

БЮЛЛЕТЕНЬ ЦЕНТРА
ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

№1-4 (15-18) 2020

«Религия и контексты»
КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ
по материалам
Всероссийской научной конференции

BULLETIN OF CENTER
OF ETHNORELIGIOUS STUDIES

“Religion and contexts”
Collective monography
On the basis of All-Russian Scientific
conference

Санкт-Петербург

2020

УДК 101:993:316:291
ББК 60 + 86.2
Б98Б98

Центр этнорелигиозных исследований (Санкт-Петербург). Религия и контексты: коллективная монография, Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований, 2020, №1-4 (15-18) / Центр этнорелигиозных исследований: Любавич, 2020. С.125.

ISBN 978-5-907440-66-1

Коллективная монография представляет читателям материалы Всероссийской научной конференции «Религия и контексты», проведенной в ноябре 2020 года в городе Санкт-Петербурге.

Бюллетень центра этнорелигиозных исследований посвящен вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений, теме профилактики конфликтов на этно- религиозной почве. Предназначен для специалистов в области межнациональных и межконфессиональных отношений, государственных, муниципальных служащих, представителей национально-культурных автономий и общественных организаций, для религиоведов, историков, этнологов, социопсихологов.

Бюллетень включен в научометрическую базу данных – Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Бюллетень издан АНО «Центр этнорелигиозных исследований» (ИНН 7802542843 /КПП 780201001 /ОГРН 1157800004438 195196, Россия, Санкт-Петербург, наб. р. Смоленки д. 2)

УДК 101:993:316:291
ББК 60 + 86.2

© Пелин А. А. 2021

© АНО «Центр этнорелигиозных исследований», 2020

© Издательство «Любавич», 2020

ISBN 978-5-907440-66-1

Рецензенты:

Шамахов Владимир Александрович – Доктор экономических наук, кандидат исторических наук, действительный государственный советник Российской Федерации 1 класса, директор Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Президентской академии), член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации и Экспертно-консультативного Совета при Законодательном Собрании Ленинградской области.

Семедов Семед Абакаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой «Международное сотрудничество» РАНХиГС (Москва).

Председатель редакционной коллегии:

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, член экспертного совета ВАК по теологии (Санкт- Петербург).

Заместитель председателя редакционной коллегии:

Пелин Александр Александрович – кандидат богословия, протоиерей, заместитель руководителя рабочей группы Общественной палаты Российской Федерации по межнациональной и межрелигиозной медиации, директор АНО «Центр этнорелигиозных исследований» (Санкт – Петербург).

Редакционная коллегия:

Акаев Вахит Хумидович – доктор философских наук, профессор, действительный член Академии наук Чеченской Республики, главный научный сотрудник Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова РАН. (Грозный).

Астахова Лариса Сергеевна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой теологии Московского государственного лингвистического университета (Москва).

Семенов Валентин Евгеньевич – доктор психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки России, старший эксперт АНО «Центр этнорелигиозных исследований» (Санкт-Петербург).

Силантьев Роман Анатольевич – доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета, исполнительный директор Правозащитного центра Всемирного русского

народного собора, заместитель председателя Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (Москва).

Мочалов Евгений Владимирович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева (Саранск).

Лебедев Сергей Викторович – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии высшей школы народных искусств (Санкт-Петербург).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Прилуцкий А.М. Морфология и семиотика конфликтного дискурса социального мифа (по материалам «дела Влада Бахова»)	1
Агапов О.Д. Ситуация с религией: методологическое эссе.....	31
Крылов П.В. Теология освобождения: религиозное измерение классовой борьбы?.....	44
Головушкин Д.А. Современный православный фундаментализм в топологии рационального дискурса.....	61
Семенов В.Е. Моральное оздоровление содержания СМИ и искусства как профилактика религиозных конфликтов.....	74
Интервью с Николаем Ивановичем Григорьевым, Директором АНО ДПО «Институт социальных и этнокультурных исследований» «Структурные причины насильственных конфликтов с этнорелигиозной компонентой: анализ и стратегии урегулирования».....	89
Арутюнов А. Г. Насилие, употребляемое персонажами отечественной демонологии, как фактор восприятия насилия в культуре и религиозной картине мира	114

Прилуцкий А.М.
Prilutski A. M.

**МОРФОЛОГИЯ И СЕМИОТИКА КОНФЛИКТНОГО
ДИСКУРСА СОЦИАЛЬНОГО МИФА
(ПО МАТЕРИАЛАМ «ДЕЛА ВЛАДА БАХОВА»)**

**MORPHOLOGY AND SEMIOTICS OF THE CONFLICT
DISCOURSE OF SOCIAL MYTH (ACCORDING TO
MATERIALS OF «THE CASES OF VLAD BAKHOV»)**

В том сарае то и дело что водятся чертовские шашни; и ни одна ярмарка на этом месте не проходила без беды. Вчера волостной писарь проходил поздно вечером, только глянь — в слуховое окно выставилось свиное рыло и хрюкнуло так, что у него мороз подрагал по коже.

Гоголь Н. В., *Сорочинская ярмарка*

Аннотация: В данной статье рассматриваются структурно-смысловые особенности современной социальной мифологии, транслируемой в сети Интернет в формате информационного конфликта. Автором проанализированы базовые семиотические структуры, использование которых способствует формированию информационной мифосферы. В связи с этим рассмотрены героические, мессианско-демиургические и конспирологические мифологемы, в совокупности формирующие конфликтные дискурсы современного социального мифа. Автором проанализированы используемые в мифосфере базовые семиотические стратегии, их функциональная и прагматическая специфика.

Annotation: This article discusses the structural and semantic features of modern social mythology, broadcast on the Internet in the format of information conflict. The author analyzes the basic

semiotic structures, the use of which contributes to the formation of the information mythosphere. In this regard, heroic, messianodeminiurgic and conspiracy mythologemes are considered, which in interconnection form the discourses of modern social myth. The author analyzes the basic semiotic strategies used in the mythosphere, their functional and pragmatic specifics.

Ключевые слова: конфликт, социальный миф, семиотика конфликта, семиотический каскад, семиотическое поведение.

Keywords: conflict, social myth, semiotics of conflict, semiotic cascade, semiotic behavior.

Обстоятельства дела

Вечером 6 апреля 2019 года недалеко от города Демидова Смоленской обл. пропал 16-летний житель г. Смоленска Владислав (Влад) Бахов. Известно, что пропавший молодой человек принимал участие в пикнике, организованном компанией местной молодежи, причем это мероприятие вовсе не было безалкогольным. Пикник проходил на небольшой полянке в пригородном лесу, оборудованной беседкой в форме шалаша, последняя фигурирует во фрагментарной видеозаписи, которая зафиксировала события, предшествовавшие пропаже В. Бахова. Молодые люди, очевидно, под воздействием выпитого, залезают на остроконечную крышу беседки, В. Бахову это развлечение удается плохо: судя по видеозаписи, его движения носят неуверенный и нескоординированный характер. Тем не менее, при помощи приятелей, ему удается присоединиться к другим молодым людям на крыше беседки. Перед попыткой залезть на крышу беседки В. Бахов отчего либо просит, чтобы ему вернули некий предмет, скорее всего — мобильный телефон, который по непонятной причине оказался у приятеля В. Бахова, в это время уже находящегося на крыше беседки. Каким образом В. Бахов спустился с крыши беседки — непонятно: видеозапись на этом обрывается.

Со слов участников вечеринки известно, что пропавший молодой человек был сильно пьян, приятели пытались безрезультатно отрезвить его, обливая холодной водой. Вечером (точное время не установлено) В. Бахов отошел в лес и не вернулся. Поиски, которые были начаты молодежью своими силами, успехом не увенчались. Вскоре к поискам присоединился отец одной из девушек, офицер полиции Дербанов В. П. Безрезультатные поиски продолжались в ночном клубе, где изначально планировалось продолжение вечеринки. В дальнейшем в поисках В. Бахова участвовали как правоохранительные органы, так и добровольные поисково-спасательные отряды, расследование уголовного дела было в итоге передано в ЦА СК РФ. Скелетированные останки, предположительно В. Бахова, были найдены примерно через год после его пропажи.

