религиозной проблематики в искусстве исследователи обращались многократно, но гендерный аспект этих исследований и конкретно феминистское его направление зачастую оказывались не учтены. Однако тема места и роли женщины, как в религии, так и в искусстве развивалась в течение всего XX века и продолжает разрабатываться в контексте феминистской и гендерной теории.

Феминистские исследования и исследования, посвященные гендерной проблематике, стали теоретической основой феминизма — социально-политического движения, направленного на достижение равенства прав и возможностей для женщин любого возраста, класса, этнической принадлежности и вероисповедания. Благодаря развитию и интеграции в научную сферу, а также междисциплинарному характеру гендерных исследований стало возможным рассмотрение «женского опыта» в различных областях гуманитарного знания, в том числе и в религиоведении.

Теоретическое осмысление участия женщин в сфере религии становится основной задачей феминистской теологии. Она основывается на артикуляции женского религиозного опыта, а также поиске альтернативных путей его выражения. Для феминистской теологии важной задачей стало формирование вопросов и вызовов, обращенных феминистками и женщинами богословами к христианской теологии: теологический сексизм, «язык Бога», переосмысление религиозного лидерства, а также вопросы расизма и сексуальности [14].

В процессе обращения к проблеме женского религиозного опыта и возможности его репрезентации перед феминистскими критиками встала сложная задача: можно ли принадлежать своей конфессии при осознании гендерного неравенства, существованию которого способствовали и религиозные предписания, и каким образом можно изменить ситуацию патриархата, корни которого уходят в религиозную традицию, и возможны ли внутриконфессиональные изменения, направленные на улучшение положения женщин.

Для феминистской теологии важным является реабилитировать роль женщины в религии, превратить ее из объекта подчинения в действующий субъект истории, что может быть достигнуто различными путями от исследования женских персонажей, фигурирующих в священных текстах

до реализации женского служения в церкви или создания новой альтернативной религии, основанной на женском опыте.

Как и феминистская теология, феминистская теория искусства начала развиваться вследствие того, что женский опыт и участие женщины в различных областях человеческой деятельности долго оставались неучтенными в научно-исследовательской среде. С началом развития феминистского движения, начала развиваться и феминистская теория и «женские исследования», с помощью которых стали раскрываться факты участия или, наоборот, исключения женщин из определенных сфер жизни. Искусство стало той сферой, отсутствие женских имен в которой, было очевидным.

В 1970-е годы критики и теоретики обратились к феминистским проблемам, которые были поставлены в отношении искусства: достижение равноправия с мужчинами в сфере искусства, исследование различий женщин, создающих искусство и женщин, воспринимающих это искусство в различных культурных традициях, что вносит изменения в наше понимание социальных практик и верований, так или иначе связанных с искусством. В то время как одни женщины пытались достичь равных возможностей в художественных галереях или концертных залах, другие исследовали изображения, предназначенные для женщин в искусстве, рекламе и СМИ, пытаясь определить их особенности, чтобы преодолеть дискриминацию в этой сфере и предложить альтернативы. Важным было и восстановление имен тех женщин — композиторов, писательниц и художниц, чьи имена были забыты историей и подавлены доминированием мужчин в различных областях искусства [10, p. 27].

Именно в 1960–1970-е годы, когда феминистской теорией искусства было осознано практически полное отсутствие женских имен в области художественной культуры, и зарождается феминистское направление в искусстве или арт-феминизм. В связи с определенными достижениями феминизма женщины получили доступ к художественному образованию, возможность заниматься профессией и строить карьеру, вследствие чего количество художниц, в том числе художниц-феминисток, значительно возросло. Развиваясь параллельно с феминистской теорией и гендерными исследованиями, феминистское искусство существовало в тесной связи с теоретическими основами феминизма, что объясняет его социально-политическое содержание, ставшее его основной особенностью.

Во время становления феминистского искусства женщины искали новые пути для реализации себя в творчестве. Когда в ходе «второй волны» феминизма и сексуальной революции формальное равенство полов было достигнуто, стало ясно, что женское тело все еще находится под контролем патриархальных норм, укоренных в социуме и религии

и несущих в себе определенную регламентацию женской телесности, риск насилия и не казавшуюся самоочевидной повсеместную объективацию женщин. «Женскому телу была нужна другая репрезентация, новый язык пола и новые культурные и политические стратегии» [4].

Решением, которое отвечало на их выразительные потребности, стало только начавшее развиваться искусство перформанса (от англ. *performance* — исполнение), основанное на использовании различных средств выразительности, и в котором произведение составляют действия художника или группы в определенном месте и в определенное время, и сфокусированная на теле художника и его психике [11]. Оно соответствовало именно тому уровню репрезентации, на котором возможна постановка общественных, политических, а значит и личных вопросов, восходящих к феминистской проблематике. Исследуя эту новую область, открывающую новые пути для выражения, многие из художниц-феминисток смогли сформировать свою самостоятельную динамическую практику, которую мы можем сравнить с ритуальным действием.

Английский этнограф, социолог и фольклорист В. Тернер дает такое определение ритуалу: «Ритуал — это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей» [6, с. 32].

Таким образом, перформанс, как запланированное действие, всегда прогнозируемое в отношении места и времени его совершения, по своей форме приближен к ритуалу. Художник, представляющий его, зачастую использует свое тело (иногда его сопровождают партнеры или статисты), жесты, слова (или их отсутствие) и некоторые объекты, он тем самым он наполняет действие неким символическим смыслом, проживая какую-либо ситуацию (например, «личный миф» [5, с. 103], как выразилась Марта Рослер) или состояние на глазах у зрителя. Тело художника, и то, что он интегрирует в акт перформанса, становится своеобразным текстом. Аудитория в данном случае и выступает в роли той «сверхъестественной силы», о которой говорит Тернер в своем определении ритуала, и то, смог ли зритель прочесть «текст» перформанса и откликнуться на это послание — определяет успешность совершения ритуала.

Древний образ пира, еды как метафоры жертвоприношения, во время которого вкушается духовная и чувственная пища, являются центральной темой перформансов Барбары Т. Смит и была начата в перформансе «Ритуальная трапеза» 1969 года. В этой работе шестнадцать гостей были приглашены в дом, где Смит и специальный персонал предлагали им переодеться в хирургическую одежду и присоединиться к общей трапезе.

Одним из условий было использование вместо приборов хирургических скальпелей и зажимов, а еда готовилась на глазах зрителей, сопровождаемая внутренними звуками человеческого организма, транслируемыми вместе с видеорядом. В более поздних перформансах «Накорми меня» и «Духовная пища» (1973) художница усилила личную составляющую, сделав себя центром действия. Во время исполнения перформанса «Накорми меня» художница всю ночь сидела в комнате обнаженная среди благовоний, еды, подушек и ковров, а вокруг были разложены цветы и книги. Участники перформанса входили по одному, и каждому предлагалось накормить ее, в буквальном смысле или символически. Перформанс «Духовная пища» был очищен от чувственных наслаждений, во время всего действия художница сидела, медитируя в течение 8 часов, на небольшой поляне в поле [13, p. 477].

О переживании жертвоприношения в современном искусстве говорит Юлия Кристева в эссе «Время женщин»: «...женщины, руководствующие скорее чувством и пользующиеся средствами современного искусства, попытались изменить язык и другие коды выражения посредством стиля, который остается близок телу и эмоциям. ...Это приводит меня к мысли, что важнейшим фокусом для нового поколения женщин стал социосимволический договор как жертвенный договор» [3, с. 134].

Тема жертвы и жертвенных животных прослеживается и в перформансах Сьюзан Лейси: будь то органы животных в «Омовениях» или в нескольких других работах, где художница и другие люди собирают животное из органов заново. Ее выразительности соответствует дуализм (личности и тела, внутреннего «я» и публичной идентификации, частного и общественного пространства), с которым она пытается выстроить отношения с помощью своего тела. Мясо и органы животных используются ею как аналогия собственного тела, что отсылает к проблеме объективации женщины, проституции и порнографии, которые делают из нее «кусочек мяса» в глазах мужчины. Она заинтригована трансформацией «зверь — человек» и переселением душ, что определяет мистицизм ее работ [5, с. 95–98].

С эссенциализмом и глубокой символической основой связана проблематика художественных произведений, сопровождающих так называемое «Движение Богини», которое тесно переплетено с идеями революционной или спиритуальной феминистской теологии и поиском «новой женской спиритуальности».

Большое влияние на становление этих идей оказали труды американского археолога и культуролога Марии Гимбутас, и в особенности, ее книга «Цивилизация Великой Богини», в которой она путем исследования археологических находок на территории Европы предполагает существование в доиндоевропейском сообществе общего культа Великой Богини. На этой

теории она строит матриархатную модель общества, на смену которой позже пришла модель патриархатная и андроцентричная. «Судя по не-сметному количеству изображений, доставшихся нам от доисторической Евразии, источником древнейших религиозных переживаний было великое таинство женской животворящей силы созидания. Великая Богиня-Мать, из священного мрака утробы которой исходят все творения, была метафорой самой природы, вселенского источника жизни и смерти, постоянно обновляющегося в непрерывной смене жизни, смерти и возрождения» [1, с. 241].

Эти идеи повлияли на определенные слои феминистского художественного движения, и более того, нашли подтверждение в формировавшемся в то время спиритуальном направлении феминизма. Спиритуальная направленность феминистского движения зарождается в тесной связи с «революционной» феминистской теологией, развиваемой Мэри Дели, Джудит Пласкоу, Кэрол Крайст и Розмари Р. Рутер. Выступая с критикой иудео-христианской модели религии, в которой патриархат укоренен настолько сильно, что сложно представить в ней какие-либо изменения на морально-духовном уровне. Они утверждают о возможности формирования новой женской спиритуальности (духовности), ориентированной на сконцентрированные вокруг женщин ценности и создания на их основе новой теологии и ритуалов. Основываясь на критике существующих религиозных традиций, спиритуальный феминизм обнаруживает и свои потребности: воссоздание мистического мира, связанного с язычеством, колдовством, магией и почитанием возвращенных из древности женщин-богинь или Богини. На этой основе формируется «Движение Богинь» представленное на данный момент множеством деноминаций [2, с. 494].

Так, например, в поисках следов Великой богини перформансистка Мари Бет Эдельсон, ориентируясь по картам из книг Марии Гимбутас, отправилась в Хорватию к Грапчевой пещере на острове Хвар, где она засняла на фото и видео ритуальный перформанс «В поисках себя». Во время этого перформанса художница медитировала в круге из горящих свечей в ставшей для нее сакральным пространством впадине пещеры. Приверженность художницы к ритуализированным перформансам объясняет ее интерес к теме феминистской спиритуальности.

Для спиритуального феминизма в повседневной, ритуальной и магической практике очень важно использование символического и иконографического изображения Божественности. Это не всегда прямая иконография женского образа (хотя она и преобладает), часто можно встретить и изображения деревьев, животных, звезд и геометрических фигур.

Предысторию матриархата последовательницы спиритуального феминизма считают своей «сакральной историей», и эта история сопровождается

ется и передается подобными изображениями, нарисованными на керамике, вырезанными из дерева или выточенными из камня. Но, пожалуй, самыми популярными являются изображения палеолитической фигурки Венеры Виллендорфской, с момента нахождения которой и начали поиски других изображений древних богинь. «Сакральная история» спиритуального феминизма, конечно, не ограничивается только древностью. Естественной памяти о культе Богини практически не сохранилось ни в одном из ныне живущих поколений, и в связи с этим ее можно интуитивно воссоздавать заново [7, р. 148]. Именно поэтому феминистской спиритуальности свойственна эклектика, они интегрируют в свой культ богинь из ныне существующих религий — индуизма, буддизма, а также традиционных североамериканских и африканских верований. Популярно почитание мифологических персонажей античных Греции и Рима (особенно богини-охотницы Дианы, а также сирен и амазонок), и дев-воительниц — персонажей скандинавской мифологии. Появляются среди этих образов и «цветные» богини, заимствованные из народных верований Африки, стран Латинской Америки и азиатских стран. По этому поводу существуют разногласия, стоит ли в большинстве «белому» движению, плохо знакомому с этими культурами, заимствовать «цветных» богинь или же это раскрывает суть спиритуального феминизма, как признающего красоту и значение женщины любой расы [8, р. 43].

Подобный эклектизм был воплощен Джуди Чикаго в работе «Званный ужин» — инсталляции — выставке, представляющей собой треугольный стол, накрытый на 39 персон: дохристианских богинь, реальных персонажей античности, женщин внесших вклад в развитие феминистского движения, библейских женских персонажей и писательниц. Этот стол, своеобразный женский вариант «Тайной Вечери», был сервирован сделанными и расписанными вручную приборами, каждый из которых является особой репрезентацией, соответствующей характеру каждой из «приглашенных». Также Джуди Чикаго, боровшаяся за восприятие декоративно-прикладного мастерства в сфере высокого искусства, изготавливала свои версии фигурок палеолитических Венер, чем, возможно и популяризировала их в среде спиритуальных феминисток [12, р. 143].

Таким образом, при обращении к интерпретации религиозной проблематики в феминистском искусстве, феминистский перформанс может быть рассмотрен как имитация религиозного ритуала, в том случае, если он обусловлен не только соотносящимися с феминизмом идеями, но и определенным смысловым и символическим содержанием. Также в контексте революционной или спиритуальной феминистской теологии современное искусство рассматривается как возможность для поиска и выражения «новой женской спиритуальности», основанной на отвержении существу-

ющих религиозных традиций и попытке создания традиции альтернативной. В заключение отметим, что выбор религиозной проблематики в феминистском искусстве обусловлен его социально-политической направленностью и тесной связью с теоретическим осмыслением проблемы женщины и религии в современном феминистском дискурсе.

Литература

1. *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М., РОССПЭН, 2006. 568 с.
2. *Карпенко Е.* Гендерная проблематика в экологии. Введение в гендерные исследования // Введение в гендерные исследования. Ч. 1: Учебное пособие / Ред. Жеребкина И.А. СПб., Алетейя, 2001. С. 493–607.
3. *Кристева Ю.* Время женщин // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / Ред. Бредихина Л.М., Дипуэлл К. М.: РОССПЭН, 2005. С. 122–146.
4. *Митрофанова А.* Феминистский перформанс и обнаружение тела. 1970-е // URL: <https://goo.gl/PNKvvK> (дата обращения: 03.05.2015)
5. *Рослер М.* Личное и общественное: феминистское искусство в Калифорнии // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / Ред. Бредихина Л.М., Дипуэлл К. М.: РОССПЭН, 2005. С. 85–111.
6. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
7. *Barrett R.* Women's Rites, Women's Mysteries: Intuitive Ritual Creation. Woodbury, MN, Llewellyn Worldwide. 2007. 329 p.
8. *Eller C.* Divine Objectification: The Representation of Goddesses and Women in Feminist Spirituality // Journal of Feminist Studies in Religion. Vol. 16. N. 1. P. 23–44.
9. *Klein J.* Goddess: Feminist Art and Spirituality in the 1970s // Feminist Studies. Vol. 35. No. 3. 2009. P. 575–602.
10. *Lauter E.* Feminist issues in art // Encyclopedia of Feminist Theories / Ed. by Code L. London, Routledge. 2000. P. 27–29.
11. Performance art // The Oxford Dictionary of American Art and Artists / Ed. by Morgan A. Oxford University Press, 2007. P. 372.
12. *Rizvi U., Vali M.* The Fertile Goddess at the Brooklyn Museum of Art: Excavating the Western Feminist Art Movement and Recontextualizing New Heritages // Near Eastern Archaeology. Vol. 72. N. 3, 2009. P. 143–145.
13. *Roth M.* Autobiography, theater, mysticism and politics: Women performance art in South California // Performance Anthology: Source Book of California Performance Art / Ed. Loeffler C., Tong D. 1990. P. 463–489.
14. *Warne R.* Feminist theology // Encyclopedia of Feminist Theories / Ed. by Code L. London, Routledge. 2000. P. 471–474.

ЧАСТЬ III

Молодежь в ситуации выбора

Молодежь в ситуации выбора*

Постановка вопроса

Проблемы, возможности, решения в таком масштабном и по смыслу, и по объему вопросе для человека, как его выбор в современном мире, не могут не быть многообразными, нередко несопоставимыми и взаимно непризнаваемыми. Тезаурусная основа социокультурной ориентации людей, социальных групп, организаций определяет несходство картин мира, ценностно-нормативных представлений и соответствующего реального поведения — и рутинного, и предполагающего эксперимент, инновацию, трансформацию. Можно определенно говорить, что период молодости сопрягается у человека с особо активным поиском и даже провоцированием ситуаций выбора: это время жизненного самоопределения, надежд, проб и ошибок. Не удивительно, что во множестве эмпирических исследований, проведенных в России и в кризисные 1990-е годы, и в годы, когда новые принципы социальной жизни на социетальном уровне более или менее устоялись, респонденты молодых возрастов значительно чаще обозначали свой взгляд на окружающие события как оптимистический, поддерживали проводимые в стране реформы, чем респонденты старших возрастных групп.

Следует отметить, что это вовсе не специфика российской ситуации, для определенных цивилизационных моделей это общее явление. И в постановке вопроса о проблемах, возможностях, решениях человека перед выбором в современном мире выделение в отдельную группу осмысления этого вопроса молодежи имеет серьезные основания. В чем эти основания состоят?

Широко распространенное определение молодежи как социально-демографической группы в определенных возрастных рамках (от 14 до 30 лет, от 15 до 29 лет, до 25 лет и т. д.) в этом случае мало что проясняет. Мы в осмыслении молодежи исходим из того, что она представляет собой социальную группу, которую составляют (1) люди, осваивающие и присваивающие социальную субъектность, имеющие социальный статус молодых и являющиеся по самоидентификации молодыми, а также (2) распространенные в этой социальной группе тезаурусы и (3) выражающий и отражающий их символический и предметный мир [9, с. 317]. Таково наше определение данного понятия.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 15-03-12019/14 «Социология молодежи: Электронная энциклопедия».

В логике такого определения мы следуем за тем, как выстраивает свое определение социокультурных явлений П.А. Сорокин. Его концепция социокультурных явлений общеизвестна, однако чаще всего она не доводится до признания всей конструкции. П.А. Сорокин обращает внимание на то, что «неточно говорить о социокультурных явлениях так, как будто бы они состоят исключительно из людей; помимо людей они включают в себя нематериальные значения и их материальные носители как равно существенные и универсальные компоненты. Структура эмпирических социокультурных явлений, таким образом, состоит не из одного, а из трех компонентов» [16, с. 206]. А значит, правомерно признавать, что *социокультурное явление — это часть реальности (группа, событие, вещь, идея, проект), которая содержит результат взаимодействия людей, основанного на свойственной данному обществу (сообществу) ценностно-нормативной системе. В этом же духе мы строим определение понятия «молодежь», рассматривая как его составные части указанные три компонента. Соответственно, освоение социальной субъектности как ведущая статусная характеристика, тезаурусы (ментальные ориентационные комплексы), символический и предметный миры молодежи оказываются не вне данного понятия, а внутри него.* Такой состав компонентов понятия, такая связь между ними, понимаемая как отражение социальной реальности, меняет сам взгляд на теорию молодежи.

Тезаурусная концепция молодежи строится на фундаменте социальной субъектности и стремится прояснить пути ее присвоения молодежью через раскрытие ее противоречивых черт в опредмеченной деятельности и в фактах самосознания, выполняющих важную регулятивную функцию. То обстоятельство, что институционализированный мир мало освоен молодым человеком, требует от него компенсаторных действий — самостоятельных и предопределенных взаимодействием в реер group (группах сверстников). Постепенно происходит освоение им пространства, правил, реальностей этого мира. Механизмами освоения становятся конструирование социальной реальности и ее проектирование. Причем конструкции и проекты молодого человека могут существенно отличаться от конструкций и проектов «ответственного взрослого» (родители, учителя и т.д.) и, кроме того, динамично изменяться. Особенностью молодежной среды является совмещение нескольких тезаурусных генерализаций, которое ведет к событийной гиперболизации одной из них, — той, что более других подходит в наличной жизненной ситуации.

Из такого понимания общих вопросов следует и уточнение формулы «Молодежь в ситуации выбора». В ней должна быть вычленена та основа, которая соотносится с атрибутивным для статуса молодежи свойством — освоением и присвоением *социальной субъектности*. В таком случае требуется уточнить, а что для молодежи означает «ситуация выбора»?

Здесь уместно будет принять к сведению пример, приводимый Ж.-П. Сартром в его известном философском эссе «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946), где обстоятельно анализируется понятие свободы, в том числе и в связи с проблемой выбора. Он приводит историю из времен войны с одним из его учеников, который оказался перед сложным выбором: или уехать в Англию и поступить в вооруженные силы «Сражающейся Франции», что значило покинуть мать, или же остаться и помогать ей. Размышляя над этой ситуацией, Сартр показывает, что юноше в общем не на что и не на кого положиться в своем выборе, включая и «инстинкт», которому он было доверился, и предписания морали. «Одновременно он колебался между двумя типами морали. С одной стороны, мораль симпатии, личной преданности, с другой стороны, мораль более широкая, но, может быть, менее действенная. Нужно было выбрать одну из двух. Кто мог помочь ему сделать этот выбор?» [15, с. 329]. Идея Сартра в том, что вначале возникает действие, а лишь потом — обоснование и оправдание выбора. Выбор неразрывен с ответственностью за действие или бездействие. И здесь нет предписанных и неизменных образцов: «Человек же всегда находится лицом к лицу с меняющейся ситуацией, и выбор всегда остается выбором в ситуации» [там же, с. 339–340].

Но мы обратим в примере Сартра внимание и на другое, что им оставлено в стороне. А именно то, что его персонаж — *молодой* человек. Следовательно, его субъектность, то есть готовность выступать в роли деятеля, преобразователя, творца, им еще только осваивается. Две неопределенности налагаются одна на другую: уникальность ситуации (а точнее события, в котором проявляются конкретные обстоятельства ситуации как модели; здесь — модели выбора) соединяется с ограниченностью жизненного опыта.

«Ситуация выбора» для молодежи, таким образом, не то же, что «ситуация выбора» для людей, накопивших личный багаж жизненных действий и впечатлений, опыт принятия решений в условиях неопределенности, а также имеющих возможность опереться на богатство национальной и мировой культуры в ситуациях выбора.

Заметим, что противоречивая природа свободы выбора более всего видна в типичных действиях в молодежной среде. Даже если мы предположим абстрактную возможность не регулируемой никем извне свободы такого выбора, мы вынуждены будем признать, что сам этот выбор означает *присоединение* к кому-то или чему-то, что содержит в себе огромный потенциал несвободы. Таков свободный выбор реер-груп (группы сверстников), субкультурной общности и т.п., где подчинение лидеру, авторитаризм, подавление инакомыслия могут быть значительно больше выражены, чем в гражданском обществе в целом. Принудительный характер

имеют, среди прочего, символы и знаки, а также и значительная часть предметного мира — все то вещное и символическое, что приобретает молодой человек, выбирая то или иное сообщество. Это особенно видно в феноменах молодежных субкультур, где вещи, знаки на теле, даже еда приобретают демонстративное назначение для «своих» и для «чужих».

Выбор молодежи: самореализация vs социализация

Сложности становления личности в аспекте освоения социальной субъектности испытывает каждый молодой человек, хотя, конечно, такие сложности по своему содержанию существенно различаются для выходцев из семей, принадлежащих к разным социальным классам и в силу этого связанным с разным образом жизни, уровнем материального благосостояния, культурного и духовного развития.

В этих *предлагаемых обстоятельствах*, столь несхожих и требующих разных стратегий действия и осмысления, тем не менее повсеместно проявляются фундаментальные биосоциальные свойства молодежи, которые мы обозначаем как «дикость» и «инновационность» [10; 11].

Когда мы используем слово «дикость» в качестве концепта, то опираемся на бытование его в живой речи для обозначения того, что осталось в своем первозданном, природном виде, не обработано культурой. В молодежной среде «дикость» реализуется в социальных практиках, связанных с: культом тела и экспериментированием с телом; образованием банд как форм «коллективного прорыва»; иерархией по схеме вожизма: действием символической власти/подчинения; агрессивностью как способом энергетической компенсации недостающих для взаимодействия ресурсов. Это свойство хорошо заметно в молодежных субкультурах, но это лишь более яркие его проявления, которые в других случаях не представлены столь демонстративно. В обществах традиционного и индустриального типов, где сильны культурные коды патернализма, «дикость» молодежи выплескивается в спонтанных протестных действиях, но в целом регулируется и удерживается в рамках социализационного воздействия. Но в социокультурных анклавах (подобно ситуации, представленной в «Повелителе мух» Уильяма Голдинга) ее роль возрастает.

Вполне вероятно, что влияние на социум этого свойства молодежи станет значительным по мере утверждения информационного общества в силу образования культурного анклава в социальных сетях, основанных на новых коммуникационных технологиях [10; 12]. Вероятно и то, что «дикость» молодежи лишится привычных во второй половине XX века форм демонстративных стилей жизни, обычно характеризующихся как молодежные субкультуры. Во всяком случае, заслуживает внимания наблю-

дение Д.В. Громова, многие годы исследующего феноменологию молодежных субкультур: «На материале последнего десятилетия мы можем говорить о том, что субкультурность как форма самоорганизации молодежи постепенно исчезает. Это неожиданно, поскольку более чем полвека существование молодежных субкультур казалось незыблемой константой общественной жизни в крупных городах. Но сейчас новые стилевые направления и идентичности появляются все реже, они все менее заметны. Одна из причин этого (и, возможно, главная) — изменение информационного пространства, в котором происходит взросление. Интернет позволяет молодым людям формировать круг общения иначе, и вообще по-другому выстраивать отношения с миром» [13].

«Инновационность» как способность создавать новое (в широком смысле слова, включая и новую картину мира) вытекает из естественного положения молодежи в окружающем ее мире, а именно из того, что для нее нет возможности опереться на собственный жизненный опыт, которого еще недостаточно, и на коллективный опыт народа (культуру), который еще не освоен. Для молодежи в известном смысле все ново, все мотивирует к инновации. «Инновационность» в молодежной среде соотносится с такими свойствами, как: ум; свобода от условностей; креативность; жажда сильных ощущений и интерес к приключениям (экстрим); приоритет сетевых отношений над иерархическими. Эти свойства приобретают знаковый характер, и можно сказать, что «инновационность» становится символическим капиталом молодежи.

В этой связи требует нового социально-философского осмысления центральный пункт концепции государственной молодежной политики, утвердившейся в России. В утвержденных распоряжением Правительства Российской Федерации от 29 ноября 2014 г. № 2403-р Основах государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года понятие «государственная молодежная политика» определяется как «направление деятельности Российской Федерации, представляющее собой систему мер нормативно-правового, финансово-экономического, организационно-управленческого, информационно-аналитического, кадрового и научного характера, реализуемых на основе взаимодействия с институтами гражданского общества и гражданами, активного межведомственного взаимодействия, направленных на гражданско-патриотическое и духовно-нравственное воспитание молодежи, расширение возможностей для эффективной самореализации молодежи и повышение уровня ее потенциала в целях достижения устойчивого социально-экономического развития, глобальной конкурентоспособности, национальной безопасности страны, а также упрочения ее лидерских позиций на мировой арене» [14]. В этом заметно обновленном определении сохра-

няется базовая позиция, присутствующая во всех правовых определениях государственной молодежной политики с времени принятия Закона СССР «О государственной молодежной политике в СССР» (1991), а именно целевая связь этой политики с эффективной самореализацией молодежи.

Сохраняя свое значение как доминанта в выстраивании взаимодействия государства и молодежи, эта позиция, тем не менее, и в нормативных правовых актах, и в литературе не комментируется и принимается как очевидно позитивная. Между тем следует увидеть связь самореализации молодежи со всем многообразием социальной жизни и неоднозначность последствий этой связи. Эту неоднозначность закладывают «дикость» и «инновационность», которые от природы даны молодежи и нуждаются в культурной огранке, обеспечиваемой системой воспитания. Когда такая система фактически взорвана в ходе реформы образования 1990-х годов, направленность самореализации молодежи не может рассматриваться как непременно позитивная для российского общества.

Речь идет именно о воспитании как системе целенаправленной и основанной на определенной концепции человека и его мира. В 2000-е годы идея воспитания в контексте подготовки к жизни новых поколений повсеместно заменялась идеей социализации. Характерно, что в документе, определявшем стратегию государственной молодежной политики вплоть до принятия в 2014 году цитированных выше Основ, определение этой политики основывалось на двух базовых идеях: социализации и самореализации молодежи («Государственная молодежная политика является системой формирования приоритетов и мер, направленных на создание условий и возможностей для успешной социализации и эффективной самореализации молодежи, для развития ее потенциала в интересах России и, следовательно, на социально-экономическое и культурное развитие страны, обеспечение ее конкурентоспособности и укрепление национальной безопасности» — Стратегия ГМП в РФ, 2006). Эта замена слов, отражавшая процессы в обществе и в науке, существенна не столько для повседневности молодежи, сколько для того или иного политического курса. Полагаться на то, что молодежь сама найдет дорогу в обществе, освоит его ценности и нормы жизни, то есть пройдет процесс социализации, — тоже политика, но вряд ли приемлемая в условиях, когда жизненная неопытность молодежи накладывается на социальную аномию и декларируемый политический плюрализм. Так, в исследованиях по молодежным политизированным сообществам России выделяются по крайней мере шесть блоков таких сообществ: проправительственные; державные; левые (коммунистические); леворадикальные; либерально-демократические; ультраправые [2]. Этот круг выходит за пределы легитимности, хотя не противоречит идее самореализации молодежи.

В конечном счете самореализация и социализация оказываются противоположностями, взаимодействие которых может породить самые неожиданные эффекты в человеке и обществе.

Выбор ценностей

Проблема соотношения самореализации и социализации молодежи отражается в ее ценностных ориентациях, под которыми принято понимать направленность субъекта (личности, группы, сообщества) на цели, осознаваемые им позитивно значимыми (благими, правильными, высокими и т.п.) в соответствии с принятыми в обществе (сообществе) образцами и имеющимся жизненным опытом и индивидуальными предпочтениями. Такая направленность представляет собой совокупность устойчивых мотивов, лежащих в основе ориентации субъекта в социальной среде и его оценок ситуаций. Она может осознаваться в разной степени, выражаться в фактах поведения, веры, знания и иметь форму стереотипа, суждения, проекта (программы), идеала, мировоззрения. При этом из направленности на признаваемые позитивными жизненные цели не следует автоматически активных действий субъекта по их достижению в реальной действительности [8, с. 19].

Изучение ценностных ориентаций молодежи развернулось в советское время и отражало намерение выявить эффективность проводимой идейно-политической работы в молодежной среде, направленной на формирование нового поколения в духе коммунистических идеалов и социалистического образа жизни. Соответственно, и в самих этих исследованиях ценностные ориентации молодежи рассматривались через призму их соответствия этим важнейшим идеологемам, поддержание которых было одной из основных задач курса на обеспечение преемственности и смены поколений советского общества [17]. В период перестройки (1985–1991) поле проблем заметно расширилось за счет исследований неформальных молодежных объединений (одновременно это был и переход к изучению молодежных субкультур). Наконец в последние годы ценностные ориентации российской молодежи стали исследоваться немалым числом отдельных ученых и научных коллективов. Ситуация смены общественного строя и «переоценки ценностей» в масштабе целой страны подтолкнула ученых к осмыслению трансформаций ценностных ориентаций россиян. Большое научное значение имеет крупное исследование динамики ценностных ориентаций россиян, проведенное под руководством Н.И. Лапина [7].

Проведенные в последние два десятилетия в России многочисленные эмпирические исследования по проблемам ценностных ориентаций молодежи [3, с. 258–315; 1; 6] свидетельствуют о том, что в научных сообщест-

вах и в практической сфере работы с молодежью ощущается особое значение этого фактора в социализации молодежи.

То, что ценностные ориентации молодого поколения демонстрируют значительную вариативность, а нередко конфликт тезаурусов, существенно для решения всех вопросов государственной молодежной политики и более всего — вопросов, связанных с перспективами развития инновационного потенциала молодого поколения, поскольку направленность такого развития преимущественно определяется тезаурусным строем — картиной мира и ценностными ориентациями, формируемыми молодыми людьми и молодежными сообществами. На это указывают и результаты исследований последних лет.

Определенной неожиданностью был Аналитический доклад Общественной палаты Российской Федерации «Социальный портрет молодежи Российской Федерации» (2011), который показал, что в молодежной среде прочно укрепились индивидуалистические ценности. При этом наименее действующими нравственными установками являются бескорыстие, помощь обездоленным. Среди недействующих заповедей — совесть, честность, справедливость, запрет на присвоение чужого имущества. Отвергаемые молодежью общественные ценности, как показано в аналитическом докладе, — единство, интеграция, справедливость, законность. Последние места в рейтинге ценностей занимают патриотизм и межнациональный мир. Анализируя итоги этого исследования, И.М. Ильинский представляет портрет среднестатистического молодого человека нынешней России: «Портрет этот выглядит так: уверенный в себе оптимист, ярко выраженная индивидуальность, коммуникабельный, старающийся быть активным и бескорыстным. На первый взгляд получается неплохо... Но при этом — не всегда честный; скорее жадный, чем щедрый; скорее жестокий, чем сострадающий; чаще проявляющий злость, чем доброжелательность. Иными словами, лидирующими чертами молодежи являются отрицательные качества — равнодушие, злость, хамство, зависть, лень, жадность, а среди всех этих отрицательных психологических характеристик выше всех, на первом месте — эгоизм. Так считают 58% опрошенных студентов и школьников» [4, с. 6].

Эта картина свидетельствует об укреплении индивидуализма как наиболее характерного основания ценностных ориентаций в молодежной среде. В других исследованиях, в том числе Института социологии РАН, Института социально-политических исследований РАН, ведущих вузов, эта тенденция подтверждается. Многолетние исследования Московского гуманитарного университета показывают, что «хорошую жизнь» около 3/4 студенческой молодежи связывают преимущественно с материальным благополучием, хорошей семьей и здоровьем. Альтруистическая позиция встречается крайне редко (около 7%).

В исследовании, проведенном в МосГУ в 2015 году (N=624), продолжен анализ ценностных ориентаций студентов в аспекте оценки ими личностных качеств современной российской молодежи, а также личностных качеств, которые они считают необходимыми приобрести в своей жизни и хотели бы сформировать у своих детей. Вся эта группа вопросов косвенно указывает на те образцы, которыми руководствуются в своем поведении и в осмыслении различных жизненных ситуаций студенты.

Что показал анализ данных, полученных по этому блоку вопросов?

На одной стороне стоят ответы, *свидетельствующие о связи поколений, стремлении значительной части молодых людей быть похожими на своих родителей и других людей, обладающих высокими моральными качествами.* Очевидна связь ценимых студентами качеств с устойчивыми нормами традиционной морали, характерной для России. Из 28 названных студентами качеств нет ни одного вне пределов этих норм. Сам перечень вписанных студентами слов впечатляет: *честность, доброта, ответственность, открытость, коммуникабельность, искренность, отзывчивость, целеустремленность, чувство юмора, порядочность, пунктуальность, трудолюбие, ум, уважение, понимание, дружелюбие, уверенность, оптимизм, умение слушать, адекватность, объективность, справедливость, доброжелательность, образованность, упорство, верность, вежливость, грамотность.* Чаще всего среди ценимых студентами качеств называются *честность* (35,3%), *доброта* (25,0%), *ответственность* (16,0%). Девушки чаще обозначают названные три качества, чем юноши («честность» в ответах юношей вписывается в 28,2% случаев, девушек — 38,5%; «доброта» — 21,0 и 26,8%, «ответственность» — 10,8 и 18,2%), но в целом гендерные различия в ответах незначительны. Студенты из младших возрастных групп чаще склонны называть эти качества, чем студенты старших возрастных групп. Зато с возрастом растет частота обозначения такого качества, как *порядочность.* *Честность* как качество, ценимое в других людях, называется чаще всех других качеств студентами всех курсов — от первого до выпускного.

Среди качеств, которые студенты хотели бы перенять от своих родителей, чаще всего называются: *целеустремленность, трудолюбие, терпение, ответственность.*

Ориентация на позитивные примеры и нравственные нормы в соответствии с принятыми в российском обществе основами совместной жизни людей особенно видна в ответах на вопрос о тех качествах, которые нынешние студенты хотели бы воспитать в своих детях. *Доброта, честность, ответственность, целеустремленность* называются студентами чаще всего (из опрошенных 4-курсников *доброту* обозначили 37,1%, *честность* — 21,0%, *целеустремленность* — 27,4%, *ответственность*

обозначили 24,2% выпускников). Среди девушек эти качества называются примерно в два раза чаще, чем среди юношей.

На другой стороне в анализе полученных в исследовании данных стоят *оценки студентами своего поколения* — ответы на вопрос о наиболее характерных для российской молодежи личностных качествах. Эти оценки, преимущественно негативные с точки зрения принятых в российском обществе социальных ценностей, могут быть в определенной мере поняты и как самооценки.

Предложенный перечень характеристик включал и «доброту», и «целестремленность», и «ответственность», и «честность», однако, как и в прошлые годы, опрошенные студенты чаще всего выбирали такие качества, как *лень* (58,3 и 50,8% в 2015 и 2014 годах соответственно), *безответственность* (39,3 и 37,8% в 2015 и 2014 годах соответственно), *эгоизм* (45,7 и 37,0% в 2015 и 2014 год соответственно). Частота выбора этих характеристик возросла в сравнении с данными исследований прошлых лет. Из позитивных характеристик в перечне часто выбираемых оказалась только *коммуникабельность* (30,1 и 33,7% в 2015 и 2014 годах соответственно).

Выбор тех или иных качеств, по всей видимости, не является результатом стигматизации (то есть доминирующих представлений в обществе, которые применяются к молодежи в качестве ярлыков и вынуждают ее саму оценивать себя, используя такие ярлыки). Критическая оценка своего поколения молодежью отражает сложный процесс ее становления, сбой социализационного процесса, неясность общественных перспектив. Развал воспитательной системы в ходе постсоветской «реформы» образования не мог не привести спустя десятилетия к внутреннему конфликту идеальных представлений о «хорошем человеке» с неустойчивой социальной идентичностью, неясностью жизненных целей у новых поколений.

В этом ключе может быть понята *лень* как качество, называемое почти 2/3 опрошенных студентов, а в младших возрастных группах (16–19 лет) — почти 3/4 опрошенных. Имеющееся в психологии понимание лени как реакции личности на несоответствие выдвигаемых требований субъективному смыслу этих требований позволяет увидеть сложный характер действий и бездействия, который может быть обозначен таким словом обывденного языка.

Из качеств, которые присущи молодому поколению России, заметные изменения по частотности выбора в исследовании 2015 года отмечены в отношении *патриотизма*. Из первокурсников на эту черту российской молодежи указали 18,2%, что заметно больше, чем в исследованиях прошлых лет. Эти изменения свидетельствуют о роли исторических событий 2014–2015 годов — воссоединения Крыма с Россией, развязанную Западом информационную войну и политику санкций против России, что спо-

собствовало подъему патриотических настроений в народе, в молодежной среде в том числе. Это важное и прогрессивное обстоятельство в духовной жизни молодежи следует заметить особо.

В то же время новая ситуация на международной арене и во внутренней политике не отразилась на том, что 18,0% опрошенных студентов видят для себя лучшей перспективой после получения диплома обучение за рубежом, а 17,2% такую перспективу связывают с постоянной работой за рубежом.

Полученные в этом и других исследованиях данные свидетельствуют о сложных процессах в формировании мировоззрения, нравственных позиций, социальной активности студентов. И все же следует видеть то, что молодые люди, даже в критических оценках своего поколения, отталкиваются от ценностных ориентаций, привитых семьей. Семья остается для молодежи значимой ценностью, и в своей будущей жизни молодые люди стремятся к получению собственной благополучной семьи.

Инновационный потенциал молодежи и молодежная политика

В аспекте признания инновационности природным свойством молодежи может быть осмыслен и ее инновационный потенциал.

Инновационный потенциал новых поколений сегодня включается в развитых странах в число наиболее значимых ресурсов социального и культурного развития. Можно определенно сказать, что с эффективной реализацией в обществе инновационного потенциала молодежи в современных общественных условиях связывается главное в концепциях государственной молодежной политики. Более того, российская и мировая практика последних десятилетий явно показывает, что вне активизации инновационного потенциала молодежи в рамках приемлемых социальных действий само выделение молодежной политики в качестве определенного направления государственной деятельности не имело бы достаточных оснований.

Сегодня инновационная деятельность, становясь своего рода символом нашего времени, осознается как особо значимое средство социального развития, свидетельство прогрессивных изменений в общественной жизни. Именно в этом ключе ожидается, что такая деятельность не будет спонтанной, что ее содержание будет определяться научным осмыслением и проектированием действительности в опоре на гуманитарное знание.

В этом ожидании немало метафорического и даже фантастического: позитивный образ будущего представляется в тесной связке с инновационным импульсом всего общества, с всеобщим *желанием* инноваций,

повсеместной *готовностью* к ним, хотя уже замечено, что сама цель инновации как внедрения нового непременно предполагает сопротивление ей и преодоление такого сопротивления. На VI Международной научной конференции «Высшее образование для XXI века» (2009) видный российский юрист и деятель образования А.М. Яковлев говорил: «... я постоянно вздрагиваю, когда слышу такие слова: внедрение инноваций. Господа, внедрение предполагает включение того, чему сопротивляется внедряемый. Если инновации сопротивляются, то хоть ты тресни, хоть ты трижды обзови их инновациями... пока мы будем внедрять инновации, я не уверен в успехе» [18, с. 38–39]. Продолжая это размышление, мы подчеркнем, что инновационность по своей природе есть отрицание существующего, причем отрицание активное, не удовлетворяющееся сосуществованием и реализуемое через вытеснение наличествующего, подавление отпора, который оказывает новому старое.

Еще относительно недавно эта активность инновации рассматривалась как безусловное благо, как прогресс в его реальном выражении. Черты этого подхода сохраняются в идеологии, которая составляет основу современного курса руководства России, направленного на инновационное социально-экономическое развитие страны. При этом оказывается отнесенной на второй план другая официально принятая концепция социально-экономических изменений — концепция устойчивого развития.