Резонанс дела был обусловлен его скандальностью: с подачи журналистов и блогеров: пропаже В. Бахова было придано выраженное социальное значение — за участниками вечеринки, которым многие ставили в вину пропажу подростка, устойчиво закрепился ироничный эпитет «золотая молодежь» (дети местных чиновников, коммерсантов, офицера полиции), символизирующий вседозволенность и безнаказанность. В их адрес были высказаны представителями «интернет-общественности» различные обвинения: от непосредственного убийства В. Бахова до сокрытия истинных обстоятельств его смерти. В блогосфере начался процесс героизации погибшего юноши, и, одновременно — демонизации его приятелей-участников злополучного пикника, одновременно делались голословные заявления о причастности к его гибели черных трансплантологов, садистов-извращенцев, наркомафии, молодежных контр-культур, сектантов-сатанистов, об издевательствах и глумлении над В. Баховым, обливании его нечистотами, выбивании зубов, подвешивании на

дереве, избиении, сбрасывании с крыши беседки, отравлении наркотиками, участии в его убийстве сектантов-сатанистов с их зловещими ритуалами etc., что напоминает лихо закрученный сюжет фильма ужасов [2]. Общественный интерес к теме молодежных субкультур, их недостаточная изученность и пугающие и одновременно будоражащие обывателя семиотические коннотации, развивающиеся в дискурсах повседневности [3], на первых этапах «раскрутки» способствовал развитию информационного скандала. Неприятие естественного объяснения происшедшего, дезавуирующего криминальную версию, в формирующемся коммуникативной среде сторонников «пропавшего подростка и его родителей» близко реакции религиозных фундаменталистов на дискурсы, маркируемые в качестве «либеральных» и «модернистских» [5].

Сразу необходимо сделать оговорку относительно этики исследования. Мы однозначно воспринимаем происшедшее как трагедию, и по-христиански молитвенно сочувствуем родным и близким В. Бахова. Нам искренне жаль этого симпатичного паренька с открытым взглядом и доброжелательным выражением лица. Наше исследование направлено на изучение специфики отражения случившейся трагедии в пространстве семиозиса, то есть мы изучаем не сами события, но их мифо-семиотическую интерпретацию. Мифологический образ В. Бахова не только не тождественен реальному юноше, tragически пропавшему во время злосчастного пикника, но скорее всего, мало похож на него и не должен ассоциироваться с ним в плане уважения к памяти реального молодого человека.

Источники и методология исследования

Источниковую базу исследования составляют преимущественно комментарии блогосферы. Данный тип источников для отечественного религиоведения не является традици-

онным, поэтому одной из задач исследования была оценка продуктивности использования подобного материала при решении религиоведческих задач. Интернет-комментарий, будучи особым коммуникативным жанром персонального интернет-дискурса [13, с. 200], формирует особое семиотическое пространство, фактически неизученное и неописанное.

При работе с комментариями мы учитывали, что при создании собственного социально-психологического образа в коммуникации «у участника блога есть возможность презентации любого «я», моделирования своего собственного образа» [14, с. 359], причем особенности вербального поведения участников виртуальной коммуникации во многом обусловлены спецификой последней. Исследователи отмечают особую эмотивность блогосферы, обусловленную в значительной степени реализуемыми в ней коммуникативными стратегиями [15, с. 118]. В еще большей степени эмотивность проявляется в комментариях: по нашему наблюдению, дискурс последних в большей степени выражает эмоциональные состояния участников коммуникации, нежели текст, послуживший поводом для комментирования. Эта закономерность распространяется и на присутствующие в дискурсе маркеры речевой агрессии, которые могут целенаправленно использоваться для повышения интереса к материалам блогосферы [1].

Коммуникативная интенция автора блога проявляется в используемых им коммуникационных стратегиях, которые во многом определяют тип и структуру дискурса, оказывая влияние и на дискурс комментариев [16, с. 42]. Одной из таких стратегий является «создание антиимиджевого образа и дискредитирующего контекста, невыгодного сопоставления, разоблачения и отказа от оправдательных оценок», демонизация «виртуального» и «реального» врага путем приписывания ему «демонических/бесовских качеств, таких как: коварство, злоба, льстивость, искусительство» [11, с. 81]. Следует согласиться с тем, что «ком-

ментарий является неким дискурсом, где само понимание начинается уже на уровне эмоций — в начале любого процесса восприятия имеет место соответствующая реакция на ситуацию и эмоциональное состояние партнера, и только затем происходит декодирование смысла на когнитивном уровне» [7, с. 35].

Надлежит также сделать концептуальный комментарий относительно сущности социальной мифологии. Социально-политическое мировоззрение общества в целом и индивида в частности формируется из комплекса социальных мифов [6, с. 62], помогающих человеку адаптироваться в социальном пространстве. При этом социальный миф, благодаря наличию достаточно широкого спектра мифологем, активно развивает эпистемологический потенциал, объясняя логику социальных процессов в соответствии с законами мифологического сюжета, и шире — мифологической онтологии, упрощающей мир, и соответственно поведение человека в нем. Востребованность социального мифа обусловлена его способностью выступать в качестве «средства самореализации идеологии в социально-политическом пространстве, и, наоборот, в наши дни идеология все больше функционирует именно как социальная мифология, взывая к чувствам людей, а не к их разуму» [9, с. 86].

Методологически данное исследование выполнено в рамках семио-герменевтического религиоведческого подхода с использованием научно-исследовательского аппарата категориальной семиотики.

Контуры героического мифа

Формирующаяся в связи с «делом В. Бахова» мифосфера в своем основании имеет героические мифологемы, создающие мифо-символический образ пропавшего подростка. Изначально «баховский миф» может быть интерпретирован как миф о

страдающем герое-демиурге, при этом мифологемы формирующейся мифосферы развиваются в т.ч. и мессианские коннотации. Так формируется сложная символизация образа пропавшего подростка, позволяющая на семиотическом уровне не только придать баевскому мифу сютиологическое звучание, но и включить его в квази-новозаветный контекст, что отчетливо прослеживается в комментариях, размещенных в YouTube, например: «такая смерть, не меньше чем у Иисуса. Мальчик стал известным после ухода. Словно луч он осветил всему миру на тот мусор и негатив (*sic!*), который там скопился»¹. Враги Баева соответственно интерпретируются как враги мессии, агенты дьявола и даже его «апостолы»: «12 антиапостолов!!! Это апостолы дьявола — апостолы смерти, не будет им покоя!»²

Иногда мессианство В. Баева понимается не столько согласно христианской, сколько древнееврейской традиции: «ему отведена особая роль. Объединить народ и государство, очистить общество, победить коррупцию, сделать нас сильными»³, хотя о непосредственном влиянии здесь говорить трудно. Интересно, что в такой символической интерпретации образа пропавшего подростка сливаются мессианские и демиургические мотивы, а «выворачивание всего грязного наизнанку» можно понять как упорядочивание мира, своеобразное отделение правды и неправды. Несмотря на апелляцию к мессианской теме, в данном случае мы можем говорить все-таки не о религиозной, но пара-религиозной герменевтике образа подростка,

¹ Влад Баев, Марина Кабюк, Кирилл Бахрамов, Стас Советов, Васильевич, ответы на комментарии/ Марина Хаара [Видеозапись, электронный ресурс] URL: https://www.youtube.com/watch?v=_h1u_Si8ARM&list=PLPtZGE68N2aBecln4-TPcOZXwZLvguph&index=11 [комментарий: Марина Королева].

² Влад Баев: события последнего дня. 2 часть. 12 апостолов нехриста (дело Влада Баева)/ GLAV НОВОСТИ Россия сегодня [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=3LEin0tsjA0> [комментарий: Pauline Schotter].

³ Из материалом интернет-анкетирования, проводимого автором.

поскольку приведенный признак мессианства «выворачивать все грязное наизнанку» в современной духовной культуре не является парадигматическим: очевидно, что так понимаемое мессианство Бахова носит скорее метафорический характер.

Наряду с таким пониманием метафизической роли В. Бахова формируются герменемы, в которых религиозная семантика более разработана, хотя при этом герменевтическая вариативность сохраняется: «Влад... своей смертью спас другие жизни от этих бесов.... которые продали свои души.... рогатому...!!!! Влад ангел... мученик, который пошел как на плаху... он знал, что его ждет...»⁴. Здесь, как мы видим, квази-новозаветные коннотации усилены, хотя применение религиозных терминов «ангел» и «мученик» к пропавшему подростку кажется противоречивым и бессистемным: мученик — всегда человек, ангел мучеником быть не может, если только речь не идет о «высокопоэтическом стиле», но в этом случае «ангел» скорее будет соотноситься с чистотой помыслов, праведностью, но не мученической смертью. Конечно, одно не исключает другого, но нельзя не учитывать, что речь идет о принципиально различных агиологических категориях. Мы полагаем, что за подобной терминологической неряшливостью скрываются особые герменевтические механизмы, позволяющие формировать семиотические фикции, знаки с принципиально неопределенной областью денотации: теологические термины используются не для выражения специальных и строго определенных понятий, но для формирования специфического восторженно- сентиментального эмотивного фона. Подобная речь не предполагает точности формулировок и вообще поня-

⁴ Реальная История! ВЛАД БАХОВ! Исчезновение Влада Бахова! 12 «ИУД» ВладБахова! ЯМЫ ВладБахов!/Это Реальная История [Видеозапись, электронный ресурс] <https://www.youtube.com/watch?v=GkyfLNUz5pw> [комментарий: Людмила Зариныш] (в оригинале часть текста набрана прописными буквами, синтаксис и пунктуация сохранены).