Выстраивание инновационной стратегии развития не может не затрагивать ресурс, который обществу, государству видится в молодом поколении. С инновационностью, ожидаемой от молодежи, и связывается стратегия молодежной политики на современном этапе социально-экономического, политического, культурного развития нашей страны. В определенной мере это общая черта стратегий молодежной политики на разных этапах развития страны, начиная с советского периода [5]. Однако за сходством словесной формы управленческих директив не обязательно стоит однотипность решаемых задач и способов их реализации. Это дает основание и для более обстоятельного осмысления темы инновационного потенциала молодежи. Мы считаем, что нужно разводить на понятийном уровне и на уровне социальных технологий и постановки задач практического характера три достаточно разных сущности: первая может рассматриваться как *новационные свойства*, вторая — как *инновационный потенциал*, а третья — как *инновационные возможности* молодежи [9].

Для конструирования оснований государственной молодежной политики в качестве атрибута молодежи следует видеть не ее инновационность, а именно новационные свойства, то есть свойства, представленные в тезаурусах молодежи шире, чем у других возрастных групп, выстраивать ориентацию в окружающей среде при отсутствии необходимых зна-

ний путем создания нового знания. На эти свойства и следовало бы опереть систему социального и социокультурного проектирования как инструментальной базы осуществления государственной молодежной политики в современных условиях. Именно этим путем возможно расширить и укрепить инновационный потенциал молодежи и перевести его из потенциального в реальное состояние.

Российская и мировая практика реализации в обществе инновационного потенциала новых поколений показывает, что этот процесс не является простым и само собой разумеющимся. Он противоречиво сочетает в себе признание в обществе необходимости перемен и стремление сохранить достигнутое, не дать его разрушить в угоду неясному и плохо предсказуемому новому. Именно поэтому инновационный процесс нуждается в регулировании, разумном ограничении и в такой дифференциации по направлениям применения, целям и масштабам обновления, которая позволяла бы стимулировать одни новации и не допускать или по крайней мере существенно ограничивать другие.

Для государственной молодежной политики такого рода соединение стимулов и запретов составляет важную задачу и определяет способы реализации, которые могут быть эффективно применены на практике. Очевидно, что не все в потоке молодежных инноваций может быть отрегулировано и взято под контроль органов государственной власти, органов местного самоуправления и структур гражданского общества. Здесь много спонтанного, природного, идущего от естественных для молодежи новационных свойств, которые рождаются из недостатка у нее социального опыта и допускаются до определенного времени распространенными в обществе социализационными нормами, то есть такими, которые определяют усвоение общепринятых ценностей и приемлемых для данного общества образцов должного поведения. Проявлявшееся не раз в последнее десятилетие у российских органов исполнительной власти стремление взять под государственный контроль процесс социализации молодежи в качестве цели государственной молодежной политики совершенно не реалистично не только потому, что у государства нет ни организационных, ни кадровых, ни финансовых средств обеспечить такую масштабную функцию, но и по существу дела: социализационный процесс протекает как результирующая многообразных и разнонаправленных влияний на человека и его встречного влияния на окружающих, на общественные институты и социальные общности, его результаты накапливаются годами и десятилетиями и выявляются ситуативно.

Все это касается и инновационной деятельности молодежи, которая накапливается в виде потенциала. Этот ресурс может раскрыться или рассеяться в жизненном пространстве. Из этого следует, что многое не во

власти государства, когда речь идет о человеческом потенциале народа, молодежи в том числе. Зато во власти государства формировать условия для развития человеческого потенциала, повышать мотивацию его накопления и создавать ситуации, когда ресурсы из потенциальных становятся реальными.

На многих направлениях, где может развиваться инновационный потенциал молодежи, имеются те же проблемы избирательности выбора молодежной креативности для поддержки ее от лица государства, и было бы опрометчивым считать это свидетельством несвободы российской общественной модели, как это часто представляется аналитиками международных организаций и зарубежных гуманитарных фондов. Такая дифференциация позитивного и негативного в молодежной инновационности необходима с точки зрения сохранения общественных устоев, что важно и для благополучия молодежи.

Из мирового опыта молодежной политики в российских условиях было бы важно закрепить те его основы, которые обозначены принципами участия и субсидиарности, опоры государства на структуры гражданского общества. Социальное (социокультурное) проектирование в этой сфере должно быть освобождено от гигантомании, учитывать различие тезаурусов и их ядра — картин мира в сознании молодых людей. Социально-проектную деятельность необходимо преимущественно сосредоточить на уровне, максимально приближенном к повседневной жизни молодежи, где и создается *дружественная для нее социальная и культурная среда*. Кроме того, курс на инновации должен быть не только в отношении молодежного потенциала, но и как общая стратегия развития России освобожден от нетерпения реформирования и поставлен в тесную связь с освоением новыми поколениями наследия предшествующих поколений, достижений мировой и отечественной культуры.

Инновационный потенциал молодежи не может все время оставаться потенциалом, иными словами — нереализованными возможностями, он превращается в действительный фактор личной и общественной жизни или уходит в небытие, порождая неудовлетворенность, недовольство, невроз. Но и этот потенциал нуждается в социализации — в рамках общего социализационного процесса, иначе он становится социальным динамитом.

Литература

1. *Гневашева В.А.* Социальные и культурные ценностные ориентации российской молодежи: монография. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2010. 304 с.
2. *Громов Д.В.* Уличные акции: Молодежный политический активизм в России. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2012. 510 с.

3. Журавлева Н.А. Динамика ценностных ориентаций личности в российском обществе. М.: Ин-т психологии РАН, 2006. 334 с.

4. Ильинский И.М. Воспитание в индивидуализированном обществе // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 4. С. 3–8.

5. Ильинский И.М., Луков В.А. Государственная молодежная политика в России: философия преемственности и смены поколений // Знание. Понимание. Умение. 2008. № 4. С. 5–14.

6. Константиновский Д.Л., Вознесенская Е.Д., Чередниченко Г.А. Молодежь России на рубеже XX–XXI веков: образование, труд, социальное самочувствие. М.: ЦСП и М, 2014. 548 с.

7. Латин Н.И., Беляева Л.А. (отв. ред.) Динамика ценностей населения реформируемой России. М.: Эдиториал УРСС, 1996. 224 с.

8. Луков В.А., Луков Вл.А., Захаров Н.В. Ценностные ориентации российской молодежи в свете теории ценностей // Вестник Оренбургского государственного университета. № 2 (121). 2011. С. 19–26.

9. Луков В.А. Теории молодежи: Междисциплинарный анализ: науч. монография. М.: Канон +; РООИ «Реабилитация», 2012. 528 с.

10. Луков В.А. Будущее молодежи в обществе будущего // Человек. 2012. № 4. С. 38–48.

11. Луков В.А. Биосоциология молодежи: теоретико-методологические основания: науч. монография (Электронный ресурс). М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2013. 430 с. URL: http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/2013/monographs/Lukov_Biosociology-of-Youth.pdf

12. Луков В.А., Погорский Э.К. Информационное общество и молодежь: науч. монография. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2014. 160 с.

13. Молодежные субкультуры: страшно интересно (Электронный ресурс) // Столица FM. 16.06.2015. URL: <http://stolica.fm/archive-view/12878/>

14. Основы государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года. Утверждены распоряжением Правительства Российской Федерации от 29 ноября 2014 г. № 2403-р. (Электронный ресурс) URL: <http://government.ru/media/files/ceFXleNUqOU.pdf> (дата обращения: 1.07.2015)

15. Сартр Ж.-П. Энцистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.

16. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост., предисл. А.Ю. Согомонова; пер. с англ. М.: Политиздат, 1992. 543 с.

17. Шендрик А.И. Духовная культура советской молодежи: сущность, состояние, пути развития. М.: Мол. гвардия, 1990. 305 с.

18. Яковлев А.М. Преподавание юриспруденции как фактор развития личности // Высшее образование для XXI века: VI Междунар. науч. конференция. Москва, 19–21 ноября 2009 г.: Доклады и материалы. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2010. С. 36–39.

Молодежь в изменяющейся социальной реальности: проблема саморегуляции выбора

В современном мире проблема выбора стоит перед молодым человеком особенно остро. Это связано с динамичными изменениями в системе общественных отношений, с исчезновением унифицированных моделей социального развития индивидов и групп, способов их интеграции и самореализации. В недавнем прошлом социальное развитие как изменение количественных и качественных характеристик молодежи представляло собой относительно линейный, поступательный, в целом прогрессивный процесс и регулировалось преимущественно на институциональном уровне. В современном же обществе с его нелинейной социальной динамикой развитие утрачивает классические черты необратимости, направленности и устойчивости. Оно выражается в вариативности потенциальных путей и выходит из-под институционального влияния, становясь неопределенным с высокой долей случайности. Воспринимаемая как неожиданность, случайность носит непредсказуемый, неустойчивый характер, делая таким же непредсказуемым и выбор человека. В этом смысле неопределенность становится фактором нелинейности. Появление нелинейно развивающихся сред упорядочивает разнонаправленные действия социальных акторов, реализует их потенциал к самоорганизации, становясь фактором социального порядка постмодернистского типа, определяемого как порядок, порожденный из хаоса [17, с. 96–115].

Изменения, характерные для эпохи постмодернизма, проявляются в растущем динамизме, стремительном рождении и таком же быстром отмирании структур, норм, связей и отношений, в расширении пространства свободы молодежи, но и в снижении предсказуемости ее жизненных ситуаций. Для них характерно «сокращение настоящего — процесс укорачивания протяженности временных интервалов, в которых можно рассчитывать на определенное постоянство наших жизненных отношений» [16, с. 94]. На фоне неопределенности, увеличения числа альтернатив и снижения регулятивного влияния институтов выбор способов самореализации определяется преимущественно самими молодыми людьми на групповом и индивидуально-личностном уровне. Вследствие названных факторов весь процесс развития молодежи имеет уже не однозначно заданный, а многовариантный характер, где последнее слово остается за молодыми самоорганизующимися акторами. Подчиненный внутренней целесооб-

разности, этот процесс осуществляется посредством *индивидуализации и саморегуляции*.

Индивидуализация как результат снижения роли институтов в формировании жизненного выбора молодежи выражается в необходимости самостоятельного конструирования биографий с индивидуально обусловленными траекториями и с опорой на индивидуально доступные ресурсы [3; 22]. В свою очередь, саморегуляция — это воздействие индивидов на самих себя, направленное на приведение ими своей жизни в желательное, ожидаемое состояние, воспринимаемое как ориентир, референтный образец группового сознания [1; 6; 26]. В качестве ориентиров выступают представления о социальном положении, уровне образования, материальном достатке, образе жизни, или шире — о направленности жизненного пути. Воздействуя на самих себя посредством выбора, молодые люди приводят собственное функционирование в соответствие с этими образцами.

Способность к саморегуляции не развивается сама по себе, а формируется под влиянием внешних социальных (средовых) и внутренних, субъективных условий. Предпосылкой к саморегуляции молодежи является как уровень субъектности самой молодежи, так и состояние общества, степень допустимой в нем свободы самоопределения. Успешная саморегуляция достигается лишь при оптимальном сочетании и тех и других условий. При этом возможности индивидуальной активности расширяются в переходные эпохи, когда осуществляется бифуркационный перелом, когда не только создается ситуация открытой реальности, но и активизируется потребность самих молодых людей преодолевать противоречия, когда возрастает мотивация активности с целью выстраивания новых форм определенности [20].

При этом важно учитывать не только обстоятельства, оказывающие влияние на индивидов, но также и избирательную способность индивидов — *рефлексивность*. Критически осмысливая и оценивая окружающие структуры, в которых реализуется выбор, и свои ресурсы, интерпретируя внешние условия и подвергая самоанализу внутренние силы и состояния, молодые люди формируют ожидания в соответствии с идеалами и конкретными индикаторами доступного и недоступного в социальной среде. Габитусы как системы прочных приобретенных предрасположенностей к действию определенным способом, лежат в основе единства стиля жизни различных групп молодежи и участвуют в выработке схожих способов саморегулятивного поведения в ситуации выбора.

Итак, саморегуляция предвяруется осмыслением молодыми людьми того, как протекает социальная жизнь. Знание социальной жизни, умение рефлексировать, навыки анализа и отбора стратегий поведения

складываются в особый тип саморегуляции, проявляющийся в выборе смысложизненных целей и инструментов их достижения.

Субъективный образ реальности в саморегуляции выбора

По мере накопления знаний о сущности окружающих условий — событий, явлений и процессов, то есть всего, с чем сталкивается молодой человек в ходе своего развития, происходит познание их объективных сторон, то есть социальной *действительности*. Познанная и осмысленная действительность преобразуется в сознании молодых людей, приобретая форму *реальности*. С позиций феноменологии «социальная реальность» — «вся совокупность объектов и событий в социокультурном мире как объекте обыденного сознания людей, живущих своей повседневной жизнью среди себе подобных и связанных с ними разнообразными отношениями интеракций» [25, с. 485], то есть социальная реальность — это знания и представления людей об условиях бытия.

Знания в совокупности с опытом придают «уверенность в том, что феномены являются реальными и обладают специфическими характеристиками» [4, с. 9]. Реальными для молодого человека становятся те части среды и ее объекты, которые им познаны и осознаны как пространство собственного выбора. Благодаря знанию о действительности возникает более или менее адекватное субъективное представление о возможных альтернативах и результативности осуществляемого выбора: учиться или работать, создавать ли семью и какую именно, сменить профессию или работать по специальности, участвовать в общественных движениях или сосредоточиться на индивидуальной карьере и т.д.

Знания и накопленный жизненный опыт редуцируются в систему значений и смыслов, лежащих в основе *отношения* к реальности, формирования жизненной позиции как системы взглядов и убеждений, определяющих выбор и самих целей, и путей их достижения. Что в жизни главное, к чему надо стремиться, как достичь успеха, каким образом оставаться «в тренде» и проч. — вытекает из сложившихся представлений о той самой реальности, в которой молодой человек конструирует свою жизнь.

«С самого начала мы, действующие лица на социальной сцене, воспринимаем мир, в котором мы живем, — и мир природы, и мир культуры — не как субъективный, а как интерсубъективный мир, то есть как мир общий для всех нас, актуально данный или потенциально доступный каждому» [25, с. 530]. Поэтому смыслы реальности раскрываются для молодого человека в его повседневном взаимодействии с другими, когда

обыденные знания аккумулируются, пересматриваются, обогащаются по мере увеличения социальных контактов, расширяя тем самым пространство реальности как пространство выбора.

Накапливаемые во взаимодействиях с другими опыт и знания содействуют выработке нравственных регуляторов выбора альтернатив. В них отражается опыт предшествующих поколений и своих собственных предыдущих переживаний. На их основе формируются более высокие уровни осмысления реальности и духовные регуляторы выбора целей и средств достижения. Подчеркивая в качестве основы интерпретации предыдущие переживания, Шюц поясняет, что значимо лишь то переживание, которое «схвачено в рефлексии», а в ней «схватывается не настоящее, но прошлое переживание».

В процессе познания действительности люди осознают мир как состоящий из множества реальностей, среди которых «существует одна, которая представляет собой реальность *par excellence*. Это реальность повседневной жизни...» [4, с. 21]. Именно она выступает по отношению к отдельному человеку как объективная. Поскольку молодой человек, как правило, имеет дело лишь с частью реальности, обусловленной его социальным положением и ограниченным опытом, то в зависимости от статусно-ролевых характеристик, знаний и опыта формируется *образ* той части реальности, которая становится для молодого человека «своей», то есть освоенной, близкой, знакомой. Наполняя образы новыми смыслами в изменяющейся реальности, молодые люди конструируют свое *отношение* к реальности и ее объектам.

Образ реальности, понимаемый как «система сложившихся индивидуальных, групповых представлений, понятий, суждений о социальных объектах и явлениях, возникающих вследствие эмоционально-чувственного и рационального отражения в индивидуальном и групповом сознании социальной реальности в форме интериоризированного опыта взаимодействий с другими людьми, познания ее природы и сущности, выраженных в социальной позиции индивида, группы» [21, с. 67], задает параметры жизненных стратегий молодежи в той, или иной сфере. Отношение молодых людей друг к другу, труду, образованию, власти, понимание ими смысла дружбы, любви, доверия, солидарности и проч. определяют не только включение их в свои жизненные сценарии, или игнорирование, но и выбор форм и способов их конструирования.

Итак, реальность социальных выборов молодежи в процессе ее самореализации и саморазвития есть индивидуальная и групповая конструкция. Объективные социальные условия рефлексиируются молодежью и выстраиваются в систему образов реальности. Причем для одной части молодежи она представляется как открытая, наполненная широким

репертуаром возможностей выбора, для другой — как закрытая, фатальная, безысходная в своей предопределенности. По мере накопления знания и формирования образа реальности, включения ее в пространство повседневной жизнедеятельности как реальной площадки конструирования собственной жизни, происходит *объективация* субъективной реальности. А формирующиеся в современном обществе социальные условия отражаются в сознании молодых людей как объективные. Исходя из этого, молодежь и делает свой выбор.

В действии механизма объективации субъективной реальности как пространства жизненного выбора, ее формирования и изменения отражается *социально-групповая специфика молодежи и характер внешних условий среды*, обусловленный трансформационными процессами современного общества.

Социально-групповые детерминанты саморегуляции выбора

Как становящийся субъект общественной жизни, молодежь обладает отличительными особенностями, которые связаны с переходным, транзитивным характером социального статуса, маргинальностью, формирующимися жизненными позициями, что обуславливает специфику восприятия ею реальности и осуществления саморегуляционных стратегий [19, с. 79].

Переходность статуса молодежи предполагает незавершенность формирования личностных и социальных качеств, что объясняет постоянную динамику ценностей как основных составляющих саморегуляции. Важнейшей чертой ее сознания является неустойчивость и неструктурированность представлений и позиций, ценностных структур и духовного мира в целом, то есть лабильность [12, с. 211]. Действуя противоречиво, она одновременно обеспечивает высокую адаптивность молодежи в изменяющейся реальности и умение приспосабливаться к ее динамичным условиям, а также неустойчивость и уязвимость по отношению к внешним воздействиям.

В совокупности с активной социальной и пространственной мобильностью как другой характерной чертой молодежи это свойство служит расширению пространства социальной реальности и одновременно формирует разнонаправленные ценностные и нормативные образцы. В активной молодежи, отмечает В.А. Луков, «находится одновременно несколько тезаурусных генерализаций — частично совмещенных, вынужденно или свободно сменяемых, автономных в пределах личности... Подобно тому, как изотопы одного атома могут обладать столь несхожими свойствами,

что будто мы имеем дело с двумя различными атомами, и тезаурусные генерализации могут так отличаться, что в какой-то мере можно говорить о параллельном существовании у одного субъекта двух или более тезаурусов. При этом тезаурусы периода молодости и сами по себе еще не устоялись и подвержены динамичным изменениям. На них влияют определенные психологические черты, свойственные молодым людям и отличающие их от представителей других возрастных групп» [15, с. 85–86]. Систематизация информации, содержащейся в тезаурусах молодежи и позволяющая ориентироваться в поисках образцов для жизненного выбора строится в направлении от «своего» к «чужому», где «“свое — чужое” — наиболее определенные ценностные отношения, выполняющие функцию социальной ориентации» [11, с. 139] в саморегуляции выбора. Поэтому в саморегуляции выбора молодежи значительную роль играют субкультуры как «артефакты, алгоритмы деятельности, ценности, моральные и эстетические нормы, создаваемые молодежным сообществом» [24, с. 609].

Саморегуляция выбора молодежи определяется ее особой ролью в общественном воспроизводстве. Как известно, смена поколений сопровождается не только процессом простого воспроизводства (преемственности) социальной структуры, но и обновлением всей системы общественных отношений (инновацией), а также передачей обновленного совокупного общественного опыта от одного поколения к другому (трансляцией). В результате простого воспроизводства молодежью наследуется социокультурный опыт, воспроизводя сложившиеся образцы общественных отношений, а в ходе расширенного — обновляются с учетом изменившихся социальных условий и нового опыта каждого последующего поколения. С одной стороны, молодежь преемственно наследует, а с другой — пересматривает смыслы и значения феноменов реальности, придавая им иной смысл. В результате изменяется и сам характер отношений, регулируемый этими новыми смыслами. На индивидуальном и групповом уровнях происходит обновление ценностно-нормативных контуров, мировоззренческих оснований, адекватных новым, меняющимся реалиям социокультурной жизни, которые иначе регулируют выбор молодежи. Смысл успешной биографии, достижения, правильного поведения, гражданственности, ответственности и долга изменяются, определяя поведение молодого человека в ситуации выбора профессии, форм взаимодействия в семье, в отношении к детям и родителям, к стране и т.д.

Реализация притязаний молодежи связана с преодолением множества внешних и внутренних противоречий, в ходе которого проявляется такая особенность группового сознания молодежи как экстремальность.

В силу психофизических особенностей молодого человека экстремальность становится его имманентным свойством как на уровне сознания, так и на уровне поведения. Характеризующееся импульсивностью мотивации, агрессивностью, склонностью к риску, эпатажем, или наоборот — подавленностью, депрессией, пассивностью [9], она отражает различные формы максимализма в сознании и крайности в поведении на групповом и индивидуально-личностном уровнях. Склонность к крайностям регулирует поведение молодежи в ситуации неуспеха, провала в реализации часто завышенных притязаний. Ее разочарование может реализоваться в фанатизме — стремлении любой ценой добиться цели, или в нигилизме — ретреатизме и эскапизме. В обоих случаях неудачный выбор приводит к изменению реальности, ее конструированию в соответствии с другими смыслами и значениями. В условиях нелинейности экстремальность приобретает не только крайние, но и преимущественно спонтанные проявления, при определенных условиях переходя в экстремизм.

Реализация экстремальности непосредственно связана с риском. Риск проявляется в попытке преодолеть средовую неопределенность. А также в форме деятельностной — как жизненной установки молодых людей на рискованное поведение и готовности использовать риск в качестве ресурса своего развития [7; 8]. В жизнедеятельности молодежи риск выступает неотъемлемой частью механизма самоактуализации, любого смысложизненного выбора, локомотивом самореализации и социального продвижения и регулируется противоположными установками — *аттитюдами опасности и безопасности*. В них в свернутом виде содержится гипотетическое поведение индивидов в ситуации выбора между безопасностью, которая в обыденном сознании ассоциируется со стабильностью и безопасностью, скрытой в изменениях. Изменяя степень риска, индивиды или группы изменяют собственное положение на шкале между экстремальными состояниями — опасностью и безопасностью, самосохранением и саморазвитием. Установка на риск в процессе выбора способов и форм деятельности является продолжением групповых свойств молодежи (лабильности, импульсивности, экстремальности), и усиливается средовыми условиями жизнедеятельности и манипулятивными технологиями. При наличии соответствующих механизмов социальной регуляции, понижения порога неопределенности и средового риска как внешнего условия жизнедеятельности, расширения институциональных форм самореализации молодежи аттитюды опасности обретают социально значимые формы, а риск оптимизируется в творчестве, спорте, предпринимательстве, в индивидуальном плане — претворяя личные амбиции, а в общественном плане — инновационную функцию

молодежи. При этом риск может рассматриваться как единственный шанс выжить и может оправдываться высшими целями, во имя которых молодые люди готовы пойти на все, вплоть до экстремизма. Такие формы риска характеризуют идейную борьбу религиозных фанатиков за свои взгляды и убеждения. В зависимости от успешности или безуспешности приспособиться к средовым условиям риска и рационализировать деятельностный риск в социально-значимых формах в современном обществе возникают категории отверженной молодежи. Примыкая к различным общественным движениям, они преследуют цель снижения случайного риска, либо максимизации возможностей.

Способность молодежи к инновациям связана с *трансгрессивностью* как особой направленностью ее сознания (потребностей, интересов, ценностей, установок), основанной на символическом преодолении виртуальных границ социального времени под влиянием чувственного, интуитивного разума и ориентации повседневного поведения, смыслов и целей жизни на образцы незримого, интуитивно ощущаемого будущего. Опережая действительность, молодежь расширяет горизонты реальности, перенося в них нарождающиеся интуитивно ощущаемые образцы. Проявляясь в виде установки на будущее в рамках префигуративной культуры, трансгрессивность обеспечивает опережающие способы отражения реальности в процессе выбора ориентиров в саморазвитии молодежи и выборе оптимальных стратегий жизнедеятельности в труде, образовании, личном самоопределении.

Итак, специфика социального статуса определила социально-групповые особенности сознания молодежи: лабильность, проявляющуюся в неустойчивости жизненных позиций; экстремальность — проявление максимализма в сознании и крайностей в поведении на групповом и индивидуально-личностном уровнях; трансгрессивность, как стремление к преодолению (расширению) границ реального и символического пространства жизненного мира, и риск, как меру между двумя крайними состояниями опасности и безопасности, то есть самосохранения и развития, а также соответствующими им социально-фиксированными установками — аттитюдами опасности и безопасности в реализации жизненного выбора [19, с. 81–86].

Рассмотренные особенности социального положения и группового сознания молодежи проявляются в формировании современной модели саморегуляции, характеризующейся повышением инновационного потенциала, отказом от сложившихся стереотипов и признанных авторитетов, критическим отношением к действительности, переоценкой ценностей, поиском принципиально новых форм жизнедеятельности.

Изменяющаяся реальность как источник саморегуляции выбора

Изменения, связанные с объективным по своей сути процессом эволюции общественных отношений в современных условиях приобретают уникальную специфику, обусловленную радикальной трансформацией социальной структуры. Анализ трансформационных процессов позволяет социологам эмпирически убедиться, что векторы социальных преобразований, причем не только в разных обществах, переживающих трансформацию, но зачастую в различных сферах одного общества «часто бывают направлены в разные, иногда противоположные стороны, причем направления действительных перемен очень часто не соответствуют ни векторам желаемых или декларируемых правящими кругами реформ, ни вызовам современности» [5, с. 28]. Наличие противоположных возможностей порождает ситуации со многими неизвестными, не имеющими однозначного исхода и ставящими людей или систему в ситуацию неопределенности. Поскольку трансформация активизирует проявление разнонаправленных социокультурных тенденций, то трансформирующееся общество — это внутренне противоречивая реальность, сочетающая в себе две или несколько противоположных возможностей и потому обретающая черты неопределенности.

Между тем, любая развивающаяся система должна иметь как минимум два полярных элемента, которые в своем единстве и постоянной борьбе создадут основу ее развития. Но не всякое противоречие способно стать источником развития, а лишь то, в котором гармонизируются оппозиционные тенденции. Примерами глубинных противоречий, не получивших разрешения, могут служить противоречия между социальными притязаниями молодежи и возможностями их удовлетворения, между различными аксиологическими компонентами размытой, не достроенной, неопределенной системы ценностей. А также — между слабо очерченными и до конца не ясными сценариями развития, которые существуют как возможности, но не имеют достаточно условий для их перехода в действительность, между объективной потребностью в инновациях и отсутствием механизмов их реализации и т.п.

Отмеченные противоречия отражаются в сознании молодежи, формируя соответствующие реакции, которые и проявляются в процессе саморегуляции ею своего жизненного выбора.

Во-первых, разнонаправленные процессы распада традиционных аксиологических структур и реориентация сознания молодежи на новые реалии не происходит одномоментно. Растущий плюрализм опирается на различные, часто противоречащие друг другу смыслы и значения, а новая аксио-

логическая реальность прокладывает себе путь на обломках прежних структур, архетипов сознания, ментальности, опривыченных форм поведения (габитусов) и стереотипов, через болезненный процесс социальной дезорганизации как переходный этап апробации новых социокультурных образцов.

Во-вторых, сохраняется неопределенность ценностно-нормативных, нравственных оснований саморегуляции. Продолжается отход от прежних стандартов, на которых воспитывались предыдущие поколения молодежи, снижается значимость существующих образцов «правильного поведения», усиливается размытость, неясность и нечеткость новых ценностно-нормативных стандартов и критериев оценок. Размытые и неопределенные, а поэтому зыбкие и непрочные новые культурные *допущения* не являются однозначными, создавая ощущение плюрализма, демократичности и необязательности, при этом они безболезненно нарушаются.

Распад ценностно-нормативных образцов и ослабление социального контроля становятся причиной *деструкции нормативности*. Аномическое состояние как следствие деструкции нормативности, некогда являвшееся предметом анализа Э. Дюркгейма в контексте дезорганизации культуры и дисфункциональности ценностей, Р. Мертон в аспекте институциональных дисфункций и расхождения общественно значимых ценностей и средств их достижения, а также Э. Фромма в ракурсе производства человеческой деструктивности [18], становится имманентным состоянием современного общества, что способствует росту социальной неопределенности и усилению риска в процессе выбора. Место атрофированных норм как однозначных критериев правильного поведения занимает партикуляризм, мгновенность и случайность, где правда, смешавшись с ложью, неотделима от нее так же, как добродетель от порока, а благородство от подлости. Где обещания уже ни к чему не обязывают, объяснения ничего не выясняют, высказываемые мнения не основываются на убеждениях.

Отказ от абсолютных ценностей и переход к временным, договорным связям открывает возможность конструирования отдельных систем ценностей, удобных для индивидуального или узкогруппового комфортного бытия. Для новой реальности характерна фрагментарность, отсутствие общего знания о должном и всеобъемлющей морали.

Утрачиваются не только разделяемые представления о дозволенном и недозволенном, но и опасения санкций. Морально-нравственные регуляторы теряют устойчивость, а их носители становятся «морально амбивалентны» [2]. Многоликость, противоречивость и относительность ценностно-нормативных и нравственных критериев выбора снимает послед-

ние ограничения на любые отклонения, а сами отклонения утрачивают смысл девиаций и становятся формой *«Иного»*. В саморегуляции выбора форм самореализации главная роль делегируется личным потребностям, групповым предпочтениям, коммерческим и другим локальным интересам. Как следствие, меняется критериальная база оценки различных субкультурных экспериментов молодежи, новых форм отношений и предпочтений, возникающих в ее среде (общественно-политических, гендерных, сексуальных и т.д.).

Деструкция нормативности в этом контексте выступает объективным процессом *«нормализации аномии»* как формы существования сложного социума [13]. Такая реальность, согласно С.А. Кравченко, отмечена постоянным обновлением социокультурных образцов, плюрализмом норм и допустимостью любых ее конфигураций; «временным дисхронозом», а также сосуществованием разных «темпомиров», когда нормативные представления разных групп соотносятся с различными типами социального времени и вместе противостоят «институционализированному космополитизму» (термин У. Бека), воспроизводящему и распространяющему так называемые глобальные нормы как универсалии современной культуры. Важным компонентом этой реальности становится ее виртуальность с симулятивными практиками, спектаклями, перформансами и неизбежным стиранием граней между реальным и мнимым; полипарадигмальностью, при которой ни одна из них не является в классическом понимании «истинной», но каждая отражает часть реальности, и только вместе они дают более или менее целостное представление о ней, сочетанием знания и незнания, лежащим в основу выбора. Исходя из этого, критериальная база оценки выбора размывается, а естественная или «нормальная аномия» как объективный результат деструкции нормативности современного усложняющегося общества порождает ситуацию размытости, нечеткости, неоднозначности, незавершенности и неструктурированности, которую невозможно охватить с помощью единой системы описания (принцип Гейзенберга). В наиболее выраженной форме данная проблема проявилась в противоречии традиционного и современного в духовной жизни молодежи. Преимущество молодежи традиционных ценностей происходит в иных социальных условиях, по сравнению с предыдущими поколениями. Изменившиеся условия, в том числе и в результате деятельности самой молодежи, способствуют видоизменению традиционных ценностей и вытеснению их новыми, современными. Однако этот процесс — не линейный и не бесконфликтный, в связи с неодинаковыми условиями жизнедеятельности социальных групп молодежи, а также с различной инерционностью влияния культурных (долговременных) и социальных (изменяющихся) фак-

торов. Возникающие противоречия проявляются в отношении молодежи к традиционным и современным ценностям как к феноменам изменяющейся социальной реальности.

Отмеченные процессы не одинаковы в ее различных социальных группах. Это является следствием, с одной стороны, культурных различий в групповом сознании молодежи, связанных с образованием, воспитанием в семье, региональными особенностями культурного пространства, а с другой — результатом неравенства социальных условий жизни и их изменения в трансформирующемся обществе. Социализируясь в условиях межкультурного столкновения, они одновременно интериоризируют различные образцы, причудливо переплетающиеся в их сознании. Причем влияние культурных и социальных факторов на саморегуляцию выбора молодежи различается весьма существенно, зачастую приобретая противоречивый характер под влиянием глобализации.

Вследствие глобализационных процессов изменяется структура потребностей, интересов и ценностей, в глазах молодежи теряют значимость локальные авторитеты, традиции, религии, народ, его обычаи и мораль, утрачиваются этические нормы, укорененные в традиционной культуре. Теряя доминантные позиции в групповом сознании молодежи, они вытесняются массовой молодежной культурой. Смещение к транскультурным образцам саморегуляции, переориентация молодежи с ценностей традиционной культуры на образцы современной молодежной субкультуры, с одной стороны, создает «ситуацию изобилия», предлагая, разнообразные, плюральные образцы самореализации, расширяя возможности выбора, как материальных благ, так и духовных ценностей. С другой стороны, глобализация привносит новые типы стандартизации в сознание и поведение молодежи [10, с. 46]. Основой саморегуляции выбора современной молодежи становятся *культурные гибриды*.

Углубляющаяся социокультурная гибридизация изменяет социокультурную реальность, меняя не только ее образ, но и направленность выбора молодежи. Ее освоение подразумевает реинтерпретацию, наделение прошлого и настоящего другим смыслом, отражая новый взгляд на события, институты, отношения. Данный процесс Бергер и Лукман называют ресоциализацией, в которой «прошлое перетолковывается для того, чтобы оно соответствовало нынешней реальности» [4, с. 263]. Через ресоциализацию рассматривается процесс трансформации субъективной реальности, особенности ее объективации в новых условиях, а также изменение критериев рационализации выбора.

Изменение способов рационализации выбора

Рационализация, предполагающая наличие осознанной цели, наполняет образ различных объектов новыми смыслами и представлениями о новых возможностях, оптимальных в изменяющихся условиях. Происходит упорядочение социальных связей путем введения более эффективной организации собственной жизни на основе изменившихся представлений о разумно обоснованном и целесообразном. Отражаясь в мотивационной сфере сознания — в потребностях, интересах, ценностях — представления о возможных и желательных вариантах выбора оптимизируются в соответствии с реальными возможностями достижения жизненных целей. Критерий оптимизации приобретает ценностную форму.

Действия, основанные на различных ценностных критериях и рациональных целях, разумные в контексте ситуативных событий, составляют суть новой рациональности. В этом смысле сама рациональность утрачивает значение единственно верного способа реагирования и приобретает такой же многовариантный характер, как сама социальная реальность и тот субъект, который принимает решение, то есть дифференцированные группы молодежи. Поскольку в условиях неопределенности и нелинейности прямые детерминации отсутствуют, то мотивация выбора во многом опосредована спонтанно возникающими, случайными факторами. Следовательно, сам процесс рационализации приобретает спонтанный и нелинейный характер.

Меняются представления о целесообразном, когда одни и те же поступки приобретают разный смысл в условиях стабильности и нестабильности с высокой долей неопределенности и другой логикой рационализации.

Под влиянием глобализационных процессов они приобретают современное содержание, изменяя характер отношения к окружающей реальности.

Как показывают социологические исследования¹, выделяются два значимых способа рационализации выбора молодежи в изменяющейся социальной реальности. Во-первых, рационализация путем *изменения содержания смысловых значений в традиционно существующих формах*.

¹ Исследования проведены Отделом социологии молодежи ИСПИ РАН в 2011 и 2014 годах. Выборка рассчитывалась на основе половозрастных квот, репрезентирующих российское население с учетом региональных особенностей в 66 населенных пунктах в 13 субъектах Российской Федерации. В 2011 году всего было опрошено 1301 чел., объем подвыборки молодежи в возрасте 18–29 лет составил 323 чел.; в 2014 году — 1459 чел., объем подвыборки молодежи в возрасте 15–29 лет — 790 чел.

В привычных понятиях, как например, патриотизм, долг, свобода, постепенно изменяются, а нередко подменяются смыслом, изменяющие по существу их содержание. Скажем, в патриотизме любовь к отечеству замещается жизненным комфортом (где хорошо, там и Родина); в понимании чувства долга возвышенное внутреннее побуждение заменяется рациональным обязательством (например, долг перед семьей заменяется брачным контрактом); внутренняя, духовная свобода, традиционно присущая ментальности россиян, противопоставляется внешней свободе (демократическим свободам) и т.д.

Во-вторых, — *посредством рационализации способов реализации ожиданий, возникающих в образе различных объектов реальности*. Вместо традиционных способов (возможностей) реализации ожиданий появляются новые более рациональные, одобряемые значительной частью людей. Так, в *семейных отношениях* устойчивое воспроизводство традиционной ценности семьи в сознании молодежи заметно дополняется современными представлениями о ее укладе и способах организации. При этом ценность свободы и независимости проявляется в противоречивом характере образа семьи, как блага и ограничения одновременно, что приводит к росту доли незарегистрированных браков, разводов, доли однодетных семей, снижению рождаемости, адюльтеру. Поэтому укрепление значимости семьи в его традиционных формах должно подкрепляться расширением возможностей для реализации современных представлений молодежи о семье, усилении семейных ценностей — эмансипацией молодой семьи, расширением свободы саморазвития и самореализации всех ее членов.

В сфере образования рационализация выражается в снижении терминальных и росте инструментальных ценностей образования, разрыве между образованием и знаниями, невзирая на пока еще сохраняющееся терминальное отношение к знанию, уходящее корнями в российскую ментальность. Такие формы рационализации как учеба ради диплома, выбор не по призванию, а по доступности образования и близости к дому, а также перспективе вхождения в структуры управления стали ответом на снижение престижа знаний.

В трудовых отношениях больше, чем во всех других преобладает инструментализация как проявление современных ориентаций. При этом доминанта материальных интересов и ценностей молодежи входит в противоречие с низким уровнем возможности их реализации через труд. Почти утрачено значение духовно-нравственной функции труда. В условиях экономических катаклизмов, а также на фоне резких различий в оплате труда в разных секторах экономики, разрушения этических основ труда и девальвации добросовестного квалифицированного труда рационализация

сводит труд исключительно к заработку в ущерб самореализации, жизни сегодняшним днем и отказе от долгосрочных инвестиций, проматыванию заработанных денег вместо развития бизнеса, подмене результатов труда симулякрами, имитации деятельности. Включение подобных стратегий в ситуации выбора позволяет достичь квази-определенности на индивидуально-групповом уровне.

В системе *общественно-политических отношений* противоречие между государственно-чиновническими и традиционно-демократическими ориентациями молодежи на фоне экстремальной консервативной или либеральной риторики, разочарование молодежи прагматичным отношением к ней со стороны политических институтов, оптимизируется в социально-политическом эскапизме, циничном приспособленчестве к структурам власти или конструировании новых независимых форм общественной активности (например, волонтерство).

Таким образом, саморегуляция жизненных выборов молодежи происходит посредством новых форм рационализации спонтанно и противоречиво. Направленность и характер смысложизненных выборов и способов их рационализации в изменяющейся социальной реальности во многом определится будущим взаимодействием молодежи и общества в этом процессе.

Литература

1. Бандурин А.П. Социальная регуляция: рациональное и иррациональное / Отв. ред. Ю.Г. Волков. М.: Изд-во «Социально-гуманитарные знания», 2005.
2. Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.
3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Москва: Прогресс-Традиция, 2000.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / Пер. с англ. М.: Медиум, 1995.
5. Заславская Т.И. Посткоммунистические трансформации в свете классических теорий развития // Россия, которую мы обретаем / Отв. ред. Т.И. Заславская, З.И. Калугина. Новосибирск: Наука, 2003.
6. Зинченко Г.П. Социология управления. Учебное пособие для вузов Серия: Высшее образование. Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.
7. Зубок Ю.А. Проблема риска в социологии молодежи. М.: Изд-во Московской гуманитарно-социальной академии, 2003.
8. Зубок Ю.А. Феномен риска в социологии. Опыт исследования молодежи. М.: Мысль, 2007.
9. Зубок Ю.А., Чупров В.И. Молодежный экстремизм. Сущность, формы проявления, тенденции. М.: Академия, 2008.

10. Зубок Ю.А., Яковук Т.И. Духовная жизнь молодежи в трансформирующемся обществе. Брест: Альтернатива, 2008.

11. Ковалева А.И., Луков Вал.А. Социология молодежи. М.: Социум, 1999.

12. Козлов А.А. Лабильность молодежного сознания // Социология молодежи. Энциклопедический словарь / Отв. ред. Ю.А. Зубок, В.И. Чупров. М.: Academia, 2008.

13. Кравченко С.А. «Нормальная аномия»: контуры концепции // Социологические исследования. 2014. № 8. С. 3–10.

14. Кравченко С.А. Социология: парадигмы через призму социологического воображения. М.: Экзамен, 2007.

15. Луков Вал.А., Луков Вл.А. Тезаурусы. Субъектная организация гуманитарного знания. М.: НИБ, 2008.

16. Люббе Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопр. философии. 1994. № 4. С. 94–113.

17. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1994.

18. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ-ЛТД, 1998.

19. Чупров В.И., Зубок Ю.А. Социология молодежи: учебник. М.: Норма, 2011.

20. Чупров В.И., Зубок Ю.А., Певцова Е.А. Диалектика определенности и неопределенности в социальном развитии молодежи. М.: Русское слово, 2008.

21. Чупров В.И., Зубок Ю.А., Романович Н.А. Отношение к социальной реальности в российском обществе: социокультурный механизм формирования и воспроизводства. М.: Норма, 2014.

22. Чупров В.И., Зубок Ю.А., Уильямс К. Молодежь в обществе риска. М.: Наука, 2001.

23. Чупров В.И., Осипова М.А. Социология управления. Учебник. М.: Изд-во РУДН, 2012.

24. Шендрик А.И. Субкультуры молодежные // Социологическая энциклопедия: в 2 т. Т. 2 / Национальный общественно-научный фонд. Руководитель научно-го проекта Г.Ю. Семигин; Гл. редактор В.Н. Иванов. М.: Мысль, 2003.

25. Шюц А. Формирование понятий и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. М., 1994.

26. Эфендиев, А.Г. Общая социология. Учеб. пособие. М.: ИНФРА-М, 2000.

Социальные и культурные ценностные ориентации российской молодежи: динамика изменений

Теоретическая разработка проблем молодежи, как представляется, прежде всего, должна идти по пути разрешения ряда противоречий, которые выявились в практике эмпирических исследований, что тесно связано и с вопросом о социологическом обеспечении молодежной политики, социально-молодежной работы и других практических сфер применения научных знаний о молодежи [4; 10; 1; 2; 9].

Одна из теорий такого рода основывается на тезаурусном подходе [7]. Здесь существенна субъектная сторона в трактовке молодежи, что означает, в частности, признание ведущими механизмами освоения молодыми поколениями окружающего мира и самоидентификации конструирование социальной реальности и ее проектирование. Общая схема конструирования социальной реальности, согласно Вал. А. Лукову, включает:

(1) адаптацию к условиям среды (пробы и ошибки; узнавание частей среды и правил; изменение поведения в соответствии с правилами; понимание и легитимация части среды через «наше»);

(2) достраивание реальности (символизация через идеальное «благо» и «зло», построение символического универсума; компенсация недоступного; действия по ограждению «своего мира», выделение зоны независимости);

(3) переструктурирование условий среды (игнорирование неважного; изменение пропорций и комбинирование в соответствии с тезаурусом; действие вне «своего мира» в соответствии со своим символическим универсумом) [6].

Эти действия, предполагающие достаточно высокий уровень социальной субъектности молодежи, не могут не основываться на определенных социальных и культурных ценностных ориентациях, которые в то же время еще не вполне укрепились в тезаурусах молодежи и обладают высокой динамикой изменений.

В исследованиях студенческой молодежи, проводимых в рамках научного направления «Молодежь России» Институтом фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университе-

та¹, зафиксированы ценностные ориентации по ряду косвенных показателей, исходя из того, что студенчество находится в активной стадии вторичной социализации, что представляется двусторонним процессом, где одна сторона состоит в том, что общество постоянно в разных формах, разными способами и с разным эффектом задает личности ориентиры социально приемлемого поведения и мышления [3]. Другая сторона процесса социализации — освоение индивидом этих организующих и ориентирующих его импульсов, идущих от общества. Итог социализации — это результирующая многих разнонаправленных воздействий.

Но в период студенчества можно говорить лишь о некотором уровне социализации, достигнутом к этому времени, который подвергается изменению уже в силу того, что любая образовательная система непосредственно выступает в качестве института социализации. Кроме этого, в студенческие годы на личность начинает оказывать все большее влияние макросоциальная среда: она понимается как источник ориентаций и регулятор выбора жизненных позиций.

Следовательно, и ценностные ориентации, во-первых, во многом будут отражать принятые в обществе жизненные ориентиры, и, во-вторых, зависеть от актуальной ситуации и подвергаться адаптивным изменениям. В то же время ценностные ориентации достаточно автономны и могут передаваться от поколения к поколению не только в порядке прямого наследования, но и через сетевую коммуникацию в многообразных социальных общностях [8; 7].

В упомянутых исследованиях ценностные ориентации студентов были представлены, прежде всего, через ответы на вопрос, что для них означает «хорошо жить». Этот подход показал свою продуктивность, поскольку он основывается на значимости субъективных представлений молодого человека об общих основаниях человеческой жизни и ожиданий относительно своей жизненной траектории в обозримом будущем. Возможность выбрать до пяти вариантов ответа, а также представить мнение за пределами формализованной части шкалы дает довольно ясное представление об общей направленности ценностного выбора.

¹ В 2006–2011 годах общероссийский мониторинг «Российский студент: социальный облик» проводился в рамках исследовательских грантов Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) № 09-03-00821а; № 08-02-05503е; № 08-03-04201е; № 07-03-03201е; № 06-03-03208е (грантополучатель — В.А. Гневашева).

Ценностные ориентации студентов (в % к числу опрошенных)

Что для Вас означает «хорошо жить»?	%
быть материально обеспеченным	77,9
иметь хорошую работу	65,9
иметь хорошую семью	70,4
совсем не работать	2,4
иметь власть, занимать высокое положение в обществе	17,6
любить и быть любимым	65,9
быть здоровым	70,7
жить не для себя, а для людей	7,3
иметь хорошее образование	14,8
чувствовать себя защищенным, в безопасности	29,6
быть независимым, свободным	37,0
другое	2,1

Представления о стандартах «хорошей жизни» у студентов включают в порядке иерархии выбора:

- материальную обеспеченность;
- хорошую семью;
- здоровье;
- хорошую работу.

При этом малозначимыми позициями являются:

- альтруистские настроения (жить не для себя, а для людей — 6 и 7%);
- желание иметь власть, занимать высокое положение в обществе;
- «совсем не работать».

Существенными в плане анализа ценностных установок студентов являются ответы на вопрос «Как Вы считаете, можно ли сегодня достичь высокого положения в обществе благодаря честному, добросовестному труду?».

Здесь проявляется как общая установка на трудовую деятельность, так и представление о допустимости, легитимности различного рода девиаций, отклонений от моральных норм.

**Оrientации студентов на честный, добросовестный труд
(в % к числу опрошенных)**

Как Вы считаете, можно ли сегодня достичь высокого положения в обществе благодаря честному, добросовестному труду?	%
да	42,7
нет	23,3
трудно сказать	34,0

Положительные ответы интерпретируются как готовность к действию в рамках принятых в обществе моральных норм.

По критериям национально-патриотической направленности студенты идентифицируют себя как патриоты, жители своей страны без лишней активности с целью доказать свою позицию окружению.

Патриотические ориентации студентов (в % к числу опрошенных)

Если бы Вам предложили выгодный контракт, который предполагает выезд за границу на постоянное место жительства, Вы бы согласились?	%
да	41,7
нет	24,6
не знаю	33,7

Индикатором патриотических установок респондентов выступает в том числе и вопрос: «Если бы Вам предложили выгодный контракт, который предполагает выезд за границу на постоянное место жительства, Вы бы согласились?»

Национальная идентификация студентов (в % к числу опрошенных)

Ощущаете ли Вы свою принадлежность к какой-либо национальности со своим языком, обычаями и традициями?	%
да, чувствую принадлежность к определенной национальности	64,6
чувствую свою принадлежность сразу к нескольким национальностям	16,0
нет, не чувствую своей принадлежности ни к какой определенной национальности	19,4

Обращаете ли вы внимание на национальность окружающих?	%
обычно не обращаю	49,9
обращаю, если они мне чем-то несимпатичны	32,3
обращаю в любом случае	17,8

Допускаете ли Вы, что Вы сами или Ваши дети заключат брак с представителями другой национальности?	%
безусловно, да	19,6
скорее да	29,3
скорее нет	20,0
безусловно, нет	11,5
затрудняюсь ответить	19,6

При этом студенты не стремятся принимать участие в общественно-политических движениях либо состоять в политических партиях, демонстрируя крайне низкий уровень общественно-политической активности. Динамика оценок по данному вопросу отражает устойчивость общественно-политической позиции студентов.

Две трети респондентов ответили, что гордятся своей страной, при этом интересно, что каждый пятый затруднился с ответом на данный вопрос. В условиях многонациональности России все же практически 65% в целом по выборке чувствуют свою принадлежность к определенной нации. При условии возможности выбора страны при рождении каждый второй отметил «Россия», в большей степени патриотизмом в этой связи отличаются представители регионов. При этом нельзя утверждать абсолютную лояльность респондентов к представителям других наций. Лишь половина опрошенных ответили, что не обращают внимание на представителей других наций, и только каждый третий считает возможным заключение собственного брака или брака своих детей с представителями других национальностей.

Общественная и политическая рефлексия студентов (в % к числу опрошенных)

Являетесь ли Вы членом каких-либо политических партий, общественных организаций, участником общественно-политических движений?	%
да	11,6
нет	88,4
не знаю	31,5

Религиозная рефлексия студентов (в % к числу опрошенных)

Верите ли Вы в Бога?	%
да	69,7
нет	13,3
не знаю	17,0

При общей национальной терпимости лишь 22,9% респондентов в целом по выборке допускают, что Президентом страны может стать представитель иной национальности и только 19,6% безусловно допускают возможность заключения брака их детьми либо ими самими с представителями иной национальности.

Отличительными чертами граждан России от граждан других стран респонденты большинством голосов считают менталитет и гражданство (юридическая связь). Но перечень возможных отличий достаточно объемный, что свидетельствует об отсутствии четко выраженной интерпретации принадлежности к категории «гражданин России» и о комплексности данного понятия.

Как возможную страну своего рождения, при наличии выбора при рождении, респонденты преимущественно отмечают Россию.

Качественно описывая современное общество, респонденты уверены, что молодежь сегодня характеризуется как агрессивная и циничная, без особых склонностей к трудолюбию, духовности, благородству, честности, но при этом может быть инициативной и способной работать в команде, где хранит верность товарищам. Все то, что недостает, по мнению опрошенных, современной молодежи, они видят в отличительных качествах старшего поколения: трудолюбие, патриотизм, духовность, благородство, честность. При этом основными собственными устремлениями в жизни респонденты считают благополучие, наличие семьи и личного счастья.

Большинство респондентов оптимистично, две трети опрошенных смотрят в будущее «с надеждой и оптимизмом», распределение в данных оценках примерно равномерное по выборке. Практически каждый второй отметил, что за последний год его жизнь изменилась к лучшему.

Корреляционные аксиологические оценки, проведенные на основе результатов мониторинга, показывают, что ценностная идентификация отражает самокритичность современной молодежи в собственном определении личных качеств; ценностная рефлексия освещает ожидания молодежи в направлении собственного самосовершенствования, а сочетание ценностной идентификации и ценностной рефлексии с позиции извечных ценностей дает основание фиксировать в ценностных ориентациях молодежи в качестве ценностных маркеров такие свойства человеческой личности, как «честность» и «верность»; и с относительной долей вариации «веру», «справедливость» и «милосердие».

Среди форм общественно-политической деятельности, по данным мониторинга, наиболее привлекательными для респондентов являются: «организация творчества студентов»; «благотворительные акции»; «деятельность по защите прав студентов»; «участие в работе студенческих средств массовой информации»; «митинг, демонстрация». Меньшей значимостью для молодых людей обладают позиции: «партийная деятельность» (так ответили 10% респондентов) и «субботник» (9,3%). В гендерном аспекте респонденты едины в своем мнении при выборе позиции «организация творчества студентов» (так ответили 44,9% юношей и 41,9% девушек).

Наибольшие расхождения в голосах юношей и девушек получили позиции: «благотворительные акции» — 23% и 35% юношей и девушек соответственно выбрали данную позицию; «митинг, демонстрация» — так ответили 23% и 11% юношей и девушек соответственно. Подобного рода различия в ответах свойственны рассматриваемым группам в силу разности их ценностных систем. Все это важные свидетельства выбора, которые делает молодежь в своих взаимоотношениях с обществом как целым.

Примечательно, что при оценке распределения ответов по возрастным группам младшая из них, а именно группа респондентов в возрасте 17–18 лет, демонстрирует вариативность интересов в области общественно-политической деятельности с доминантой позицией — «организация творчества студентов». Возрастная группа 21–22 года более конкретна в своих потребностях и 75% ее представителей считают, что «организация творчества студентов» и есть основная форма общественно-политической деятельности.

Под понятиями «патриотизм, гражданственность» практически каждый второй опрошенный понимает позиции: «гордиться своей страной», «знать историю и культуру своей страны». 39% считают, что рассматриваемые понятия означают «в процессе своей деятельности вносить вклад в развитие страны». И лишь незначительная доля опрошенных определяет под этими понятиями активную позицию, как то: «участвовать в выборах» (14% опрошенных); «участвовать в общественно-политических акциях» (7% опрошенных). В гендерном и возрастном аспектах в ответах распределение достаточно равномерное.

Наиболее значимые проблемы, в решении которых респонденты охотно приняли бы участие, являются: «проблемы трудоустройства»; «проблемы социально незащищенных групп населения (многодетные, инвалиды, беспризорники, мигранты и др.)»; «социально-психологические проблемы (семейные, проблемы отцов и детей, одиночества и др.)»; «экологические проблемы». В гендерном аспекте следует уточнить, что вторая и третья приоритетные позиции в большей степени согласно ценностным представлениям актуальны для женской части респондентов (так отвечают 42,5% и 33% девушек против 22% и 19% юношей соответственно).

В возрастной группе 17–18-летних позицию «проблемы социально незащищенных групп населения (многодетные, инвалиды, беспризорники, мигранты и др.)» выбирают 37%, а в группах 19–20-летних лишь 26% респондентов.

Готовность к волонтерской деятельности отметили 40% респондентов. При этом как основное направление волонтерской деятельности молодые

люди указали социально значимую позицию, а именно: «поддержка социально незащищенных слоев общества».

Гражданская позиция молодежи по результатам мониторинга носит слабо выраженный характер. Для молодого поколения понятие патриотизм и гражданственность различны по сути и смыслу. Если понятие патриотизма носит более привычный характер и под этим понятием молодые люди подразумевают то, что предполагается общими социальными нормами, а именно: любовь к стране, ее истории и культуре. То понятие гражданственности не является выраженным понятием в сознании общества, а тем более в сознании и действиях молодого поколения.

Современная молодежь России, находясь в социальном поиске согласно своему возрасту, вряд ли может в полной мере определить собственное место в общественных сетях, тем более в структурах активного диалога с властью. Индивидуальность, присущая молодежи, во многом есть результат протеста и поиска себя, собственной идентификации в обществе. Стремясь преимущественно к достижению личного благополучия, критериями которого молодежь видит «материальную обеспеченность», «наличие высокооплачиваемой работы», «наличие семьи», «здоровье», молодые люди в определенной мере осознают сложность его достижения, и, выказывая личную независимость в жизненном становлении, все же тяготеют к малой социальной группе (семье), которая, несомненно, является базовым и ведущим агентом их социального становления. Во многом запутанность социальных сетей способствует большему взаимодействию молодых людей и малых социальных групп, определению своего социального статуса именно в этих социальных координатах.

Литература

1. Гневашева В.А. Социальные и культурные ценностные ориентации российской молодежи: монография. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2010. 304 с.
2. Ильинский И.М. Воспитание в индивидуализированном обществе // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 4. С. 3–8.
3. Ковалева А.И. Методологические проблемы исследования социализации // Знание. Понимание. Умение. 2012. № 2. С. 19–24.
4. Луков В.А. Студенты Москвы: ожидание перемен? // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 2. С. 183–188.
5. Луков В.А. Воспитание как ответ на вызовы глобализации // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 1. С. 106–109.
6. Луков В.А. Теории молодежи: пути развития [Статья 2] // Знание. Понимание. Умение. 2007. № 4. С. 87–98.

7. Луков В.А. Теории молодежи : Междисциплинарный анализ. М.: Канон+, 2012. 528 с.

8. Луков В.А., Луков, Вл.А. Тезаурусный подход в гуманитарных науках // Знание. Понимание. Умение. № 1. 2004. С. 93–100.

9. Луков В.А., Луков С.В. Российские студенты как эксперты образовательной политики: результаты эмпирического исследования [Электронный ресурс] // Информационно-гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2012. № 5 (сентябрь — октябрь). URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2012/5/Lukovs_Students-Experts-Education/ (дата обращения: 10.06. 2015).

10. Социальные и культурные ценностные ориентации российской молодежи: теоретические и эмпирические исследования: Доклад Ин-та гуманитар. исследований МосГУ Всерос. науч. конференции «Образ российской молодежи в современном мире: ее самосознание и социокультурные ориентиры». Москва, 6–7 декабря 2007 г. / В.А. Луков, В.А. Гневашева, Н.В. Захаров, Вл.А. Луков, С.В. Луков. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2007. 80 с.

Высшая школа как выбор молодежи

Самый главный субъект высшей школы — студент. На него работают преподаватели, менеджеры, методисты и т.д., для него создается материально-техническая база, пишутся учебники и разрабатываются реформы. Вузы существуют для образования студентов в высококвалифицированных специалистов, способных успешно решать встающие перед ними задачи (прежде всего в трудовой сфере). Образовать студента без его активного участия, помимо его воли невозможно.

Успешность работы вуза, результат образования в конечном итоге зависят от уровня школьной подготовки, способностей студентов, их умения и желания учиться, здоровья, мотивированности, ценностных ориентаций и других личностных качеств студентов.

Поэтому, говоря о повышении эффективности и качества высшего образования, путях и возможностях его модернизации, необходимо постоянно анализировать состояние, устремления и установки самих студентов, «настраивать» образовательный процесс на «волну» студентов, а у последних — формировать соответствующие ценностные ориентации, мотивы, интересы, компетенции, способности. Преподаватели и сотрудники вузов должны хотеть и уметь учить, а также создавать все необходимые для этого условия. А студенты должны хотеть и уметь учиться, а также иметь соответствующие условия и предпосылки. Все это банальные истины. Но о них нелишне постоянно помнить и из них исходить. На самом деле далеко не все и не во всех вузах об этом помнят. В результате получается, что в повседневной жизни многих вузов реальные образовательные интересы студентов отступают на второй план. По крайней мере, они учитываются не полностью. Это реальность. Роль студенчества в обществе значительно выше его доли в составе населения в силу его повышенной динамичности и заинтересованности в перспективах. В России в 2013 году студенты составляли около 4,2% населения, максимум в 2008 году был 4,5%, но на дневном отделении, то есть тех, для кого учеба является основным видом деятельности, всего около 2,1% населения. Многие студенты дневного отделения также и работают. Всего, по данным исследований, совмещают работу с учебой около 33% студентов дневного отделения, а на 4–5-х курсах — более 70% (наши расчеты по данным государственной статистики [8, с. 200–201]). Таким образом, студенчество имеет не только значительный интеллектуальный, но и политический, экономический, социальный потенциал и реальный вес.

Для оценки потенциала студентов важно знать их ценностные, политические, трудовые, образовательные ориентации, их настрой и поведение. Изучением ценностных ориентаций студентов в сравнении с другими категориями молодежи занимается Ф.Э. Шереги. На основании многолетних исследований (1990–2012) он отмечает, что почти три четверти молодежи критически оценивают ситуацию в России. Если среди учащихся школ таких 64,8%, учащихся ПТУ и лицеев — 79,7%, студентов колледжей и техникумов — 72,2%, рабочей молодежи — 75,4%, то среди студентов вузов 68,1% отрицательно оценивают ситуацию в современной России. Что в нашей стране все благополучно, нормально, считают лишь 31,9% студентов. При этом 45% не интересуются политикой. Активно следят за политическими событиями всего 14% студентов. В политических протестах участвуют часто 6,9%, при средней в 3% и еще 11,8 — редко. В политических партиях и движениях также состоят около 3%. Политическая активность студентов вузов, колледжей и техникумов существенно выше других молодых людей. Треть молодежи рассматривает участие в интернет-коммуникациях как общественную активность [9: с. 24–27, 50, 61, 78, 81, 88].

Важный индикатор политических предпочтений студентов — отношение к формам государства. Каждый второй (51%) — сторонник классического капитализма, 13% отдают предпочтение государственному капитализму (как в Китае), 27% сторонников социализма, 3% — диктатуры, 8% — монархии, 3% хотят жить по религиозным канонам и 5% предпочитают анархию.

Жизненные планы молодежи, студенческой молодежи в основном сориентированы на интересную и «денежную» работу, создание семьи (юноши в среднем к 25,6 годам, девушки — к 23,5 годам). 84% намерены прожить свою трудовую жизнь в России, 6% — за рубежом и 10% пока не решили.

Молодежь в своем большинстве старается сохранять и наращивать свою профессиональную конкурентоспособность и ориентируется на постоянное самообразование, 1,4% студентов имеют свой бизнес, 9,7% — планируют его создать и 39,6% — хотели бы его создать при наличии возможностей.

Девять из десяти студентов пользуются Интернетом в личных и учебных целях, более 6% общаются с помощью Интернета и половина используют его для развлечений.

Запросы студенческой молодежи высоки и соответствуют современным стандартам благополучия для среднего класса. Почти девять из десяти хотят иметь собственную квартиру и восемь из десяти — автомобиль. Две трети хотят повысить свой статус и социальное положение. Свою

жизненную траекторию почти все студенты хотят строить на традиционных ценностях: семья и здоровье (4,8 балла из 5), свобода и деньги (по 4,5 балла), друзья и работа (по 4,3 балла), религия (3,8 балла), власть (3,2 балла) [9]. Похожие результаты получены и в общероссийских мониторинговых исследованиях «Российский вуз глазами студентов», проводившихся в 2000–2009 годах, и ряде вузовских исследований, где ценностные ориентации студентов замерялись по такому косвенному показателю, как ответы на вопрос «Что для Вас означает “хорошо жить”?» [4; 5; 6; 3; 7; 2].

Интеллектуальный потенциал студентов с определенной степенью вероятности можно оценить через их участие в научном творчестве. По данным исследований, проведенных в 10 вузах Москвы, доля студентов, занимающихся научными исследованиями, составляет около 21%. Согласно данным Минобробразования России, в НИР участвует примерно каждый пятый студент дневной формы обучения. Научные доклады на конференциях различного уровня ежегодно представляют 220–250 тыс. студентов. 30 проектов и работ приняли участие в различных конкурсах и выставках. Студенты ежегодно получают более тысячи исследовательских грантов. Количество научных публикаций студентов превышает 50 тыс. Однако только около десятой части студентов проявляют большой интерес к науке, а трое из пяти никакого интереса к ней вообще не имеют.

Если смотреть на данные социологических исследований, то вузы и преподаватели в глазах студентов, с одной стороны, и студенты в глазах преподавателей, с другой — выглядят весьма неплохо. Наши многолетние опросы студентов в различных вузах показывают, что если оценивать по пятибалльной системе, то студенты оценивают своих преподавателей в среднем на 3,9–4,4 балла, а средняя оценка студентов на экзаменах составляет в среднем в разных вузах 3,7–4,2 балла. Цифры весьма близки. На протяжении многих лет в опросах 42–54% студентов полностью удовлетворены своими вузами, лишь 14% совсем не удовлетворены.

Опросы позволяют говорить о включенности студентов в учебный процесс и удовлетворенности им. Сошлюсь на исследования, проведенные нами, а также другими социологами. Так, опросы, проведенные нами в четырех вузах Москвы и шести в других регионах (опрошено в 2011–2013 годах 2865 чел.) студентов дневных отделений, показали, что почти не пропускают занятий 54% студентов, 18% — часто отсутствуют в аудиториях, а 8% вообще редко бывают в вузах. Причем от курса к курсу доля активно посещающих занятия уменьшается. На первом курсе почти не пропускают занятия 93%, а на пятом-четвертом курсах таких только 44%.

Удовлетворенность студентов учебой выявляют многие исследователи. Сравним свои данные с результатами опросов в Белгородском госу-

дарственном университете. По нашим данным, удовлетворены качеством преподавания 73,6%, в БелГУ — 74,6% респондентов. Содержанием и графиком учебы в той или иной степени удовлетворены 76,1% и 70,2% в обследованных нами десяти вузах и 73% и 71,2% в БелГУ. Считают, что есть необходимые условия для занятий научно-исследовательской деятельностью, 44,6% обследованных нами и 52,9% в БелГУ. При этом, что касается студентов и выпускников БелГУ, то работодатели в 36% случаев оценили уровень теоретической и практической подготовки как высокий, уровень компьютерной грамотности так оценили 71,9% работодателей, умение работать в коллективе — 75,4%, а управленческие знания, умения и навыки удовлетворительно оценили только 39,9% [1].

Одной из решающих проблем качества высшего образования является достаточно низкий уровень активности и самоотдачи в учебе большинства студентов. Это хорошо известно всем преподавателям и работникам вузов. Весьма прохладное отношение к учебе выявляют и социологические исследования. Так, например, опросы, проведенные в 2006 году Высшей школой экономики совместно с Аналитическим центром Юрия Левады, и наши исследования 2013 года продемонстрировали такую картину в полной мере. Выявилось, что 7,3% (в 2013 — 9,2%) студентов к занятиям по большинству предметов практически не готовятся, 23,9% (25,3%) пользуются только конспектами лекций, 30,6% (31,8) читают еще учебники и обязательную литературу и лишь 33,7% читают дополнительную литературу, в том числе 13,3% (76,5 в 2013 году) используют для этих целей и Интернет. Иначе говоря, только чуть более трети студентов готовятся к занятиям в полной мере, используя все возможные формы.

Опрос также выявил, что в 2006 году только 23,1% (22,6% в 2013 году) студентов добросовестно выполняют все учебные требования и задания. Пользуются шпаргалками, готовыми ответами 28,1% (37,4%), «скачивают» из Интернета рефераты, курсовые и т.д. 48,7% (51,4%), просто покупают их в 2006 году 6,3% (8,4% в 2013 году).

Немалое число студентов довольно критично оценивают условия своего обучения в вузах. Так, например, обеспеченность и доступ к компьютерам, Интернету высоко оценивают в 2006 году 44,2% (46,3% в 2013 году) студентов государственных вузов и 43,1% (45,4%) негосударственных, а низко — соответственно 28,7 (27,2%) и 30,9% (26,3%) опрошенных. Только немногим более половины всех студентов 52,3% (54,5%) высоко оценивают обеспечение литературой в библиотеке, 60,9% (62,5% в 2013 году) высоко оценивают предлагаемые им учебные программы. Состояние учебных помещений, общежитий, спортивных сооружений очень высоко или просто высоко оценили в 2006 году 33,3% (34,8% в 2013 году) студен-

тов государственных и 44,1% (38,7%) негосударственных вузов, а весьма критически соответственно 29,2 и 26,9% (31,4 и 32,5% в 2013 году).

Наиболее критическое отношение студентов к организации внеучебной деятельности (клубы по интересам, кружки, секции и т.д.). Высокую оценку дают лишь 34,2% в 2006 году (30,4% в 2013 году) опрошенных. Вместе с тем обращает на себя внимание, что подавляющее большинство студентов весьма хорошо относятся к преподавателям. Так, 77,2% в 2006 году (74,8% в 2013 году) студентов государственных вузов и 81% (77,4%) негосударственных по качеству преподавания, квалификации дали своим преподавателям очень высокую или просто высокую оценку, а низкую соответственно только 2,2 и 1,6% (4,8 и 5,2% в 2013 году).

Какие качества и характеристики более всего ценят студенты в своих преподавателях? Прежде всего, это «эрудиция, знания, современность преподаваемого материала» — 55,4% в 2006 году (71,4% в 2013 году), «умение хорошо объяснить» — 46,2% (63,4%), «желание научить, готовность ответить на вопросы» — 44,2% (51,3%), «объективность оценки знаний учащихся» — 28,7% (35,9%), «спокойный характер, уравновешенность» — 26,5% (31,8%), «контактность, умение общаться, убеждать» — 22,2% (23,7%). То есть для студентов наиболее важны прежде всего интеллектуальные и морально-психологические качества преподавателей. Как видно из приведенных данных в 2006 и 2013 годах, критичность и требовательность студентов к различным аспектам деятельности в вузах и качеству преподавателей возросли.

Необходимость работать во время учебы, нарастающий от курса к курсу негативизм к выбранной специальности и перспективам достойного заработка в случае работы в ней существенно снижают усилия студентов по освоению профессиональных знаний и компетенций. От курса к курсу они становятся более скептическими и требовательными. По данным исследований, в разные годы лишь каждый третий студент заявляет, что он учится в полную силу. Такое положение явного недоиспользования своего потенциала в освоении специальности является следствием недостаточной внутренней и внешней мотивированности обучения, а также неумения многих преподавателей пробудить у студентов интерес к своему предмету.

При опросах преподавателей более трети (34,9%) считают, что их дело провести занятия, «дать материал», а остальное проблема студентов.

Студент — это чаще всего вчерашний школьник. Он приходит учиться в вуз с багажом знаний и уровнем интеллектуальной подготовки, полученными за годы обучения в школе. Между тем этот уровень в последнее десятилетие снижался. Исследования показывают, что даже в большин-

стве московских вузов на первом курсе студенты неспособны конспектировать лекции, вероятно мыслить, а речь их стала более примитивной, чем у их предшественников. В итоге происходит вынужденная примитивизация учебного материала. Исследователи отмечают резкий негативный перелом в культурных компетенциях и кругозоре большинства студентов. Очевидно, что гуманитарная культура выпускников школ ныне значительно ниже, чем 10–15 лет назад. Не случайно почти две трети родителей и преподавателей вузов считают подготовку в школе недостаточной для успешного обучения в вузе.

Анализ интеллектуального потенциала российских вузов, тенденций его изменения за предыдущие 10–15 лет и перспектив на ближайшее время не позволяет рисовать радужное будущее. Пока нет никаких оснований надеяться, что основная интеллектуально деятельная сила — кадровый состав вузов — может качественно и количественно улучшиться. Ведь для того чтобы это произошло, необходимы сверхкардинальные меры (а этого пока даже не предвидится), а также время (не менее 10 лет), так как в России крайне мало молодых преподавателей и ученых, которые могут продолжить поддерживать хотя бы нынешний, все еще приличный интеллектуальный потенциал вузов. Надежду дает лишь то, что пока тенденция к снижению интеллектуального потенциала не приобрела однозначно фатальный, обвальный и необратимый характер. Пока квалификация большинства опытных преподавателей российских вузов позволяет поддерживать относительно достаточный уровень обучения студентов и подготовить молодые кадры. Но для того чтобы эта тающая возможность не была утрачена, необходимо скорейшее достижение такого экономического и социально-статусного положения преподавателей и других работников учебных заведений, которое бы стимулировало и создало условия их закрепления в вузах, стремление к постоянному профессиональному росту, а также привлекало в систему высшего образования одаренную и подготовленную молодежь, способную в разумной перспективе на уровне современных требований осуществлять учебный процесс, вести научные исследования, осваивать инновационные и информационные технологии. При этом необходимо учитывать, что даже после аспирантуры (3 года) и защиты диссертации (в лучшем случае в 27–30 лет) подлинным профессионалом молодой преподаватель становится минимум через 3–5 лет. Иными словами, если принять уже сейчас срочные и достаточные меры по стимулированию труда и подготовке кадров для высшей школы, то в ближайшие 6–8 лет можно ожидать прекращения падения интеллектуального потенциала высшей школы, а в дальнейшем — его постепенное повышение. Если учесть, что преподаватель, в молодости закончивший аспирантуру и защитивший диссертацию, может наиболее плодотворно

работать около 30 лет (при наличии способностей, самообразовании, относительном здоровье и т.д.), то необходимо, чтобы ежегодно в вузы приходило не менее 10 тыс. молодых преподавателей, окончивших аспирантуру и защитивших диссертацию. Сейчас же такое пополнение значительно меньше указанного, а это означает, что без кардинальных мер в конце нынешнего десятилетия в вузах страны можно ожидать кадрового обвала, когда желающие получить высшее образование будут, а учить их станет просто некому. Нынешнее и предстоящее ухудшение кадровой ситуации в вузах России грозит оттоком интеллектуального потенциала и через 10–15 лет. Ежегодно из России уезжают 40–50 тыс. молодых специалистов. Некоторые факультеты московских, новосибирских, Санкт-Петербургских и других вузов в основном работают для обеспечения рынка труда зарубежных стран. Глобализация образовательного рынка при условии роста благосостояния российских семей и при снижении конкурентоспособности вузов страны может привести к тому, что уже в ближайшие годы отток способной молодежи в вузы и для работы в зарубежье может достигнуть 100 тыс. человек в год. Это будет выбор, сделанный молодежью, и не считаться с ним нельзя.

Никакие реформы высшей школы без заинтересованного, активного и умелого участия его основных субъектов в лице преподавателей, управленцев и студентов невозможны. Все закончится сочинением планов и программ, если не сложится «критическая масса» образованных субъектов в самих вузах. Особое внимание кадрам должно стать стержнем реформирования высшей школы. Необходима специальная программа формирования и поддержки педагогического корпуса. Учитывая особую актуальность этой проблемы, следует разработать специальные законы (или разделы законов), обеспечивающие адекватную общественную оценку преподавателей (в том числе в зарплате), а также создающие необходимые условия для развития демократических начал в вузах, позволяющие преподавателям активно влиять на принятие важных для их жизни решений.

Литература

1. Гайдукова Г.Н. Социологический мониторинг удовлетворенности потребителей качеством образовательных услуг // Высшее образование в России. 2013. № 11. С. 106–110.
2. Гневашева В.А. Социальные и культурные ценностные ориентации российской молодежи: монография. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2010. 304 с.
3. Гневашева В.А., Луков С.В., Намлинская О.О. Российский вуз глазами студентов: данные VI этапа // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 3. С. 189–198.

4. Ильинский И.М., Луков В.А. Московский вуз глазами студентов: По материалам опроса студентов государственных и негосударственных вузов Москвы, март–апрель, 2004 г. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2005. 64 с.

5. Ильинский И.М., Луков В.А. Российский вуз глазами студентов: По материалам опроса студентов государственных и негосударственных вузов, май–июнь 2005 года. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2006. 88 с.

6. Ильинский И.М., Луков В.А. Российский вуз глазами студента // Аккредитация в образовании. 2009. Ноябрь. № 34. С. 75–77.

7. Луков В.А., Гневашева В.А. Человеческий потенциал студента — образовательный потенциал вуза: По материалам мониторинга «Российский вуз глазами студентов» (этапы 2004–2008 годов). М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2009. 69 с.

8. Плаксий С.И. Высшее образование: вызовы и ответы: монография. М.: Нац. ин-т бизнеса, 2014. 604 с.

9. Шереги Ф.Э. Российская молодежь: настроение, ожидания, ценностные ориентации. М.: Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2013. 93 с.

Условия выбора молодежи: проблемы

Проблема выбора всегда стояла и будет стоять пред молодежью. Молодежь всегда хочет чего-то нового (не всегда понимая, чего же она действительно хочет), молодежь всегда полна нигилизма, она отрицает. Отрицает прежде всего Традицию. Она хочет низвергнуть прежние идеалы, мораль, стандарты и формы. Даже не вдаваясь в их существо, не вдаваясь в философско-мировоззренческие основания идеалов прошлого. Низвержение само по себе ценно для нового поколения и очень заманчиво. Фрондирование возвышает молодежь в собственных глазах. Это выбор ради выбора другого, иного. Это несогласие с прежним выбором потому, что он был сделан предыдущим поколением, на основе предшествующего мировоззрения. Через этот выбор (антивыбор) происходит становление, конституирование нового поколения, его мировоззрения и принципов его культуры.

И это отрицание ради отрицания важно для культуры. Для ее обновления. Это отрицание и способность уцелеть среди его стихии только и делает классическое классическим. Все, что не выдержало натиск отрицания (огульного и целенаправленного), никак не может стать классикой и будет похоронено на свалке истории (может быть, и зря). В лучшем случае будет сброшено в дальние углы архивов. Человечество и культура безжалостны к накопленному богатству. Отношения настоящего и прошлого в культуре всегда напряжены. Трагедия убийства своего собственного прошлого повседневна.

И это отрицание ради отрицания важно для морали. Для ее обновления. Это отрицание и способность уцелеть среди его стихии позволяет понять, что некоторые принципы отношений между людьми должны сохраниться потому, что они отражают человеческую сущность, а что-то в морали устарело. Новые люди не боятся отбросить то, что раньше считалось нравственным, морально правильным. Человечество не может позволить себе «омертвить» мораль, сделать ее лишь догмой. Став догмой в общественном сознании, мораль утратит свое широчайшее регулирующее воздействие.

Конечно, человек придумал систему сдержек и противовесов. На другом конце стихии отрицающего выбора — история, национальная память и гордость, любовь к предкам, искусство, те, кто является нравственным ориентиром, система образования (признаем, что ее роль двойственна в соответствии с тем, что она и самый сильный «консервант» общества и,

одновременно, место, где молодежь как раз и каждодневно практикуется в разрушении этого мира до основания). На страже прошлого Традиция, процессы традиционной идентификации.

Временами (когда консервативные силы серьезно ослабевают, утрачивают свои философско-мировоззренческие основания) этот механизм самообновления приводит к принципиальным шагам в развитии человечества. Например, Эпоха Возрождения на этом пути обновления выбора позволяет достаточно мягко прийти к новоевропейскому рационализму без крушения внешней религиозности. Система образования, в частности, жестко отстаивала старую традицию тотальной религиозности и одновременно своим содержанием прокладывала пути новой традиции. Образование примиряет Бога и Природу, уравнивает их под пристальным взглядом человека, сделавшего новый выбор. Переходная роль эпохи для трансформации традиции видна в том, что, с одной стороны, «деятели Ренессанса относились к... интеллектуальным и художественным поискам как представители классической культуры: они не сомневались, что мировое бытие... положено и упорядочено Богом и потому бытийствует истинно и красиво». А с другой стороны, они «своим переходом в область самозаконного человеческого слова и поступка завершили превращение классически-консервативной... культуры в культуру либерально-модернистскую...» [1, с. 26–27].

Через выбор молодежи происходит самообновление общественного организма. Нигилизм нового поколения — элемент самодостраивания человека как социального существа. Соответственно, очень важно, чтобы выбор нового поколения состоялся, созрел как обдуманная философская концепция бытия и дал новый виток жизни общественному организму, внес коррективы в природу человека.

Определив значимость выбора нового поколения, важно обратить внимание на *специфику условий, в которых осуществляется этот выбор*. Эти условия могут существенно влиять на содержание выбора, а в современности и *делать сам выбор принципиально новым процессом*.

Стандартная социальная ситуация молодежи — выбор места в социуме и занятие этого места. А социум уже сложился (в каждую эпоху — по-своему). И для того чтобы реализоваться, волей-неволей станешь нигилистом потому, что выбор никогда не заключается в том, чтобы выбрать варианты, уже отработанные обществом. Общество уже не может быть удовлетворено старыми формами. Поэтому молодежь всегда выбирает и отрицает, как мы уже описали, в этот момент. Она не может не выбирать, ей не оставляют ни малейшего шанса быть консервативной. Условия игры заданы. Принципиальным вопросом является определение этого заданного стандарта поведения как свободного поведения или нет. От этого

зависит определение акта выбора, осуществляемого молодежью или как акта свободы, или как акта участия в отработанном ритуале.

Всегда есть конфликт между широчайшим масштабом желаний молодежи и естественной и закономерной ограниченностью ее возможностей.

Специфика современности в том, что она не оставляет для выбирающих достаточного времени для осмысления той ситуации выбора, в которой они находятся. Трудно оценить, в ситуации ли ты выбора или в ситуации имитации выбора (квазивыбора), насколько свободен, если общество находится в процессе постоянного стремительно ускоряющегося изменения. Общество само не способно оценить, что с ним происходит, каков вектор его развития, каковы его хотя бы ближайшие перспективы. История ускоряется. Она все быстрее и быстрее. Ее экспоненциальное ускорение рассчитали еще советские методологи и философы истории (Б.Ф. Поршнев и др.). История не просто ускоряется в своем развитии. Она еще несет в будущее, петляя и «путая следы». Ситуация постмодерна не позволяет категориально и концептуально определиться, где находится общество и куда идет (И идет ли? Есть ли смысл идти? Есть ли смысл в обществе? Есть ли смысл вообще в истории? Есть ли у истории вообще направление? Есть ли смысл у направления?)

С одной стороны, современная социокультурная ситуация подталкивает к обширному выбору: возникло множество наук, исследования ведутся во все новых и новых смежных областях, все больше и больше новых специальностей открывается в учебных заведениях, предлагаются курсы по выбору, можно выбирать целые «образовательные траектории», можно выбирать, как интерпретировать то или иное произведение искусства, так как классические («правильные») интерпретации канули в лету с тотализмом, социализмом, соцреализмом, партийностью в искусстве.

Расплодившиеся кадровые агентства, хищно называющие себя «охотниками за головами», внушают работникам (прежде всего — молодым), что те сами теперь могут выбирать работодателя. И вообще, работодателя надо менять, менять и менять. Даже рассчитали, в какой период времени «правильно» менять работодателя.

Общество потребления самыми разными способами втолковывает денно и нощно, что надо выбирать лучшую одежду, еду, обувь, мебель... Надо выбирать между баранками классическими, с маком, с кунжутом, с вкусом ванили, вкусом сгущенного молока и т.д. Молоко можно купить 0,5, 1,5, 2,5, 3,2, 3,5, 3–6, 6% жирности (отличит ли кто-нибудь молоко 3,2 и 3,5 % жирности на вкус, цвет, запах и т. д. не ясно, но выбирать нужно). Товар создают «линейкой». Мерчендайзинг как направление в маркетинге объясняет, что товар должен быть представлен так, чтобы покупатель мог выбирать разные варианты. Сама возможность выбора благотворно ска-

зывается на продажах. При этом продавец хорошо знает, что продаются буквально несколько «ходовых» позиций товара. А остальной товар в основном играет роль статиста, демонстрируя **возможность выбора** (которая в массовом случае и не будет действительно реализована). Эта возможность выбора (как бы свободы) выполняет простую роль приманки. Она — лишь способ повысить продаваемость товара. Свобода потребителя на самом деле не является в данном случае ценностью. Свобода потребителя никому не нужна — ни продавцу (ему нужна прибыль), ни покупателю (ему в ситуации изобилия супермаркета и масштабной и изощренной охоты на его кошелек и сознание нужно упростить поход в магазин).

Молодежи ясно обозначено после сексуальной революции, что история соединения сердец Ромео и Джульетты не современна. Теперь можно выбирать методом подбора, проб и ошибок. Процесс выбора, не принося результата, может быть весьма приятен. Но, если выбор не ведет к тому изменению, ради которого он первоначально задумывался, то является ли этот выбор актом свободного бытия? Свободен ли человек, принципиально не достигающий результата?

Современный гражданин постоянно участвует в выборах в органы власти. Люди свободны в своем выборе. При этом результаты будущего свободного выбора в большинстве случаев известны заранее. Целью политических выборов является свобода народа. Свобода реализуется через власть. Можно ли сказать, что граждане в современном мире управляют государством, определяют направление развития общества, его экономики, правоохранительной и судебной систем, культуры и т.д., диктуют, какие законы принимать, какие налоги вводить?

Банки на перебой предлагают выбирать, в чем хранить сбережения (в рублях, долларах, евро, юанях, бивалютной «корзине», металлических счетах, золоте...) Биржи предлагают принципиально иной выбор — не хранить, а зарабатывать на биржевой игре. Интернет сообщество предлагает сделать выбор в пользу «биткойна». Человек выбирает, выбирает, выбирает, но в массе своей его сбережения постоянно обесцениваются инфляцией.