тийной ясности, бессистемная семиотика в подобных случаях является результатом речевой и мыслительной небрежности.

При этом отметим, что семиотизация В. Бахова в качестве «ангела», сначала на метафорическом, потом — на символическом уровнях, связана с герменевтическим механизмом включения пропавшего подростка в семантическое поле «ребенок». Не случайно, именование участников компании 12 «детьми» встречает резкий отпор в блогосфере: любому, допустившему такую номинацию, будет сразу же заявлено, что ребенок там был один — это сам пропавший Влад.

Статус «ребенка» применительно к В. Бахову символически указывает на его моральную чистоту, которая контекстуально противопоставляется скверне «взрослой жизни»: «Он только свой жизненный путь начинал. Он ребенок и при детях нельзя материться»⁵. Не случайно в поэтическом дискурсе ребенок сравнивается с ангелом, а в народной религиозности культуре распространена мифологема о том, что умершие дети становятся в силу своей безгрешности ангелами. Так выстраивается семиотическая цепочка: В. Бахов — ребенок — ангел. При этом участникам вечеринки, фактически ровесникам В. Бахова, статус ребенка неприложим именно в силу вышеприведенных ассоциаций. Закрепленный за ними демонический образ диктует иную семиотику: «ангелу-ребенку» в народной религии противостоит «старый черт», «лысый черт», и т.д. Если ангел даже в традиционной иконографии обладает семиотическими атрибутами молодости и детства, то его антагонист — черт — их последовательно и принципиально лишен. И хотя мифологический образ чертенка народной религии известен, в качестве самостоятельного антагониста ангела он практически никогда не фигурирует. Логика мифологического дис-

⁵ Влад Бахов. Видео с пикника. Мое мнение/ Исторический Любитель[Видеозапись, электронный ресурс] <https://www.youtube.com/watch?v=0s-WM4ucel> [комментарий: Катенька Русанова].

курса, демонизирующая 12 участников вечеринки, усваивает им статус «взрослых дядек и теток», несмотря на то, что они фактически ровесники с пропавшим В.Баховым: «Но этих... детьми не назову. Эпитетов много, обзывательств и уничижающих слов»⁶, или «этим ребятишкам уже по 20 лет, одному 24, не надо про них говорить дети или ребятишки»⁷. В результате создается очередная семиотическая фикция: людям внушали, «что там была толпа взрослых дядек-тетек и ребенок-ангелочек, и они ринулись проклинать всех и желать смерти»⁸.

В любом случае, «ангел, мученик, который пошел на плаху, спасая другие жизни», достоин восторженного почитания, и задача подобных высказываний состоит в обосновании почитания. Причем очевидно, что формирование культа в данном случае предполагается по паттернам гражданской религии, для которой теологические изыски вроде рангов святости и т.п. непринципиальны. Поэтому лексемы «ангел», «мученик», «бесы», «дьявол» в данном случае используются в качестве инструментов создания эмотивного фона, формирования необходимой семиотической стилистики, но не как религиозно-богословские термины. Чем менее ясна их семантика в контексте словаупотребления, тем шире герменевтические возможности интерпретации: от собственно религиозной до формата гражданской религии.

Формирование героического дискурса Владислава Бахова происходит на основе бинарной оппозиции «герой»/«злодеи», по типу бинарных оппозиций, проанализированных К. Леви-Строссом. При этом не случайно, что герой выступает в единственном числе, а злодеи — во множественном. Это позволяет апеллировать к классическим семиотическим пат-

⁶ Там же [комментарий: Наталья Ермолова].

⁷ Там же [комментарий: Зоя Барышева].

⁸ Влад Бахов. В поисках истины. Группа ВК [электронный ресурс], URL:https://vk.com/vpoiskakhistiny?w=wall-191345107_81730 [комментарий: Страница удалена].

тернам героического, акцентировать символические аспекты эксклюзивности героя, которому противостоит множество деперсонифицированных врагов. Последние интерпретируются сугубо функционально: достаточно того, что они «противостоят» герою, являясь его обобщенным символическим антиподом, их личные черты полностью нивелируются прагматикой.

Участники дружеского пикника отныне выступают в качестве деперсонифицированного коллективного символа врага, унифицированной семиотической фикции, необходимой для функционирования мифа. В тех случаях, когда по требованию сюжета возникает необходимость рассматривать действия и поведение отдельных участников пикника, последние выступают не от своего имени, но как метонимические заместители обобщенного «врага». Для создания перлокутивного эффекта в дискурсе активно используются зооморфные метафоры и сравнения, демонизирующие компанию двенадцати.

Зооморфная семиотика и прагматика дискурса

Неколичественный контент-анализ [10] комментариев в YouTube и в группах ВК позволил выявить следующие: «стадо скотов», «скоты», «скаты»⁹, «скотобаза», «крысы лживые», «гиены», «какие-то гиено-макаки», «свора шакалов», «стая шакалов и гиен», «кровожадные шакалы», «шакалье», «шакалята», «звери», «зверье», «звереныши», «собаки» (вар. «сабаки»), «12 козлят», «они как крысы», «12 коротконогих крыс», «12 крысят», «волчицы кровожадные» (о девушках), «рептилии», «звероящеры», «морды жабыи», «тупые курицы». В тех случаях, когда логика мифологического сюжета требует обращения к отдельным представителям «компании 12», они семиотизируются не менее колоритно: «жирный поросенок», «гадюка», «крысеныш», «опарыш», «свинная (sic!) рожа с прыщами», «хряк», «коза драная», «жаба»,

⁹ Вероятно, должно быть «скоты».

«жаба болотная», «жабеныш», «бородавочник африканский», «страшная обезьяна», «мелкая, страшненькая, лопоухая обезьянка», «плешивая рыжая собачонка», «страшный крокодил», «животное», «это кабыла (sic!) хуже шакалов», «бессердечная амеба», «крыса», «курица», «безмозглая овчка», «рожа гнилая у него (одного из участников пикника — прим. А.П.) такая шакалинная (sic!)», «у <...>¹⁰ звериная харя», «что эта курица несет», «этая мышь стоит и пищит».

При этом зооморфные параллели способствуют дальнейшей деперсонализации, стиранию личностных особенностей, которые нивелируются зооморфной семиотикой: у демонизируемого «врага» — «речь, хрю-му, она ну очень косноязычна, жуть», они «вылупились, наверное, из змеиных яиц», «набрасываются на всех как дикие собаки», не говорят, но издают «лай бешеной собаки», «визжат как поросенок», «блеют как овечки» и т.д.

Эмотивность дискурса формирует наррацию целеполагания: враги не только шельмуются и оскорбляются, по отношению к ним считаются дозволенными все формы языковой агрессии. Поэтому они проклинаются, на их головы призываются всевозможные кары небесные и земные, казни, пытки, изнасилование, болезни, беды и несчастья, самосуд, убийство и т.д., напр. «Распять !!! Всех 12 ! А <...> особое наказание, «интим» ей устроить жестокий !!!»¹¹ или «„Друзья“», я желаю вам самой зверской, нечеловеческой, самой адской смерти что только может быть¹², «народный самосуд, воро-

¹⁰ Здесь и далее в подобном контексте имена участников пикника не приводятся по соображениям этики.

¹¹ Влад Бахов. Вопросы к 12 «друзьям» Влада Бахова. Важно/ Christian VLog [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=qXSC3w1Vye8> [комментарий: Татьяна Степановна].

¹² «Друзья» Влада Бахов отмечают его убийство? Что говорит мать?/ КО4А TV Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DWDSfRQtL8Q> [комментарий: Мадин Плиева].

шиловский стрелок и чеченская компания, вперед!!! На Вас вся надежда !!!»¹³, или «эх, было бы это в моем городе.... в багажнике кого-нибудь покатал... утюг с девяностых никто не отменял»¹⁴. Дискурс анализ выявил комментарии, содержащие призывы к уничтожению и сожжению 12 участников пикника и даже всего населенного пункта: «переловить падлюг по одному, забить нахрен и сжечь»¹⁵ и даже «под корень это село сжечь вместе с этим спрутом!!!!»¹⁶, «всем по гранате в одно место и пусть их собирают по кусочкам в лесу»¹⁷. Приведенные комментарии, по нашей экспертной оценке, содержат признаки публичного призыва к совершению преступлений и представляют социальную опасность. Дело «Влада Бахова» в очередной раз актуализировало проблему социальной ответственности комментаторов, зачастую злоупотребляющих принципами анонимности и псевдонимности, равно как и необходимость разработки действенных механизмов защиты пользователей Интернета от подобного вредного контента.