Современное общество бросило человека в пучину выбора. Только и поспевай — выбирай. Но, даже многочисленные лауреаты Нобелевской премии по экономике не могут дать сбывающийся перспективный прогноз развития экономики. **Волатильность выражает состояние экономики эпохи постмодерна.**

Резюмируем: внешне современная социокультурная ситуация переполнена выбором. Молодежи открываются масштабные возможности выбора в политике, культуре, экономике. Но, в большинстве случаев, этот выбор формальный. Это только форма выбора. И нет наставника, который

бы подсказал, где реальный выбор как акт свободы, а где игра в возможность выбора, призванная манипулировать поведением людей. **Дисперсивное состояние общества не дает возможности сосредоточиться для осознанного и обоснованного выбора перспективного развития.**

С другой стороны, современная социокультурная ситуация ясно указывает, что не стоит торопиться с выбором: динамика исследований в современной науке такова, что к моменту завершения исследования в науке произойдет смена методологии исследования, заказчик исследования может исчезнуть, потерять интерес к результатам научного поиска, само научное учреждение реорганизуют, упразднят, присоединят, переподчинят, в процессе к исследователю предъявят новые и новые требования и совершенно не ясно, интересно ли будет ему в новых условиях вести научный поиск. Не стоит торопиться с выбором учебного заведения или специальности. Заведение признают неэффективным, закроют, присоединят... Нет никакого смысла выбирать профессию. Пока выбираешь, пока получаешь соответствующее образование, все переменится, профессия перестанет быть востребованной, престижной, высокооплачиваемой, передовой, интересной... Содержание труда в этой профессии тоже переменится.

Как молодым выбирать мировоззренческие установки в условиях культуры постмодерна? Философия постмодерна переосмысливает процесс познания, совершенно либерально смотрит на множественность интерпретаций устоявшихся явлений, форм культуры. На этой почве вырастает всеохватывающий плюрализм оценок. Ценности размываются. Они вообще отрицаются. Мир становится никаким. А в этой ситуации толерантной нейтральности совершенно невозможно осуществить выбор как отношение притяжения/отталкивания, как отношение идентификации. Не возникает оппозиции «Свой — Чужой» как почвы выбора, почвы отношения. Идентификация как выбор утрачивает смысл в условиях деструкции и маргинализации общества в целом и отдельных элементов, обеспечивающих ту или иную идентичность.

Последние тенденции в философии (постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм), свидетельствующие о том, что нигилистическое умонастроение представляет традицию самоотрицания традиции, нельзя оценивать как конец возможности выбора в связи со *смертью всякой почвы*. Традиция трансформируется. Эпатажная форма выражения базовых ценностей (иногда — как отрицание ценностей вообще) все равно живет в сравнении себя с уже имеющимся философско-мировоззренческим фундаментом. Вхождение в постмодернистскую традицию было бы невозможно без нахождения в традиционном. С исчезновением Традиции вообще почвы для отрицания не осталось бы. Поэтому разговоры о смер-

ти Традиции носят преждевременный характер. Она должна наполнять собой духовный мир молодежи и впредь. Бытие человека по-прежнему представляет собой обретение почвы — вхождение в Традицию. Суть образования молодежи остается неизменной — оно форма обретения Традиции и оно же по-прежнему почва для преодоления традиционного *в опоре на это традиционное*. Такая оппозиция неизменна по форме.

Современная информационная ситуация такова, что почва для информационного выбора бесконечна. Смысловое содержание мира интернета безбрежно, не оцениваемо, не охватываемо. Мир реальный и мир виртуальный, выбор в них, выбор между ними: все смешалось. Молодежь не всегда отличает сценарии виртуальных игр от сценариев социального развития. Психологи заметили, что многие подростки относятся к реальности как к электронной игре, в которой можно сделать паузу, иметь несколько «жизней» в запасе (соответственно, не очень-то их ценить), а то и вовсе можно выйти из игры в любой момент. Игрово-перезагрузочный сценарий выбора (перевыбора) активно переносится на действительность. Ответственность в таком случае обесценивается.

Электронные объекты начинают претендовать на субъектность. Общество и техника активно развиваются в этом направлении. Раньше это казалось лишь темой научно-технической фантастики. Теперь это реальная перспектива. В результате ситуация, в рамках которой молодежь осуществляет выбор, усложняется; социальные конфликты множатся, дополняясь конфликтами между человеком и техникой, человеком и искусственным разумом. Все это происходит на фоне нарастающей агрессивности во всем обществе, истерии в средствах массовой информации, информационных войн, роста психического нездоровья молодежи, что не может не отражаться на характере осуществления выбора молодежью своих базовых установок и своего будущего.

Неоднозначные и негативные факторы, влияющие на осуществление молодежью своего жизненного выбора, нельзя признать значимыми только для молодого поколения, входящего в жизнь, так как выбор молодежи определяет будущее социума, культуры. Это будущее, как мы обозначили, под угрозой. Проблема в том, что выбор в современной ситуации стал формальным, смысл его выхолостился. Это не выбор нравственный, социальный, профессиональный. Это теперь действия в ситуации квазивыбора, который осуществляется в заданном русле. Ситуация такова, что выбирающий лишается возможности проявить свою волю и, соответственно, нести свою ответственность (на злобу дня — ситуация с кризисом в Греции — яркое и масштабное тому подтверждение). Выбор как «акт свободы сейчас» делает будущее все менее свободным, что парадоксально. Человечество «сбрасывая» свободу, «сбрасывает» и ответственность

(обретение новой свободы одновременно с новой зависимостью — закон общественной жизни). Случилась профанация акта выбора. Он механистичен. **Не подготовлен** образованием, переживанием, принципами, моралью человека. Значит, за ним нет свободы. Формально выбирая, молодежь маргинализируется.

Проблема в том, что в современной социокультурной ситуации выбор не завершаем, не определен из-за условий и способа его осуществления. Будущее все неопределенное.

Особенно остра проблема в связи с современной методологической неопределенностью. Методологическая культура выбора — вот поле работы и философов и педагогов. Образование выполняет интегративную функцию, так как оно организует желания человека. Желание свидетельствует об открытости человека, его устремленности. В реальности, реализуя потребности и интересы, человек формирует цельность своих отношений с миром, меняет мир и себя, тем самым придавая миру свои качества, беря качества мира себе. Закон возрастания потребностей свидетельствует о неисчерпаемости человеческой интенциональности. Задачей бытийного образования является способствование тому, чтобы желания учащихся помогали установлению гармонии во взаимоотношениях человека и мира. И какая бы ни была сложная, специфичная ситуация современного выбора для молодежи, она обязана справиться с вызовом эпохи, а старшее поколение должно организовать систему образования так, чтобы подготовить к осуществлению этого ответственного выбора. Главное, чтобы в ходе этого выбора молодые люди могли состояться, реализовать свою человеческую сущность, смогли выработать нравственную позицию, которая бы позволила им быть честными, ответственными и счастливыми, не порождала бы насилие и несправедливость в обществе и позволила человеку сохранить Природу и Себя.

Литература

1. *Казин А.* Тишина, в которой слышно слово // Москва. 1998. № 9. С. 19–40.

Студенты об инновационной деятельности: вчера и сегодня

Реализация инновационной стратегии развития страны в большой степени зависит от ее молодежи. Именно молодежь, социализация и инкультурация которой происходит сегодня, является носителем человеческого потенциала будущей России, она наиболее пластична, восприимчива к различного рода инновациям, новым представлениям и ценностям. Кроме того, уже через пару десятков лет сегодняшняя молодежь будет творцом и реализатором всех мыслимых и еще пока не мыслимых проектов и концепций. Здесь следует заметить, что инновационный процесс предъявляет новые требования к индивидуальному человеческому потенциалу. А именно: желательно, чтобы он был инновационно ориентированным. Это является, пожалуй, необходимым (хотя, конечно, и недостаточным) условием самореализации молодого человека. В современных исследованиях анализируются вполне определенные качества личности, необходимые для успешной инновационной деятельности. Более подробно эти качества были проанализированы в работе авторов «Студенческая молодежь на пороге инновационной деятельности» [1].

Не менее важно и то, как относятся молодые люди, студенты к науке, инновационным процессам, поскольку это отношение в большой степени будет определять их выбор будущей профессии. Какие условия являются для них привлекательными при выборе инновационной деятельности в качестве профессиональной? Что важнее для ее обеспечения — глубокие узкоспециальные знания или широкий профессиональный кругозор? Что определяет их выбор в решении посвятить себя науке? Эти и другие задачи решались в процессе эмпирического исследования студенческой молодежи технического вуза, в котором получают образование будущие разработчики новых технологий. В 2008 году было проведено социологическое обследование, направленное на изучение состояния и развития человеческого потенциала студенческой молодежи как ресурса перехода страны на инновационный путь развития. В нем приняли участие студенты МИФИ. Весной 2014 года мы решили повторить обследование с использованием того же инструментария. Это объясняется тем, что за шесть лет во многом изменилась как социально-экономическая, политическая, так и социокультурная реальность в стране. Изменилась также образовательная ситуация, в которой находятся нынешние студенты. Во-первых,

качественно изменился уровень подготовки абитуриентов, благодаря повсеместному внедрению ЕГЭ. Во-вторых, принятие 31 января 2007 года коллегией Минобрнауки России решения по вопросу «О разработке нового поколения государственных образовательных стандартов и поэтапном переходе на уровневое высшее профессиональное образование с учетом требований рынка труда и международных тенденций развития высшего образования» ознаменовало переход на новую систему обучения во всех высших учебных заведениях России. К настоящему времени стандарты нового поколения разработаны и внедрены в практику по всей стране. Сегодняшние студенты обучаются по компетентностной модели, которая заложена в эти стандарты. Декларируется, что эта модель позволит в процессе учебной деятельности по овладению определенной профессией влиять, в том числе, и на формирование личности, на ее ценностно-смысловую сферу и направленность. Проведенный нами анализ показал, что ФГОС ВПО 222900 «Нанотехнологии и микросистемная техника» (бакалавр, магистр), действовавший до марта 2015 года, при всех декларациях о формировании компетенций направлен на обеспечение достаточно узкой профессионализации, освоение профессиональных знаний, умений и навыков. В очень незначительной степени этим стандартом поддерживалось развитие профессионально-важных качеств инновационной личности, которые востребуются как работодателями, так и студентами. Оставались за рамками содержательной части стандарта те средства, способы и методы, которые могут обеспечить формирование компетенций, которые трактуются как способности. В особенности этот вывод касается общекультурных компетенций.

В то же время высказываются мнения, что переход на новую модель образования связан с задачей обеспечения вхождения человека в социальный мир, его продуктивную адаптацию в этом мире, вызывают необходимость постановки вопроса обеспечения образованием более полного, личностно- и социально-интегрированного результата. А.С. Марков, анализируя профессиональную компетентность, показывает, что это сложное многоуровневое образование, которое включает:

- специальную компетентность — владение собственно профессиональной деятельностью на достаточно высоком уровне, способность проектировать свое дальнейшее профессиональное развитие;
- социальную компетентность — владение совместной (групповой) профессиональной деятельностью, сотрудничеством, а также принятыми в данной профессии приемами профессионального общения;
- личностную компетентность — владение приемами личностного самовыражения и саморазвития, средствами противостояния профессиональным деформациям личности;

- индивидуальную компетентность — владение приемами самореализации и развития индивидуальности в рамках профессии, готовность к профессиональному росту, способность к индивидуальному самосохранению и т.п. [9].

Для личности образование выступает как социальное благо, как ресурс, повышающий качество жизни, как фактор более полной реализации человеческого потенциала. Авторы этой статьи считают, что на личностном уровне влияние образования на человеческое развитие в большой степени сопряжено с отношением индивида к своей самореализации. Эта тенденция может проявляться в следующих характеристиках:

- оценка индивидом уровня и возможностей реализации своего потенциала в зависимости от уровня его образования;
- определение индивидом относительной ценности здоровья, качественного образования, досуга (в затратах по времени и по доле семейного бюджета);
- сферы и формы деятельности, которые индивид считает приоритетными для своей самореализации [2, с. 11–12].

Насколько реализует система образования сегодня такой подход? Каким образом изменились в сознании российского студента представления об инновационных процессах в стране и собственном развитии, возможностях самореализации? Насколько ему удастся реализовать себя сегодня? Так же ли он относится к образованию и науке, как это было в 2008 году? Что изменилось с точки зрения сегодняшних студентов в деле привлечения молодежи к участию в инновационной деятельности? Что означает для современного студента понятие «состоявшаяся личность» и как оно связано с его представлениями о качествах человека, которые в большей степени соответствуют запросам инновационного развития России? Какие факторы должны учитываться при оценке новых разработок и технологий? Ответы на эти и другие вопросы анализировались в повторном социологическом обследовании студентов НИЯУ МИФИ в 2014 году, направленном на изучение готовности студенческой молодежи к участию в разработках новых технологий при переходе страны на инновационный путь развития.

Фактически в процессе обследования 2014 года решались те же задачи, что и в предыдущем, а именно:

- изучение взаимосвязи между самооценкой, мотивацией, ценностными ориентациями студентов и условиями, необходимыми по их мнению для привлечения молодежи к инновационной деятельности;
- анализ влияния направленности личности студентов на формирование представлений об инновационных процессах;

- изучение взаимосвязи таких представлений с ценностными ориентациями студентов;
- анализ представлений студентов о культурном человеке;
- определение отношения студентов к высшему образованию;
- изучение отношения студентов к науке, к ее фундаментальным и прикладным направлениям;
- оценка факторов, благоприятствующих или препятствующих вовлечению молодежи в инновационные процессы.

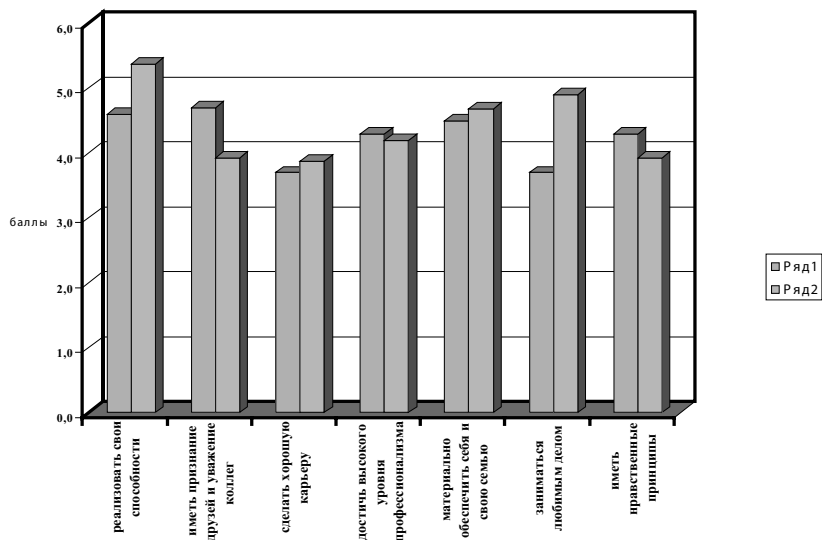
Очевидно, что человек начинает заниматься инновационной деятельностью, уже обладая определенными психологическими особенностями, в том числе личностными качествами, а также профессиональными знаниями и умениями. В большой степени формирование личности и освоение профессии происходит в процессе обучения в вузе. Вал.А. Луков формулирует понятие «инновационный потенциал молодежи» и определяет его как «готовность молодежи проектировать изменения в сфере мысли или деятельности, имеющие целью перемены действительных обстоятельств жизни людей — независимо от направленности, масштабов и последствий таких перемен» [6, с. 68]. Автор различает понятия «инновационный потенциал» и «инновационные возможности». В других работах Вал.А. Луков показывает, что самореализация молодого человека не обязательно происходит в позитивном ключе. Молодежь может реализовать свои способности и в асоциальной сфере, деструктивном поведении, криминале [7; 8]. Однако, с нашей точки зрения, одной из задач образования как раз и является создание условий для формирования у студентов, будущих разработчиков инноваций предметного поля для социальной и профессиональной продуктивной самореализации. Именно направленность, масштабы и последствия инновационных изменений должны лежать в основе представлений молодежи о новых технологиях как технологического, так и социально-гуманитарного профиля.

В работе С.И. Дворецкого, Е.И. Муратовой, С.В. Осинной рассмотрен феномен готовности к инновационной деятельности как необходимое условие ее эффективной реализации [3]. Вслед за авторами этой работы мы также рассматриваем такого рода готовность как состояние, как predisposition, как профессионально и личностно значимые качества специалиста, как знания и умения в данной предметной области, то есть как совокупность психологического состояния и предметной подготовленности. В наших обследованиях акцент делался на мировоззрение студентов, их психологическое состояние и ценностные ориентации, определяющие отношение к инновационным процессам.

Отношения человека к основным сферам жизни, в том числе и ко всему новому, к своей будущей профессиональной деятельности строят-

ся и регулируются смысловыми образованиями, личностными ценностями. Последние являются осознанными и принятыми человеком общими смыслами его жизни. В какой-то степени судить о ценностных ориентациях студентов можно по результатам ответов на вопрос анкеты «*Что значит состояться как личность?*». Результаты представлены на диаграмме 1.

Диаграмма 1. Что значит состояться как личность?¹



Так, самореализация молодого человека была и остается основной характеристикой состоявшейся личности для обследованных нами в разное время студентов и таким образом составляет для них несомненную ценность. Причем в 2014 году ценность самореализации в представлениях студентов значительно повысилась — в 2008 году ее значение по 8-балльной шкале составляло 4,6 баллов, а в 2014 году — 5,4. Самореализация представляется наиболее устойчивой ценностью для молодого человека. Корреляционный анализ показывает большое количество значимых взаимосвязей реализации собственных способностей с другими представлениями, оценками и ценностями. Анализ показал целый ряд качественных совпадений корреляционных связей с другими характеристиками, которые выявились как в 2008, так и в 2014 году. Эти данные представлены в таблице 1.

¹ Здесь и далее: ряд 1 — 2008 год, ряд 2 — 2014 год.

Таблица 1

**Значения корреляционных связей представления о самореализации
как основном качестве состоявшейся личности**

№ п/п воп- роса	Формулировка вопроса и ответа (соответствующий подпункт)	Значение коэфф. корр. 2008 год	Значение коэфф. корр. 2014 год
3.	Какие условия государство должно обеспечить для достойной жизни человека?		
3.5	Хорошее медицинское обслуживание	0,33	0,29
5.	Что означает быть культурным человеком		
5.1.	Быть восприимчивым к литературе и искусству	0,42	0,44
5.4	Быть способным к нравственному выбору в сложной ситуации	0,37	0,39
5.6	Быть отзывчивым и восприимчивым к природе, человеку и ко всему живому	0,45	0,31
5.8	Занимать высокое социально-экономическое положение	- 0,46	- 0,41
13.	Какие факторы должны учитываться при оценке новых разработок, технологий		
13.1.	Эффективность	0,48	0,33
13.4.	Возможные негативные последствия для экологии	0,41	0,29
16.	Какие условия могут способствовать привлечению молодежи к инновационным процессам		
16.2.	Материальное стимулирование	0,51	0,39
16.6.	Отсутствие помех со стороны старшего поколения	-0,46	-0,29
19.	Что движет человеком, посвятившим себя науке		
19.1.	Стремление к самореализации	0,50	0,32
19.2.	Стремление к познанию	0,36	0,29
19.5.	Стремление сделать карьеру	-0,44	-0,38
19.8.	Стремление достичь определенного социального статуса	-0,57	-0,42

В процессе анализа данных выявились и существенные отличия. Так, в 2008 году были обнаружены взаимосвязи между представлениями студентов о самореализации как основном качестве состоявшейся личности и занятием любимым делом ($r=0,47$), а в 2014 году такой связи выявлено не было. Следует отметить, что в двух обследованиях самореализация как качество личности коррелировала с ответами на вопросы, в которых также упоминается самореализация. Например, коэффициент корреляции между выбором ответа на вопрос «*Что из перечисленного важно для Вас?*» — «иметь возможность самореализации» и «реализовать свои способности» в вопросе «*Что значит состояться как личность?*» составил 0,63 в 2008 году, а в 2014 году — 0,48. Эта связь также просматривалась и при анализе оценок студентами условий привлечения молодежи к инновационным процессам. Коэффициент корреляции между представлениями о самореализации как качестве личности и возможности самореализации как условия привлечения молодежи составил 0,49 в 2008 году и 0,40 — в 2014 году. Не обнаружили при повторном обследовании взаимосвязи оценок студентами самореализации и каких-либо качеств человека, в наибольшей степени соответствующих запросам инновационного развития. В 2008 году такие корреляции были выявлены: считавшие, что самореализация является основным качеством личности, полагали, что человек, ориентированный на инновационные разработки, должен иметь высокий уровень образования ($r=0,38$) и нестандартно мыслить ($r=0,35$).

Другой важной составляющей ценностных ориентаций студентов является возможность заниматься любимым делом. В 2008 году эта возможность оценивалась в 3,7 балла по шкале приоритетов, а в 2014 году — в 4,9 балла. Студенты, считающие, что основной признак состоявшейся личности состоит в том, чтобы заниматься любимым делом, и в первом, и во втором обследовании считают, что возможность прославиться не является аргументом для привлечения молодежи к инновационным процессам (2008 год — $r=-0,32$; 2014 год — $r=-0,36$). Интересно, что отношение к материальному стимулированию как фактору привлечения молодежи к инновациям поменялось. Если в 2008 году студенты, считающие занятия любимым делом главным свойством состоявшейся личности, отмечали, что материальное стимулирование — основной фактор привлечения молодежи к инновациям, то в 2014 году выявились обратные тенденции. Коэффициент корреляции в первом случае составил $r=0,39$, а во втором — $r=-0,31$.

Примерно на одном уровне по сравнению с 2008 года остались оценки карьерных, профессиональных и материальных достижений как необходимых характеристик состоявшейся личности. Однако следует отметить, что позиция «сделать хорошую карьеру» как в 2008 году, так и в 2014 году

взаимосвязана в сознании студентов с другими позициями, выраженными в таких ответах на вопросы:

- заниматься любимым делом и иметь нравственные принципы слабо отражают признаки состоявшейся личности (отрицательный коэффициент корреляции);
- государство должно обеспечить высокооплачиваемую работу;
- высшее образование нужно для того, чтобы много зарабатывать;
- для человека важна высокооплачиваемая работа;
- стремление к славе, а не к познанию движет человеком, посвятившем себя науке;
- возможность самореализации не очень важна для привлечения молодежи к инновационным процессам (отрицательный коэффициент корреляции).

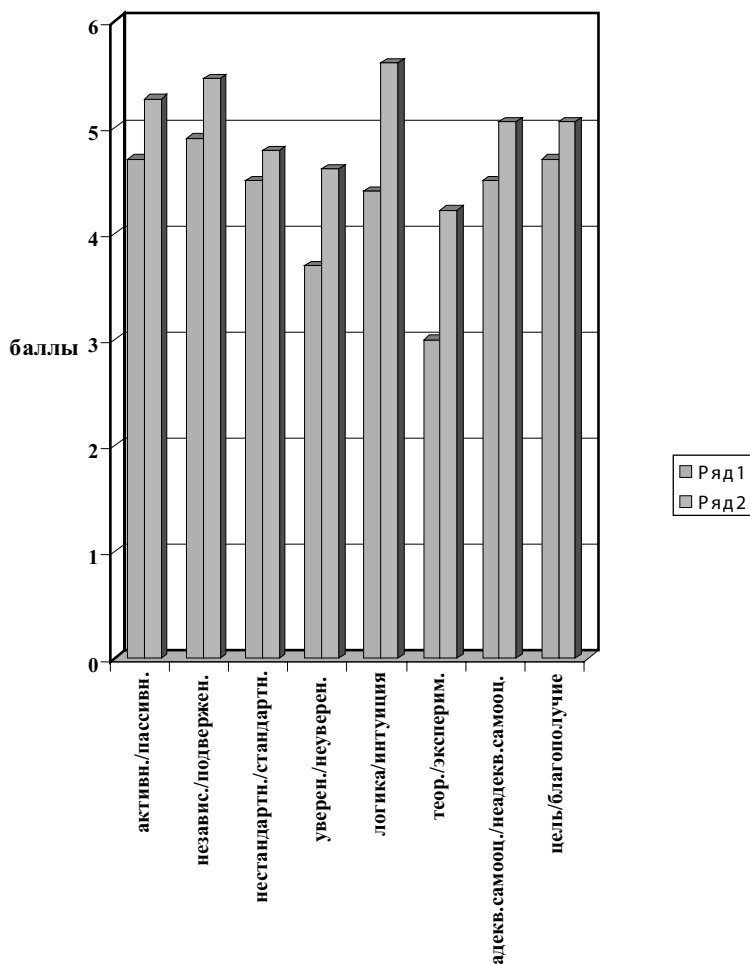
В то же время в обследовании 2014 года для студентов, стремящихся сделать карьеру, характерно и мнение о том, что для состоявшейся личности важно достичь высокого уровня профессионализма ($r=0,41$), молодежь можно привлечь к инновациям, обеспечив возможность прославиться ($r=0,46$).

Показателен факт снижения значимости для обследованных признака и уважения друзей и коллег. В какой-то степени полученные результаты позволяют выявить тенденцию изменения у обследованных студентов вектора формирования направленности личности от социальной к направленности деловой.

В анкету была заложена возможность самооценки студентами таких качеств как активность, независимость суждений, нестандартность решений, уверенность в незнакомой ситуации, следование логике или интуиции, склонность к теоретическим или экспериментальным исследованиям, адекватная самооценка, приоритет достижения цели, которые на основании анализа литературных источников были выделены в качестве профессионально важных для инновационной деятельности. В целом результаты как первого, так и второго обследования показали весьма высокие значения самооценки этих качеств. Самооценка студентами качеств инновационной личности представлена в диаграмме 2.

Следует отметить, что эти значения у студентов 2014 года оказались выше, чем у их сверстников 2008 года. Так, свою активность (по 7-балльной шкале) в 2008 году студенты оценивали в 4,7 балла, а в 2014 году — в 5,3 балла. Независимость суждений в 4,9 и 5,5, уверенность в незнакомой ситуации в 3,7 и 4,6 соответственно. Значимо выше оценки студентами 2014 года таких своих качеств, как склонность к теоретическим исследованиям — 4,2 (3,0 — в 2008 году) и адекватность самооценки — 5,0 (4,5 — в 2008 году). Показательно, что большинство самооценок кор-

Диаграмма 2. Самооценка студентами качеств инновационной личности



релируют между собой. Так, активность взаимосвязана с независимостью суждений ($r=0,65$ в 2008 году, $r=0,38$ — в 2014 году), нестандартностью решений ($r=0,55$ — 2008, $r=0,46$ — 2014), уверенностью в незнакомой ситуации ($r=0,62$ — 2008, $r=0,35$ — 2014). Независимость суждений коррелирует с уверенностью в незнакомой ситуации ($r=0,65$ — 2008, $r=0,49$ — 2014) и адекватной самооценкой ($r=0,63$ — 2008, $r=0,43$ — 2014) и т.п. Интересно, что активные и независимые (по собственным оценкам) сту-

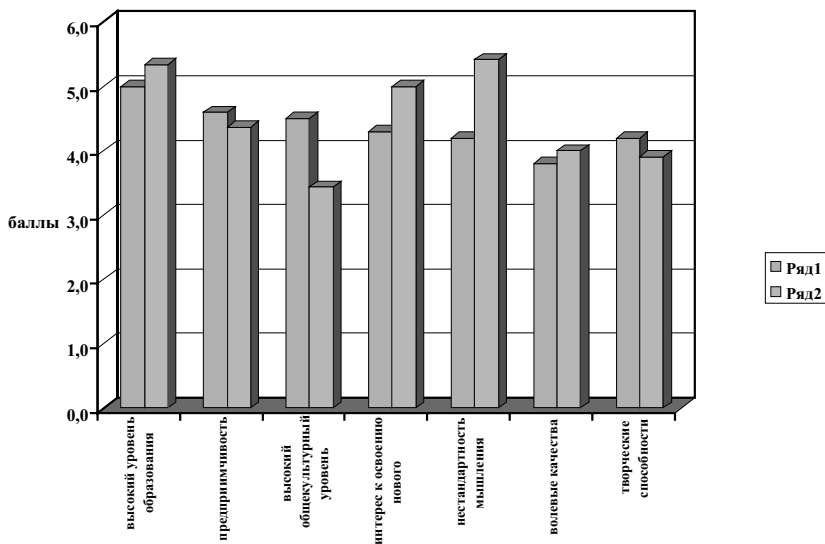
денты как в 2008 году, так и в 2014 году не связывали получение высшего образования с возможностью найти интересную работу ($-0,31 < r < -0,52$), а считали, что оно необходимо, чтобы стать профессионалом ($r = 0,32$).

Студенты, высоко оценившие собственную нестандартность в решениях, считают, что мотивацией для занятий научной деятельностью является стремление к самореализации ($r = 0,32$). Интерес представляет тот факт, что другие качества инновационной личности, такие как следование интуиции, предпочитать эксперимент, целеустремленность, не показали сколько-нибудь значимых взаимосвязей с другими позициями, отраженными в ответах респондентов.

Какие же качества человека, по мнению обследованных студентов, соответствуют запросам инновационного развития? Полученные данные представлены в диаграмме 3.

В первую очередь — это высокий уровень образования, интерес к освоению нового и нестандартность мышления человека, участвующего в инновационных разработках. Значение этих характеристик в разной степени повысилось для студентов в 2014 году. Так, необходимость высокого уровня образования в 2008 году оценивалась студентами в 5,0 баллов (по 8-бальной шкале), а в 2014 — в 5,3 балла. Интерес к освоению нового,

Диаграмма 3. Качества человека, соответствующие запросам инновационного развития?



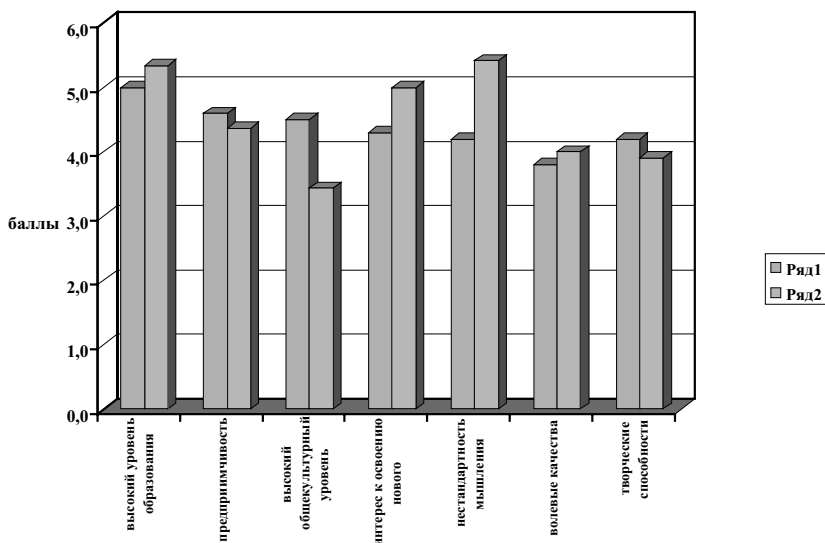
как важное для разработчика инноваций качество, в 2008 году оценивалось в 4,3 балла, а в 2014 — в 5,0. Значение нестандартности мышления обследованные студенты оценили в 2008 году в 4,2 балла, в 2014 — в 5,4. Снизилась роль общекультурного уровня и творческих способностей как профессионально важных качеств человека, соответствующих запросам инновационного развития. Корреляционный анализ показал, что, как и в 2008 году, для привлечения молодежи к инновационной деятельности с точки зрения обследованных требуется обеспечить ее материальное стимулирование (2008 год — $r=0,57$; 2014 год — $r=0,29$). Студенты в первом обследовании (2008) считали, что между наличием высшего образования и нестандартности мышления как качеств инновационной личности есть взаимосвязь ($r=0,31$), а во втором (2014) у них диаметрально поменялась позиция: между этими ответами выявилась отрицательная корреляционная связь ($r=-0,31$). Практически не изменилась оценка предприимчивости. По-прежнему предприимчивость как основное качество инновационной личности указывалось в 2014 году активными по собственным оценкам студентами ($r=0,30$). Эти данные также свидетельствуют о тенденции изменения вектора представлений и ценностных ориентаций обследованных студентов в сторону реализации индивидуальных способностей и возможностей в инновационной деятельности.

Уверенные в незнакомой ситуации студенты (обследование 2014 года) считают высокий уровень образования тем атрибутом человека, который в большей степени соответствует запросам инновационного развития ($r=0,33$), а возможность работать за рубежом не является аргументом для привлечения молодежи к инновационным процессам ($r=-0,39$). В обследованиях выявилась положительная взаимосвязь между таким качеством как адекватная самооценка и наличием высшего образования в качестве характеристики культурного человека, которое, по мнению обследованных студентов, необходимо для того, чтобы стать профессионалом. Интересно, что в обследовании 2014 года у студентов с адекватной самооценкой диаметрально поменялась позиция в оценке собственной реальной самореализации. Если в 2008 году была выявлена положительная взаимосвязь с ответом «совсем не удастся реализовать себя сегодня» ($r=0,38$), то в 2014 году коэффициент корреляции поменял знак ($r=-0,37$).

В контексте выявленных изменений, особый интерес представляет мнение студентов о том, какие условия могут способствовать привлечению молодежи к инновационной деятельности (диаграмма 4).

Распределение приоритетов между вариантами ответов осталось прежним, однако оценки значительно повысились. На первое место и в 2008 году, и в 2014 году студенты поставили материальное стимулирование — 4,8 и 6,2 балла соответственно. Возможности самореализации

Диаграмма 4. Условия, способствующие привлечению молодежи к инновационным процессам?



были и остаются важнейшим условием привлечения молодежи к инновациям — 4,7 (2008) и 5,8 (2014) балла. На третьем месте — возможности карьерного роста — 4,2 и 5,4 балла соответственно. Немного увеличилась оценка обеспечения творческого роста — с 4,3 в 2008 году до 4,5 — в 2014 году. Отсутствие помех со стороны бюрократии и старшего поколения, а также возможность работать за рубежом уже не являются необходимыми и стоят на последних местах среди условий, которые имеют значение, по мнению студентов, для участия в инновационных разработках.

Итак, для студентов и в первом, и во втором обследовании, считающих, что материальное стимулирование является основным аргументом для привлечения молодежи к инновационным процессам, характерно мнение о том, что основным фактором при оценке новых разработок является их эффективность ($r=0,72$ — в 2008 году, $r=0,54$ — в 2014 году). В то же время, по мнению этих студентов, государство должно обеспечивать хорошие экологические условия.

Довольно интересным, на наш взгляд, является наличие взаимосвязи между мнением студентов о том, что для привлечения молодежи к инновациям необходимо материальное стимулирование, и их представлениями о состоявшейся личности как человеке, реализующем свои способности

($r=0,51$ — в 2008 году, $r=0,39$ — в 2014 году). Культурный человек, по мнению этих студентов, способен к нравственному выбору в сложных ситуациях ($r=0,75$ — в 2008 году, $r=0,35$ — в 2014 году). Высокий уровень образования в большей степени соответствует запросам инновационного развития. Однако если в первом обследовании студенты, считавшие особенно важным материальное стимулирование, довольно высоко оценивали такие качества человека, которые соответствуют инновационным запросам, как интерес к освоению нового и нестандартность мышления, то во втором обследовании таких оценок выявлено не было. Более того, нынешние студенты не считают, что для инновационной деятельности необходимы творческие способности. А возможности творческого роста не являются побудительной силой для вовлечения молодежи в инновационную деятельность.

На втором месте среди условий привлечения молодежи к инновациям для студентов выступает возможность самореализации. Корреляционный анализ показал почти полное совпадение связей между различными оценками и представлениями студентов в 2008 и в 2014 годах.

Остановимся на наиболее важных с точки зрения задач обследования взаимосвязях. В первую очередь это материальное стимулирование как условие привлечения молодежи к инновациям. Коэффициент корреляции между этой позицией и мнением, что основным условием в этом процессе является обеспечение возможности самореализации, составил в 2008 году — $0,73$, а в 2014 году — $0,56$. Это говорит о том, что студенты стремятся к самореализации, но хотят получать за свою работу приличное вознаграждение. Довольно интересен факт, говорящий в пользу того, что самореализация рассматривается студентами в позитивном направлении. Выявились взаимосвязи между мнением студентов о том, что состояться как личность означает реализовать свои способности, и тем, что культурный человек — это тот, кто восприимчив к литературе и искусству ($r=0,61$ в 2008 году, $r=0,52$ в 2014 году), а также способен к нравственному выбору ($r=0,61$ в 2008 году, $r=0,52$ в 2014 году). Самореализация как условие привлечения молодежи к инновациям коррелирует с реализацией способностей как признаку состоявшейся личности, самореализацией как мотивацией занятием наукой, с этим психологическим явлением, которое студенты называли важным в своей жизни. Позитивное отношение к самореализации взаимосвязано с важностью наличия интересной работы, высшего образования как признака культурного человека, высокого уровня профессионализма и занятия любимым делом как качеств состоявшейся личности, возможностью творческого роста как условия привлечения молодежи к инновационным процессам. Значения коэффициентов корреляции варьируют в пределах $0,30 < r < 0,76$.

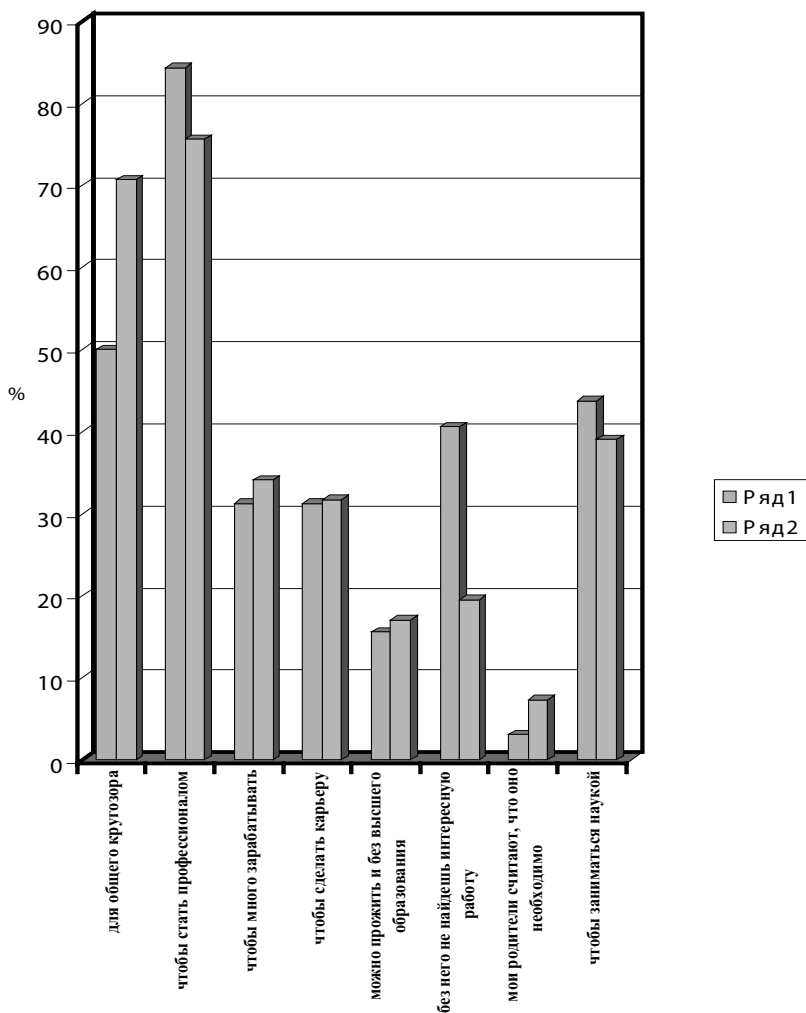
Однако для обследования 2014 года характерно как уменьшение количества взаимосвязей между самооценками личностных качеств, представлениями о состоявшейся и инновационной личности, ценностными ориентациями (ответы на вопрос «*что из перечисленного важно для Вас?*») и отношением к разным сторонам инновационных процессов, так и снижение численных значений коэффициентов корреляции. Тем не менее, основные тенденции сохраняются. Так, стремление к самореализации, ее оценка как главной движущей силы и развития личности, и формирования ценностных ориентаций происходит у обследованных студентов в позитивном ключе и связано с их представлениями о разных сферах жизни, в том числе и об инновациях.

Обращают на себя внимание ответы на вопрос анкеты «*Как Вы считаете, зачем человеку высшее образование?*» (диаграмма 5). Особо можно выделить ответ «*для общего кругозора*». Во-первых, по популярности он и в 2008 году, и в 2014 году занимает второе место после вполне ожидаемого ответа «*чтобы стать профессионалом*» и более чем в два раза опережает ответы «*чтобы много зарабатывать*» и «*чтобы сделать карьеру*». Заметим, что за последние десять лет мы проводили похожие обследования (по крайней мере, с тем же вопросом — «*Зачем человеку высшее образование?*») в МГТУ им Н.Э. Баумана, Московском государственном индустриальном университете, Санкт-Петербургском госуниверситете, Кабардино-Балкарском госуниверситете, Краснодарском военно-авиационном институте. И везде ответ «*для общего кругозора*» был среди лидеров. Во-вторых, к 2014 году почти в полтора раза выросла доля респондентов, столь высоко оценивающих значимость общего кругозора для образованного человека. Кроме того, такая оценка к 2014 году стала отчетливо коррелировать с некоторыми ответами на вопрос «*Что может способствовать привлечению молодежи к инновационным процессам?*», а именно: была обнаружена положительная корреляционная связь с ответом «*возможности творческого роста*» ($r=0,51$) и отрицательная — «*материальное стимулирование*» ($r=-0,44$). Добавим также, что приобретение общего кругозора как мотивация получения высшего образования отрицательно коррелирует с возможностью много зарабатывать ($r=-0,43$), то есть *общий кругозор* для респондентов — это скорее терминальная, чем операциональная ценность. А совпадение непосредственных данных анкетного опроса и результатов их корреляционного анализа говорит о том, что эта ценность является для студентов осознанной.

На этой стадии рассуждений уместно рассмотреть ответы респондентов на вопрос «*На Ваш взгляд, что значит быть культурным человеком?*» (диаграмма 6). На диаграмме видно, что приоритетное распределение ответов на этот вопрос анкеты изменилось незначительно. Но отчетливо

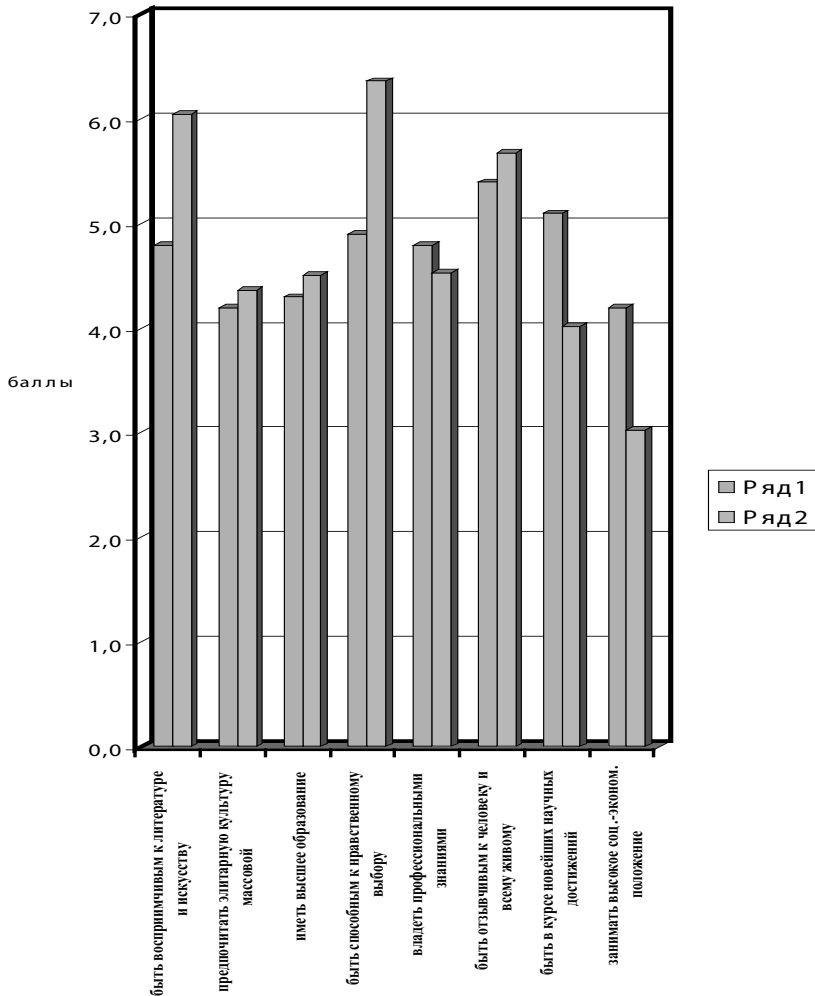
Диаграмма 5. Как Вы считаете, зачем человеку высшее образование?

Выберите три ответа.



увеличились значимости «восприимчивости к литературе и искусству» и «способности к нравственному выбору». При этом сохранилась их довольно высокая отрицательная корреляционная связь со стремлением «занимать высокое социально-экономическое положение» (соответственно, $r = -0,4$ и $r = -0,5$), а значимость этого стремления заметно уменьшилась.

Диаграмма 6. Что значит быть культурным человеком?



Такие эмпирические результаты явно противоречат различным алармистским утверждениям о снижении общекультурного уровня современной студенческой молодежи. Конечно, сторонники подобных взглядов могут возразить: МИФИ — элитарный университет, и его студенты не могут быть репрезентативной выборкой для всего российского студенчества. Да, это так. Но, на наш взгляд, культурно-образовательный уровень элиты общества важнее «средней температуры по больнице».

В рамках рассматриваемой тематики интересны ответы студентов на вопросы, связанные с подходом к их профессиональной подготовке (таблицы 2 и 3).

Таблица 2

Вопрос: «Что нужнее для инновационной системы?»

Ответы на вопрос	Доля респондентов, выбравших данный ответ (%)	
	2008 г.	2014 г.
<i>глубокие познания в узкой специальности</i>	31	44
<i>широкий профессиональный кругозор</i>	66	56

Таблица 3

Вопрос: «Каково должно быть соотношение фундаментальных и прикладных наук при подготовке студентов к инновационной деятельности?»

Ответы на вопрос	Средняя величина соотношения по всем ответам (%)	
	2008 г.	2014 г.
<i>фундаментальные науки</i>	53	58
<i>прикладные науки</i>	44	42

Видно, что респонденты по-прежнему отдают большее предпочтение профессиональному кругозору, чем познаниям в узкой специальности, но к 2014 году эти предпочтения сблизились. И объяснить это можно, по-видимому, тем, что характерная для современной эпохи конвергенция знаний приводит к существенному расширению узких специальностей, междисциплинарному подходу к решению инновационных задач — именно это начали осознавать студенты.

И здесь любопытны результаты корреляционного анализа. В 2008 году склонность к узкой специальности в инновационной системе положительно коррелировало с предпочтением прикладных наук ($r=0,41$), а выбор респондентами широкого кругозора почти так же был связан с приоритетом наук фундаментальных ($r=0,47$), то есть прикладные науки в большей степени увязывались ими с узкой специализацией, а фундаментальные — с многопрофильной эрудицией. Но в 2014 году эти корреляционные связи вообще отсутствуют. Следовательно, можно предположить, что сегодня студентам видится необходимость присутствия как *глубоких познаний в узкой специальности*, так и *широкого профессионального кругозора* и в

фундаментальных, и в прикладных исследованиях. При этом из таблицы 3 видно, что по сравнению с 2008 годом в 2014 году респонденты отдают несколько большее предпочтение фундаментальности своего образования, нежели его сугубо прикладной направленности — разность этих предпочтений увеличилась почти в два раза.

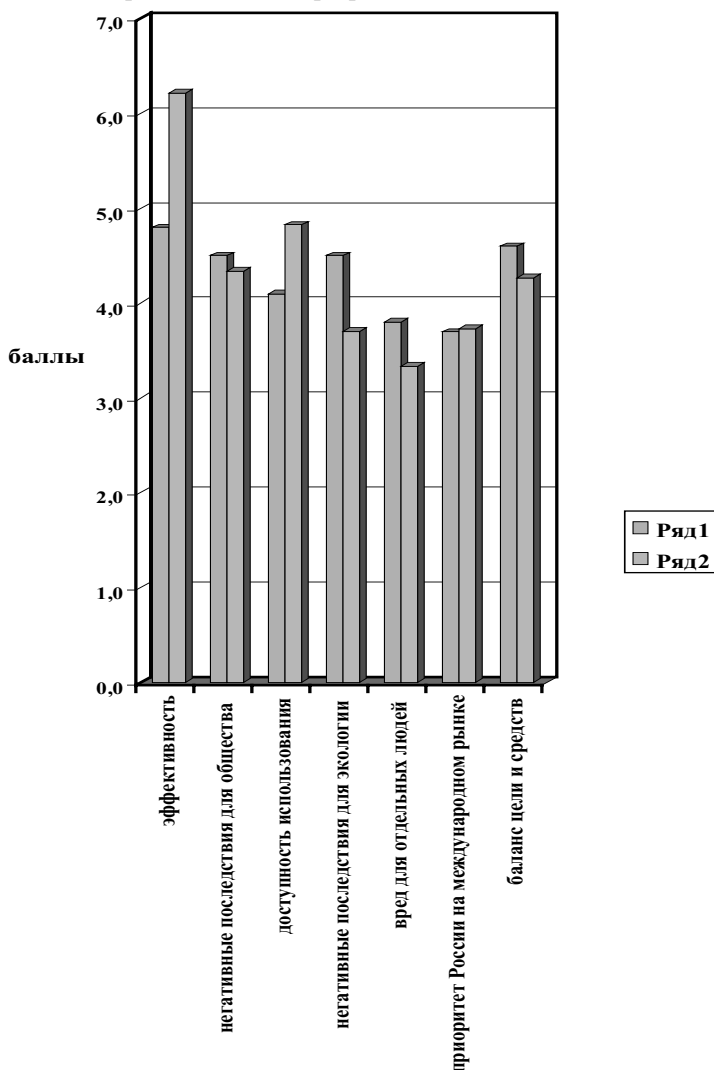
Здесь, наверное, будет уместно процитировать фрагмент из речи крупнейшего отечественного ученого, Нобелевского лауреата П.Л. Капицы на Международном симпозиуме по планированию науки (Прага, 1959 год): «В связи с ростом масштабов научной работы происходит деление науки на базисную (познавательную) и прикладную. Я думаю, что это деление во многом следует считать искусственным, и трудно указать точку, где кончается базисная и начинается прикладная наука. Это деление связано с тем, какие непосредственно цели преследует ученый — познавательные или прикладные. <...> Такое разделение науки больше связано с необходимостью финансирования, планирования и контролирования научных работ. В деятельности ряда крупных ученых трудно проследить, когда они преследовали прикладную цель, а когда познавательную. Например, крупнейший ученый Ленгмюр всю свою жизнь работал на промышленных предприятиях и решил ряд крупнейших технических задач в электроламповой промышленности, но хорошо известно, что в ходе этих работ он сделал ряд фундаментальных исследований в электронике и в вакуумной физике» [5, с. 258]. Эти слова были произнесены более полувека назад, но они весьма точно иллюстрируют характеристику сегодняшней инновационной сферы человеческой деятельности (в цитируемой речи, правда, нет упоминания о рынке инновационной продукции, но, напомним, речь была произнесена в 1959 году). И именно эту характеристику начали понимать студенты — инновационные исследования по своей сути опираются на новейшие достижения в фундаментальных науках. Заметим, что так было всегда: достаточно сказать, что спустя всего несколько десятилетий после создания квантовой механики появилось ядерное оружие и были заложены основы ядерной энергетики (а без квантовой механики это было бы невозможно). И приведенный выше фрагмент из речи Капицы — это фактически четко сформулированная констатация закономерности, уже сложившейся в науке. Но тогда, в 1950-е годы это было предметом обсуждения только в научных кругах. А сейчас, когда инновационная деятельность предельно приблизила мировой рынок к любой отдельно взятой научной лаборатории, понимание этой закономерности начало обретать социальный масштаб, что и проявилось в нашем социологическом обследовании студентов МИФИ в 2014 году.

Возникает, конечно, вопрос: почему в 2008 году, всего-то за шесть лет до того, мы не обнаружили такого понимания у студентов. Думается, по-

нимание было, но большей частью в научном контексте. А понятие *инновации* пришло к нам, как всегда, с Запада, насаждалось сверху, и признаки социальной реальности оно начало приобретать сравнительно недавно.

Прокомментируем ответы на вопрос анкеты «*Какие факторы должны учитываться при оценке новых разработок, технологий?*» (диаграмма 7).

Диаграмма 7. Какие факторы должны учитываться при оценке новых разработок, технологий?



В основном приоритеты этих факторов, как и величины их оценок в 2014 году по сравнению с 2008 годом, изменились незначительно. Заметно увеличилась лишь оценка респондентами важности эффективности инновационного продукта. А в 2014 году появилась ее заметная положительная корреляция с оценкой доступности продукта ($r=0.55$), которая незначительно, но тоже выросла. В 2008 году эти оценки не коррелировали. Без изменений, умеренным остался интерес респондентов к приоритету российских инноваций на международном рынке. При этом и в 2008 году, и в 2014 году этот интерес положительно коррелировал со стремлением занимать высокое социально-экономическое положение как признаком культурного человека (соответственно, $r=0.43$ и $r=0.37$).

Итак, подведем некоторые итоги.

Для обследованных в 2014 году студентов, так же как и в 2008 году, характерно осознанное отношение к мотивациям получения высшего образования. Возможности стать профессионалом и обрести широкий кругозор по-прежнему существенно превышают такие мотивации, как перспективы высокого заработка и успешной карьеры. При этом с 2008 года к 2014 году почти в полтора раза выросла балльная оценка респондентами широкого кругозора, и это отчетливо увязывается у них с возможностью творческого роста.

Мало изменилось у респондентов приоритетное распределение отличительных черт культурного человека. Но заметно выше стали цениться способность к нравственному выбору и восприимчивость к литературе и искусству.

Обследованные студенты в еще большей степени предпочитают фундаментальность своего образования его сугубо прикладной направленности. Но характерно то, что к 2014 году они стали осознанно понимать, что границы между фундаментальными и прикладными исследованиями в инновационной деятельности самостоятельного научного смысла не имеют.

Материальное обеспечение является главным аргументом в пользу занятий инновационной деятельностью. В то же время стремление к самореализации было и остается устойчивой ценностью для молодого человека и значимой побудительной силой в процессе привлечения молодежи к инновационным процессам. Обладая мотивирующими свойствами, самореализация оказывает влияние на формирование деловой направленности личности, ориентируя человека на занятия любимым делом, поиск интересной работы, реализации творческих способностей.

Анализ результатов обследования 2008 года показал, что формирование представлений об инновациях и отношения к различным сторонам инновационного процесса включено в процесс личностного развития.

Чем в большей степени сформирована мотивационная структура личности, ее направленность, тем более осознанны у таких студентов представления об инновациях, тем более отчетливо формируется целостная совокупность отношений к различным сторонам инновационной деятельности. Эта тенденция нашла подтверждение и в обследовании 2014 года, однако такая взаимосвязь выражена в меньшей степени.

Таким образом, при решении вопроса самоопределения студенты вполне осознанно подходят к выбору инновационных разработок как профессионального вида деятельности, в котором видят возможности для самореализации и материальной обеспеченности.

Литература

1. Ашмарин И.И., Степанова Г.Б. Студенческая молодежь на пороге инновационной деятельности // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 3 / Отв. ред. М.С. Киселева. М.: ИФ РАН, 2009. С. 89–109.
2. Ашмарин И.И., Степанова Г.Б. Человеческий потенциал студенчества в инновационном развитии России. М.: Изд-во Моск. гуманитар. ун-та, 2015.
3. Дворецкий С.И., Муратова Е.И., Осина С.В. Разработка и реализация модели подготовки магистров техники и технологии к инновационной деятельности [Электронный ресурс]. URL: <http://technomag.edu.ru/doc/60525.html> (дата обращения: 10.11.2011).
4. Ключевые компетенции — новая парадигма результата современного образования [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eidos.ru/journal/2006/0505.htm> (дата обращения: 08.11.2011)
5. Катица П.Л. Эксперимент, теория, практика. М.: Наука. 1974. 288 с.
6. Луков В.А. К комплексному изучению человеческих сообществ: новационные свойства, инновационный потенциал, инновационные возможности молодежи // Комплексное изучение человека: проблемы методологии. Вып. 2 / Под общ. ред. Б.Г. Юдина. М.: Изд-во Моск. гуманитар. ун-та, 2008. С. 61–77.
7. Луков В.А. Биосоциология: ресурс понимания молодого поколения России // Стратегические приоритеты. 2015. № 1 (5). С. 72–83.
8. Луков В.А. Проект «конструирования человека» и молодежная политика: границы допустимого сближения // Вестник Международной академии наук. Русская секция. 2015. № 1. С. 59–65.
9. Марков А.С. Условия формирования профессионализма [Электронный ресурс]. URL: www.oim.ru/reader.asp?nomer=267 (дата обращения: 10.11.2011).

Российская молодежь в ситуации выбора: наркопотребление или отказ от него

Проблемы и решения

Практика употребления психоактивных веществ сформировала наркокультуру, она в свою очередь — наркозависимое население. Его численность продолжает расти и в настоящее время на 70% представляет собой лиц в возрасте до 30 лет. Именно это обстоятельство позволяет нам рассматривать наркотизм как молодежный.

В России проблема немедицинского потребления наркотиков давно переросла в общенациональную, экономическую и правовую. Отечественная наркомафия крепнет, влияет на российское законодательство, способствует появлению новых многогранных тенденции наркопреступности.

Являясь негативным социально-правовым явлением, *наркотизм* способствует массовому распространению болезни наркомании, а также различных противоправных деяний и иных негативных социальных проявлений, к которым относится и наркопреступность.

Среди ее характерных тенденций отметим:

- преобладание молодежи в наркопреступности;
- увеличение уровня искусственной латентности;
- увеличение уровня влияния молодежной наркопреступности на общеуголовную.

Кроме того, экспертный прогноз тенденций молодежного наркотизма неутешителен. Его основными положениями являются:

1. увеличение доли употребления высококонцентрированных наркотиков;
2. рост опийной наркомании; увеличение распространения синтетических наркотиков;
3. увеличение доли потребляющих наркотик внутривенно, преобладание в структуре способов потребления наркотиков — курения (в том числе спайсов);
4. наличие региональной окраски и гендерных особенностей в российском молодежном наркотизме;
5. рост «наркотизированных семей».

Сильнейшим фактором снижения наркопреступности является эффективная профилактика молодежного наркотизма [2; 3]. На протяжении дли-

тельного времени основным местом его профилактики остаются учреждения образования.

Координацию их работы необходимо начинать с контроля за единообразным усвоением *следующих постулатов по работе с молодежью и несовершеннолетними*:

1. Необходимость добиться понимания того, что хорошая переносимость наркотика, чувство эйфории, кайфа от него — первый признак первой стадии болезни. При его проявлении необходимо наркологическое вмешательство;

2. Признание того, что чаще в наркозависимость попадают дети, отстающие в своем развитии, инфантильные, которые не зарекомендовали себя, как лидер, и потому они не могут сказать «я лучше, потому что успешнее учусь, реализуюсь в спорте, культуре, искусстве». Остается возможность их отрицательного признания, вхождения в неформальные группировки;

3. Выработка навыка у подростков говорить «нет» в провоцирующих ситуациях и ситуациях риска, заложенного в систему социально-культурного воспитания;

4. Недопущение формирования и разрушение созданных аддиктивных неформальных молодежных групп, в том числе с нетрадиционной культурной ориентацией. Например, течение Эммо, для которого характерны суицид, половая переориентация, употребление психоактивных веществ;

5. Формирование в сознании молодежи понятия «полного дома», полной семьи через обязательные программы школьного, среднего специального и высшего образования;

6. Пропаганда здорового образа жизни;

7. Снижение риска наркозависимости в раннем детстве путем:

а) домашнего воспитания ребенка до 3 лет матерью;

б) активного развития коммуникативных навыков ребенка после 3 лет, реализуемого в детских дошкольных учреждениях;

в) введения для ребенка дополнительной развивающей программы с 4–8 лет;

г) недопущения снижения успеваемости и отказа от выполняемой дополнительной развивающей программы в возрасте 10–12 лет.

Выделим группы «риска» молодежного наркотизма на основании семейного фактора:

1. подростки, воспитываемые одним родителем;

2. несовершеннолетние, имеющие членов семьи с отрицательной девиацией поведения. Такие семьи более криминогенны, чем неполные;

3. дети с высоким уровнем предоставленной неконтролируемой самостоятельности в виду высокой занятости родителей и высоким уровнем предоставленных денежных средств;

4. беспризорники, несовершеннолетние, находящиеся в детских домах и воспитательных колониях;

5. отдельно выделю профессиональную группу — дети сотрудников правоохранительных органов. Стрессогенность, ненормированность рабочего времени однозначно негативно влияет на наших детей, усиливает факторы наркотизма. А перед ним все равны, он заинтересован в любом контингенте. Поэтому сотрудникам органов внутренних дел — как родителям и как занимающимся профилактикой молодежного наркотизма в силу выполнения своих профессиональных обязанностей — необходимо знать, что *лидирующее направление профилактики наркотизма — поддержание здорового образа жизни несовершеннолетних и предоставление им возможностей для развития социально полезных навыков.*

На основании медицинской классификации выделяют 7 факторов здорового образа жизни [5, с. 72]:

1. сон (7–8 часов);
2. регулярное питание;
3. отказ от дополнительного приема пищи;
4. колебание веса в пределах 10% от допустимого;
5. регулярное занятие спортом и закаливание;
6. ограничение алкоголя;
7. отказ от курения.

Пятый и седьмой факторы являются сдерживающими от наркозависимости. Кроме того, среди основ здорового образа жизни влияние на формирование исследуемых нами групп риска оказывают *соблюдение разумного соотношения труда и отдыха, удовлетворенность работой, достаточная медицинская активность организма и наличие семьи.*

Приведенные доводы позволяют выделить следующие *группы риска* молодежной наркопреступности *на основании фактора здоровья:*

1. *подростки, допускающие курение.* Оно чаще всего начинается с курения марихуаны. Основная масса потребляющих начинает с каннабиса (а теперь еще спайсы!), и начинать так легче, если человек ранее курил табак. Так, результаты всероссийского мониторинга [6, с. 39] зафиксировали взаимосвязь между употреблением наркотиков, табачных изделий и алкоголя.

Необходимо помнить, что еще во Всемирном докладе о наркотиках за 2004 год Управления ООН по наркотикам и преступности отмечалось, что «наркоделы вкладывают большие средства в увеличение силы воздействия каннабиса на организм человека, и, соответственно, его рыночной привлекательности. Скачки в проводимой политике дезориентируют молодых людей относительно той степени опасности, которую представляет этот наркотик. Как результат, мы имеем катастрофические послед-

ствия: *сегодня характеристики каннабиса не слишком отличаются от таких наркотических веществ растительного происхождения, как кокаин и героин*. Эпидемия его распространения, подобно всем другим угрозам здоровью людей, требует действенных и долгосрочных мер государств» [1].

Распространение *курения марихуаны* в России — это, прежде всего, *информационная проблема*, требующая грамотного правового толкования законодательных актов и правоприменительной практики. Эта проблема актуализировалась в связи с усилившимся лоббированием внедрения зарубежного опыта (США, Голландии, Чехии) в России, что, несомненно, требует информационного освещения полученных разрушительных результатов такого опыта. Например, в США, соотношение случайного и активного потребления увеличивается в сторону последнего в связи с медленным, но неуклонным ростом общей приобщенности к наркотикам выпускников американских школ.

В Чехии согласно статистике, 28% чехов моложе 24 лет хотя бы раз в год курят траву, что является наивысшим показателем в Евросоюзе. Правительства Польши и Словакии, встревоженные легализацией наркотиков, которая представляется им «социальным экспериментом» Чехии, заявили о создании специальных приграничных подразделений полиции, так называемых «заградительных отрядов» против ввоза «дури»;

2. *дети с психическими заболеваниями*. Отмечается, что наркотики, нарушая психическое здоровье, все чаще выступают первопричинами самоубийств;

3. *молодежь с дефектами психического здоровья* (повышенные личностные агрессивность и тревожность, систематические семейные стрессы, инфантильность в поведении, замкнутость);

4. *лица, у которых наблюдаются проявления наркомании, выражающиеся в приятном ощущении состояния эйфории, кайфа от употребления психоактивного вещества*. Это является признаком адаптации в наркотику, приспособления организма к нему, первой стадией болезни.

Фактор среды включает риски, возникающие при организации досуга в учебных заведениях. На основании него, прогнозируем следующие группы «риска» распространения наркотизма:

1. *школьники в возрасте 10–12 лет, в поведении которых проявляется снижение успеваемости и отказ от занятий дополнительной развивающей программы, которая до этого времени применялась к ребенку (спорт, искусство, культура, углубленное усвоение изучаемых дисциплин)*;

2. *подростки, досуг которых все чаще ничем не занят, наблюдается бесцельное времяпровождение во дворах и, как следствие, — втягивание в дворовые компании с аддикцией в поведении*;

3. дети со стабильной слабой активацией к обучению;
4. приверженцы наркокультуры (например, «Эммо»).

Правовой фактор включает условия, влияющие на увеличение наркоправонарушений. На его основании выделяем следующие группы риска молодежного наркотизма:

1. лица, потребляющие наркотики без медицинского назначения;
2. наркоманы;
3. участники незаконного оборота наркотиков (категория правовых учетов);
4. лица, относящиеся к микросреде первых трех групп.

Любая болезнь имеет симптомы, наркомания — не исключение. Специалистам, ведущим профилактику наркотизма, необходимо знать о симптомах наркомании для своевременного обращения к врачу больного за квалифицированной медицинской помощью. Цель этих знаний в разрушении *анозогнозии* (новолат. *anosognosia*; греч. *a-* — не- + *nosos* — болезнь + *gnosis* — знание, познание), которая представляет отсутствие критической оценки больным своего заболевания. В частности, это такое состояние больного, когда он не осознает наличия у него психического расстройства (либо дефекта), при этом не признает и необходимость лечения. Поэтому минимальные необходимые знания о симптомах наркомании заключаются в следующем: в развитии каждой формы наркомании можно установить три стадии.

Первая стадия характеризуется началом взаимодействия наркотика и организма, что проявляется включением адаптационных механизмов, с одной стороны, а с другой — развитием пристрастия, вызванного субъективно приятным действием наркотика. В медицине это выражается *двумя синдромами* — *измененной реактивности и психической зависимости*.

Синдром измененной реактивности на первой стадии представлен неуклонным снижением реакций на передозировку — тошнота при злоупотреблении снотворными, зуд при опиизме (исчезновение защитных знаков) и симптомами собственно искаженного восприятия наркотика — возрастающей способностью переносить нефизиологические высокие дозы (изменение толерантности), переносить их регулярно и часто (изменение формы потребления) [4].

Рост толерантности подтверждается, например, следующим: при употреблении 1 мл раствора морфина уходит боль; 3 мл — спасает реанимация; 5 мл — является смертельной дозой. Наркоман со стажем, употребляющий до 30 мл раствора морфина, испытывает только состояние эйфории, то есть у него всего лишь наблюдается один из признаков первой стадии наркомании.

После синдрома измененной реактивности на первой стадии болезни появляется *синдром психической зависимости*. Он связан с возникающим у больного представлением, что только в наркотическом состоянии его самочувствие единственно приятно (способность достижения состояния психического комфорта в интоксикации). Уже на этой стадии необходима помощь нарколога.

Вторая стадия болезни представлена присоединением к существующим уже синдромам измененной реактивности и психической зависимости *синдрома физической зависимости*, который выражается в постоянной физической потребности в наркотизации.

У наркомана развивается ощущение необходимости следующей дозы через какое-то время, измеряемое часами и различное для различных форм наркотизма и для различной давности процесса нахождения в наркоопьянении. Нахождение организма без наркотика ведет к перенапряжению, клинически выражается патологическим острым состоянием (абстинентный синдром).

Купирование абстиненции означает, что организм перешел на новый функциональный регистр, на уровне которого наркотик уже не необходим. Следовательно, достигнутый в течение злоупотребления уровень физической зависимости не постоянен и не абсолютно обязателен, поскольку физическая зависимость проявляется только в условиях постоянной наркотизации. Однако, по мнению А.И. Минко и И.В. Линского, *нет оснований считать, что длительность ремиссии является показателем степени выздоровления*. Даже после многолетнего воздержания возобновление наркотизации приводит в кратчайшие сроки к прежней интенсивности физической зависимости.

Таким образом, вторая стадия наркомании — стадия достаточно стойкого состояния организма, характеризующаяся физической зависимостью удовлетворительного состояния организма от непрерывной наркотизации.

Во второй стадии синдрома первой стадии получают развитие. Синдром измененной реактивности проявляется не только в возможности переносить большие, максимальные (изменение толерантности), но и постоянные систематические дозы (изменение формы потребления). Наркотик постепенно перестает вызывать свойственный ему седативный эффект. Снотворные не оказывают снотворного эффекта даже в дозе, вызывающей смерть барбитуромана [4]. Наблюдается снижение эйфории, и, как следствие, вызывается потребность у организма в стимулировании наркотическими средствами. Вторая стадия характеризуется исчезновением реакций на чрезмерную интоксикацию, то есть отсутствием защитных знаков. Синдром психической зависимости также

претерпевает дальнейшее развитие. На этой стадии болезни уже любой наркоман признает, что без наркотической интоксикации он не может ни на чем сосредоточиться, мыслить, т.е. потребность в психическом комфорте реализуется только при интоксикации. Интенсивность психического влечения становится наглядной во время ремиссии. Даже при благополучном течении ремиссии больным «чего-то не хватает», они боятся рецидива.

Третья стадия характеризуется нарастанием истощения и последствий постоянной наркотизации. Наркотик оказывает в основном только тонизирующий эффект. Толерантность снижается, больной принимает во много раз меньшее количество наркотика, которое достаточно ему для поддержания себя в удовлетворительном психическом и физическом состоянии. Снижается интенсивность влечения и активность выражения нарковлечения. Истощение проявляется наглядно в интенсивности физической зависимости: существование без наркотика невозможно, организм не адаптируется к иному функциональному уровню. Абстинентный синдром становится затяжным до нескольких месяцев. После купирования острых проявлений абстиненции самочувствие, работоспособность, жизнедеятельность пациента снижены.

Таким образом, *первая стадия представляет собой этап адаптации организма к новым условиям, определяемым постоянной наркотизацией. Вторая стадия* представлена присоединением к существующим уже синдромам измененной реактивности и психической зависимости синдрома физической зависимости, который выражается в постоянной физической потребности в наркотизации.

В третьей стадии болезни наркотик является стимулятором истощенного организма для вызывания активности только после очередной инъекции.

Тезисное изложение некоторых аспектов профилактики молодежного наркотизма в рамках нашей темы позволяет констатировать, что лидирующими его направлениями сохраняются:

1. поддержание здорового образа жизни молодого населения;
2. вовлечение максимально большего числа молодежи и несовершеннолетних в воспитательный процесс, предоставление им возможностей для развития социально полезных навыков. Первостепенно востребуемыми станут повышение профессиональной компетентности специалистов и более тесное взаимодействие субъектов профилактики.

Реализация указанных направлений профилактики молодежного наркотизма требует от граждан антинаркотической грамотности, что поможет утвердить мотивацию здорового образа жизни у молодежи.

Литература

1. Всемирный доклад о наркотиках (World Drug Report) [Электронный ресурс]. URL: www.narkotiki.ru/mir_5767.html (дата обращения: 1.08.2015).
2. Готчина Л.В. Профилактика распространения «легких» наркотиков: курс лекций. СПб.: СПбУ МВД России. 2014.
3. Готчина Л.В. Молодежный наркотизм в современной России: состояние и профилактика: монография. СПб.: СПбУ МВД России. 2014.
4. Минко А.И., Линский И.В. Стадии развития наркомании // Наркология в вопросах и ответах. Ростов-н/Д, 2003.
5. Профилактика наркотизма: теория и практика / Под ред. С.В. Березина, К.С. Лисецкого. Самара, 2005.
6. Состояние и динамика наркоситуации в среде населения России в возрасте 11–40 лет. М. Центр аналитического прогнозирования, 2006.

Дети свободы: безграничность и ограниченность детского бытия

Рассмотрение психологических проблем современной молодежи предполагает изучение как роли глобальных проблем информационной эпохи, так и вклада детско-родительских отношений в личностное развитие ребенка и подростка. Очевидно, что в реализуемых родителями стратегиях воспитания, помимо их индивидуальных психологических (и психопатологических) особенностей будут отражаться и гендерные различия, отражающиеся как в стилях воспитания со стороны родителей, так и в восприятии данных стилей детьми. Отношение родителей к ребенку, обстановка, в которой он воспитывался, преломляясь через его восприятие, являются внешними условиями психического развития, формируя исходные идентификационные модели поведения, способствующие или препятствующие его адекватной социализации.

Как указывает П. Фрик [3], развитие расстройств поведения включает комплексное взаимодействие многих факторов — как конституциональных, так и средовых. Можно выделить несколько значимых внутрисемейных факторов, влияющих на формирование отклоняющихся форм поведения у детей. Первый фактор — это психические нарушения у родителей, часто встречающиеся в семьях детей с расстройствами поведения [7]. Можно выделить три типа психопатологии, влияющих на формирование расстройств поведения: родительская депрессия, алкоголизация, и антисоциальное/криминальное поведение [4], причем депрессия и алкоголизм являются факторами риска и для многих других типов детских расстройств [6]. Наиболее распространенное объяснение данного феномена заключается в том, что психические расстройства родителей делают их менее вовлеченными в жизнь детей и затрудняет использование эффективных воспитательных тактик [2]. Более сложны взаимоотношения между антисоциальным и криминальным поведением родителей и расстройствами поведения у детей. Родители с антисоциальными личностными расстройствами более склонны использовать неадаптивные воспитательные практики со своими детьми, что, в свою очередь, может приводить к развитию у них антисоциального поведения [1].

Качество и стабильность супружеских отношений — другая сфера семейного функционирования, которая тесно связана с расстройствами поведения. Были выявлены тесные ассоциации между родительской разобщенностью и разводом, с одной стороны, и приспособленческими про-

блемами у детей и подростков, с другой [9]. Поэтому, подобно родительской депрессии и родительской алкоголизации, развод имеет неспецифическое влияние на детскую приспособляемость. Третий аспект семейной дисфункции — это использование родителями неэффективных воспитательных практик, которые рассматриваются как один из наиболее важных семейных факторов, коррелирующих с расстройствами поведения [5]. Важность родительских практик обосновывается двумя аргументами: расстройства поведения — в своей сущности являются неудачей (провалом) ребенка или подростка в адекватной социализации, а родители являются первичным социализирующим агентом для ребенка. Есть много фактов, подтверждающих очевидность этого взгляда [9]. Более сложный вопрос — что является наиболее значимым в родительских практиках, нарушения каких звеньев воспитательного процесса в наибольшей степени препятствуют социализации ребенка и служат фактором риска развития поведенческих расстройств.

Еще одним важным аспектом является родительская дисциплина. Это директивные меры, с помощью которых родители пытаются социализировать своего ребенка. Непоследовательное дисциплинирование (непоследовательные либо противоречивые директивные воздействия) затрудняет для ребенка понимание поручений (сообщений). Подобная родительская непоследовательность может вызвать небрежно-негативное отношение ребенка к указаниям родителей. Кроме того, противоречивые дисциплинарные воздействия могут вызвать излишнюю фиксированность ребенка на последствиях своего поведения и будут препятствовать усвоению им отношений и ценностей, выражаемых родителями [8].

Таким образом, подросток несет в себе отпечаток родительского воспитания и этой матрицей попадает под влияние раздвоенного современного мира. С одной стороны, происходящие глобальные цивилизационные процессы нивелируют ценность человеческой жизни, ломают ее привычный уклад. С другой стороны, виртуальный мир, созданный гаджетами, социальными сетями, компьютерными играми, позволяет уходить от реальных проблем, порождая иллюзию свободы и независимости, которая рано или поздно разбивается о рифы суровой реальности. Как быть, если родители (если они есть) заняты своими делами и не транслируют ребенку столь нужные ему сигналы о том, как нужно себя вести в той или иной ситуации? Если воспитательные стили родителей искажены или бессодержательны, то подросток начинает пробовать на прочность себя и окружающий мир, искать новых впечатлений в порошках и инъекциях. Новая информационная эпоха представляет, казалось бы, неограниченную свободу выбора, в то время как жизнь наших родителей, была в большей степени подчинена режиму, регламентации, условно-

стям. В современном мире, мире «свободы», дети свободны в своем выборе, но что дает эта свобода?

Проводя исследование, мы общались с подростками 14–18 лет, находящимися в разных жизненных ситуациях, с разным социальным статусом, и оказалось, что проблемы у них одинаковые. Дети делают выбор на основе социального статуса, образования, круга общения, ими движет познавательный интерес. Но почему у некоторых это интерес к жизни, а у некоторых — к смерти? Почему многие подростки не ценят жизни (с прошлого года наша страна занимает первое место по детско-подростковым суицидам в мире)? Да, несомненно, возрастные особенности, гормоны, проблемы отцов и детей, низкое материальное положение семьи, одиночество, ЕГЭ, наконец, — все это сложно пережить подростку. Здесь можно привести пример суицида подростка 16-ти лет, жившего в одном районном центре, причем жил он один 4 месяца. После развода родители уехали «в Москву на заработки», как это принято говорить, старший брат учился в вузе в другом городе, а он жил один. Его навещали каждые две недели один из родителей, ежедневно звонил брат. Он учился в школе «средне», но занимал призовые места на областных соревнованиях по лыжам, его интересовал спорт. Получив двойку и опасаясь того, что отец его накажет, он пришел домой, написал предсмертную записку и выстрелил в себя из отцовского ружья. Как бы это ни звучало страшно, но этот случай — в целом «классический», а проблемы, заставившие подростка это сделать, достаточно типичны.

Но ведь есть и другие случаи, гораздо более парадоксальные. Бывает так, что подростку, получившему «всё» в 16 лет, кажется, что «в жизни больше ничего интересного не будет». Это иллюстрирует суицид девочки-подростка, единственного ребенка в очень состоятельной семье. Она вела дневник. Пожалуй, читать чужой дневник, это неприемлемо, но в рамках посмертной судебно-психиатрической экспертизы это обязанность эксперта. Что же этот дневник рассказал? Она дружила с одноклассницами, пробовала нюхательные порошки с ними же, часто отдыхала за границей с подругами и родителями, посещала ночные клубы и кафе, фитнес-центр, целовалась с девочками. И ей нравился молодой человек ее возраста, с которым она общалась, но в основном по интернету и изредка в общей компании, в котором ее восхищало то, что «он нацист, но и верит в Бога...» Ее подруга за год до ее смерти предложила ей вместе прыгнуть с крыши «просто так». Судя по записям в дневнике, ее это удивило, на какое-то время она забыла об этом, однако периодически мысль о суициде стала ее посещать. Наряду с мыслями о будущем. Она хотела стать журналисткой, поступить в МГУ (в школе она была отличницей и активным подростком с организаторскими способностями), хо-

тела иметь детей, но в то же время думала о том, что «весной, после поездки в Прагу» они вместе с К. «прыгнут» с крыши. Она стала вегетарианкой, но в то же время писала о том, что «животные все равно умрут». Она любила родителей. Ее мама знала, что она ведет дневник, знала, где он лежит, но никогда его не читала. Мама знала о ее планах в отношении будущей профессии, о том, что она была влюблена в мальчика, о школьных проблемах и удачах. У девочки были близкие отношения с отцом, они вместе куда-то ходили, разговаривали, что бывает далеко не в каждой семье. В своих рассуждениях на тему смерти и любви к родителям она понимала, что принесет родителям горе, но рассуждала следующим образом: «Вы же все равно состаритесь и умрете, все умирают, какая вам будет разница, как ваша дочь умерла». Она описывала моменты счастья, любви к родителям, бабушке, друзьям. Она описывала ощущение полета, когда на отдыхе в Мексике прыгала с высокого моста. Она описывала себя за несколько минут до того, как уйти из дома и покончить с собой. На открытой странице дневника рассказывала родителям о том, что иногда выпивала алкоголь из открытых бутылок, которые были дома. Она покончила с собой, спрыгнув в крыши, будучи трезвой и психически здоровой.

Два противоположных случая, две разных жизни. Детям давалась свобода в обоих случаях. В первом он жил один, был ограничен в деньгах, в общении с близкими, но мог делать, что хотел, потому что его никто не контролировал. Во втором случае она была свободна, родители доверяли ей, она делала то, что хотела, имела, что хотела, но родители что-то ей также недодавали, какого-то глубинного тепла и участия при всем внешнем благополучии. И обоих детей не стало. Так как же воспитывать ребенка, кто может дать ответ на этот вопрос? Как Вы воспитываете своих детей, какую даете им свободу и нужна ли она им? Но ведь страх перед наказанием от родителя тоже велик. Здесь тоже выбор. И в том числе от выбора старшего поколения зависит выбор будущего молодежи.

Каждому из нас в детстве задавали вопросы: «Кем ты хочешь стать?», «На кого ты хочешь быть похож?» Многие ли из нас стали теми, кем мечтали стать. Вспоминается случай девочки-подростка, с которой мы общались несколько раз. Она неоднократно совершала преступления средней степени тяжести — совершала незначительные кражи. Но что поражало, она делала это всегда в компании старших, даже взрослых, и именно мужчин, причем по двум эпизодам краж, в которых ее обвиняли, она утверждала в доверительной беседе, что не совершала этого, а просто «брала вину на себя», чтобы того, «взрослого», не посадили в тюрьму, так как у него уже были судимости. Казалось бы, что удивительного в этом случае? Согласно характеристикам школы, показаниям свидетелей

и со слов самой девочки она росла в полной, благополучной семье, где было еще двое детей, посещала школу, где училась на «отлично», кружок рукоделия и спортивную секцию, причем часто ее сопровождал ее отец. Когда ей исполнилось 11 лет, отец погиб. Для нее это было ударом, но в 11 лет это можно пережить при поддержке близких, родных, не меняя свой привычный образ жизни. Однако мама, старший брат, педагоги, возможно, не придали этому значения. Девочка перестала посещать кружки и секции, с 7 класса — школу, стала плохо учиться и прогуливать уроки, при том что мама практически никак не реагировала на ее поведение. Она стала «дружить» с молодыми людьми старше себя, которые и вовлекли ее в противоправные деяния. Она поясняла, что общалась с каждым из них, потому что так ей было «спокойно»: «а чё со мной может случиться, они же старшие, умнее, наверное...» (дословная цитата). Совершила одну из краж велосипеда «потому что В. обещал меня на рыбалку взять». Это говорила девочка! Конечно, когда девочке-подростку 14–15 лет, возникает логический вопрос: может быть это первые влюбленности. Но она поясняла, что никаких романтических чувств к ним не испытывала «я чё, дура, он просто, ну старше, как отец...» К тому же ее мама начала злоупотреблять спиртным. Так какой же выбор эта девочка сделает для своего будущего? И почему она его сделает, или уже сделала...

Казалось бы, приведенные нами примеры, демонстрируют разные аспекты проблем выбора, в них разное воспитание, социальный статус, молодые люди делали свой выбор исходя из тех условий, в которых они находились. Но можно привести и другой пример. Мы рассматривали случай подростков 15-ти лет, братьев-близнецов. Один из которых выступал в качестве свидетеля, а другой в качестве обвиняемого по уголовному делу. Одинаковые условия воспитания, физически и психически здоровые дети, однако один из братьев (старший, пусть и на несколько минут) плохо учился в школе, был оставлен на повторное обучение в 7 классе, увлекается компьютерными играми (как сам поясняет, «стрелялки всякие, про войну тоже... но там же тоже надо думать»), а другой (младший) хорошо усваивает школьную программу, посещает секцию футбола, спокоен, не склонен к конфликтным ситуациям, мечтает стать военным. Дети росли и растут вместе, у них один двор, однако компании разные, и никто не помнит, как и почему так получилось, что, казалось бы, самые близкие люди отдалились друг о друга. В ситуации правонарушения подростки вместе возвращались из магазина, когда старший брат встретил двух своих друзей, у одного из которых родители в качестве наказания отобрали мобильный телефон. Тогда они не нашли ничего лучше, как отобрать мобильный телефон «у какого-нибудь первоклашки». Что они и сделали: увидев на улице ребенка, подошли к нему, втроем повали-

ли ребенка, ударили его, отобрали мобильный телефон и карманные деньги. Младший брат в этом не участвовал, однако и не остановил этого преступления, посчитав, что «лучше не лезть, пусть они разбираются, я же просто стоял...» Это тоже выбор — как и зачем учиться, с кем дружить, защищать, нападать или бездействовать.