Зашкаливающая эмотивность подобных комментариев, вероятнее всего, не только и не столько передает реальное состояние комментаторов (хотя нельзя исключать и последнего, учитывая, что среди последних находится немало людей с неустойчивой психикой), сколько должно способствовать эффекту завышенной валидности, сформировать иллюзию Всенародного Великого Возмущения и Негодования, то есть создать очередной семиотический фантом, знак с нулевым денотатом.

¹³ Там же. [комментарий: Сергей Дергунов].

¹⁴ Влад Бахов. Новые детали по видео с шалашом. /Поиски Влада Бахова. Группа ВК [Электронный ресурс] URL <https://vk.com/poiskivladabahova> [комментарий: Максим Хотюшин].

¹⁵ Кто убил Влада Бахова? Прямой эфир/Исторический Любитель [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5dhKNEJDwFI> [комментарий: Tana Savenko]

¹⁶ Там же. [комментарий: Камила Ходакова].

¹⁷ б. загл. [электронный ресурс] URL: https://vk.com/poiskivlada_bahova?w=wall-190238889_210829 [комментарий: Асель Раимова].

При этом, естественно, сам Владислав Бахов семиотизируется с иной модальностью, описания зачастую формируют аллегории: «крысы забили Льва, как точно сказано»¹⁸ или «да, орел был, так и не дали взлететь бесы, антидрузья, и завистники»¹⁹. Мы видим, что зооморфная семиотика используется, в том числе и для обозначения базовой мифологической оппозиции герой/злодеи. Однако ее основная функция состоит в формировании эмотивного контекста дискурса, поскольку для раскрытия глубинных смыслов этой оппозиции нужны принципиально другие элементы семиозиса, обладающие выраженными мистико-сакральными (в различной модальности) значениями и коннотациями. «Профанная» в силу интердискурсивности уничтожительная зооморфная метафора для этих целей подходит плохо. Материал для них заимствуется из дискурсов ангелологии и демонологии (в том числе и народной).

Мистико-религиозная семиотика

На основании бинарной оппозиции герой/злодеи формируются различные семиотические проекции. Наряду с аллегорическим противопоставлением орел (лев)/«нечистые», «коварные» и «презренные» животные существуют аналоги, апеллирующие к мистико-религиозной семиотике. Влад — ангел, которому противостоит нечистая сила.

Компания 12 и ее отдельные представители, скорее метафорически, нежели символически, соотносятся с предметным полем «нечистая сила». Они номинируются как: «сатанята», «упыри», «упырята», «бесовы упыри», «бесы в образе молодых людей», «упыри и вурдалаки», «ведьмы», «нечесть (sic!)», «сатана в юбке», «черти», «дьяволы», «12 шайтанов», «кикимора», «кехимора» и даже «кехимара», «инкуб» (о де-

¹⁸ Разговор с лучшим другом Влада Бахов! Евгений Иванов рассказал всю правду! / КО4А TV [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=E1aRkiN2xG4> [комментарий: Gravity18].

¹⁹ Там же. [комментарий: Инга Баранова].

вушке, вероятно, должно быть «суккуб»), «участники „бала сатаны“», «дети сатаны», «от чертей рождаются сатанята», «такое ощущение, что их зачали на лысой горе, на шабаше ведьм», «они свою совесть дьяволу продали», а «в тихом демидовском омуте бесы водятся». С конфессионально-религиозной точки зрения такой дискурс должен быть определен как синкетический. Вызвавшее недоуменную реакцию зрителей объявление одной из участницы пикника «антихристом», причем не в переносном, но прямом значении²⁰, должно рассматриваться в качестве квази-богословского курьеза.

При этом метафорическая герменевтика доминирует лишь на начальном этапе семиозиса. В результате семиотического дрейфа демоническая семиотика в интернет-дискурсе из сравнений и метафор трансформируется в аллегории и далее — в символы: «подобные дьяволу» по моральным качествам становятся символическим заместителем врага рода человеческого и тем самым включаются в смысловое поле инфернальных сил, при этом триггером семиотизации выступает обращение (гиперболизация) к языковой личности «врага». В итоге, например, «девочки в обличии дьявола»²¹(начальный этап семиотизации, метафорическое сравнение), присваиваются онтологические инфернальные признаки, характерные уже для символической, а не метафорической номинации: «из поганого черного рта <...> доноситься (sic!) адский смех»²². Пародийность последней филиппики только кажущаяся: интент-анализ однозначно показывает, что в авторскую интенцию ирония не входит, просто автор комментария напрочь лишен стили-

²⁰ Влад Бахов. Дарья Дербанова- АНТИХРИСТ/[Видеозапись, электронный ресурс] URL: https://www.youtube.com/watch?v=EgdUy-nxm_o.

²¹ Влад Бахов - оригинал видео со дня рождения!/КО4А TV [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6v323BBB8tY>[комментарий: Сидрат Магомедова].

²² Там же. [комментарий: Ольга Ольга].

стической чуткости, поэтому из-за желания «нагромоздить ужасы» получился текст, напоминающий пародию на детские городские былички про «черный гроб в черной комнате» и т.п. Тем не менее, семиотика подобных высказываний обладает мощной перлокутивной силой воздействия на нестабильную психику легко возбудимых и быстро возбуждающихся натур.

В рамках противопоставления «нечисти», семиотический образ В. Бахова , развивающий на гиперкатегориальном уровне мистико-религиозное значение, выступает как знак с предельно широкой областью денотации: он и ангел, и мученик, и мессия. Однако его прагматика более сложная: он не только жертва, причем жертва искупительная, но и «социальный демиург», упорядочивающий социум, разоблачающий неправду: «насколько миссия Влада была велика на этой Земле. После своего ухода он меняет судьбы людей, разоблачает зло, объединяет людей»²³. Такая семантическая неопределенность позволяет активно задействовать механизмы семиотической мимикрии [8], при необходимости трактуя упомянутые агиологические концепты как поэтические аллегории или же, как религиозные символы. Согласно логике процесса коллективной наррации, Влад Бахов, символический герой-мессия, должен и внешне отличаться от противостоящего ему коллективного деперсонализированного врага. Идеализация внешности пропавшего подростка действительно имеет место, причем в данном процессе можно выделить два этапа: семантема «Влад-красавец» вначале формирует категориальный уровень значения, который еще нуждается противопоставлении: «разве невидно насколько Владик красив?? Присмотритесь на общее фото! Ни одного достойного мальчика! Он выделяется своей внешностью! ... Она же [одна из участниц вечеринки — прим. А.П.] плешивая рыжая собачонка...

²³ б.загл. [электронный ресурс] URL: https://vk.com/poiskivladabahova?w=wall-190238889_210829 [комментарий: Анастасия Бокова].

А тут такой парень»²⁴, мы видим, что телесная красота В. Бахова здесь еще не является абсолютной, она нуждается в семиотической антитезе, хотя бы метафорической, а для того, чтобы расцвести, ей необходим антонимический контекст. На втором этапе акцент переносится в пространство гиперкатегориального смысла, теперь красота В. Бахова становится величиной абсолютной и сакрализованной: «Влад Бахов! Стал на весь мир эталоном красоты... Великий Влад Бахов!»²⁵

Отметим, что в дискурсе присутствуют апелляции к нью-эйджевским, оккультным стереотипам: «улыбка ангела, смотришь на него и жить хочется, от светлой ауры Влада»²⁶. Последнее вполне понятно, так как формирование культа В. Бахова по очевидным причинам в рамках православного канона невозможно (оснований для канонизации нет и не может быть), а востребованность в религиозном почитании присутствует, поэтому и обращение к оккультно-эзотерической традиции, допускающей такое почитание в отличие от традиционной христианской, выполняет заместительную функцию. Можно предполагать, что религиозное почитание Бахова будет развиваться именно в этом направлении: концепты New Age вообще хорошо конвертируются в мифологический формат.

Мифологема ритуального убийства

Важное значение для формирования мифологии В. Бахова имеют мифологемы ритуального убийства, семиотика ко-

²⁴ Влад Бахов. Мне навсегда 16 лет./ Официальный канал семьи Влада Бахова [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/channel/UCFF9tfQOF57czf1DESQJwfw> [комментарий: Нега].

²⁵ Влад Бахов: события последнего дня/4 Часть. Шабаш ведьм/ GLAV НОВОСТИ Россия сегодня [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=7JsocdIrfz0> [комментарий: Настя Шебалдина].

²⁶ Влад Бахов: события последнего дня. 3 часть. Начало спектакля. Дело Влада Бахова /GLAV НОВОСТИ Россия сегодня [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=C1zw1cOAmgE> [комментарий: Людмила Базлова].

торых была ранее нами проанализирована [4]. Интент-анализ комментариев блогосферы позволяет сделать вывод, что «ритуальное убийство В. Бахова» интерпретируется в соответствии с двумя герменевтическими стратегиями, которые можно условно определить как буквальное и аллегорическое понимание. Согласно буквальному пониманию, подросток был ритуально умерщвлен в качестве жертвоприношения, совершенного «сектантами-сатанистами» неким демоническим существом: «и про Влада я с самого начала думала о жертвоприношении. Не знаю, кому они принесли жертвоприношение, то ли лешему, то ли еще кому, но похоже на сатанистов. Заманили молодого мальчика и убили, все запланировано заранее, никаких случайностей»²⁷. Нами зафиксирован комментарий, который косвенно связывает пропажу В. Бахова с популярным антисемитским мифом: «уголовные дела против иудеев в Российской Империи — по поводу их жертвоприношений. Посмотрите в Яндексе»²⁸, однако данная герменевтика применительно к баировской мифологии не является распространенной.

При аллегорической интерпретации мифотеологемы ритуальной жертвы, последняя понимается как сугубо этический (хотя и с мистическими коннотациями) вызов современникам, при этом авторская рефлексия в связи с ритуальным характером убийства в нарративе становится основанием для выводов о провиденциальном значении его смерти, которая тем самым семиотически включается в квази-библейский контекст: «Зачем была эта жертва? Зачем погиб агнец? Затем, чтобы весь мир поднялся на войну со злом! Почему его судьба и история не оставила никого равнодушным? Потому, что его миссия была в том, чтобы мы все проснулись, задума-

²⁷ Иван Фадеев рассказал о жертвоприношениях в лесу и чупакабра, найденная в другом лесу/Влад Баиров. Народное расследование. [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=kTBpmYteXSQ> [комментарий: Riko].

²⁸ Там же. [комментарий: Катерина Шикина].

лись, поняли: мы не можем мириться с несправедливостью! Это вызов человечности! Мы все — Влад Бахов»²⁹. Если при буквальном понимании акцентируется в плане семиотики субкатегориальный уровень значения мифотеологемы «ритуальная жертва», то при аллегорическом — гиперкатегориальный. Категориальный уровень, которому соответствует концептуальное значение, отсутствует, поскольку комментаторов проблема «ритуального убийства» волнует исключительно применительно к хронотопу события. Аллегорическая интерпретация мифологемы ритуальной жертвы концептуально близка семантике концепта «Бахов — демиург».

Конспирологические мифологемы

Определенную роль в формировании мифосферы В. Бахова играют и конспирологические мифологемы. Конспирологический миф ранее был нами определен как «совокупность мифологических нарративов, интерпретирующих социо-исторические процессы и явления как результат целенаправленного действия могущественных сил, тщательно скрывающих свое существование или какое-либо отношение к этим явлениям и процессам» [12, с.96].

В результате контент-анализа и интент-анализа блогосферы нами были выявлены следующие конспирологические сюжеты:

- «Тотальная коррумпированность власти и правоохранительных органов г. Демидов». Этот небольшой провинциальный городок, расположенный в Смоленской обл., изображается в виде предельно криминализированного, мафиозного мира, в котором постоянно пропадают люди, население запугано, различные преступники насаждают беззакония и совершают сомнительные гешефты и т.д.³⁰

²⁹ Влад Бахов: события последнего дня.Первая часть(Чужие)/ GLAV НОВОСТИ Россия сегодня[Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0I6Ztnab71Q> [комментарий: Alissa].

³⁰ См. напр. СК Смоленска покрывает 12 «друзей» Влада Ба-

- «Исключительное могущество демидовских чиновников, с которыми ничего не могут сделать Президент РФ, Правительство, руководство Следственного комитета», причем власть не только не заинтересована в выяснении всех обстоятельств дела, но и непосредственно «выгораживает» виновных³¹.
- «Тело было подброшено» — останки, обнаруженные поисковиками недалеко от места, где был организован злосчастный пикник, были подброшены для того, чтобы снизить градус социального напряжения, успокоить родителей В. Бахова и способствовать затиханию общественного резонанса³².
- «Экспертизы были фальсифицированы» — это касается, прежде всего, идентификации обнаруженных останков³³.

хова!/_КО4А TV[Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=n8gqU4Xk-ww>.

См. комментарии к видеозаписи: Влад Бахов. Результаты экспертизы ДНК/Самый сок [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=UxEJegC47lw>.

³¹ См. напр. видеозапись и комментарии: Обращение людей к Бастрыкину по делу Влада Бахова!/_КО4А TV[Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MwpBl64opEY>.

³² См. напр. видеозапись и комментарии: Влад Бахов. Последние новости. «Друг» Максим Жумаев что скрывает? Останки Влада подбросили???/_ Независимая Редакция [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2VwYr8Mq76M>.

Где прятали тело Влада Бахова? полный ролик!/_КО4А TV [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=y4bkUsBfezE>.

Внимание. Еще одно видео обращение человека, который участвовал в поисках/ Поиски Влада Бахова. Группа ВК. [электронный ресурс]] URL: https://vk.com/poiskivladabahova?w=wall-190238889_209779 [комментарии].

Внимание. Еще одно видео обращение человека, который участвовал в поисках/ Поиски Влада Бахова. Группа ВК [электронный ресурс] URL: https://vk.com/poiskivladabahova?w=wall-190238889_209779[комментарии].

³³ См. напр. видеозапись и комментарии: Влад Бахов найден и правдивы ли результаты экспертизы/ [Видеозапись, электронный ре-

- «Поисковые отряды и органы правопорядка в интересах преступников фальсифицировали фотосъемку либо вообще имитировали поиски», — данный сюжет не имеет самостоятельного значения, он используется для усиления перлокутивного эффекта дискурса.³⁴

Интересной особенностью конспирологической наррации является отсутствие в ее текстах мистических и религиозных значений и коннотаций. Ни жидомасоны, ни рептилоиды, ни антихрист с его слугами, ни даже Их Святейшества Патриарх Московский и Епископ Римский не являются акторами баевской конспирологии, или же упоминаются исключительно в ироническом контексте: «это ужас, какие люминаты (sic!) какой мировой порядок, когда такие ужасы на местах, и Папа с поеданием младенцев блекнет»³⁵. Если мифология «перевала И.Дятлова» (многие блогеры параллельно освещают дело Баева и дело группы Дятлова, поэтому данное сравнение уместно) пестрит «диверсантами», «тайными ядерными взрывами», «НЛО», «огненными шарами», «йети», «мансийскими шаманами», и даже «карликами Арктогеи», то конспирологический дискурс баевской мифологии разочаровывает своей бедностью.

Все обстоит исключительно обыденно: заговорщики ничем не отличаются от нас грешных кроме особого политического могущества, но последнее является все-таки отличием коли-

сурс] URL:<https://www.youtube.com/watch?v=DQXVxGC-qv8>.

³⁴ См. напр. видеозапись и комментарии Влад Баев. Сальвар + Лиза Алерт = Дружба?/ Исторический Любитель [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WWfIzQCeqoE&t=565s>

Влад Баев и Лиза Алерт. Кто стоит за этим? Ответ спустя год./ Народное Слово [Видеозапись, электронный ресурс] URL: https://www.youtube.com/watch?v=4P4-P7x_iwQ.

³⁵ Детали, которые все упустили! Важная информация относительно ухода Влада Баева. Путь от шалаша./ ГОРЯЧАЯ НОВОСТЬ [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6VsQe35QR68> [комментарий: Nataliya Kavok].

чественным, а не качественным. Участковый полицейский на амплуа проф. Мориарти и возглавляемые им чиновники уездного уровня, в силу неких неизвестных (и для вящей таинственности не артикулируемых) обстоятельств оказавшиеся неподконтрольными федеральной власти, парадоксальным образом оказываются одновременно от нее зависимыми: поэтому им приходится лицемерно скрывать следы преступления, а не нагло игнорировать факт последнего. Как и следовало ожидать, такая достаточно несложная, квази-рациональная герменевтическая стратегия оказывается малопродуктивной в плане семиотики. Основные концепты конспирологического нарратива баховского мифа понимаются в соответствии с нормами литерального смысла, аллегорический и метафорический смысл или отсутствует, или же проявляется в этических сентенциях, требующих правосудия. В последних мы наблюдаем семиотизацию конспирологических мифологем в качестве еще не сформированных до конца гиперболизированных метафор и метонимий социального неблагополучия, образующихся по паттерну «ужас-ужас-ужас!» — «Влад Бахов это уже говорящее имя нашего государства»³⁶.