Еще одной проблемой современного мира является глобальное развитие технологического, коммуникационного пространства на примере различных интернет ресурсов. Даже совсем маленькие дети, дошкольного возраста умеют пользоваться гаджетами, играют в компьютерные игры. Погружаясь в мир виртуальной реальности ребенок, перестает общаться со своими сверстниками, взрослыми людьми, не читает книг. Как известно из нейропсихологии, до 5-ти лет, в ребенке можно воспитать любые интересы, привить ему любовь к искусству, музыке, рисованию, поэзии. Однако зачастую родители, имеющие высшее образование, престижную работу, хотят просто отдохнуть, а самый надежный способ это сделать — занять ребенка мультфильмами, играми «лишь бы было тихо».

Школьная программа сейчас немыслима без новых образовательных интерактивных технологий, и ребенок быстро их осваивает, научается составлять презентации, писать рефераты (точнее печатать их, ведь письменная продукция уже не актуальна), искать информацию не в книгах, а в интернете. Но общаясь посредством переписки, мы не можем слышать интонации собеседника, видим лишь «смайлики», подменяющие эмоции, а ведь, как известно, именно «глаза — зеркало души». Но полноценным, ярким и многогранным может быть только личное общение, когда происходит непосредственное считывание эмоций и невольная «подстройка» к собеседнику на уроне мимики, пантомимики, эмоционального состояния... Эти навыки невозможно приобрести в социальных сетях. Проведенные исследования в различных уголках мира установили, что с заменой реальных денег кредитными картами люди перестают понимать реальные цены и тратят намного больше, вплоть до полного разорения. Так и в общении, привыкая отдавать эмоции компьютеру, многие отдают ему деньги в качестве оплаты за компьютерные игры, за наркотики. В настоящее время это самый быстрый и надежный способ получить удовольствие — заплатить в интернете «за дозу» и ее доставят на дом либо пришлют адрес ее местонахождения. И таким способом приобретения наркотических средств чаще всего пользуется именно молодое поколение от 13 до 26 лет.

Итак, современный мир богат на события, подростки имеют тысячи возможностей стать лучше — могут читать книги, которых нет в библиотеке, через интернет, слушать концерты из оперных залов мира он-лайн, общаться друг с другом, преодолевая тысячи километров за несколько

секунд. Но если ребенок не получил в родительской семье внятных воспитательных влияний, определяющих адаптивные модели поведения, он попросту потеряется как в виртуальном пространстве, так и в реальной жизни. Поэтому, не видя способов решения своих проблем, молодежь уходит от них, кто-то в наркотики, кто-то в криминал, кто-то погружается в социальные сети, а кто-то просто уходит из жизни.

Литература

1. *Capaldi D.M.* Co-occurrence of conduct problems and depressive symptoms in early adolescent boys: II. A 2-year follow-up at Grade 8 // *Development and Psychopathology*. 1992. № 4. P. 125–144.
2. *Colder C.R., Lochman J.E., Wells K.C.* The moderating effects of children's fear and activity level on relations between parenting practices and childhood symptomology // *Journal of Abnormal Child Psychology*. 1997. Vol. 25. P. 251–263.
3. *Frick P.J.* *Conduct Disorders and Severe Antisocial Behavior*. New York : Plenum Press. 1999. 198 p.
4. *Frick P.J., Jackson Y.K.* Family functioning and childhood antisocial behavior: Yet another reinterpretation // *Journal of Clinical Child Psychology*. 1993. Vol. 22. P. 410–419.
5. *Frick P.J., Silverthorn P., Evans C.* Assessment of childhood anxiety using structured interviews: Patterns of agreement among informants and association with maternal anxiety // *Psychological Assessment*. 1994. № 6. P. 372–379.
6. *Greenberg M.T., Kusche C.A., Cook E.T., Quamma J.P.* Promoting emotional competence in school-aged children: The effects of the PATHS curriculum // *Development and Psychopathology*. 1995. № 7. P. 117–136.
7. *Hinshaw S.P., Lahey B.B., Hart E.L.* Issues of taxonomy and co-morbidity in the development of conduct disorder // *Development and Psychopathology*. 1993. № 5. P. 31–50.
8. *Kochanska G.* Socialization and temperament in the development of guilt and conscience // *Child Development*. 1991. Vol. 62. P. 1379–1392.
9. *Loeber R., Stouthamer-Loeber M.* Family factors as correlates and predictors of juvenile conduct problems and delinquency. / In: *Crime and justice*. Chicago: M. Tonry & N. Morris (Eds.), University of Chicago Press. Vol. 7. 1986. P. 29–149.

Поколение сетевой генерации: выбор неустойчивой идентичности

Современное молодое поколение генерирует для социума новые перспективы развития, выступая как активно действующий в реальном и виртуальном мире самостоятельный субъект. К нему можно отнести тех, кто активно использует средства современной сетевой коммуникации, способен быстро осваивать новейшие цифровые и сетевые технологии, гаджеты, используя их в социальном общении, обыденной жизни, а также в собственной профессиональной деятельности.

У представителей современного молодого поколения складывается определенная философия, которая удерживает их в стремительном и многообразном жизненном потоке. И корни этой философии — в возникшем, с одной стороны, избытии возможностей, а, с другой, в исчезновении точек опоры, поскольку прежние уже не содержат важных для них ценностей.

Понимая и принимая жизнь в ее реальном, а также стремительно нарождающемся виртуальном формате, представляя ее как паутину, где можно выбрать много путей развития, молодежь нередко останавливается на сложно объяснимом варианте — она уклоняется от такой задачи. Даже предварительно изучив возможные варианты в сетевых играх, примерив на себя множество ролей-«ников», она предпочитает ничего не выбирать. Многие склонны просто плыть в потоке событий, огибая препятствия.

Подобная позиция — не отказ от выбора, а скорее всего адаптационная форма поведения, имеющая глубокие корни, возникшая по причине резкого усложнения современной реальности. В некотором смысле это выжидание, на фоне которого могут происходить самые разные жизненные процессы: человек может быть активным, обучаться и даже принимать отдельные решения, но внутреннее состояние близко к торможению. Множество динамичных изменений, в которых живет современная молодежь, достаточно высокая удовлетворенность ее в свободном, технологически обеспеченном поиске, создают тем не менее общий фон, на котором не возникает никаких для нее значимых явлений, привлекательных фигур. В этих условиях перестает ощущаться и важность самой свободы, а именно устремленности к чему-то. Размывается сама ценность цели, исчезает тяготение в перспективу, собственно аттрактор развития. У многих, кто вовлечен в современные открытые пространства сети, виртуаль-

ного мира, может обнаружиться индифферентное отношение ко многим ценностям, к тому, что ранее было базовой потребностью.

Все это показывает, что у современного поколения, свойства которого генерируются в сетевом пространстве виртуальных коммуникаций, вырабатываются свои цели, порождаемые реально создавшейся ситуацией, проявляя традиционный кризис индивидуальности в эпоху перемен. Как ни парадоксально, но, насыщение потребностей у значительного числа молодых людей порождает все более широкое поле неопределенностей: все значимое становится значимым одинаково; все перспективное становится одинаково возможным. Освоенный виртуальный мир как проявление свободной энергии человека становится, несмотря на бурлящую активность, монотонным. По существу, фон жизненных событий формируется без фигур.

Из всех явлений, пожалуй, препятствие как таковое, в любой его форме становится наиболее ощутимым, имеющим статус реальности, фактором, который вызывает интерес и становится настоящей Фигурой на Фоне. Однако и отношение к препятствию у современного молодого человека нестандартное: он не бросается на штурм и не избегает его. Осваивая виртуальный мир, человек научился с препятствием играть.

Эта игровая возможность остается для молодых людей заветной зоной развития¹, где они чувствуют вкус свободы и где жизнь для некоторых является онтологической условностью, поскольку в запасе у каждого несколько виртуальных, а не одна единственная, реальная жизнь. Нередко увлекающимся компьютерными и сетевыми играми не важно, насколько реальная жизнь весомей виртуальной — они готовы найти аргументы, чтобы опровергнуть аксиому о ценности данной родителями жизни.

Экспертиза молодостью

Само соотношение «фон-фигура», к которому мы обратились выше, относится к известным психологическим находкам, позволяющим описывать неоднозначные ситуации психологического развития человека и выявлять динамику изменений, не имеющих явных внешних признаков, но происходящих лишь в отношении человека к внешнему миру. Ситуацию с развитием молодого поколения можно описать, опираясь на эти

¹ Существует известное представление об игре, развитое в сфере психологии, и в частности Д.Б. Элькониним, который утверждал, что игровое пространство сформировалось исторически как определенная форма социального бытия, став естественным процессом в развитии ребенка и подготовке его к жизни в обществе. Такая онтология, построенное на игре развитие, имеет большое значение в развитии ребенка, в целом определяет перспективы человека [14].

глубокие внутренние события, которые и сам молодой человек не вполне осознает — они выступают для него как данность. Причем, переживая это как свою собственную реальность, многие полагают, что все другие осознают внешний мир таким же точно способом.

В каком-то смысле молодежь выступает как эксперт, давая всему свою оценку. Но в более общем плане она экспертирует социум от имени нового поколения, показывая ценность созданного мира, а также проявляя глубинные психологические доминанты в отношениях как индивидуальных, так и социальных субъектов прошлого и наступающего будущего.

Когда молодой человек отказывается от выбора, а точнее, при возникновении экстремальных состояний откладывает его, то в этом проявляется актуализация филогенетической памяти и всего психофизиологического опыта человека, позволяющая создавать новые решения в поколенческом опыте, поколенческих предпочтениях. Организм человека как бы обращается к глубинной модели поведения за опытом преодоления неизбежных для процесса развития перегрузок. Может показаться странным, но для целостной биосистемы принципиально важна актуализация всего опыта, а затем — выбор нужного. Именно поэтому, находясь в потоке динамичных событий, стремительных обновлений, индивид проявляет уклончивое поведение, характерное для древнейших биологических систем¹.

Развитие современных компьютерных систем создает уникальную для культуры, а точнее, для человека в культуре, ситуацию — произошло резкое возрастание скорости в смене цифровых объектов, которое диктует сегодня ИТ-рынок. Все происходит необычайно стремительно, порождая определенные преимущества, одновременно ликвидируя отработанные опытом эффективные решения. Молодежь последних десятилетий XX века, а тем более — начала третьего тысячелетия лишена возможности удержать такой опыт, поскольку не наблюдала, как готовилось та или иная перемена, как накапливались изменения и, естественно, не участвовала в обсуждении их ценности и преимуществ.

Фактически молодое поколение уже не может рассказать, как формируется культура, в которой оно существует. Все новое для него — данность рынка, а все прежнее воспринимается как пережиток. У самого юношества не вырабатывается достаточно важный опыт свидетельства рождения нового, перехода от одного, менее напряженного периода ис-

¹ Позиция уклонения совсем не редкость, ее можно найти даже в поведении природных особей, например, рыб. Многие из них имеют такой уровень чувствительности, что могут двигаться в непосредственной близости от объекта, но не задевать его. Данную позицию известный российский (советский) антрополог Б.Ф. Поршнев назвал позицией избегания, характерную для всяких индивидов в случаях затруднения, которую можно назвать протоформой выбора [12, с. 506].

пользования технологии к более сложному и предельно напряженному. При компьютерных технологиях, думается, достигнут предел скорости обновления, которое традиционно происходит через соизмерение с ритмами и жизнью отдельного человека. В частности, орудия труда, инструменты творческой и интеллектуальной деятельности преобразуются настолько быстро, насколько организм каждого индивида успевает адаптироваться к новым возможностям так, что человек способен лично оценить предлагаемое техническое решение: продуктивно использовать или отказаться от него.

Сегодня скорость предлагаемых обновлений выходит за пределы онтологически заложенного адаптационного барьера, при котором человек способен принимать адекватные решения. Возникает риск обновления ради обновления, ради превращения потребителя в утилизатора продукта, а не ради более эффективного достижения цели. В свое время осознанное использование новшеств могло способствовать увеличению скорости продуктивного использования, поскольку опиралось на накопленный и транслируемый социально устойчивым поколением опыт.

Молодое поколение, безусловно, всегда было основным субъектом, порождающим новые идеи, но не всегда — решения. Такие находки проходили проверку у сообщества. Критика с неизбежностью осуществлялась практикой, временем. В конечном счете, все это приводило к развитию в обществе интеллектуальных ресурсов, использованию научных подходов. Рождаемые критическим отношением к новому аналитические инструменты дали свои плоды: результат выражается в наблюдаемом сегодня росте изобретательских тенденций.

Важно заметить, что в этом случае проявилась та же формирующаяся у индивида в филогенезе способность к конструированию, изобретению, которую еще в середине XX века выявил российский (советский) физиолог, ученый с мировым именем Н.А. Бернштейн [3]. Он отмечал ее как наиболее высокий уровень онтогенетического созревания психики — уровень E, в той или иной мере присущий каждому индивиду после того, как он освоит процедуры деления целого на части — уровень D. Возрастные рамки формирования данных способностей ребенка — 5–7 лет [2].

В дальнейшем изобретательство как своеобразный талант сохраняется не у всех представителей молодежи: на действия по созданию нового нужны значительные индивидуальные ресурсы, а также психологические способности, порождающие своеобразный аттрактор перспективы, тяготение к решению молодым человеком той или иной задачи. Успех делает экспертную позицию обоснованной.

XX век отличался тем, что стремительно повысил в России грамотность и образованность населения, стимулировал и массовый творчес-

кий поиск молодого поколения. Интеллектуальная составляющая была основным фактором, который пробудил практически в каждом творческий гений. Вдохновение породило множество не только художественно-литературных, но также социально-политических и гуманитарных проектов, авторами которых были молодые и уже социально ориентированные представители нового поколения. На их долю также выпало много проблем, решение которых было невозможно без творческого порыва.

Немаловажным является то, что в результате социальных трансформаций XX века целью социального развития ставилась задача преобразований ради человека, создание высококлассного и доступного образования и, как бы это ни выглядело наивным, творческого раскрытия всех и каждого. Подобные решения ставились как государственные задачи, что свидетельствовало об осознании актуальности творческих способностей индивида для общества, о высокой ресурсной значимости этих успехов человека для всего социума. Многие из этих задач в своих базовых основах имели определенные, сопряженные с условиями развития решения.

Параметры современного существования

Каждый век имел свои скорости. Например, до изобретения времени, а точнее, многочисленных систем измерения люди жили в естественном ритме — по природе, по солнцу, замечая только изменения времени суток и времени года. То, что сегодня называется часами, более дробные периоды — игнорировались, и тем более никто не знал о минутах, секундах и более мелких длительностях. Научное знание внесло в мир рационализм, ориентиры логического типа, интеллектуальные критерии, дополняя предыдущие системы измерения новыми. В каком-то смысле, человечество постоянно дополняло копилку таких новых подходов, называя их современными, более совершенными. Они определили доминирующий тип мышления — рационализм, на их основе устанавливалась истина, строились утверждения о существовании природы и даже о причинном бытии глубинных сущностей.

Каждый период времени социума характеризовался своими критериями жизни. Более того, можно заметить, что каждое новое поколение, входящее в жизнь и набирающее силу, решающее самоутвердиться, начинало с того, что вырабатывало и внедряло свои критерии оценки. В современных условиях при наличии цифровых носителей информации в порядке игры, социального эксперимента могут совершенно мирным образом перестать быть значимыми одни ценности и неожиданно укреп-

ляться другие, поскольку в социальной памяти отсутствуют механизмы противостояния подобным способам обретения власти¹.

Развитие современных технологий позволяет утверждать, что современный мир в информационном плане, на основе терабайтных носителей, может быть измерен практически во всем многообразии. Причем не одним, а множеством разных способов, в зависимости от целей, которые хочет достичь человек, избрав наиболее подходящие системы мер. Определить, насколько правильным является избираемый подход, можно на основе другой системы принципов, придерживаясь фундаментальных базовых оснований — сохранения пространства коммуникаций, диалога.

Свобода в обращении с ценностями порождается современными цифровыми средствами сетевой коммуникации, а также принципиально иными возможностями сохранения информации. Она также привносит риски в развитие человека и общества, ставя динамично развивающееся молодое поколение перед ответственным выбором. Ценностная всеядность помещает молодежь в состояние неустойчивости и неуверенности в своих собственных принципах. При этом она может развиваться, как крона дерева, в разных направлениях, создавая новое многообразие, влияющее на понимание собственной идентичности.

В сетях внутри общего поколенческого пространства может генерироваться несколько близких друг к другу возрастных групп. Овладевая различными носителями ресурсов, они как бы соревнуются за преимущество в скорости и объеме информации, создавая новое гипермедиа пространство. Вполне возможно параллельное существование медийных поколений, которые генерируют сетевые коммуникации на разных технических IT-основах, воспроизводя в своей самостоятельной траектории общесоциальные закономерности групповой коммуникации и конкуренции. В этом случае можно говорить о новой по уровню сложности форме социального ресурса, который возникает на основе индивидуальных ресурсных потенциалов, параллельно существующих форматах использования цифровых технологий.

Поколение можно понимать как дробную фрактальную среду [8], создаваемую и воспроизводимую творческими усилиями отдельного чело-

¹ Существует ставшее широко известным, названное по имени автора понятие «Окно Овертона» [10], которое показывает социальную технологию реформирования социальных ценностей, удерживающих в определенных рамках реальность для человека. Когда человек имеет доступ к виртуальным форматам жизни, такие процедуры по перемене ценностного статуса могут происходить в формате игры и гораздо чаще, оставаясь незамеченными, восприняты как онтологически условные.

века, оперирующего цифровыми технологиями. Множество таких потенциальных деятелей уже формирует современная IT-культура, перестраивающаяся на цифровые технологии система образования. По существу, каждый отдельный человек будет способен создать свой виртуальный мир, показывая не только пространство максимального творческого воплощения и соотнесенности со своими потребностями, но и нарастание кризиса социального признания, подтверждения своей идентичности. Претендуя потенциально на первенство, каждый будет стоять перед задачей, присущей молодости, — самоутвердиться, доказать всем свою уникальность и исключительность. Сочетание современных технологий и инфантильных установок создает потенциальные риски, что тоже может быть характеристикой новых поколений.

Независимо от возраста и от существующих межпоколенческих проблем все сегодня объединены взаимными коммуникациями, которые несут на своих плечах цифровые технологии, создавая облачный, измеряемый терабайтами, мир. Это далеко не биологическое единство, развивающееся на природной сетевой системе, но всего лишь технологическое решение, которое, как цифровая оболочка, способно играть продуктивную роль для стремительно расширяющегося и выходящего в космос человеческого сообщества.

Темпы времени серьезно нарастают. Вполне возможно, что скоро станут использоваться не только в техническом обороте, но и в бытовой жизни такие размерности, как наносекунды, по которым человек будет планировать свое существование. В первую очередь это может потребоваться при путешествии в глубины планеты, океанов, в космическом полете. Цифровые сети, терабайты информации, которые человек может сам создать и затем ими распоряжаться, являясь искусственными, поддерживают его естественную природную жизнь, создавая культуру новых поколений. Для современного человека оказывается естественным — и когда-то трудно будет представить, что этого еще не было — что все видео- и аудиоинформационные потоки могут быть удержаны, зафиксированы, а затем уложены в определенные материальные носители. Цифровые сети, используемые повсеместно, прекрасно позволяют дать новые представления о сложности мира, объяснить его многомерность и практическую неисчерпаемость. Открываются новые параметры организации систем, а также создаются новые представления о том, что сложность мира, воспринимаемая человеком, будет разворачиваться перед ним и дальше. Сложная система не просто существует, но и творится им, развиваясь как взаимопорождающий процесс сосуществования с миром. Но эти философские гипотезы в каждом отдельном случае бытия, личной онтологии разворачиваются по индивидуальным сценариям, обогащая

общий процесс филогенеза — историю человеческого рода. Сам конкретный человек при этом может быть не погружен в глубины таких объективно существующих взаимосвязей, продолжая реализацию своих субъективных намерений, поиски путей собственной самореализации, выявления идентичности.

Новые системы измерения, вносимые сегодня молодыми поколениями в жизнь, заставляют пристально изучать их возможности. Необходимо сохранять целостность изучаемого мира, задаваясь вопросом, что именно попадает в область измерения: объем текстового материала, услышанных записей, просмотренных видеосюжетов? Сегодня не решены, а иногда даже не стоят в повестке дня валеологические проблемы: чем могут быть измерены нагрузки человека как системы, находящейся в новом коммуникационно-информационном поле; какие из аудио-видео- сенсорных потоков являются ведущими в развитии каждого отдельного индивида; что становится наиболее важным в современном образовании, когнитивном процессе?

Множество сменяющих друг друга точек зрения в подходе к миру, многомерность понимания сложного уровня организации связей природы, общества и человека делают очевидным, что однозначного ответа найти невозможно. Измерение систем получаемого знания с помощью традиционных представлений осуществлять уже невозможно, а на какие критерии следует опираться в новом формате цифровых расширений — вопрос дискуссионный. При размытии одних системных критериев другие сами по себе не появляются.

Образование в формате сетевого просвещения

О существующей проблеме позволяет говорить то, что информацию, понимаемую нередко как знания, сегодня предлагается черпать из доступных источников, например, выбирать самостоятельно в сети из различных сайтов, которые касаются учебной тематики. Критерий — интерес студентов, учащихся, которые выходят на рынок образовательных услуг, где другие критерии малозначимы.

Традиционные способы работы с информацией тоже трансформируются, ее уже невозможно уложить в книги, обычные — бумажные — учебники: их информационный потенциал практически исчерпан, многие книги в виде текста современных читателей уже не интересуют. Полиграфические издания как традиционные «бумажные» носители информации сосуществуют с цифровыми изданиями. Они даже перешли от этапа соревнования друг с другом к этапу взаимодополнительности как более продуктивной форме развития и того, и другого формата.

Книга пока осталась учебным стандартом, который в определенной мере выявляет, насколько мотивирован человек к учебе, а также насколько он адаптирован к пониманию и оценке излагаемых в ней различных моделей мировосприятия. Это крайне важно для образовательного процесса в школе, в вузах, поскольку в учебе нужно опираться на устойчивые стандарты, создающие среду диалога и взаимопонимания.

Для тех людей, и особенно — детей, у которых ведущим является тактильное восприятие, необходимо начинать именно с книги — бумажного носителя, поскольку она создает ощущение веса, а также несет много других сенсорных характеристик. Важен эффект мышечной — пусть даже незначительной — нагрузки, посредством которой будет происходить осуществление познавательной деятельности. Тактильные сенсорные каналы, дополняемые визуальными и аудиальными каналами восприятия человека, интегрируют информацию, которая поступает к человеку из внешнего мира.

Современный человек, учащийся любой ступени образования имеет принципиально иной по объему динамичный и постоянно возрастающий поток информации, обновляющий книгу цифровыми видео- и аудиосистемами, которые имеют свои внутренние потенции развития — превращения в трехмерные стереосистемы как звукового, так и визуального формата. Цифровое образование обогащается виртуальной реальностью, которая уже обретает разные варианты дополненной реальности, позволяющей демонстрировать моделируемое пространство, осуществляя интеграцию значительных информационных потоков. Существуют современные решения, например, для игр, которые опираются на книжные иллюстрации, являющиеся цифровым кодом для развертывания виртуальных событий в мобильных системах. Появление новых гаджетов — цифровых мобильных устройств, ориентированных на их быстрое освоение не только подростками, но и младшими школьниками, — приводит к активному их использованию в самых разных направлениях деятельности.

Молодежь может мобильно осуществлять коммуникацию, развиваться, общаться, получать различную информацию. Но является ли такое обретение информации образованием, несущим специальные навыки или компетентности? Скорее всего, подобное новое знание — широкое просвещение, образующее у каждого свой слабо структурированный образ мира, не дающий человеку точек опоры, а в результате — самостоятельности. Но это, безусловно, продуктивный процесс со своими проблемами.

Для каждого из участников тотального образовательного процесса предлагается возможность индивидуального движения вперед, по существу, системного усложнения. Организм человека в информационном

потоке находится под увеличивающейся нагрузкой и постоянно усложняющейся задачей интеграции естественно возникающих когнитивных возбуждений. В целом биосистема стремится сохранить устойчивость организма, оптимизировать его состояние, способность коммуникации с внешним миром и отношение к самому себе. Это важнейшие традиционные знания о своей человеческой природе, важная культурная компетентность, которая создает у индивида ответственность за свое собственное развитие.

Стоит заметить, что образование в свое время, всего сто лет назад, было правом элиты общества. По историческим меркам оно совсем недавно стало не привилегией, а правом массовой аудитории, в которую входят не только мужчины, но и женщины; не только дети, овладевающие культурой, но и пожилые, поддерживающие свой культурный уровень, проходящие своеобразный ликбез; не только здоровые — полнофункциональные индивиды, но и люди с ограниченными возможностями здоровья, реализующие свою индивидуальную траекторию развития, формирующие собственную идентичность, а также видение мира через программы инклюзивного образования.

Ускорение процессов в образовании всегда начиналось с широкого просвещения и меняло его инструменты и критерии. Самая молодая часть нового поколения общества — свидетель и участник тотального инструментального обновления. Те образовательные события, в которых они участвуют, становятся доминантой, стартовой чертой, от которой начинается его новое движение. И эти стандарты становятся ведущими, обретая статус критериев.

Есть нескольких групп в поколении, одни из которых не имеют опыта общения без мобильного телефона, а другие — уже без тактильного управления его программами. Подобные изменения для социального процесса микроскопичны, но по-разному обращены к физиологическим и эмоционально когнитивным особенностями восприятия каждого индивида. Интернет услуги, например, предлагают улучшение нашего социального общения, индивидуального быта, но одновременно оттесняют от опыта, который формировался у предыдущих поколений.

И это отдаление происходит все быстрее. Новизна как бы имеет высокий уровень дробности — появляется так часто, что перестает быть новизной. Это в целом способствует коренным изменениям в модели образования, требует разработки новых динамичных критериев, удерживающих целостность поколения при глубоких системных изменениях. Для выработки критериев современного образования, создающего условия саморазвития человека, актуальность которого будет повышаться, важно использовать высокий потенциал современных технологий.

Можно обратить внимание на то, что осваиваются дистанционные и игровые технологии, расширяется система тестирования, позволяющая определить уровни компетентности человека. Это позволяет частично сформировать картину включенности человека в культурное пространство, достаточно ярко будет видна его профессиональная подготовленность. Но в целом исчерпанности образа саморазвивающейся личности достичь невозможно: каждый человек способен влиять на свой онтогенез, например, через компьютерные игры, позволяющие смоделировать виртуальное перспективное пространство.

Компьютерные игры представляют сегодня возможность реализовать себя не просто через разные имена-«ники», но через множественность онтологий. Человек пластичен, он может представлять себя в разных образах, способен в игре осваивать различные логики действий и проживать соответствующие обстоятельства. По существу, он способен понимать разные формы бытия, онтологии.

Во что играет юношество? Можно сказать, в бесконечность воплощений. По большому счету, именно у молодых существует потребность пробовать все. В игре реализуется одна принципиальная модель — возможность рисковать, бороться и двигаться.

В игровых онтологиях можно осуществлять своеобразную реконструкцию событий, что сегодня получило достаточно широкое распространение не только в виртуальном, но и в реальном процессе игры. В виртуале вполне возможно перейти от количества к качеству: через методически правильно разработанную программу показывать, как в своем существовании человек развивает свои основы, переходит к все более сложным моделям существования, а значит, и выбора. Это может быть уже не уклонение от выбора, а осознанное сравнения принципов своей жизнедеятельности. Самостоятельное формирование принципов выбора создает более сложный тип поведения, и это позволяет совершить восхождение в сложности. Можно даже разработать игру, где за победу представляется новый тип выбора.

Аутопоэтичность как соотнесенность

Человек современного поколения сталкивается с новыми вызовами развития индивидуально, что становится фактором его неустойчивости, являя для него практически в чистом виде не только свою динамичность, но и аутопоэтичность [9], которая проявляет особый характер развития сложных систем — постоянное соотнесение с собой. Индивид на каждом шаге продвижения вперед через соотнесение внутри своей собственной целостной системы находит в себе точки опоры, а по существу — точки

роста и получает новые расширения [7], которые становятся дополнительными уровнями свободы. Расширяется пространство выбора, формируются более сложные модели осуществления данной возможности, и человек оказывается перед сменой представлений о себе, обострением проблемы идентичности. Индивиду приходится, интегрируя эти сложные соотношения, делать выбор осознанно, самому отвечать за сбалансированность своих взаимосвязей с внешним миром [15].

Способность соотнесения можно наблюдать у систем субъектного типа: как у индивидов, так и у социальных систем — групп, поколений и сообществ, в соответствующей их сложности форме. У молодежи, как наиболее энергичной группы социума, находящей новые точки опоры в социуме, успешно происходит расширение уровней свободы, и она реализует потребность самоосуществления в новых для общества проектах¹. Чем больше необычного, тем более привлекательным кажется для юношества принятое решение. Для молодого поколения как группы не удается осуществить рефлексию и интеграцию внутреннего, накопленного социумом опыта, сделать сбалансированный, правильный выбор. Такую способность приносит только процесс дальнейшего развития, когда поколение уже перестает быть молодым.

В созревании поколения как субъекта кроется достаточно большое количество проблем, связанных с отношением как человека и общества, так и молодых динамичных поколений с более стабильными социальными группами, имеющими высокий уровень устойчивости. Традиционно каждое новое поколение предлагает пересмотреть, а точнее, расширить возможности развития, сдвинуть границы нормы, повысить гуманитарную значимость и важность индивидуальных потребностей человека. В практике развития нового поколения, как правило, сплавляются новое мировидение, энергия молодости и новые технологические возможности, которые молодежь обретает как ресурсы собственного развития за счет социума, его предшествующих разработок. Эта преемственность вообще может произойти только за счет того, что молодежь включается в культуру, получает образование, становится носителем логики развития социума, может участвовать в диалоге с обществом. Но, не имея важного опыта самостоятельной рефлексии, а также критической оценки имеющихся научных гипотетических проектов, она подхватывает циркулирующие в непрофессиональном сообществе фантастические идеи и предлагает их осуществление. К сожалению, эти увлекательные идеи могут оказаться весьма авантюрными, рискованными для конкретных людей. Риски, будучи незамеченными или

¹ О социальной субъектности как обретаемом молодежью свойстве см. [1; 6].

проигнорированными, могут значительно скорректировать, а то и полностью разрушить вдохновляющие планы.

Консолидируясь и стремясь к саморазвитию, расширению своего влияния, поколение становится носителем идеи усиления своих ресурсов, а каждый индивид начинает мечтать о неограниченных возможностях, которые он может волшебным образом обрести с помощью научного прогресса. В силу своей эмоциональной вовлеченности, подчиняясь действию аттрактора, тяготению в перспективу, молодой человек нередко ведет себя просто — он не строит планов, а также не учитывает и рисков. Молодые люди просто стремятся к цели, вкладывая в нее все ресурсы, которые имеют. И уже после этого, получив опыт ошибок, обучаются рефлексии — составлению планов и предварительному выявлению рисков.

Примером подобных явлений развития молодого поколения, в которых доминирующую роль играет фактор новизны, а точнее, откровенный авантюризм, отсутствие научной экспертизы, необходимой сбалансированности в выборе проектных решений является Международный общественно-политический форсайт-проект «Детство 2030», инициированный в России в 2009 году руководителем аппарата ОПР. Проект имел разработанную дорожную карту и поэтапные этапы реализации «2020» и «2025» [13]. В проекте представлены совершенно антигуманные фантазии на тему будущего, где человек фактически развоплощен [4]. На многих, особенно родительских форумах эта идея вызвала шоковую реакцию, поскольку предлагается в корне изменить традиционную — нуклеарную — семью для совершенно другого формата развития [11]¹. В рамках проекта предполагается решить задачи «чипизации детей», начать «генную модификацию человека», создать ребенка-робота и проч. В сети интернет выложено достаточно много информации и обсуждений, показывающих неоднозначность этой идеи, а точнее, своеобразную «химеризацию» фантазий проектировщиков. Идея порождает социальное возмущение, изменение смыслов и буквально сшибку эмоций в общественном сознании, что тоже относится к характеристикам кризисного развития, вскрывает работу глубинных психологических механизмов, о которых говорилось ранее. Тем не менее проект был представлен 31 мая 2010 года в российском павильоне Всемирной выставки «ЭКСПО-2010» в Шанхае.

Можно заметить, что подобное социальное моделирование института детства не является современным изобретением, а вполне последовательно воспроизводит идею, существовавшую и в начале XX века, когда социум стремится установить контроль над всеми ресурсами общества. Как

¹ См. также о развоплощенности человека, о поиске идентичности как проблеме молодежи в Японии [5].

правило, такими намерениями исполнены молодые представители общества, которые ставят прямые цели, но при этом с трудом могут осознать их риски. Доказательства необходимости таких действий у них всегда разработаны достаточно убедительно, что показывает их веру в данное начинание. Но, как правило, создатели таких жестких социальных проектов обладают техногенным мышлением и даже не видят слабые места своей конструкции, где цели не сбалансированы, не соотнесены с гуманитарными проблемами. Судя по всему, они имеют очень низкий уровень компетентности для решения данных проблем, например, полностью игнорируют психологические особенности развития ребенка и потребности его свободной самореализации, что, стоит заметить, очень ценят в своем собственном случае, отстаивая свое право на свободу.

Элементы аутопоэтического развития, соотношения с самим собой, рождающие социальное самосознание поколения, формируются достаточно поздно, когда уже минует собственно молодежный период. А в современных цифровых вселенных, при виртуальном жизненном опыте рефлексия такого типа может и совсем не сформироваться, поскольку каждому приходится решать весьма противоречивую задачу: осваивать предоставленную свободу и сфокусироваться, собрать себя. Возникает эффект взаимоисключающего опыта, поведение в ситуации «сшибки» внутренних состояний, который как феномен был отмечен выдающимся российским антропологом середины XX века Б.Ф. Поршневым [12, с. 506], что имеет не только индивидуальное психофизиологическое проявление, но и поколенческий формат. Выявляя базовые свойства человека, он обнаружил особенности поведения, которые проявляются уже у животного, а также играют принципиально важную роль в становлении всей траектории развития индивида. Похоже, что эта модель поведения свойственна и достаточно распределенному сообществу — поколению, независимо от того, насколько его представители далеки или близки друг другу. А современные социальные сети усиливают, точнее говоря, уплотняют эту интерактивную связь, делают ее высокодинамичной и мало прогнозируемой, когда даже непосредственные участники сетевых коммуникаций не могут сбалансировать эти стихийные процессы.

В завершение заметим, что современный человек в лице молодого поколения находится перед значительным полем новых проблем: в новом технологическом цифровом пространстве сетевых коммуникаций происходит поиск возможностей реализации своей открывающейся свободы в социуме, также расширяющем свои пределы; усложняется решение проблемы собственной идентичности, требующее онтологической логики для индивидуального сопряжения значительного количества порождаемых молодежью проблем.

Литература

1. Алиев В.В. Основы исследования социальной субъектности молодежи // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 1. С. 152–161.
2. Бернштейн Н.А. О построении движений. М.: Медгиз, 1947. 254 с.
3. Бернштейн Н.А. Очерки по физиологии движений и физиологии активности. М.: Медицина, 1966. 349 с.
4. «Детство 2030» — смерть поколения [Электронный ресурс]. URL: http://nezavisroditeli.ucoz.ru/publ/forsajt_proekt_detstvo_2030_snova_u_poroga/vnedrenie_forsajtproekta/35 (дата обращения: 17.07.2015).
5. Как живут японские интернет-беженцы [Электронный ресурс]. URL: <http://feenrijk.livejournal.com/35496.html> (дата обращения: 17.07.2015).
6. Луков Вал.А. Теории молодежи: Междисциплинарный анализ: науч. монография. М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2012. 528 с.
7. Маклюен М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. Москва — Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2003. 464 с.
8. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. М.: Институт компьютерных исследований, 656 с.
9. Матурана У., Варела Ф. Древо познания: Биологические корни человеческого понимания. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 223 с.
10. Окно Овертона [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9E%D0%BA%D0%BD%D0%BE_%D0%9E%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%BE%D0%BD%D0%B0 (дата обращения: 17.07.2015).
11. От авторов Форсайт-проекта «Детство-2030»: «расчеловечивание» продолжается... [Электронный ресурс]. URL: http://nezavisroditeli.ucoz.ru/publ/forsajt_proekt_detstvo_2030_snova_u_poroga/vnedrenie_forsajtproekta/ot_avtorov_forsajt_proekta_detstvo_2030_raschelovechivanie_prodolzhaetsja/35-1-0-24 (дата обращения: 17.07.2015)
12. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. Палеопсихология. М.: Академический Проект; Трикта, 2013. 542 с.
13. Форсайт-проект «Детство 2030» [Электронный ресурс] URL: <http://feenrijk.livejournal.com/35085.html> (дата обращения: 17.07.2015).
14. Эльконин Д.Б. Психология игры. М.: Педагогика, 1978. 304 с.
15. Ярославцева Е.И. Выбор будущего: практика развития интеллекта человека // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 8 / Рос. акад. наук. Ин-т философии; отв. ред. М.С. Киселева. М.: ИФРАН, 2014. С. 72–90.

Социальный серфинг: выбор не выбирать

Анализ современных исследований молодежной жизни показывает тенденцию ее описания в терминах текучести, событийности, непостоянства. В работах таких исследователей, как Дж. Левис [8], Дж.Т. Полхемус [10], Дж. Беннет и К. Кан-Харрис [4], Д. Мугглетон [9, р. 52] и др., констатируется распад единой «молодежной» практики на множество дискретных стилей жизни. В своих исследованиях они ориентируются прежде всего на тенденцию индивидуализации и стремятся подчеркнуть разобщенность современного социального мира.

Эта идея прекрасно вписывается в контекст постмодернистской методологии. Группы воспринимаются ими как фрагментированные и жидкие тождества, для которых характерна гибридность, быстротечность, аполитичность, подвижность и «празднование» недостоверности каких-либо оснований. В терминологическое поле вводятся новые понятия, опирающиеся на характеристики стиля: *taste cultures*, то есть культуры, в основании которых лежат вкусовые предпочтения [8]; *streetstyle themepark* — тематического парка стилей уличной культуры [10]; *life styles*, «под которыми понимаются особенности идеологии, социальной психологии, потребительского поведения, языка и символики, в целом образа жизни, — характерные для различных социальных групп» [3, с. 4] и др. По выражению А.А. Глуханюк, «культура молодежи представляется в виде крупного «супермаркета» стилей, где участники молодежного пространства находятся в соседних отделах, постоянно пересекаются, но не перемешиваются окончательно» [2, с. 85].

Сходные идеи относительно динамичного характера молодежной жизни высказывают авторы, развивающие *концепцию сцен* в молодежных исследованиях: Д. Ирвин подчеркнул, что сцены не являются статичными, они находятся в постоянной динамике и, вместе с тем, не создают сложных форм [7, р. 18]. Отношение молодого человека к сцене может быть «случайным», неполным и непостоянным: «Сцены нередко сменяют друг друга и могут также «наложиться»; таким образом, социальная идентичность оказывается связанной со многими сценами, а не с одной» [5, р. 11]. Термин «сцена» для Д. Ирвина не просто обнаружил поток различных социальных идентичностей, но позволил выразить дискретный характер «социального мира», обеспечил признание его увеличивающейся подвижности, не исключаяющей, однако, возникающие социальные связи.

Учитывая гипериндивидуализм как основную черту, становится не просто объяснить, каким образом молодые люди, с одной стороны, ока-

зываются включенными во множество дискретных общностей, с другой, избегают жесткого сцепления с ними и легко меняют комбинации включения, а главное — почему они выбирают такой динамичный способ социального включения? Сегодня ведется поиск новых систем координат и выделение теоретико-методологических оснований для анализа современных активностей, для описания актуальных тактик коммуникации в молодежной среде. И именно анализ феномена социального скольжения (social surfing) позволяет, на наш взгляд, глубже понять природу и описать сущность современной молодежной жизни.

Определяемый как выбор особой коммуникативной тактики социального включения, предполагающей поверхностное движение между осязаемыми системами действия и общения, социальный серфинг позволяет в веренице переходов от одних социальных локаций к другим становиться их частью, брать наиболее очевидные способы практики, самовыставляясь в условном членстве. Говоря о специфике социальных связей, возникающих в сообществах молодежи, Р. Хитцлер отмечает, что «эффект участия может быть достигнут только присвоением и компетентным воспроизводством типичных для общности «know-hows» (а также оригинальной стилизацией собственного действия в рамках принятых манер поведения)» [6, s. 15]. Таким образом, для молодежи характерно рецидивное использование релевантных практик во взаимодействии с другими «своими», и именно попеременное первичное усвоение, развитие и воспроизводство этих практик позволяют «скользить» по социуму, являясь его частью, но нигде при этом не задерживаясь. Действительно, сегодня молодежь характеризуется постоянным серфингом между общностями самого различного толка, перескакивает от одних коммуникативных потоков к другим, перебирает, пробует и осваивает многие культурные практики.

Выделим здесь одно существенное для нас положение, обозначенное еще Ирвином: присоединение к той или иной общности может и чаще всего происходит в результате *выбора*, а не только из-за затруднительного положения, внешнего давления, принуждения или средового влияния, как это нередко утверждалось ранними теоретиками Чикагской школы. Сама возможность оставаться подвижными, менять точки включения в социум неограниченное число раз, устанавливать и прерывать состояние сцепления с группами создает ситуацию, в которой устойчивый выбор становится необязательным. Социальный серфинг обуславливает выбор постоянно находиться в состоянии выбора, но не принимать константных соединений, по сути, производить выбор, но так ничего и не выбрать окончательно.

Итак, выбор — не выбирать. Попробуем сформулировать факторы, обуславливающие сегодня сложившуюся ситуацию. На наш взгляд, прежде всего ключевое значение имеет сформированная сегодня на уровне

жизненной стратегии модель человека-покупателя. Процесс выбора теперь представляет собой отдельную форму развлечения, приносит удовольствие и имеет самостоятельную ценность. Результат при этом оказывается малозначимым, процесс же выбора имеет ключевое значение.

Вторая причина — доступность и простота понимания возможных вариаций, кем и с кем может сегодня быть человек, какую роль может примерить на себя. Очевидность и осязаемость образцов помогает легко проследовать по предлагаемым схемам. А заманчивость различий подогревается при этом потенциальными возможностями побыть кем-то еще, множиться, прожить больше жизней, получить несколько опытов одновременно, но, что очень важно, не быть отягощенным пугающим бременем выбора «навсегда». Это, в свою очередь, обуславливается распространением информационных технологий и доступностью информации как таковой.

Третья причина, также тесно связанная с развитием движения информации, — это широкий выбор возможностей для социального лэндинга, доступность общностей, легкость первого контакта и поддержания дальнейшей коммуникации, которая теперь уже не зависит от физического местоположения, статуса и состояния индивида.

Четвертый фактор связан с визуализацией персональной жизни человека на страницах социальных сетей, а также прозрачностью демонстрируемой личной жизни для окружающих: молодой человек вынужден постоянно пересматривать свой конструируемый им образ, оправдывая предполагаемые ожидания наблюдателей. Он должен удивлять, шокировать, не стоять на месте, создавая новые и новые «новости».

Пятая причина — потеря доминирующего влияния классических социальных институтов (церковь, семья и пр.), которые больше уже не могут задавать доминирующую жизненную траекторию и четко обозначать практики социальных взаимодействий молодого поколения.

Шестую, менее «заметную» причину можно обозначить как «тяга к скольжению», которая, пожалуй, продиктована глобализацией и интенсификацией пространства. Плотность и широта сетей коммуникации, ее интенсивность просто не позволяют чувствовать себя живым, если ты не можешь быть везде, быть всем и успевать все.

Какие эффекты социальный серфинг как тактика выбора способов социальной практики может провоцировать в молодежной среде? Безусловно, он влечет за собой интенсификацию коммуникаций, следовательно, косвенно может способствовать повышению уровня терпимости к разнообразию, накоплению знаний и опыта, развитию субъектности [1, с. 22] молодежи и ее коммуникативной компетентности. Вместе с тем серфинг с великой вероятностью не позволяет достигать глубины в постижении важных встреченных социальных явлений, инициирует рассеянность

ценностных ориентаций, эскапизм, увеличивает риск смысложизненного кризиса, а также подталкивает к экспериментам с потенциально опасными для молодого человека средами и практиками. Однако нам еще только предстоит увидеть реальные последствия и оценить их статус полезности или же вреда. Вопрос требует дальнейших обширных теоретических изысканий и эмпирических исследований.

Стоит ли уже сегодня говорить о *кризисе молодежи, выбирающей серфинг*? По нашему мнению, это несколько преждевременно. Социальный серфинг, видится нам особым транскультурным способом организации коммуникации, он обладает мощным коммуникативным потенциалом в границах современных обществ. Как социальный феномен, он олицетворяет актуальное состояние глобализирующегося мира, переставая быть сугубо «молодежным» явлением и задавая тренд современным социальным отношениям как таковым. На наш взгляд, изучение этого феномена весьма перспективно, поскольку позволяет расширить границы понимания социальности, а его разумное практикование перспективно вдвойне, поскольку может лечь в основу расширения границ «проживания» социальности.

Литература

1. Воробьева И.В., Кружкова О.В., Плешакова А.Ю., Чупина В.А. Учет эффектов активизации и ингибции субъектности при воздействии стресс-фактора городской среды в системе образования // Педагогическое образование в России. № 10. 2014. С. 22–28.
2. Глуханюк А.А. Молодежь и религия: опыт американских исследований // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3. Гуманитарные науки. Культурология. № 3 (65). 2009. С. 82–91.
3. Щепанская Т.Б. Традиции городских субкультур // Современный городской фольклор / Отв. ред. А.Ф. Белоусов. М.: РГГУ. 2003. 731 с. С. 27–33.
4. Bennett A., Kahn-Harris K. Introduction // After Subculture: Critical Studies in Contemporary Youth Culture / ed. by A. Bennett, K. Kahn-Harris. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 2004. 108 p.
5. Gelder K. The field of subcultural studies. The subcultures Reader / K. Gelder; ed. by K. Gelder. London : Routledge. 2005. 224 p.
6. Hitzler R. Leben in Szenen: Formen juveniler Vergemeinschaftung heute / R. Hitzler, A. Niederbacher. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2010/ 312 p.
7. Irwin J. Scenes. Beverley Hills, CA: Sage Publ. 236 p.
8. Lewis J. The Road to Romance and Ruin Teen Films and Youth Culture. N.Y. — L.: Routledge. 192 p.
9. Muggleton D. Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style. Oxford. 198 p.
10. Polhemus T. Street Style: from Sidewalk to Catwalk. N.Y.: Campus. 1994. 216 p.

Молодежь Тувы в ситуации выбора: вехи развития и современные проблемы социологических исследований тувинской молодежи

Проблема выбора молодежью своего пути требует своего рассмотрения с максимальным приближением к социальной реальности в ее конкретных характеристиках. Иначе говоря, даже самые общие представления возможностей такого выбора не могут быть содержательными, если за пределами рассмотрения оказываются этнонациональные особенности тех или иных групп молодежи и факторы — природные, культурные, исторические, — которые определяют дифференциацию жизненных траекторий молодежи даже в пределах одной страны. В этом ключе следует рассматривать совокупность выполненных с применением социологических методов исследований молодежи Республики Тыва (Тувы) — одного из субъектов Российской Федерации. Такие исследования можно характеризовать как стремление представить социальный портрет молодых тувинцев и осмыслить его в рамках той или иной теории молодежи и той или иной теории общества. В этих исследованиях молодежь Тувы предстает как социальная общность в составе структуры населения Республики Тыва (Тувы) с особенностями образа жизни и основанными на них специфическими чертами социализации, формирования жизненных планов, целей и ценностных ориентаций молодежи, в том числе профессиональных, социальной мобильности, выполнения различных социальных ролей различными группами молодежи и пр. По данным территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Тыва, численность молодежи от 14 до 30 лет включительно на 01.01.2015 г. составляет 77825 чел., то есть 24,6% от общего числа населения региона. Соответственно, объектом социологического изучения является четверть населения республики.

Основные вехи развития социологии молодежи на материале Тувы¹ тесным образом связаны с историей регионе. Республика вошла в состав СССР в 1944 году (с середины XVIII века до 1911 года край входил в состав Маньчжурской империи Китая, с 1921 по 1944 год была независимым государством — Танну-Тувинской народной республикой). Обще-

¹ Благодарю за консультации д.ф.н., проф. Ю.В. Попкова (Новосибирск) и к.и.н. М.М.-Б. Харунову (Кызыл).

ственные процессы, дифференциация социальной структуры в бывшем традиционном, колонизированном локальном обществе стали развиваться лишь в конце XIX — начале XX века. При этом возрастная группа молодежи в традиционном обществе тувинцев в целом выделялась: присутствовали термины в тувинском языке для ее обозначения, обозначались возраста детства, отрочества и взрослых; у молодежи имелись свои развлечения в добрачный период. Тем не менее молодежный возраст не воспринимался как отдельный период, соответствующие этому возрасту интересы реализовывались лишь в редкое свободное время. Практически сразу с детства новые поколения вовлекались в поле хозяйственной деятельности старших членов семей.

Не все принятые в социологии молодежи определения этой социальной группы позволяют понять, почему в тувинском обществе молодежь приобрела статусно-ролевую специфику достаточно поздно. Определенную ясность вносит применение тезаурусной концепции молодежи, в рамках которой молодежь трактуется как социальная группа, которую составляют, во-первых, люди, осваивающие и присваивающие социальную субъектность, имеющие социальный статус молодых и являющиеся по самоидентификации молодыми, во вторых, распространенные в этой социальной группе тезаурусы и, в третьих, выражающий и отражающий их символический и предметный мир [12, с. 317]. Эта более широкая, чем в рамках широко распространенного в социологических исследованиях молодежи структурного функционализма, исследовательская платформа позволяет учесть, что в первые годы широких социалистических преобразований в Туве в широкий образовательный процесс (ликвидация безграмотности, получение общего, специального, профессионального образования) были вовлечены все слои общества. Поэтому молодежь как особая социальная группа выделилась в обществе позже, несмотря на то, что традиции многодетности у тувинцев формировали особую демографическую ситуацию в регионе: детей и подростков в советское время стало почти в 6 раз больше людей пенсионного возраста (в сельской местности более чем в 8 раз). Собственно, внимание ученых было сконцентрировано на классовой дифференциации тувинского общества, его делении на городское и сельское население, появлении интеллигенции, в том числе национальной, и пр. За молодежью признавалось в первую очередь его высокое классовое сознание и ценилась поддержка старших товарищей [24], в частности утверждался статус «боевого помощника ТНРП» за Тувинским революционным союзом молодежи, как писал директор Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории Н.А. Сердобов [22]. Подводя итоги классового образования, социальной дифференциации в автономной республике, Л.В. Гребнев, известный спе-

циалист по изучению структуры тувинского общества, в 1968 году о молодежи лишь упоминал: «В настоящее время в Туве имеется достаточный контингент молодежи с законченным средним образованием, что дает возможность все больше готовить в вузах страны специалистов различного профиля» [6, с. 76].

Молодежь как особая социальная группа в Туве с самоидентификацией, со своими особенностями, внутренней дифференциацией была осмыслена лишь спустя двадцать лет. Именно тогда в свет вышли результаты комплексного изучения молодежи как особой социальной группы в Туве. Они были опубликованы в коллективной монографии «Молодежь Тувы: социальный портрет» [14], подготовленной совместно учеными Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, Кызылского педагогического института и этносоциологами из Института истории, филологии и философии Сибирского отделения Академии наук СССР (г. Новосибирск). В монографии были обобщены данные государственной и ведомственной статистики, социологических обследований, опыт практической работы по разрешению ряда молодежных проблем республики. Возрастные границы молодежи отсчитывались от 15–16 лет до 29–30 лет. В частности, были прослежены основные показатели демографических сдвигов: по подсчетам авторов, в общей численности населения в 1970 году удельный вес молодежи составлял 23,0%, а в 1979 г. — уже 26,2%. Увеличение численности молодежи исследователи объясняли общими причинами увеличения естественного прироста населения в республике за 1976–1984 годы, а также механическим приростом — приездом в Туву специалистов из разных уголков страны с целью оказать помощь в строительстве и эксплуатации объектов промышленности. Характерной особенностью советской социологии было рассмотрение общества прежде всего в категориях социально-классовой структуры. Соответственно, классовый подход выступал как методологическая основа социологических исследований молодежи. Особое внимание уделялось рабочей и сельской молодежи. Учащаяся молодежь представлялась преимущественно с той стороны, с какой она готовилась пополнить ряды рабочих в сельском хозяйстве, транспорте, строительстве.

В целом, упомянутая работа является значительной вехой в становлении социологии молодежи Тувы и в целом социологии тувинского общества, в ней отражены важные демографические показатели по молодежи, их динамика за период с 1970 по 1979 год, сведения по структуре семьи, анализ развития системы образования, характерные для молодежи жизненные установки, предпочтения в отношении образования и профессии, ее вклад в отраслевую и территориальную структуру хозяйства республи-

ки, участие в культурной и общественной жизни региона. Идеологическая тенденциозность, присущая практически всем обществоведческим изданиям тех лет, не может умалять научной ценности издания, над которым работали такие авторы, как М.С. Козлов (впоследствии ставший известным государственным деятелем Тувы), З.В. Анайбан (ныне доктор исторических наук, первый этносоциолог Тувы), Г.С. Гончарова (новосибирский исследователь, которая занимается проблемами семейно-брачных отношений в регионах Сибири), А.Д. Бегзи (известный тувинский экономист), З.Ю. Доржу (ныне доктор исторических наук, исследователь положения женщин Тувы, заведующая кафедрой истории Тувинского государственного университета), Х.Д.-Н. Ооржак (ныне доктор педагогических наук, организатор факультета физической культуры и спорта Тувинского государственного университета) и др.

Из упомянутых ученых непосредственно социологией молодежи Тувы продолжала заниматься этносоциолог З.В. Анайбан. В частности, она фиксировала проблемы дезадаптации молодежи Тувы конца 1990-х годов: рост безработицы, криминализацию и маргинализацию [1; 2]. Также исследовательница включала молодежь Тувы в поле более широких вопросов социокультурных перемен в жизни сибирских этносов в условиях рыночных реформ [3]. Работы велись в Тувинском институте комплексного освоения природных ресурсов СО РАН. Здесь в 1990-е годы в рамках реализации проекта «Динамика социокультурных процессов в Туве в трансформационный период» исследовались молодежные аспекты динамики уровня жизни населения Тувы, отношения жителей к реформам, степени включенности социальных групп населения в рынок. Было определено, что наиболее социально-уязвимыми являются женщины и молодежь, изучалась проблема безработицы среди молодежи Тувы. По подсчетам Г.Ф. Балакиной, молодежь (лица в возрасте 18–29 лет) составляет 46% безработных в Туве. Молодых людей отличает приверженность курсу реформ, желание создать себе и своей семье высокий уровень благосостояния и уверенность, что они смогут найти себя в условиях рынка. Хотя многие молодые респонденты испытывали немалые материальные трудности, они были уверены в своем будущем [4].

Молодежь Тувы в постсоветское время также оказалась в поле внимания этносоциологов Новосибирска — ученых Института философии и права СО РАН. Система ценностных ориентаций молодежи изучалась в начале 2000-х годов сотрудниками сектора этносоциальных исследований этого института под руководством Ю.В. Попкова в сотрудничестве с коллегами из регионов Южной Сибири в рамках проекта «Народы Евразии в условиях реформ начала XXI века» (организаторы опроса в Туве — З.Ю. Доржу и А.А. Стороженко), а позднее — широкомасштаб-

ного международного проекта «Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация» [8]. Это исследование, в частности, опровергло существующую в литературе точку зрения о широком распространении либерально-рыночных ценностей среди молодежи. Молодежь называют первым «рыночным» поколением россиян. Казалось бы, в процессе социализации она должна была усвоить базисные ценности рыночной экономики, выстраиваемой по образцу западной цивилизации. Но, согласно результатам данного исследования, последовательных сторонников либерально-рыночных ценностей в возрастной группе 16–30 лет практически нет, зато последовательных выразителей традиционных, во многом коллективистских, ценностей — от 12 до 20% в разных этнических группах. Тувинская молодежь в этом ряду характеризуется наивысшими показателями (20%) [16; 17].

В 2002 году под руководством Ю.В. Попкова проведен специальный опрос по выявлению ценностных приоритетов у студентов Тувинского госуниверситета (Т. Лапина), в 2003 году — среди выпускников школ г. Кызыла (О. Пересадына). Еще раньше (в самом начале 2000-х годов) Г.С. Гончарова и Л.Я. Савельев исследовали семейно-брачные отношения жителей Тувы, сравнивая результаты социологических опросов с данными по молодым жителям других регионов Сибири [5]. В сотрудничестве с коллегами из Тувинского госуниверситета они проанализировали в Туве (сравнивая с данными по Хакасии) статистические данные по количеству семей, домохозяйств, разводов, зафиксировали изменения структуры семей. Для анализа отношения населения к семейным ценностям они провели соответствующие опросы, в том числе среди молодежи. Исследование проблем социокультурного неотрадиционализма С.А. Мадюковой и Ю.В. Попкова [13] включало анализ материалов рефлексии традиционных обрядов жизненного цикла в молодежной среде. Для этого новосибирские ученые выезжали в 2006–2009 годы в ряд сибирских регионов, в том числе в Туву, и проводили интервьюирование представителей титульных национальностей из школьной и студенческой молодежи. Они зафиксировали большой интерес молодежи к процессу возрождения тувинских этнических традиций в регионе и роли шаманизма в этом процессе.

Изменения в ценностных ориентациях молодежи Тувы в начале 2000-х годов фиксировала Ч.К. Ламажаа (Даргын-оол) [7]. В 2003 году она провела опрос молодежной читательской аудитории газеты «Центр Азии» (N=300). Исследование представляло собой попытку фиксации ценностных ориентиров современной учащейся молодежи Тувы (15–25 лет) в связи с проблемой социальных изменений. Большое внимание было уделено выявлению различий в представлениях молодежи двух основ-

ных этносов республики: тувинцев и русских. Также проблематика ценностных ориентаций, внутренней дифференциации молодежи ставилась автором в рамках исследования поколений в постсоветском обществе Тувы [11].

Разработка вопросов в рамках социологии молодежи Тувы предпринимается ныне отдельными исследователями и группами авторов. В Тувинском институте гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (ТИГПИ, бывш. — ТИГИ, ТНИИЯЛИ) разработкой проблем молодежи занимаются М.М.-Б. Харунова, В.С. Кан, А.А. Монгуш и проч. В 2008 году сотрудниками ТИГИ совместно с коллегами из ТИКОПР СО РАН (Ш.Ч. Соян) было проведено исследование «Социальное самочувствие населения Тувы в связи со строительством железной дороги и освоением месторождений» при финансовой поддержке Министерства образования, науки и молодежной политики РТ (опрошено 1352 чел.). В 2009–2010 годах проект был поддержан грантом Российского гуманитарного научного фонда (руководитель В.С. Кан) [9; 10; 15]. Было выявлено, что молодежь в силу своих возрастных, психологических и социальных особенностей имела в основном позитивные самооценки социального самочувствия и оптимистические ожидания своего будущего. Важным фактором позитивного настроения молодых людей являлась осязаемая материальная поддержка со стороны родителей, старших родственников. Отношение молодежи к строительству железной дороги и промышленному освоению было двойственным, но все же с перевесом в положительную сторону (2009 г. — 47,6%, 2010 г. — 55,2%). В то же время доля молодых жителей, настроенных отрицательно или безразлично, была большей, чем среди других возрастных групп. Социальные ожидания молодежи Тувы были связаны с развитием промышленности, сельского хозяйства, бизнеса и туризма и решением социальных проблем (снижение безработицы, повышение уровня жизни населения), а тревоги — с вероятностью утраты самобытных основ национальной культуры, языка, традиций и религии тувинцев, возможным обострением экологических и социальных проблем.

Наряду с другими исследования, связанными со строительством железной дороги, сотрудники Тувинского института гуманитарных исследований при поддержке РГНФ (проект № 09-03-63205а/Т) и Министерства образования, науки и молодежной политики Республики Тыва в 2009 году проводили исследование по социальному самочувствию молодежи Республики Тыва [23]. Более половины респондентов удовлетворительно оценила возможность получения образования и профессиональной переподготовки в республике. Молодежь была удовлетворена имеющимися возможностями реализовать себя в профессии. По мнению

большинства респондентов, получение образования, профессиональная переподготовка и открытие собственного бизнеса являются основными способами улучшения материального положения.

В 2013 году А.А. Монгуш, С.У. Ооржак (ТИГИ) проводили исследование «Оценка удовлетворенности этнокультурных и религиозных потребностей учащихся школ РТ» с целью определения степени удовлетворенности этнокультурных и религиозных потребностей школьников (было опрошено 597 школьников старших классов).

Усилия по разработке проблем социологии молодежи Тувы предпринимают и отдельные авторы. Например, А.В. Седен (Тувинский государственный университет) поднимала темы политической социализации молодежи, государственной молодежной политики Тувы [18; 19; 20; 21]. Исследователь отмечает проблемы криминализации молодежи региона, которые требуют срочных решений на уровне государственной политики, а также активной деятельности молодежных общественных организаций. При этом автор опирается на результаты своих эмпирических исследований «Общественно-политическая активность молодежи как один из путей достижения ее социальной безопасности», проведенных в период 2006–2008 г. Всего было опрошено 300 чел. обучающейся и работающей молодежи на тему знания законов. Ответы показали, что абсолютное большинство опрошенных молодых людей (73,4%) ничего не знают в этой области.

Таким образом, за тот период истории, когда в тувинском обществе стала выделяться социальная группа молодежи (примерно с 1930–1940-х годов), молодежь региона изучалась с социологической точки зрения, но неравномерно. Единственное развернутое комплексное исследование по молодежи 1970–1980-х годов, когда были консолидированы усилия ученых сразу нескольких научных центров Тувы и Сибири, дало много фактической информации, которую можно было бы отследить впоследствии в динамике. Тем не менее, исследователям практически разрозненными усилиями удалось собрать материалы о разных сторонах жизни молодежи уже в 1990-е годы, а также в 2000-е, когда радикально изменились и социальные условия, и сама молодежь.

Назрела проблема объединения усилий для очередного комплексного исследования молодежи Тувы. Среди вопросов, которые требуют изучения, можно назвать ценностные ориентации молодежи Тувы, особенности современной социализации разных возрастных когорт, молодежные субкультуры, отношение молодежи к различным социальным, политическим, культурным проблемам Тувы и России, воспитательные проблемы молодежи и мн. др. Отдельно следует упомянуть проблему разрыва преемственности в научных исследованиях, слабой научной этики и под-

готовленности кадров, поскольку молодые авторы часто упускают важные сведения из материалов исследований прошлых лет, которые помогали бы выстраивать, отслеживать динамику различных процессов.

Литература

1. *Анайбан З.В.* Безработица среди молодежи как фактор межэтнической напряженности в Республике Тыва // Второй Международный Конгресс этнографов и антропологов. Резюме докладов и сообщений. Ч. I. Уфа, 1997.
2. *Анайбан З.В.* Молодежь Тувы и проблема безработицы // Этносоциальные процессы в Сибири. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. Вып. 3. С. 74–78.
3. *Анайбан З.В.* Молодежь Тувы в межэтническом взаимодействии // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации. Материалы Всероссийской научно-практической конференции / Отв. ред. Г.Ф. Габдрахманова. Казань: Изд-во Института истории имени Шигабутдина Марджани Академии наук Республики Татарстан, 2014. С. 412–416.
4. *Балакина Г.Ф.* Динамика социокультурных процессов в Туве в трансформационный период // Информационный бюллетень РФФИ. 1999. № 7. С. 113.
5. *Гончарова Г.С., Савельев Л.Я.* Семейно-брачные отношения у народов Сибири: проблемы, тенденции, перспективы / Отв. ред. Ю.В. Попков. Новосибирск: Изд-во «Нонпарель», 2004. 288 с.
6. *Гребнев Л.В.* Изменение социальной структуры в Туве // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Кызыл: Типография управления по печати при Совете министров Тувинской АССР. Вып. XIII. 1968. С. 47–77.
7. *Даргын-оол Ч.К.* Изменение ценностных ориентаций молодежи Тувы в постсоветский период // Этносоциальные процессы в Сибири. Новосибирск: Нонпарель. Вып. 6. 2004. С. 199–202.
8. *Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация* / Под ред. Ю.В. Попкова. Новосибирск: Нонпарель, 2010. 449 с.
9. *Кан В.С.* Социальное самочувствие молодежи Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2010. № 3. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_7/2155-kan.html (дата обращения: 20.06.2015).
10. *Кан В.С., Харунова М.М.-Б., Монгуш А.А.* Социальное самочувствие молодежи Республики Тыва в связи со строительством железной дороги и освоением месторождений (по результатам социологических исследований 2009–2010 гг.) / Информационно-аналитический бюллетень по социологии. Вып. 1. Кызыл: Типография КЦО «Аныяк», 2010. 43 с.
11. *Ламажаа Ч.К.* Поколения Тувы XX века // Человек. 2008. № 4. С. 57–73.
12. *Луков Вал.А.* Теории молодежи: Междисциплинарный анализ: науч. монография. М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2012. 528 с.

13. Мадюкова С.А., Попков Ю.В. Феномен социокультурного неотрадиционализма / под ред. Е. А. Тюгашева. СПб.: Алетей, 2011. 132 с.
14. Молодежь Тувы. Социальный портрет / Анайбан З.В., Золототрубов В.С., Кочергин В.А. и др. Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1988. 194 с.
15. Монгуш А.А. Молодежь об общественно-значимых проблемах Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2012. № 2. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_14/4848-mongush-a.html (дата обращения: 20.06.2015).
16. Попков Ю.В. Базисные ценности народов Евразийской цивилизации в условиях глобализации [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_1-2/95-basic-values.html (дата обращения: 20.06.2015).
17. Попков Ю.В. Ценностное сознание народов Сибири и сопредельных территорий: испытание глобализацией и рыночными реформами // Актуальная статистика Сибири. 2009. № 3. С. 75–85.
18. Седен А.В. Политическая социализация молодежи Тувы как объект государственной информационной политики // Омский научный вестник. 2010. № 1–85. С. 44–47.
19. Седен А.В. Осуществление государственной молодежной политики в Туве как фактор обеспечения социальной безопасности // Известия Алтайского государственного университета. 2010. № 4–3. С. 266–269.
20. Седен А.В. Молодежные организации в Туве и их роль в политической социализации молодежи // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 5. С. 280–281.
21. Седен А.В. Власть и молодежь в Туве в годы перемен (90-е гг. XX — начало XXI вв.). Кызыл: РИО ТувГУ, 2013. 172 с.
22. Сердобов Н.А. Коминтерн и революционная Тува (1941–1944). Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1985. 240 с.
23. Харунова М.М.-Б. Образование и работа как факторы социального самочувствия молодежи Тувы (по материалам социологического опроса) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2010. № 4. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_8/2527-harunova.html (дата обращения: 20.06.2015).
24. Шишин Г.Ч. Создание Тувинского революционного союза молодежи // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Кызыл: Типография управления по печати при Совете министров Тувинской АССР. Вып. XIV. 1970. С. 39–52.

Экспериментальное исследование образа «他人的/чужой» в языковом сознании современных китайских студентов*

Цель статьи — показать содержание ассоциативного поля понятия «他人的/чужой» и этнокультурные особенности этого понятия в языковом сознании студентов — носителей современной китайской культуры. В качестве материала исследования используются результаты свободного ассоциативного эксперимента со словом стимулом «他人的/чужой».

В свободном ассоциативном эксперименте приняли участие 500 испытуемых из разных территориальных университетов Китая. У них разные специальности. Эксперимент проводился в письменном виде. От испытуемых требовалось написать первое пришедшее в голову слово-реакцию на слово-стимул «他人的/чужой». Время для ассоциирования слова-стимула ограничивалось десятью секундами. В результате было получено 489 реакций и 11 отказов (то есть незаполненных бланков).

Вслед за М.Н. Хохлиной [2], мы выделяем при анализе ассоциативного поля одиннадцать классификационных культурно-когнитивных признаков: 1) ПРОСТРАНСТВО; 2) ВРЕМЯ; 3) ЯЗЫК; 4) ЧЕЛОВЕК; 5) РОД; СЕМЬЯ; 6) ВОЗРАСТ; 7) ГЕНДЕР; 8) ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ; 9) СТЕПЕНЬ БЛИЗОСТИ; 10) РЕЛИГИЯ; 11) ЭТНОС. По указанным признакам был проведен анализ ассоциативного поля понятия «他人的/чужой» у современных китайских студентов.

Анализ полученных результатов показал следующее.

1. Слова-реакции «家/дом» и «房子/дом» в признаке ПРОСТРАНСТВО являются постоянной, универсальной ассоциацией в пространстве и являются общей ассоциацией народов во всем мире. В повседневной человеческой деятельности и жизни «自己的/свой» и «他人的/чужой» неотделимы от места, где мы живем, то есть «家、房子/дом» имеет важное значение для «自己的/свой» и «他人的/чужой».

2. Следует обратить внимание на признак ЯЗЫК, в котором встречалось слово-реакция «语言/язык» с высокой частотой в ассоциативном поле. «语言/Язык» — это один из важных факторов, различающих понятия «自己的/свой» и «他人的/чужой».

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта 留金亚 [2014] 9037 (Китай).

3. В признаке ЧЕЛОВЕК у современных китайских студентов возникла пара противоположных ассоциаций «别人/другой человек — 朋友/друг», что можно рассматривать как то, что у них существует дихотомия на «чужой/чужих» либо «别人/другой человек, 他人/чужой, 异己/чуждый» и «朋友/друг».

Кроме того, мы заметили, что современные китайские студенты ассоциируют слова оппозиции «他人的/чужой»: «自己的/свой», «我的/мой» и синонимы «他人的/чужой»: «不是我的/не мой», «他的/его», «他们的/их», ассоциация «自己的/свой» занимает первое место с частотой 49. В нашем сознании абстрактные понятия заложены парами, причем каждое из слов всегда так или иначе вызывает представление о другом [1, с. 13]. Современные китайские студенты уважают чужое «权利/право», «隐私/личный секрет», «长处/достоинство», «尊严/достоинство» и обращают внимание на чужой «行为/поступок», «成功/успех» и «爱好/увлечение». Более того, они ассоциируют слова-реакции «想法/идея», «看法/взгляд», «意见/мнение», «利益/интересы», «观念/концепция», так как их «关系/отношение» к «他人的/чужой» очень важно в китайской культуре. «Мы с чужим отношением» проявляется в каждой детали нашей жизни.

Нам кажется, что отношение друг с другом в Китае намного важнее и теснее, чем в другой стране. По исследованию Markus и Kitayama, «восточная азиатская культура вырабатывает отношение зависимости друг от друга, а западная культура вырабатывает отношение независимости» [3, с. 60]. У китайских студентов не возникали пассивные эмоциональные слова-реакции в этом направлении. К тому же, надо обратить внимание на то, что у них слова-реакции отсутствовали в ассоциативных полях признаков ВРЕМЯ, ВОЗРАСТ, ГЕНДЕР, РЕЛИГИЯ, ЭТНОС. Возникновение конкретных причин этого необходимо исследовать и обсуждать в дальнейшем.

Литература

1. Новиков Л.А. Антонимия в русском языке (Семантический анализ противоположности в лексике). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973. 290 с.
2. Хохлина М.Л. Особенности фразеологической категоризации «Своего» и «Чужого» // Филологические науки. 2011. № 2. С. 90–98.
3. 杨宜音. 自我与他人: 四种关于自我边界的社会心理学研究述要 // 心理学动态. 1999. № 3. С. 58–62.

Что выгоднее «качать» — мозг или мышцы? Социально-экономические аспекты физической культуры и спорта

Физическая культура, так же как и другие составляющие общественной жизни, может развиваться и процветать, а может и деградировать, как правило, параллельно с деградацией других сторон жизни общества. К сожалению, на протяжении более чем полутора десятилетий мы все наблюдали негативные процессы в нашем обществе, не исключением являлась и массовая физическая культура и спорт. В настоящее время, в период стабилизации необходимо рассмотреть роль физической культуры в формировании здоровья общества.

Здоровье населения является одним из главных индикаторов качества жизни. Оно определяет степень развитости, цивилизованности и благополучия общества. Сравнительные исследования показывают, что основные характеристики состояния здоровья нации, и прежде всего продолжительность предстоящей жизни, обнаруживают взаимосвязь с величиной национального дохода в расчете на душу населения. Существует множество прямых и обратных связей между здоровьем и благосостоянием. Высокий уровень жизни можно считать одним из главных факторов хорошего здоровья и, вместе с тем, только население с высоким уровнем здоровья готово к интенсивному труду, учебе, достижению материального благополучия, построению прочных семейных отношений.

Вместе с тем благосостояние общества служит хотя и важной, но лишь одной из предпосылок к формированию здорового образа жизни, а его основу составляют физическая активность, полноценное питание, благоприятная экология, отказ от вредных привычек. Здоровье населения определяется не столько эффективностью работы органов здравоохранения, но в значительной мере — образом жизни каждого конкретного человека, поэтому эффективная деятельность по охране и укреплению здоровья требует активного участия в ней самих граждан. Россияне в современных условиях недостаточно ориентированы на укрепление своего здоровья, хотя в последнее время в ряду жизненных ценностей здоровье занимает одно из первых мест, что связано, прежде всего, с увеличением значимости показателей физического состояния человека в стандартах качества жизни. Безусловно, за последние 10 лет произошли существенные положительные сдвиги в развитии массовой физической культуры

и спорта. Динамика показателей была отражена на заседании совета по развитию физической культуры и спорта 9 октября 2014 года в Чебоксарах под председательством президента В.В. Путина [12]. Достаточно сказать, что если 15 лет назад, по различным данным, лишь 9–12% жителей России регулярно занимаются оздоровлением, физической культурой и спортом, то на сегодняшний день этот показатель составляет 27,5%, что также является недостаточным [там же]. Например, в скандинавских странах и странах Западной Европы этот показатель достигает 40–60% [4]. Особо следует отметить низкую вовлеченность в занятия физической культурой и спортом женщин: среди россиянок этот показатель составлял на начало 2000-х годов (которые можно считать наиболее провальными в этом плане) лишь 5% [6]. Последняя цифра тем более удручающая, что, как показывают исследования, активные занятия физической культурой и спортом родителей в период репродуктивного возраста позволяют снизить смертность новорожденных на 3,5% [там же].

Состояние здоровья населения России, являясь зеркалом, отражающим социально-экономическую ситуацию в стране, в последние годы стабилизируется, отмечаются тенденции к приросту населения. Согласно докладу Росстата России [13], наблюдается стабилизация показателей заболеваемости населения сердечнососудистыми, онкологическими болезнями, ВИЧ-инфекцией. В то же время не может не беспокоить рост числа преступлений, связанных с незаконным оборотом наркотиков, количество которых в 2014 году увеличилось по сравнению с 2013 годом на 9,5%. При этом количество подобных преступлений, совершенных в крупном и особо крупном размерах, возросло на 18,4%. Отмечается и рост ассоциированных с наркоманией зарегистрированных случаев заболевания гепатитом [там же].

Профилактика заболеваний — наименее затратный и самый эффективный путь укрепления здоровья общества. Вместе с тем профилактический характер могут носить не только собственно медицинские мероприятия (массовые обследования, диспансеризации и проч.), но и другие направления, такие как развитие массовой физической культуры и спорта. Положительное воздействие физической культуры на общественное здоровье опосредуется не только его воздействием на физическое состояние, но и его социально-профилактическим влиянием. Поэтому использование средств физической культуры и спорта в решении оздоровительных, воспитательных задач и задач профилактики заболеваемости и преступности становится социально необходимым.

Вместе с тем существует несколько значимых социально-психологических и экономических аспектов, которые влияют на приобщение детей и подростков к систематическим занятиям физической культурой

и спортом. Большая роль в этом принадлежит семье, особенно личные примеры родителей. Причем в подобных семьях, в сравнении с семьями, не практикующими регулярные занятия физической культурой, помимо собственно укрепления соматического здоровья достоверно чаще складываются дружные взаимоотношения между членами семьи. Роль семьи в приобщении детей к физической культуре и спорту подчеркнута в Федеральном законе Российской Федерации от 4 декабря 2007 г. № 329-ФЗ [10] где указан приоритет формирования ответственного отношения родителей (лиц, их заменяющих) к здоровью детей и их физическому воспитанию. В настоящее время внесены изменения в образовательные стандарты, по которым работают школы и вузы. В них физическая культура как обязательный предмет представлен не только на всех уровнях школьного образования, но и в высшем, а с недавнего времени даже в дошкольном образовании. Новые образовательные стандарты предусматривают, чтобы все дети, независимо от состояния здоровья, занимались спортом. В связи с этим необходимо обеспечить персонализацию занятий физкультурой, возможность в том числе и тем детям, которые имеют объективные ограничения, найти такой вид спортивных занятий, который был бы им по силам и работал на их физическое развитие. В связи с этим комплекс ГТО, который будет вводиться поэтапно, должен использоваться именно как измеритель успешности школы, учителей физкультуры в деле повышения и укрепления здоровья каждого ребенка.

Следует отметить, что систематически занимается спортом наиболее активная часть населения — граждане до 30 лет. Из следующей возрастной группы — от 30 до 60 лет — систематически занимаются спортом лишь 11%, а среди тех, кому больше 60 лет, — до 3% [6]. Конечно, за последние годы эти показатели немного улучшились, выросли, но в целом очень скромны, отстают от уровня других стран. И если поставлены планы к 2020 году вовлечь в регулярные занятия спортом и физической культурой 40% населения, то именно здесь заложен серьезный потенциал. С 2006 по 2014 год в стране введено 33 тыс. спортивных сооружений [12].

Несовершеннолетние, занимающиеся регулярно физическими упражнениями, по состоянию своего здоровья также отличаются в лучшую сторону от детей, не занимающихся физической культурой. Среди них больше доля лиц с нормальной массой тела, меньше страдающих хроническими и простудными заболеваниями, они более активны в социальном плане. В настоящее время большую тревогу вызывает физическое состояние детей и учащейся молодежи. Как писал выдающийся педагог В.А. Сухомлинский [14], 85% неуспевающих учеников отстают от сверст-

ников не по причине лени или неспособности, а из-за физических недугов, не позволяющих организму выдерживать учебные нагрузки. Поскольку многие психологи и педагоги говорят, что именно в дошкольном детстве очень важно заложить основы здорового образа жизни и отношения к своему здоровью, то в новом федеральном стандарте дошкольного образования это нашло свое отражение. Он предусматривает обязательное развитие у ребенка крупной и мелкой моторики, контроля управления своими движениями и т.д.

Разумеется, физическая культура и спорт не являются единственным средством, способным оздоровить широкие массы населения, однако несомненное преимущество физического воспитания — в его практической общедоступности. Интересен опыт стран с развитой рыночной экономикой, где массовая физическая культура предельно индивидуализирована в зависимости от доходов и запросов населения. Стадионы в странах Западной Европы практически целиком отданы под зрелищные мероприятия, а для массовых занятий созданы десятки тысяч небольших спортивных клубов — от элитных, рассчитанных на людей с высоким достатком, до общедоступных. Для последней категории имеются специальные программы, находящиеся, как правило, под патронажем государства и рассчитанные на самые юные категории населения. Так, например, в Австрии это программа «Ози спорт», ориентированная на партнерство молодых семей, учителей, тренеров и объединяющая их клубы, где детям прививают навыки физической культуры. В Финляндии существует Ассоциация физкультурно-оздоровительной работы с дошкольниками и молодыми матерями. Ассоциация предлагает несколько курсов «гимнастики для малышей» [5]. Как известно, 24 марта 2014 г. Указом № 172 Президента РФ в России введен в действие Всероссийский физкультурно-спортивный комплекс «Готов к труду и обороне» как программная и нормативная основа физического воспитания населения [8]. Последующими распорядительными документами регламентированы меры внедрения этого комплекса в широкую практику [2]. В этой связи у специалистов в области гигиены физической культуры возникает ряд вопросов, касающихся, прежде всего, охраны здоровья детей и подростков в ходе реализации комплекса ГТО, и утверждается необходимость научно-методического обеспечения и надзора за соблюдением санитарного законодательства как преследующего главную цель ГТО — «развитие человеческого потенциала и укрепление здоровья населения», поскольку некоторые нормативы ГТО-2014 для мальчиков 11 лет предъявляют большие, чем в 1972 г., требования к организму. Исследования морфофункционального состояния детей и подростков по сравнению со сверстниками 1960-х и 1980-х годов убедительно показывают снижение функциональных по-

казателей на фоне тотального увеличения размеров тела и ускорения биологического развития [3]. Подобная картина наблюдается в разных регионах страны, в разных возрастных группах. По мнению ведущих ученых страны, полученные результаты диктуют необходимость дальнейшего поиска причин этого явления, разработки современных нормативов для оценки физического развития, пересмотра нормативов биологического развития школьников [1].

При реализации ГТО-2014 следует обратить серьезное внимание на печальные факты не просто снижения функциональных возможностей и физической подготовки детей и подростков, но и случаев смертей на занятиях физической культурой. Вот только названия статей с одной страницы «Российской газеты» под рубрикой «Несчастные случаи на уроках физкультуры»: «В Югре школьник умер на тренировке по теннису», «Подросток умер на уроке физкультуры в Пермском крае», «На тренировке в Кировском лицее умер ребенок», «Студент погиб на уроке физкультуре в Томске», «В Архангельске семиклассник умер во время физкультуры», «Стометровка насмерть (студент в Екатеринбурге)» и т.д. [11]. Специалисты в области профилактической медицины в качестве причин этих смертей предполагают не столько «несчастные случаи», сколько некачественный медицинской контроль в ходе физического воспитания детей и подростков, несоблюдение федерального законодательства в сфере санитарно-эпидемиологического благополучия детей и подростков [9; 7].

Таким образом, физическая культура и спорт в обществе все больше используются в качестве универсального механизма не только оздоровления людей, но и как способ самореализации человека, его самовыражения и развития, а также как средство борьбы против асоциальных явлений. Именно поэтому за последние годы место спорта в системе ценностей современной культуры резко возросло. Являясь одной из граней общей культуры человека, его здорового образа жизни, физическая культура и спорт во многом определяют поведение человека в учебе, на производстве, в быту, в общении и способствует решению социально-экономических, воспитательных и оздоровительных задач. Таким образом, дискурс, сформулированный в заглавии статьи должен быть изложен в следующей редакции: и для общества в целом, и для каждого конкретного человека выгоднее «качать» (без ненужного фанатизма) одновременно как физическое тело, так и гибкость ума, что конвертируется как в первичную выгоду (психосоматическое здоровье), так и во вторичную — собственно экономическую, экономя ресурсы общества и даря здоровье и радость жизни каждому вовлеченному в данный процесс.