Однако по мере развития баховской мифосферы можно предположить, что конспирологические и шире — квази-рациональные построения получат большую популярность, причем продуцирование экстравагантных версий будет усиливаться по мере утихания общественного интереса к теме. Возможно, именно в свете этого предположения следует понимать предположение о том, что в деле Бахова на различных фотографиях фигурируют не один, но два похожих шалаша³⁷. Структурно подобные утверждения напомина-

³⁶ Влад Бахов. Экстренный Выпуск. Прямой эфир/Исторический Любитель[Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Elyv6J0fGQE> [комментарий: Petersburg channel].

³⁷ Влад Бахов. Новая информация и версия/ Паша Хейтер [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=El4R8mf96O4>.

ют мифологемы о двойничестве, хорошо известные по мифологии Перевала Дятлова, в которой популярны сюжеты о «двуих палатках» или о «двойниках Семена Золотарева».

Известно, что конспирологические мифологемы обладают мощным интегративным потенциалом: они не только способствуют социальной сплоченности адептов, но и формируют особый тип квази-элитарной идентичности посвященных в великие и ужасные тайны. Это способствует притягательности конспирологических мифологем и является мощным информационным ресурсом, обеспечивающим динамику семиосферы, приток новых адептов, увеличение донатов и т.д.

Анализ семиотической специфики семиосферы позволяет сделать вывод о том, что процессы семиодинамики конфликта *формируют семиотический каскад — в условиях разрастающегося конфликта, индивиды, вовлеченные в конфликтную ситуацию, в своем семиотическом поведении начинают активно копировать поведение других участников конфликта, используя задействованные ими семиотические тактики.*

Мифологизация образа родителей В. Бахова

Мифологическая героизация В. Бахова , благодаря действию механизмов метонимического переноса, распространяется и на его родителей. Этому способствует и та роль, которую они играют в популяризации «баховской темы», и логика мифологического нарратива, который все больше и больше развивается по квази-религиозному паттерну.

Мифологическая героизация родителей пропавшего подростка осуществляется по типу формирования известного агиографического сюжета: рождение святого от благочестивых родителей, однако категория святости в данном случае понимается расплывчато, в духе религиозности эпохи постмодерна.

Кроме того, в формирующейся мифосфере родители В. Бахова играют роль авторитетных хранителей информации; аргументация «так говорят родители» в интернет- полемике может обладать силой решающего доказательства. Ставить под сомнение их авторитет — совершать акт, приближенный к кощунству, критиковать их за что бы то ни было — «оскорблять», «клеветать» и «лить грязь», напр.: «вчера в комментариях мне одна мадам пыталась доказать, что это не грязь, клевета и ложь на <...>³⁸, а типа это информационное, логическое размышление! Спорить я не стала, но спать не могла всю ночь от обиды и бессилия!»³⁹. Такие «хулигани» символически зачисляются в число «врагов», шельмуются, осмеиваются, унижаются, демонизируются: «кто говорит плохо о родителях Влада, ущербные и завистливые люди! Если бы не сплоченность и упорство родителей, то закрыли бы это дело и забыли, и ничего бы СК больше не искало! Кто говорит о хайпе, со стороны родителей, это только защитники этих двенадцати, а это не вполне совестливые люди»⁴⁰.

Такому блогеру, коль уж скоро он «обливает грязью родителей», нельзя ни в чем верить, да и вообще смотреть его видеоматериалы нежелательно.

Соответственно, по отношению к родителям В. Бахова считаются приемлемыми и одобряемыми пять основных поведенческих тактик (при возможности их комбинирования):

- Им можно сочувствовать, подбадривать, высказывать одобрение, поддержку и призывать жертвовать им деньги;

³⁸ Имена родственников В.Бахова нами опущены по этическим соображениям.

³⁹ Сплетни про родителей Влада Бахова распространяют идиоты, с отсутствием совести и человечности/ Влад Бахов. Народное расследование. [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jqd0EgEkQYc&t=2517s> [комментарий: Лидия Гусева]..

⁴⁰ Сплетни про родителей Влада Бахова распространяют идиоты, с отсутствием совести и человечности/ Влад Бахов. Народное расследование. [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jqd0EgEkQYc&t=2517s> [комментарий: Татьяна Зимина].

- Ими можно восхищаться, ставить в пример, в т.ч. органам дознания;
- Можно заниматься апологетикой всех их действий и поступков, поскольку все они совершенны и идеальны, или, в крайнем случае — оправданы обстоятельствами;
- К ним можно требовать уважения от всех участников коммуникации;
- К их авторитету можно апеллировать.

При этом идеализация (и/или апологетика) распространяется и на внешность, и на моральные качества: «Какие глаза у мамы и у Влада!!! красота !!! Такие глаза только у хороших людей!!!»⁴¹, или «<...> — сексуальная, обаятельная и милая. И даже было у нее много мужчин. Завидуйте молча она шикарная интелегентная (sic!) молодая женщина. Симпотичная (sic!) и достойная уважения. Родила такого красивого парня Влада. Красивая женщина рождает красивых парней»⁴². В итоге делается вывод: «да, правда, мама у Влада просто супер женщина»⁴³.

По любому поводу принято взывать к родителям В. Бахова, вопрос: «а что говорят/думают об этом родители?» — используется как инструмент для прекращения дискуссии: после получения на него ответа спорить оказывается не о чем. Заявления «родители не верят», «родители не признают», или наоборот — «родители утверждают» — являются аргументами, обладающими решающим значением, которые невозможно опровергнуть рациональной аргументацией: «ты что, знаешь

⁴¹ Влад Бахов. Нам нужна правда. Я Мы Влад/Людмила ВП [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=QhyDCjoqwhI> [комментарий: Bulii vast].

⁴² Сплетни про родителей Влада Бахова распространяют идиоты, с отсутствием совести и человечности/ Влад Бахов. Народное расследование. [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jqd0EgEkQYc&t=2517s> [комментарий: Клеопатра Клинова].

⁴³ Бахрамов проговорился. Влад Бахов/ Tsunade Senju [Видеозапись, электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=sUKni6ndVJo> [комментарий: Kat Sheva].

больше родителей?!» Не соглашаться могут только откровенные очернители, льющие потоки грязи на Владика и его родителей, причем очернители эти находятся в сговоре с «12 извергами».

В целях дискредитации иных точек зрения используются психологические приемы, направленные на то, чтобы сформировать негативный образ их сторонников, внушить потенциальному читателю представление о том, что «кощунственно-еретическое» мнение вызывает однозначно негативную реакцию у «простых людей», одновременно спровоцировать у незадачливого спорщика чувство вины. Красочное, эмоциональное, часто — гипертрофированное описание ужаса и горя родителей используется в качестве полемического приема: читателю внушается мысль, что в контексте всеобъемлющего горя родителей должна умолкнуть всякая критика, поскольку перед ними виноват весь мир, а критически настроенные комментаторы — вдвойне, и что не понимать этого могут только последние негодяи. Не случайно имеют место фиктивные апелляции к «народу», от имени которого якобы вещают блогеры, транслирующие «официальную позицию семьи». В блогосфере искусственно формируется представление о том, что в информационный конфликт с одной стороны вовлечен «весь народ на стороне родителей», а с другой — кучка откровенных уголовников и коррупционеров, это влияет на презентацию блогера в информационном пространстве: быть символически зачисленным в лагерь врагов народа — мало кого может вдохновить. Реальное очернение мнимых очернителей часто реализуется в рамках целенаправленных информационных действий, запускающих информационный каскад.

По мере исчерпания информационного повода можно ожидать затухания скандала, понижения продуктивности дискурса и, соответственно снижения общественного интереса к теме. Поскольку такая динамика информационной среды нежелательна для блогеров, конвертирующих общественный резонанс

нанс в различные преференции, наверняка будут предприняты попытки искусственного поддержания интереса к теме, формирования квази-баховского дискурса, посвященного, например, обсуждению пикантных деталей из жизни оппонентов, их целенаправленное провоцирование и т.д. Учитывая, что семиотическим структурам присуща определенная инерция, мотивационно-номинативная интерпретация оппонентов в качестве «демонических врагов» будет поддерживать перлокутивный потенциал дискурса даже в условиях затухания баховской темы, причем коммуникативная агрессия будет искусственно поддерживаться на высоком уровне. Поэтому можно ожидать трансформацию скандала: баховский скандал трансформируется в разборки между лагерями блогеров в т.ч. шельмование разочаровавшихся в «героях» и «переметнувшихся» на другую сторону. Причем скандал по поводу объяснения причин трагедии будет трансформироваться в скандал в связи с наличием среди блогеров полярных оценок родителей В. Бахова . В рамках тех же семиотических методов, которые использовались для конструирования «врагов В. Бахова », будет совершаться конструирование и демонизация «врагов родителей», необходимых для того, чтобы было с кем вести борьбу. Если во время динамической фазы скандала сторонники криминальной версии противостояли сторонникам версии «несчастный случай», то при затухании скандала сторонники мифологемы «идеальные родители» будут противостоять сторонникам более критических оценок. Большая вероятность, что это противостояние будет развиваться по сценарию классической Батрахомиомахии. Перенесение odium с «убийц Бахова» на «хулиганий родителей В. Бахова » будет, скорее всего, обеспечено благодаря вышеописанному метонимическому переносу.