Литература

1. Баранов А.А., Кучма В.Р., Скоблина Н.А. Основные закономерности морфо-функционального развития детей и подростков в современных условиях // Вестник Российской академии медицинских наук. 2012. № 12. С. 35–40.
2. Во исполнение Указа Президента Российской Федерации от 24 марта 2014 г. № 172 «О Всероссийском физкультурно-спортивном комплексе «Готов к труду и обороне» (ГТО)» Распоряжение от 30 июня 2014 г. № 1165-р. [Электронный ресурс]. Доступ из справочно-правовой системы «Гарант».
3. Гудинова Ж.В., Толькова Е.И., Жернакова Г.Н., Семенова Н.В., Гегечкори И.В. ГТО-2014: задачи гигиены физического воспитания // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6 [Электронный ресурс]. URL: www.science-education.ru/120-15610 (дата обращения: 31.05.2015).
4. Гуськов С.И. Государство и спорт. М., 1996. 176 с.
5. Золотов М.И., Кузин В.В., Кутепов М.Е., Сейранов С.Г. Менеджмент и экономика физической культуры и спорта. М.: Академия, 2001. 432 с.
6. Научный отчет о деятельности ВНИИФК за 2003 г. М.: ВНИИФК, 2004. 278 с.
7. Об утверждении Порядка оказания медицинской помощи несовершеннолетним, в том числе в период обучения и воспитания в образовательных организациях. Приказ Министерства здравоохранения РФ от 5 ноября 2013 г. N 822н. [Электронный ресурс]. Доступ из справочно-правовой системы «Гарант».
8. О Всероссийском физкультурно-спортивном комплексе «Готов к труду и обороне» (ГТО). Указ от 24 марта 2014 г. № 172. [Электронный ресурс]. Доступ из справочно-правовой системы «Гарант».
9. О порядке прохождения несовершеннолетними медицинских осмотров, в том числе при поступлении в образовательные учреждения и в период обучения в них. Приказ Министерства здравоохранения РФ от 21 декабря 2012 г. N 1346н. [Электронный ресурс]. Доступ из справочно-правовой системы «Гарант».
10. О физической культуре и спорте в Российской Федерации. Федеральный закон Российской Федерации от 4 декабря 2007 г. № 329-ФЗ. [Электронный ресурс]. Доступ из справочно-правовой системы «Гарант».
11. Российская газета. Несчастные случаи на уроках физкультуры [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rg.ru/sujet/2292/> (дата обращения: 31.05.2015).
12. Стенографический отчет о заседании Совета по развитию физической культуры и спорта 9 октября 2014 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/46759> (дата обращения: 31.05.2015).
13. Социально-экономическое положение России — 2014 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b14_01/Main.htm (дата обращения : 31.05.2015).
14. Сухомлинский В.А. (1979) Сердце отдаю детям. Киев: Радянська школа, 1979. 174 с.

Аннотации

ЧАСТЬ II

Религиозные аспекты проблемы выбора

Игорь Яблоков. Особенности решения проблемы выбора в религии

В докладе рассматриваются особенности решения проблемы выбора в контекстах религиозного сознания и религиозного поведения. Раскрывается решение данной проблемы в теологии авраамических религий, в ситуации религиозного плюрализма, в области обеспечения свободы в отношении к религии.

Ключевые слова: провидение, предопределение, свобода воли, религиозный плюрализм, свобода мысли, совести, религии и убеждений

Евгений Аринин. «Парадокс наблюдателя» и апории выбора религиозной идентичности

Многочисленные дискуссии о выборе религии в современном мире неразрывно связаны с так называемым «парадоксом наблюдателя» (Н. Луман), так как невозможно наблюдать собственное наблюдение. В этом контексте важно рассмотреть некоторые парадоксы, возникающие при анализе той или иной религиозной идентичности: «языка конфессий»/«терминов религиоведения», «воображаемого»/«действительного», «внешнего»/«внутреннего», «нормативного»/«девиантного», «центрального»/«маргинального», «самопровозглашенного»/«признанного» и т.п.

Ключевые слова: религия, идентичность, Н. Луман, апории, религиоведение

Зорина Трофимова. Антропологические вопросы в современном англо-американском свободомыслии

Данная работа обращается к некоторым философским идеям, складывающимся в рамках современного англо-американского свободомыслия (П. Куртц, Дж. Хемминг, К. Ламонт и др.). Основное внимание в исследовании концентрируется на обсуждении мыслителями таких антропологических вопросов, как сущность человека, смысл человеческого существования и свободы выбора. Перечисленные проблемы анализируются мыслителями на основе критики соответствующих теологических концептов.

Ключевые слова: выбор, П. Куртц, Дж. Хемминг, К. Ламонт

Надежда Белякова, Вера Ключева. Выбор евангельской веры: личный опыт и социальные последствия в послевоенном СССР

Предлагаемая статья ставит своей задачей рассмотреть опыт институционализации религиозной веры и социальных последствий сделанного выбора через опи-

сание своего опыта людьми, вошедшими в общины евангельских христиан-баптистов и пятидесятников. Выделяются моменты, выступающие отправными при выборе веры: чрезвычайность обстоятельств и внутренний кризис рассказчика; институционализация веры через знакомство с общиной/верующими; выбор веры через конфликт с внешней средой; верующий как объект Божественного воздействия; выбор веры в результате духовных поисков через спор/конфликт с другой деноминацией.

Ключевые слова: выбор веры, духовные поиски, религиозная община, протестанты, евангельские верующие, евангельские христиане-баптисты, пятидесятники

Михаил Стецкевич. Между протестантизмом и католицизмом: проблема религиозного выбора в ранневикторианской Англии

В статье рассматриваются причины, обусловивших возрастание числа переходов из англиканства в римский католицизм в ранневикторианскую эпоху. Детально рассматриваются два случая смены веры, осуществленные выдающимися викторианцами. Дж.Г. Ньюмен шел по теологическому пути, постепенно придя к выводу об «истинности» Римско-католической церкви. О. Пьюджин перешел в католицизм, будучи увлечен идеей возрождения готической архитектуры. Отсутствие серьезной поддержки его готических проектов со стороны английских католиков привело его к глубокому разочарованию. Развитие свободы вероисповедания расширило возможность осуществления религиозного выбора, но переход в католицизм по-прежнему рассматривался в обществе как явление неординарное.

Ключевые слова: католицизм, протестантизм, выбор, Церковь Англии, Оксфордское движение, Дж. Г. Ньюмен, О. Пьюджин

Екатерина Терюкова. Общественная дискуссия по вопросу о выборе веры и вероисповедной реформе в России в начале XX века

В статье анализируются архивные материалы, связанные с таким аспектом российского законодательства начала XX века, как разработка нового вероисповедного законодательства, основанного на принципах свободы совести и вероисповедания. Эти материалы показывают, что выработка новых правовых принципов, включающих в себя право выбора веры и перехода из одного вероисповедания в другое, происходила в условиях поляризации общественного мнения и мощной консервативной оппозиции

Ключевые слова: вероисповедное законодательство, выбор веры, свобода вероисповедания, вероисповедная реформа

Наталья Сухова. Высшее конфессиональное образование в Русской Православной Церкви: традиция и ее значение в современном мире

Образовательная сфера является одной из важнейших для любой религиозной конфессии, при этом особое значение имеет образование священнослужителей и специалистов для внутренней и внешней церковной деятельности. На всех эта-

пах истории духовного образования Русской Православной Церкви можно выделить две тенденции, которые иногда дополняли друг друга, иногда входили в состояние жесткой конфронтации: стремление к обновлению, ответу на современные вызовы введением новых идей и моделей; и твердого и неуклонного сохранения традиции и полной идентичности. Современная ситуация в духовном образовании — его резкие изменения, первые плоды этих изменений, неоднозначное отношение к ним, прогнозируемые перспективы — делает более чем актуальным изучение этого опыта.

Ключевые слова: конфессиональное образование, Русская Православная Церковь, российская духовная школа

Павел Хондзинский. Между Москвой и Римом: Ю.Ф. Самарин в его юношеской переписке с И.С. Гагариным

Переписка Ю.Ф. Самарина и И.С. Гагарина 1838–1842 годов, полностью опубликованная только в 2002 году, до сих пор плохо изучена. Будучи интересна во многих отношениях, переписка важна в частности для понимания того, как формировались мировоззрение и богословские взгляды первых славянофилов. Ее изучение и сопоставление с другими известными источниками показывает, что логика их мысли во многом определялась логикой «конфессионализации», то есть стремлением представителей русского образованного общества, вошедшего в поле европейской культуры, выстроить в его рамках концепцию Церкви, призванную во всей полноте манифестировать независимость православного учения от параллелей с Западом.

Ключевые слова: Ю. Самарин, И. Гагарин, А. Хомяков, экклесиология славянофилов, конфессионализация

Татьяна Хижа. Библия и выбор «ветхозаветной веры» русскими простыми людьми в эпоху Александра I

В статье предпринимается попытка уяснить некоторые особенности процесса выбора «библейской веры» представителями русского простонародья в первых десятилетиях XIX века. Чтение и/или слушание библейских текстов сыграло фундаментальную роль в религиозных исканиях рассматриваемой эпохи. Именно в это время массовый характер приобретает движение иудействующих. Автор исследует причины привлекательности Ветхого Завета для обращавшихся в Моисеев Закон крестьян, мещан, казаков и купцов. Предпочтение, которое последние отдавали ветхозаветным книгам, было обусловлено характерными особенностями народной религиозности. Вопрос о степени доступности Библии представителям неграмотных слоев населения Российской империи не получает однозначного решения. Несомненно, однако, что активная деятельность Библейского общества, занимавшегося распространением Священного Писания, дала серьезный импульс к развитию движения субботников.

Ключевые слова: иудаизанты, выбор, Библия

Марианна Шахнович, Татьяна Чумакова. Н.М. Маторин и его группа по изучению религии: наука и идеология в 1930-е годы

В статье рассматривается проблема выбора между наукой и идеологией на примере деятельности группы Н.М. Маторина (1928–1935) по изучению современных религиозных культов и практик («живой» религии). В работе группы принимали участие востоковеды, историки, этнографы, фольклористы. При всем возможном различии идеологических позиций (или их отсутствии), они стремились изучать свой предмет с позиций современной науки. Группа прекратила свое существование после ареста Маторина.

Ключевые слова: проблема выбора, наука, идеология, религиоведение, Николай Маторин

Людмила Сукина. Биографика vs агиография: выбор жанра исторического жизнеописания Александра Невского авторами новейшей научно-популярной литературы

В последние годы вышло значительное количество научно-популярных жизнеописаний Александра Невского, интерес к личности которого был подогрев победой в телевизионном конкурсе «Имя Россия». Большинство из них написано профессиональными историками. В статье рассматривается проблема выбора авторами новейших работ концепции и жанра биографического повествования, поскольку Александр Невский является не только реальным историческим лицом, но и почитаемым православной церковью святым.

Ключевые слова: научно-популярная литература, история, выбор жанра, биографика, агиография, исторический деятель, святой, Александр Невский

Герман Боков. Религия и наука в современном мире: проблема выбора мировоззренческих ориентиров

В статье рассматриваются основные аспекты взаимоотношений между наукой и религией в современном мире в перспективе формирования новой мировоззренческой парадигмы. В ней показаны основные тенденции выстраивания диалога с учеными среди протестантских, католических и православных богословов. Представлена как официальная позиция РПЦ в отношении новейших научных достижений, светской культуры и образования, так и отдельные взгляды разных ученых, философов и богословов. В статье отражены различные точки зрения на проблему выбора мировоззренческих ориентиров в современных условиях, когда христианской теологией обосновывается необходимость взаимодействия религии и науки, а наиболее выдающиеся ученые выступают с философскими проектами.

Ключевые слова: наука и религия, философия, мировоззрение, образование, современная христианская теология, Русская Православная Церковь, светская культура

Ольга Павлова. Религиозная идентичность современных мусульман: осознанный выбор или следование традиции

На материале результатов социально-психологического исследования раскрывается содержание и специфика религиозной идентичности мусульман Северного Кавказа. Анализируются проблемы понимания и осознания человеком своей религиозности в контексте ислама, ее содержательного наполнения. Раскрываются аспекты религиозного выбора, идущего вразрез с этнической традицией; проблемы позитивной совместимости религиозной и гражданской идентичности.

Ключевые слова: этническая идентичность, религиозная идентичность, плюриюридизм, Северный Кавказ

Ксения Гурьева. Мусульманки в современном кинематографе: вопросы выбора

Автором статьи проведён анализ отражения проблемы роли женщины в исламском обществе на примере современного кинематографа. В статье представлена проблема выбора в традиционном исламском обществе, рассмотренная с позиций гендерного подхода на примере трёх современных кинематографических работ. Значительное внимание уделено анализу главных героинь фильмов и их сюжетных линий, подчеркнуто их отношение к традиционным исламским ценностям, продиктованных религией и готовность выбирать между ними и своей личной свободой.

Ключевые слова: гендер, женщина в исламе, вопросы выбора, традиционное мусульманское общество, кинематограф, религия

Вероника Хорина. Выбор религиозной проблематики в феминистском искусстве

В контексте теорий, разработанных в среде западного феминистского движения в XX–XXI веке, автор, обращаясь к выбору религиозной проблематики в феминистском искусстве, рассматривает осуществление феминистской интерпретации религии в нескольких направлениях: это интерпретация перформанса как религиозного ритуала и иконографическое выражение «новой женской спиритуальности».

Ключевые слова: феминизм, феминистское искусство, религия, феминистская теология, феминистская теория искусства, феминистская интерпретация религии в современном искусстве

ЧАСТЬ III

Молодежь в ситуации выбора

Валерий Луков. Молодежь в ситуации выбора

В статье проблема человека в ситуации выбора представлена применительно к молодежи. Выделение этого аспекта основывается на особой роли молодежи в обществе как становящегося социального субъекта. Рассмотрены противоречия

самореализации и социализации молодежи, влияющие на ее выбор и на ценностные ориентации. Показана неоднозначность инновационности как свойства молодежи, что необходимо учитывать в концепциях государственной молодежной политики.

Ключевые слова: молодежь, ситуация выбора, инновационность, ценностные ориентации, государственная молодежная политика

Юлия Зубок. Молодежь в изменяющейся социальной реальности: проблема саморегуляции выбора

В статье социологически концептуализируется механизм саморегуляции выбора в условиях изменяющейся социальной реальности. Обосновывается влияние взаимосвязи неопределенности и нелинейности социальных изменений на этот процесс, а также расширения пространства индивидуальных и групповых детерминант выбора в процессе самореализации и саморазвития. В теоретическом плане процесс исследуется в парадигме феноменологической социологии знания как результат формирования субъективной социальной реальности, в которой осуществляется смысложизненный или инструментальный выбор. Ключевыми составляющими данного механизма являются сконструированные в ходе интерсубъективных взаимодействий образы реальности. Обосновывается роль субъективного образа реальности в саморегуляции выбора, детерминированного переходностью и неустойчивостью социального положения молодежи, специфическими характеристиками сознания — лабильностью, экстремальностью, трансгрессивностью, риском. Исследуется изменение параметров саморегуляции выбора в условиях изменяющейся социальной реальности при фундаментальной деформации социокультурного механизма саморегуляции в форме деструкции нормативности; анализируется конструирование новых образцов на основе культурных гибридов как продуктов воспроизводства ментальности и глобализации в молодежной среде. На основе представительных социологических исследований теоретически обосновываются новые способы рационализации выбора молодежи в изменяющейся социальной реальности.

Ключевые слова: социальная реальность, неопределенность, нелинейность, выбор, молодежь, саморегуляция, способы рационализации

Вера Гневашева. Социальные и культурные ценностные ориентации российской молодежи: динамика изменений

С начала XX века исследования проблем молодежи в России велись в режиме известной автономии в рамках складывавшихся тогда общественных наук — психологии, социологии, антропологии, криминологии и т. д. Тем не менее, на эмпирическом уровне собирался материал, впоследствии давший толчок для построения оригинальных теоретических концепций, связанных с осмыслением феномена молодежи. Многие социологические опросы последних лет в своих выводах фиксируют общий ценностно-нормативный кризис у российской молодежи, который имеет характер переоценки культурных, этических и духовных ценностей

предшествующих поколений. Полученные данные нередко трактуются как нарушение преемственности и передачи социокультурного опыта от старшего поколения к последующему.

Ключевые слова: молодежь, социальные и культурные ценности, ценностные ориентации, общество, динамика изменений

Плакий Сергей Иванович. Высшая школа как выбор молодежи

Автор рассматривает связь успешности работы вуза с человеческим потенциалом студентов. Выбор вуза студентом осмысливается как необходимый элемент образовательной деятельности, с одной стороны, и развития личности студента, с другой.

Ключевые слова: молодежь, студенты, российские вузы, жизненные планы молодежи

Сулима Игорь Иванович. Условия выбора молодежи: проблемы

Ускорение «исторического времени», социокультурная динамика, ситуация постмодерна, кризис классно-урочной формы, IT эпоха создают новую ситуацию выбора. Выбор молодежи определяет будущее социума, культуры. Теперь этот выбор незавершен, неопределен из-за условий и способа его осуществления. Будущее все неопределеннее. Выбор как «акт свободы сейчас» делает будущее все менее свободным, что парадоксально. Особенно остра проблема в связи с современной методологической неопределенностью. Методологическая культура выбора — вот поле работы и философов и педагогов.

Ключевые слова: молодежь, выбор, квазивыбор, свобода, незавершенность

Игорь Ашмарин, Галина Степанова. Студенты об инновационной деятельности: вчера и сегодня

В работе изложены результаты сравнения социологических обследований, проведенных в 2008 и 2014 годах в МИФИ и направленных на изучение состояния и развития потенциала студенческой молодежи как ресурса перехода страны на инновационный путь развития.

Ключевые слова: потенциал студенческой молодежи, ценностные ориентации, инновационный путь развития

Готчина Лариса Владимировна. Российская молодежь в ситуации выбора: наркопотребление или отказ от него: проблемы и решения

В России наблюдается увеличение зарегистрированных наркопреступлений и преобладание подростков и молодежи, их совершающих в отношении них же. И те и другие одновременно становятся жертвами молодежного наркотизма. Основные мотивы совершения наркопреступлений — наркотическая зависимость, поиск денег для своего досуга, корысть. Разработана классификация «групп риска молодежной наркопреступности» в зависимости от факторов.

Ключевые слова: дефекты социализации в семье, молодежный наркотизм, «наркотизированная семья»

Наталья Васяткина, Андрей Березанцев. Дети свободы: безграничность и ограниченность детского бытия

В статье отражены основные проблемы современной молодежи — вопросы родительского воспитания и его роль в формировании девиантных форм поведения, проблемы суицида, криминального поведения, общения со сверстниками, родителями, вопросы вседозволенности и ограничений.

Ключевые слова: родительское воспитание, девиантное поведение, суицид, общение, проблема выбора

Елена Ярославцева. Поколение сетевой генерации: выбор неустойчивой идентичности

Философия современного поколения сетевой генерации — удержаться в потоке жизни, справиться с многообразием и сложностью виртуального и реального миров. Основным выбором становится уклонение от выбора, выигрыш времени на адаптацию к стремительно открывающимся перспективам и усложняющимся отношениям. У каждого возникает индивидуально неустойчивое состояние. Потенциально вырабатывается новый язык, иная система мер, научных взглядов, где человек становится одной из центральных системообразующих фигур и чей ауто-поэзис по-новому сопрягается с развитием мира.

Ключевые слова: поколения, выбор, поиск идентичности, открытие перспективы, аутопоэзис

Ирина Симонова. Социальный серфинг: выбор не выбирать

Статья посвящена анализу феномена социального серфинга (social surfing) молодежи: он рассматривается как выбор особой коммуникативной тактики социального включения, предполагающей систематическое поверхностное движение между осязаемыми системами действия и общения. В тексте определено понятие «социальный серфинг», рассматриваются контекстуальные предпосылки выделения этого понятия в современных исследованиях молодежи, обрисовывается его связь с проблемами выбора в молодежной среде. Приводятся факторы обуславливающие появление социального серфинга. Дается оценка его эффектов и перспектив.

Ключевые слова: социальный серфинг; молодежь; выбор; тактика коммуникации

Чемиза Ламажжаа. Молодежь Тувы в ситуации выбора: вехи развития и современные проблемы социологических исследований тувинской молодежи

В статье представлены основные вехи развития социологических исследований молодежи одного из российских регионов — Республики Тыва (Тувы). Становление этих исследований было связано с признанием молодежи как особой группы тувинского общества в 1970-е годы, что было связано с особенностями исторического развития Тувы, а также развитием научного знания о республике,

позже всех вошедшей в состав СССР (1944). Отмечаются наиболее важные социологические исследования и публикации, в том числе современные. Формулируются проблемы, которые стоят перед социологией молодежи Тувы сегодня.

Ключевые слова: социология молодежи, социология молодежи Тувы, Республика Тыва

Хуан Тяньдэ. Экспериментальное исследование образа «他人的/чужой» в языковом сознании современных китайских студентов

Языковое сознание отражает особенности различных национальных культур и является центральным предметом исследования Московской психолингвистической школы. Данная статья посвящена показанию содержания ассоциативного поля понятия «他人的/чужой» у современных китайских студентов и исследованию этнокультурных особенностей образа «他人的/чужой» в языковом сознании носителей китайской культуры.

Ключевые слова: 他人的/чужой; языковое сознание; ассоциативное поле; современные китайские студенты

Татьяна Березанцева-Низяева. Что выгоднее «качать» — мозг или мышцы? Социально-экономические аспекты физической культуры и спорта

Автор излагает вопросы массовой физической культуры и спорта в контексте укрепления здоровья общества. Обсуждаются механизмы позитивного влияния физической культуры и спорта на общественное здоровье.

Ключевые слова: физическая культура, спорт, дети, подростки, здоровье населения, профилактика заболеваний

Abstracts

PART II

The religious aspects of choice

Igor Jablov. Specific solution to the problem of choice in religion

The report discusses the features of the problem of decision making in the context of religious consciousness and religious practices. Solution of this problem is examined in theologies of the Abrahamic religions, within the context of religion pluralism, in the field of ensuring religious liberty.

Keywords: providence, predestination, free will, religious pluralism, freedom of thought, conscience, religion and belief

Evgenij Arinin. “The paradox of the observer” and the paradoxes of choice of religious identity

Numerous discussions about the choice of religion in the modern world are inextricably linked with the so-called “The paradox of the observer” (N. Luhmann) since it is impossible to observe their own observation. In this context, it is important to consider some of the paradoxes that arise in the analysis of a particular religious identity: “language confessions” / “terms of religious studies”, “imaginary”/“real”, “External”/“internal”, “normative”/“deviant”, “center”/“marginal”, “the self-proclaimed”/“recognized”, etc.

Keywords: religion, identity, N. Luhmann, paradoxes, Religious Studies

Zorina Trofimova. Anthropological issues in contemporary Anglo-American free-thinking

This paper describes some philosophical ideas developed in the contemporary English-American Freethought (P. Kurtz, J. Hemming, C. Lamont and others). The following anthropological issues as the essence of human nature, the sense of human existence and freedom of choice are the main focal points of the research. Those problems are analyzed with the critical examination of the corresponding theological concepts

Keywords: problem of choice, P. Kurtz, J. Hemming, C. Lamont

Nadejda Beliakova. Vera Klyueva. Choice of Evangelical Faith: personal experience and social consequences in the post-war Soviet Union

This paper describes the problem of the choice of religious faith of evangelical Christians in the Soviet time. The authors examine the institutionalization of religious faith and social consequences of the choice made by the description of the personal experience of believers. The next moments are important for the choice of religious faith: extraordinary life circumstances and identity crisis; institutionalization of religious faith due to the personal acquaintance with believers and religious communities; the conflict with outside environment; feeling of Divine influence; choice of faith as a result of spiritual search by the conflict with other denomination.

Keywords: choice of religious faith spiritual search, religious community, Protestants, Evangelical Christians-Baptists, Pentecostals

Mikhail Stetskevitch. Between Protestantism and Catholicism: the problem of religious choice in Early Victorian England

The paper discusses the reasons for the increase in the number of transitions from Anglicanism to Roman Catholicism in Early Victorian England. Discussed in detail are two cases of change of faith, exercised by eminent Victorians. J.H. Newman went on a theological journey, gradually coming to the conclusion about the “truthfulness” of the Roman Catholic Church. A. Pugin converted to Catholicism, being keen on the idea of the revival of Gothic architecture. The lack of serious support for his Gothic projects by English Catholics led him to a deep disappointment. The development of religious freedom had expanded the possibility of religious choice, but the transition to Catholicism was still regarded as an extraordinary phenomenon.

Keywords: Catholicism, Protestantism, choice, Church of England, the Oxford Movement, J.H. Newman, A. Pugin

Ekaterina Teryukova. Public Discussion on the Choice of Faith and Religious Legislation Reform in Russia in the early XX-th century

The paper deals with analyze of archive material on the problem of elaboration of the new Religious Legislation in Russia in the early XXth century. This Legislation should be based on the notions of Freedom of Conscience and Freedom of Worship. The materials present that the elaboration of laws which could provide Russian citizens with the right of Choice of Faith and to change religious affiliation was under the strong conservative opposition and national conversation.

Keywords: Religious Legislation, Freedom of Conscience, Freedom of Worship, religious affiliation, interreligious conversions

Nataliya Sukhova. Higher confessional education in the Russian Orthodox Church: tradition and its significance in the modern world

The educational sphere is one of the most important for any religious denomination, with special importance of the formation of priests and specialists for internal and external church activities.

At all stages of the history of the ecclesiastical education of the Russian Orthodox Church there are two trends that sometimes complement each other, sometimes enter a state of tough confrontation: the desire for renewal, the answer to the current challenges by introducing new ideas and models; and a solid and steady preservation of tradition and full identity. The current situation in the spiritual formation — its abrupt changes, the first fruits of these changes, an ambiguous attitude towards them, the foreseeable future — makes it very important to study of that experience.

Keywords: confessional education, Russian Orthodox Church, the Russian ecclesiastical school

Pavel Khondzinskiy, archpriest. Between Moscow and Rome: Yu.F. Samarin in his early correspondence with I.S. Gagarin

Yu.F. Samarin and I.S. Gagarin's correspondence (1838–1842) which is completely published only in 2002 still is poorly studied. Being interesting in many respects, correspondence is important in particular for understanding of how the outlook and theological views of the first Slavophiles were formed. Its studying and comparison to other known sources shows that the logic of their thought in many respects was defined by logic of “konfessio-

nalization” — that is aspiration of representatives of the Russian educated society, which entered a field of the European culture, to build the concept of Church urged to demonstrate in all completeness the independence of the orthodox doctrine of any parallels with the West.

Keywords: Yu. Samarin, I. Gagarin, A. Homyakov, ekklesiologiya of Slavophiles, konfessionalization.

Tatiana Khizaya. The Bible and the Choice of the Old Testament Faith by the Russian Commoners during the period of Alexander the First

The paper attempts to throw some light on the peculiar features of the process of choosing the ‘Biblical Faith’ by representatives of the Russian commoners during the early decades of the 19-th century. Reading and/or listening to biblical texts played a fundamental role in the religious soul searching of the period under discussion. It was at that time that the Judaizers movement gained momentum. The author studies the factors attracting peasants, townspeople, Cossacks, and merchants converting into Mosaic Law to the Old Testament. Their preference for the Old Testament books were caused by peculiarities of the popular religiosity. The issue of the Bible’s availability to representatives of uneducated social groups of the Russian empire has no a unique solution. There is no doubt, however, that the activities of the Bible Society involved in popularizing the Holy Scripture gave a serious impetus to the spread of the Subbotnik movement.

Keywords: problem of choice, Judaizers movement, Bible

Marianna Shakhnovich, Tatiana Chumakova. Nikolay Matorin and his group on the study of religion: science and ideology in the 1930s

The paper examines the problem of choice between science and ideology on the example of Nikolay Matorin’s group (1928–1935) on the study of contemporary religious cults and practices (the “living” religion). Orientalists, historians, ethnographers and folklorists were part of this group. In spite of all possible differences in ideological views (or their absence), they wanted to study their subject from the standpoint of modern science, as can be seen in the analysis of the biography of Nikolay Matorin, the founder of the group.

Keywords: problem of choice, science, ideology, Religious Studies, Nikolay Matorin

Ludmila Sukina. Biographies vs. hagiography: the choice of the genre of Alexander Nevskiy historical biography by the authors of the newest popular scientific literature

In latest years a considerable quantity of popular scientific biographies of Alexander Nevskiy is published. Majority of them is written by professional historians. The interest to his personality was raised by victory in the television competition “Name of Russia”. In the paper the problem of selection by the authors of the newest works of concept and genre of biographical narration was examined, since Alexander Nevskiy is not only real historical person, but also respected as the saint of the Orthodox Church.

Keywords: popular scientific literature, history, selection of genre, biographic, hagiography, historical worker, saint, Alexander Nevskiy

German Bokov. Religion and science in the nowadays world: the problem of choice of the worldview landmarks

The paper discusses the main aspects of the relationship between science and religion in the modern world in perspective of forming contemporary worldview paradigm. It deals

with the general tendencies of such 'science vs. religion' dialog between scientists and protestant, catholic and orthodox theologians. It shows an official position of the Russian Orthodox Church concerning the latest scientific developments, secular culture and education, as well as separate views of different scientists and theologians about it. This paper introduces different points of view about the problem of choice of the world view reference points in contemporary conditions when Christian theology substantiates the necessity of science and religion interaction, while the main prominent scientists offer philosophical projects.

Keywords: science and religion, philosophy, world view, education, contemporary Christian theology, Russian Orthodox Church, secular culture

Olga Pavlova. The religious identity of modern Muslims: informed choice or following the tradition?

Presented results of socio-psychological research reveals the content and specific religious identity of Muslims of the North Caucasus, the problems of understanding and awareness of their human religiosity in the context of Islam, its substantive content. Revealed are aspects of religious choice, which runs counter to the ethnic tradition, compatibility problems of positive religious and civic identity.

Keywords: ethnic identity, religious identity, polyjuridism, North Caucasus

Ksenia Gureva. Muslim woman in modern cinema: issues of the choice

The author makes an analysis of reflection of the woman's role in Islamic society with the example of modern cinema. The paper presents the problem of the choice in the traditional Islamic society. It's considered from the standpoint of gender approach. Three modern cinematic works are used by the author as an example. Considerable attention is paid to an analysis of the main characters of films and their storylines. The author emphasizes their relationship with traditional Islamic values which are dictated by religion and their choice between tradition and their personal freedom.

Keywords: gender, Muslim woman, issues of the choice, traditional Muslim society, cinema, religion

Veronika Khorina. Choice Of Religious Issues In The Feminist Art

In the context of the theories of western feminist movement of XX and XXI century, author turning to the choice of religious perspective in the feminist art considering the implementation of feminist interpretation of religion in a number of different ways: it is the interpretation of the performance art as a religious ritual and the iconographic expression of the "new women's spirituality".

Keywords: feminism, feminist art, religion, feminist theology, feminist theory of art, feminist interpretation of religion in contemporary art

PART III

Young people in a situation of choice

Valery Lukov. Young people in a situation of choice

In the paper, the problem of man in a situation of choice is presented in relation to young people. Highlighting of this aspect is based on the special role of youth in society as a social

subject in its formative stages. We consider the controversies of self-actualization and socialization of young people, influencing their choice and value orientation. We show the ambiguity of innovation as the properties of youth and it is necessary to consider in the concepts of state youth policy.

Keywords: young people, the situation of choice, innovation, value orientation, state youth policy

Yulia Zubok. Young people in changing social circumstances: the problem of self-regulation of the choice

The paper sociologically conceptualizes self-regulation mechanism of choice in a changing social circumstances. The impact of uncertainty and non-linearity of the relationship of social change on this process is substantiated, as well as the expansion of the space of individual and group determinants of choice in the process of self-realization and self-development. Theoretically, the process is studied in the paradigm of phenomenological sociology of knowledge as a result of the formation of subjective social reality, in which the existential or instrumental choice is made. The key components of this mechanism are images of reality constructed in the course of intersubjective interactions. Grounded is the role of the subjective reality in the way of self-selection, deterministic transition and instability of the social situation of young people, specific characteristics of consciousness — such as lability, extremity, transgressivity, risk. The change in the parameters of self-regulation of choice in changing social circumstances is studied at a fundamental socio-cultural deformation mechanism of self-regulation in the form of destruction of normativity; analyzed is the construction of new models based on cultural hybrids as a product of globalization and the reproduction of mentality among young people. On the basis of the representative sociological studies new ways are conceptualized to rationalize the choice of young people in a changing social reality.

Keywords: social reality, uncertainty, non-linearity, choice, young people, self-regulation, ways of rationalizing

Vera Gnevasheva. Social and Cultural Value Orientation of the Russian Youth: the Dynamics of Changes

Since the beginning of the twentieth century, studies of the problems of young people in Russia were in the mode of a certain autonomy within the emerging social sciences, such as psychology, sociology, anthropology, criminology, and so on. However, at the empirical level a certain factual stuff was being collected, which then gave the impetus for the construction of the original theoretical concepts related to the understanding of the phenomenon of youngsters. Many opinion polls in recent years fix common values and normative crisis at the Russian youth, which reveals the re-evaluation of cultural, ethical and spiritual values of previous generations. The data is often interpreted as a violation of the continuity and transmission of social and cultural experience from the older generation to the next.

Keywords: youth, social and cultural values, values, society, the dynamics of change

Sergey Plaksiy. High school as the choice of young people

The author examines the relation of the success of the University with the human potential of students. The choice of University by a student is considered as an essential element of educational activity and development of the individual student.

Keywords: youth, students, Russian universities, the life prospects of youth

Igor Sulima. Terms of choices made by young people: some problems

Acceleration of “historical time”, socio-cultural dynamics, the situation of postmodernism, the crisis of classroom educational forms, the IT era create a new situation of choice. The choice of the youth determines the future of society and culture. Now this choice is interminable and undefined because of the conditions and method of its implementation. The future is increasingly uncertain. The choice as “the act of freedom right now” makes the future less and less free, paradoxically. Especially acute is the problem with modern methodological uncertainty. Methodological culture of choice is the field of work and philosophers and teachers.

Keywords: youth, choice, quasilinear, freedom, incompleteness

Igor Ashmarin, Galina Stepanova. Students about the innovative activity: yesterday and today

The paper presents the results of a comparison of sociological research conducted in 2008 and in 2014 in the Moscow Engineering Physics Institute, aimed at studying the status and development potential of students as a resource for the country’s transition to an innovative path of development.

Keywords: students potential, values, innovation way of development

Larisa Gotchina. Russian youth in the situation of choice: to take or not to take drugs. Some problems and solutions

In Russia, there has been an increase in registered drug-related crimes and the prevalence of adolescents and youth against whom those are committed. And they both become victims of youth addiction. The main motivations for drug-related crimes are drug addiction, the search for money for their leisure time, and selfishness. The classification of “risk groups of youth drug crime” is elaborated depending on various factors.

Keywords: socialization defects in the family; youth narcotism; drug addict family

Natalya Vasyatkina, Andrey Berezantsev. Children of freedom: limitlessness and limitations of child being

The paper describes the main problems of today’s youth, which are the issues of parenting and its role in the formation of deviant behavior, the problem of suicide, criminal behavior, communication with peers, parents, questions of permissiveness and constraints.

Keywords: parental education, deviant behavior, suicide, communication, problem selection

Elena Yaroslavtseva. Network generation: the choice of unstable identity

The philosophy of the modern network of an integration generation is to stay in the life stream to cope with the diversity and complexity of virtual and physical realities. The main choices are the evasion from choice, gaining time for adjustment to rapidly opening perspectives, and increased complexity in relationships. A new language is potentially developing, as well as another system of measurement and scientific views, where the person becomes one of the central system-creating figures, and which autopoiesis conjugates with the development of the world.

Keywords: generations, selection, search of identity, opening of perspectives, autopoiesis

Irina Simonova. Social surfing: the choice to not choose

This paper analyzes the phenomenon of social surfing of youth: it is regarded as a special variety of communicative tactics of social inclusion, involving the systematic surface movement between tangible actions and communication systems. The text defines the concept of “social surfing”, considers contextual background highlights of this concept in recent studies of youth, and outlines its relationship with the problem of choice for the youth. In addition, we have disclosed the factors that determine the appearance of social surfing and assessed its effects and prospects.

Keywords: social surfing; youth; choice; communication tactics

Chemiza Lamazhaa. The youth of Tuva in a situation of choice: milestones in the development and contemporary problems of sociological research of Tuvan youth

The paper presents the main milestones in the development of sociological studies of youth in one of the Russian regions — the Republic of Tyva (Tuva). The formation of these studies was due to the recognition of youth as a special group of Tuvan society in the 1970-ies, due to the peculiarities of historical development of Tuva and its society, as well as the development of scientific knowledge in the Republic, which was the latest one to become part of the USSR (1944). The most important sociological research and publications, including present-day publications, are reviewed. The paper enumerates problems facing sociology of young people of Tuva today.

Keywords: sociology of youth, sociology of youth of Tuva, the Republic of Tyva

Huang Tiande. Experimental research on the concept “others” in contemporary Chinese students’ language consciousness

Language consciousness reflects the characteristics of different ethnic cultures and is a central subject of research for the Moscow psycholinguistic school. This paper indicates the content of the associative field of the concept “他人的/others” in contemporary Chinese students and studies ethnic cultural characteristics of the image of “others” in contemporary Chinese students’ language consciousness.

Keywords: others, language consciousness, associative field, contemporary Chinese students

Tatiana Nizyaeva. What pays more to be pumped — the brain or the muscles? Socio-economic aspects of physical culture and sports

The author presents the issues of mass physical culture and sport in the context of strengthening the health of society. Mass physical culture is considered as a universal means of prevention of diseases. We will discuss the mechanisms of positive influence of physical culture and sports on public health. The paper examines the dynamics and tendencies of development of mass physical culture at the present stage.

Keywords: sport, children, adolescents, population health, disease prevention

Авторы

ЧАСТЬ II

Религиозные аспекты проблемы выбора

Аринин Евгений Игоревич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета (Владимир). E-mail: eiarinin@mail.ru

Белякова Надежда Алексеевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук, доцент Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» (Москва). E-mail: beliacova@mail.ru

Бокков Герман Евгеньевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: bokovg@gmail.com

Гурьева Ксения Андреевна — магистр религиоведения, аспирант кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: kskeehl@gmail.com

Клюева Вера Павловна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института проблем освоения Севера СО РАН, доцент Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» (Москва). E-mail: vormpk@gmail.com

Павлова Ольга Сергеевна — кандидат педагогических наук, доцент; доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского городского психолого-педагогического университета. E-mail: os_pavlova@mail.ru

Стецкевич Михаил Станиславович — кандидат исторических наук, доцент; доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: msstets@yandex.ru

Сукина Людмила Борисовна — доктор исторических наук, доцент; зав. кафедрой гуманитарных наук НОУ ВПО Институт программных систем «УГПИ имени А.К. Айламазяна» (г. Переславль-Залесский). E-mail: lbsukina@gmail.com

Сухова Наталия Юрьевна — доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор кафедры Истории Русской Православной Церкви Богословского факультета, заведующий Научным центром истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва). E-mail: suhovanat@gmail.com

Терюкова Екатерина Александровна — кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе Государственного музея истории религии, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: eateriukova@mail.ru

Трофимова Зорина Павловна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: zptrofimova@gmail.com

Хижая Татьяна Игоревна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета. E-mail: bobcat64@mail.ru

Хондзинский Павел Владимирович — кандидат богословия, доцент кафедры практического богословия Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. E-mail: paulum@mail.ru

Хорина Вероника Владимировна — магистр религиоведения, аспирант кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: v.khorina@gmail.com

Чумакова Татьяна Витаутасовна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, внештатный научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека ИФ РАН. E-mail: chumakovatv@gmail.com

Шахнович Марианна Михайловна — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: mmarsh@mail.ru

Яблоков Игорь Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: relig@philos.msu.ru

ЧАСТЬ III

Молодежь в ситуации выбора

Ашмарин Игорь Иванович — кандидат физико-математических наук, доцент, старший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека ИФ РАН, доцент НИЯУ МИФИ (Москва). E-mail: ygr-h@yandex.ru

Березанцев Андрей Юрьевич — доктор медицинских наук, профессор кафедры социальной и судебной психиатрии ИПО Первого МГМУ им. И.М. Сеченова (Москва). E-mail: berintend@yandex.ru

Березанцева-Низяева Татьяна Валентиновна — кандидат экономических наук, училище олимпийского резерва № 3 Москомспорта (Москва). E-mail: berintend@yandex.ru

Васяткина Наталья Николаевна — врач-психиатр, судебно-психиатрический эксперт, Рязанская областная клиническая психиатрическая больница им. Н.Н. Баженова (Рязань). E-mail: natalya-vasyatkina@yandex.ru

Гневашева Вера Анатольевна — доктор экономических наук, профессор, директор Центра социологии молодежи Института фундаментальных и прикладных исследований МосГУ (Москва). E-mail: vera_cos@rambler.ru

Готчина Лариса Владимировна — доктор юридических наук, кандидат социологических наук, доцент, начальник кафедры уголовного права Санкт-Петербургского университета МВД России (Санкт-Петербург). E-mail: lgotchina@yandex.ru

Зубок Юлия Альбертовна — доктор социологических наук, профессор, заведующая Отделом социологии молодежи Института социально-политических исследований РАН. E-mail: uzubok@mail.ru

Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна — доктор философских наук, заместитель директора Института фундаментальных и прикладных исследований МосГУ (Москва). E-mail: lamajaa@mail.ru

Луков Валерий Андреевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, директор Института фундаментальных и прикладных исследований МосГУ (Москва). E-mail: v-lukov@list.ru

Плакий Сергей Иванович — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, ректор Национального института бизнеса, заслуженный деятель науки Российской Федерации, вице-президент Союза негосударственных вузов Москвы и Московской области (Москва). E-mail: n_i_b@mail.ru

Симонова Ирина Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры акмеологии и менеджмента Институт менеджмента и права, УрГПУ, ассистент кафедры социальной философии Институт социальных и политических наук УрФУ (Екатеринбург). E-mail: luboe05@mail.ru

Степанова Галина Борисовна — кандидат психологических наук, старший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека ИФ РАН (Москва). E-mail: gbstepanova@gmail.com

Сулима Игорь Иванович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии НГПУ им. К. Минина (Нижний Новгород). E-mail: sulima.i.i@mail.ru

Хуан Тяньдэ (黄天德), аспирант отдела психолингвистики Института языкознания РАН (Москва — Пекин). E-mail: tiande-88@yandex.ru

Ярославцева Елена Ивановна — кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека ИФ РАН (Москва). E-mail: yarosei@gmail.com

Научное издание

**Человек перед выбором в современном мире:
проблемы, возможности, решения**

Материалы Всероссийской научной конференции
27–28 октября 2015 года, ИФ РАН (Москва)

В трех томах
Том 2

Под редакцией М.С. Киселевой

Утверждено к печати
Ученым советом
Института философии РАН

Компьютерная верстка и макет 1–3 томов: Г.О. Нефедова

Издательство «Научная мысль»
Подписано в печать 20.11.2015
Формат 60 × 90/16
Бум. офсетная № 1
Усл. печ. л. 19,0. Уч.-изд. л. 21,6
Усл. печ. л. 1–3 т. 53,0. Уч.-изд. л. 1–3 т. 58,3
Тираж 500 экз.
Заказ №

Отпечатано
в ГУП ППП «Типография «Наука»» АИЦ «Наука» РАН
121099, Москва, Г-99. Шубинский пер., д. 6