Уже сейчас делаются симптоматичные заявления, что «переобувшиеся» блогеры хуже врагов («хуже педерастов»)

и «самых 12», а призывы комментировать личности и поведения таких «перебежчиков» раздаются в блогосфере по поводу и без повода. Все это надлежит рассматривать как технологии, способные поддерживать количество просмотров и обеспечивать другие условия, необходимые для монетизации проекта в условиях уже начавшегося затухания скандала.

Проведенные исследования позволяют сделать вывод о том, что морфология и семиотика анализируемой мифосферы формируется в результате взаимодействия героических и конспирологических мифологем, соответственно с точки зрения структуры и семантики баховский миф носит синкretичный характер и развивается по паттернам семиотики скандала. Тенденции развития семиосферы, метонимическая героизация родителей, мифологическая деперсонализация В. Баxова позволяют сделать предположения о том, что дальнейшее развитие нарратива будет осуществляться по паттернам виртуальной гражданской религии, влияющей на интегративно-дезинтегративные процессы в блогосфере.

Литература

1. Балахонская Л.В., Быков И.А. Речевая агрессия в политических блогах радиостанции «Эхо Москвы»//Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. 2018. Т. 15. № 3. С. 492-506.
2. Богачев А.М. Социально-психологическая безопасность российской семьи: анализ «сообщений», исходящих из подростковой субкультуры//В сборнике: Семья: позитивный подход. Природа и разрешение кризисов современной семьи Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств. Санкт-Петербург, 2012. С. 96-105.
3. Богачев А.М. Фильмы ужасов иочные кошмары: некоторые аспекты психологического анализа явлений//Психология и психотехника. 2019. № 4. С. 39-49.

4. Воронцов А.В., Головушкин Д.А., Прилуцкий А.М. Мифологема ритуального цареубийства в контексте современного конспирологического мифа//Социологические исследования. 2018. № 10 (414). С. 122-129.
5. Головушкин Д.А. Православный фундаментализм: возвращение к осмыслинию// Философская мысль. 2016. № 1. С. 111-155.
6. Девнина Г.С. Роль социального мифа во внутригосударственных политических кризисах России: социально-философский анализ //Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 4. С. 61-69.
7. Крутова И.Н. Эмотивно-дискурсивное пространство «комментария» к публицистическому блогу//Гуманитарные исследования. 2019. № 1 (69). С. 32-36.
8. Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. Семиотическая мимикрия и функционирование религиозных знаковых систем: постановка проблемы//Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер.: Философия. -2018. -№ 1. С. 139-147.
9. Лукьянов Г.И., Митрофанов А.А. Современные социальные мифы в деятельности социального субъекта//Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2017. № 6. С. 85-88.
10. Пашиян И.А. Контент-анализ как метод исследования: достоинства и ограничения.[Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontent-analiz-kak-metod-issledovaniya-dostoinstva-i-ogranicheniya>.
11. Пащенко М.А. Оценочный потенциал мифологической лексики в русскоязычных текстах общественно-политической тематики//Интерпретация текста: лингвистический, литературоведческий и методический аспекты Материалы XI Международной научной конференции. 2018. С. 80-83.

12. Прилуцкий А.М.Семиотика модальностей современного конспирологического мифа в дискурсах маргинального православия//Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 82. С. 94-107.
13. Сидорова И.Г. Персональный интернет-дискурс: параметры жанровых форматов//: НОМО LOQUENS (Вопросы лингвистики и транслятологии) сборник статей. Волгоградский государственный университет, Институт филологии и межкультурной коммуникации. Волгоград, 2016. С. 196-204.
14. Ульянова М.А. Основные особенности интернет-блога и комментария к блогу//Научные труды Калужского государственного университета имени К.Э. Циолковского Сер. «Гуманитарные науки» Калужский государственный университет им. К.Э. Циолковского. 2015. С. 358-362.
15. Ульянова М.А., Васильев Л.Г. Лексические средства выражения эмотивности в спортивном блоге и комментарии //Вестник Удмуртского университета. Серия История и филология. 2016. Т. 26. № 2. С. 117-127.
16. Шляховой Д.А. Коммуникативные стратегии и способы выражения языковой личности блогера (на материале немецкой военной блогосферы)//Филология и человек. 2019. № 3. С. 41-54.

Агапов О. Д.
Agapov O. D.

СИТУАЦИЯ С РЕЛИГИЕЙ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ЭССЕ

THE SITUATION WITH RELIGION: A METHODOLOGICAL ESSAY

Агапов Олег Дмитриевич, доктор философских наук, директор научно-исследовательского института социальной философии, Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирясова, ag.oleg2015@yandex.ru

Agapov Oleg Dmitrievich, Doctor of Philosophy, Director of the Research Institute of Social Philosophy, Kazan Innovation University named after V.G. Timiryasova, ag.oleg2015@yandex.ru

Agapov Oleg Dmitrievitch, <https://orcid.org/0000-0001-6352-8505> Kazan Innovation University: Kazan', 420111, Russia

Аннотация: Парадокс исторической ситуации начала XXI в. связан, на наш взгляд, с тем, что мы практически не связываем свое будущее с религиозными мировоззрениями и образом жизни, но живем в социальной реальности, пронизанной религиозными убеждениями и формами жизни. Спектр религиозных феноменов богат и разнообразен, включает в себя множество явлений из всех сфер общества: политики, экономики, культуры, повседневности. Следовательно, гуманистиям необходимо ответить на ряд вопросов: почему мы пренебрегаем религиозным, почему с эпохи Просвещения производим политику вытеснения религиозного на края социального и почему не выстраиваем альтернативную просветительско-позитивистской парадигме теоретико-методологическую стратегию исследования религиозного.

Игнорируя вышеперечисленные вопросы (список можно продолжить), мы оказываемся в мире социально-

го бессознательного (по Э. Фромму), в мире перманентных социальных конфликтов, где источником бедствий выступает назначенный «козел отпущения» (Р. Жирар). **Ключевые слова:** цивилизационный проект, религиозное, священное.

Annotation: The paradox of the historical situation of the beginning of the 21st century consists, from my point of view, in that we don't identify our future with religious views and ways of life, but live in the social reality permeated by religious beliefs and religious forms of living. The spectrum of religious phenomena is vast and diverse, it includes many phenomena from all spheres of society: the political, the economic, the cultural and the sphere of everyday life. Consequently, scholars working in the humanities have to answer the series of questions — why do we neglect the religious? Why do we (since the age of Enlightenment) conduct the policy of displacing the religious to edges of the social? Why do we not construct a theoretical and methodological strategy, which can provide an alternative to the paradigm offered by the Enlightenment and positivism in the study of the religious?

If we ignore the questions posed above (the list can be continued), we will find ourselves in the world of the social unconscious (E. Fromm), in a world of permanent social conflicts where the source of calamities is a designated “scapegoat” (R. Girard). **Keywords:** *civilizational project, the religious, the sacred.*

Общество Модерна выстраивалось как общество секулярное, последовательно изживающее из себя все, что можно было связать с религиозной сферой. Идеология и практика секуляризма, получившая с XVIII в. политическое выражение институализировалась не только в развитии социально-гуманитарных наук, но и в создании автономных от религиозного влияния областей политического, социального, экономического. Фактически череда больших

и мелких «подвижек» (по Ч. Тейлору) изменила бытие человеческого рода таким образом, что религиозное стало представляться чем-то параллельным жизни общества, архаично-традиционным, существующим только в развивающихся странах, или этнографических локациях мир-системы.

Вместе с тем сфера религиозного, лишившись доминирования в XIV – XIX вв. в мире политического, не прекратила своего существования, продолжая влиять на конституирование множества феноменов социальности, мира повседневности. Также важно помнить, что религиозный плюрализм Западной Европы был частью гражданских институций, связанных с Конституцией Нового времени (по Б. Латуру).

В сфере развития социально-гуманитарных наук «табу», наложенное эпохой Просвещения на объективное изучение религиозной сферы отчасти сняли исследования М. Вебера и Э. Дюркгейма нач. XX в., каждый из которых в пределах проблемного поля конкретных историко-социологических исследований попытались рассмотреть вопрос взаимовлияния религиозного и социального, религиозного и экономического. Однако, утверждать, что их работы кардинально изменили политику политического класса стран Западной Европы мы не можем. Влияние веберовской и дюркгеймовской методологий социального познания приходиться на II половину XX в. Наиболее полно реконструкцию взглядов на Бога (шире — сферу религии) дал Р. Коллинз в главе «Социология Бога» в своей монографии «Социологическая интуиция: введение в неочевидную социологию» [См.: С. 431 – 463.]

Современный философ и социолог науки Бруно Латур реконструируя процесс институализации общественных наук подчеркивает, что они формировались путем изгнания или/и замещения одной реальности другой. Конкретнее, изгнанию в XVIII – XIX вв. подверглись природа и религия. Причем религия была вытеснена первой. Например, он вопроша-

ет: «Что для респектабельных общественных наук означало бы дать природным феноменам социальную интерпретацию? Показать, что кварк, микроб, закон термодинамики, инерциальная система наведения и т. п. в действительности суть не то, чем они кажутся — не подлинно объективные существа внеположной природы, а хранилища чего-то еще, что они преломляют, отражают, маскируют или скрывают в себе» [2., С. 344]. И отвечает, что этим «чем-то еще» в традиции социально-гуманитарных наук «непременно выступают некие социальные функции и факторы. Так, социальная интерпретация, в конечном счете, подразумевает способность заместить некоторый объект, относящийся к природе другим, принадлежащим обществу, и показать, что именно он является истинной сущностью первого» [2., С. 344].

Разумеется, тема обращения с Природой/природным для нашего исследования современной ситуации восприятия религии/религиозного у Бруно Латура не является ключевой (это предмет отдельных исследований в области философии и социологии науки), но, на наш взгляд, важно понять, что «обществоведы без особого труда убедили себя: чтобы объяснить ритуалы, верования, видения или чудеса (т. е. трансцендентные объекты, каковым акторы приписывают свойство быть первопричиной какого-либо действия) вполне допустимо (хотя и не всегда легко) заместить содержание этих объектов функциями общества, которые были скрыты в этих объектах и имитированы ими. Такие типы объектов были названы фетишами, т. е. метками чего-то еще (генеалогию). Как только произошла подмена ложных объектов, относящихся к верованиям, истинными объектами, относящимися к обществу, ничего больше в религии не заслуживает внимания, кроме социальных сил, которые она умело скрывает и символизирует» [2., С. 344].

Иными словами, в рамках методологии философии Проповедования и позитивизма произошла редукция сложного

мира человеческого бытия, включающего в себя трансцендентное /сакральное/религиозное, к социальному. Вместе с тем, как отмечает С.И. Каспэ: «социология (О. Д. А. — вместе с ней и все социальные науки — экономика, политология, история) двинулась по уже предуготованной ей тропе, и именно сакральное стало генеральным негативным референтом в процессе детерминации социального как ее, социологии, исключительного домена и предмета ведения» [3, С. 7]

Однако, следует согласиться с С.И. Каспэ, что мы не должны считать вопрос соотношения сакрального и религиозного для социально-гуманитарных наук закрытым и пересмотреть положения Э. Дюркгейма, который «спасал свое позитivistское credo: «религиозные интересы суть не более чем символическая форма интересов социальных и моральных», а «бог есть не более чемfigуральное выражение общества»» [3, С. 7] В частности, он предлагает обратиться к творческому наследию Эдварда Шилза полагающего, что в обществе помимо «земного» и «земного — трансцендентного» центров есть еще и «центр трансцендентный», который — а) не может быть извлечен из «земного» социальног, и б) относительно суверенен и автономен от социального.

Для С.И. Каспэ «вернуться «назад к Шилзу» означает признать, что сакральное не производится обществом. Кем или чем — оно производится, вопрос веры или, выражаясь шире и нейтральнее, верований (beliefs). Но ни одно общество не зиждется (и не смогло бы зиждаться) на веровании, что то сакральное, апелляция к которому его легитимирует, оно произвело само из себя — сакральное мыслится как вне-положное социальному, трансцендентное ему (в том числе ставшее таковым или претендующее быть таковым в результате совершения многосложных процедур, трансцендирующих то или иное содержание). Это и есть тот самый

фундаментальный социальный факт, который был констатирован Шилзом и изрядно подзабыт впоследствии» [3, С. 13].

Таким образом, деконструкции Бруно Латура и Станислава Каспэ сходны в одном: в признании за религиозной сферой ее сущностной феноменологической автономности от социального/политического/экономического как концептов, возникших к рамкам Просвещения и воплощенных на практике построения индустриального общества/общества Модерна.

Именно признание за религиозностью реальности, а не пренебрежение ей позволяет не только исследовать объективно область религиозных феноменов в современности, но и найти более адекватную модель отношения к религиозным сообществам. Именно в признании за каждым из антропологических и экзистенциальных феноменов человеческого рода и состоит методология постмодернизма, смысл которой не в защите доводов контрмодерна, а в создании после деконструкции, новой конфигурации/ансамбля социально-антропологических сил, связей и отношений. Конфигурации, где по возможности будут различаться основания, формы и пределы каждого антропологического феномена.

Иными словами, уникальность переживаемой нами исторической ситуации состоит в том, что интенции, субъекты, цели и задачи, получившие институализацию благодаря идеям Возрождения — Реформации — Просвещения — Модерна получили свое воплощение и возможно, завершение. Например, С.И. Каспэ пишет, что «секуляризация была грандиозным движением в истории Запада — впрочем, лишь одним из грандиозных движений, случавшихся в его истории. И как движение она закончилась — остались ее последствия, осадочные породы, на которых уже начинаются новые процессы и воздвигаются новые формы социальной и политической организации» [3, С. 13].

Однако движение вперед предполагает период восстановления справедливости, период «исправления имен», позволяющий снять целый «узел» исторических противоречий предше-

ствующих эпох, которые имели целесообразность и казались легитимными в прошлом, но, утратили ее в дальнейшем.

Конкретнее, С.И. Каспэ предполагает, что «если сакральное внеположно обществу, если сакральное и создает общество и если, как мы знаем, общества бывают разные, то логично будет предположить, что они разные еще и потому, что возводят себя к разному сакральному, — и что мера содержательного разнообразия сакрального не уступает мере разнообразия социального» [3, С. 14]. В методологическом плане указанный тезис «не предполагает и не требует религиозного, мистического или метафизического проникновения в суть той или иной версии сакрального; но он означает признание того, что реконструкция содержания этих версий через произведенные ими и эмпирически обнаруживаемые при помощи стандартных исследовательских приемов и процедур социальные факты возможна» [3, С. 14].

Таким образом, у социально-гуманитарных наук появляется шанс «дать голос» самим вещам, ведь как показывает Бруно Латур «общественное (О.Д.А — отстаивающие автономию социальное/ политическое/культурное) — не территория, но лишь один из голосов в ансамблях, собирающих вещи на этот новый (очень старый) политический форум: постепенное создание общего мира» [2, С. 359]. Более того он убежден, что «правильными общественными науками были бы не те, что придумывают инфраструктуры, играя в игру (воображаемых) естественных наук, а, те, которые способны изменить представление народа о себе настолько твердо, чтобы мы были уверены: максимально возможное количество возражений (objections) этому представлению прозвучало» [2, С. 358].

Главное по Б. Латиру мы тем самым сможем вернуть «вещи» тому, чему они принадлежат, — ансамблю, ответственному за создание общего мира, который должен по праву называться политикой» [2, С.358].

Философ и методолог Б. Латур предостерегает нас не только от издержек парадигмы социальных наук Модернизма/позитивизма, но и от постмодернистского восхваления сетей, потоков и фрагментов. В частности, он предлагает задуматься о пользе «в избавлении от призрака тоталитаризма, если мы впадаем в «глобализм» («тотальный» и «глобальный» — два слова для обозначения общего мира, который достигается без надлежащего развития)». Он убежден, что «вещи»/феномены мира «не обладают единством, каковое приписали им модернисты, но они не обладают и многообразием (последнее понравилось бы постмодернистам). Они пребывают там, в новых ансамблях, ожидая необходимого развития, в результате которого (а не заранее) они объединяются» [2, С. 359].

Новый ансамбль современности, его смысл и размеренность (включающую рационально осмыслиенные раз-личия) зависит не от слепой игры сил в сверхсистеме общества начала XXI в., а определяется субъектом, а именно человеческим родом. Конкретнее, тем политико — технологическим сообществом субъектов, представленных в международных отношениях транснациональными корпорациями, национальными государствами, международными НКО/НПО, научными ассоциациями и т.д.

Вменяемость субъектов современности по отношению к религиозной сфере, на наш взгляд, будет состоять не только в тех аспектах на которые указали Бруно Латур и Станислав Каспэ, но и в снятии ложных обвинений с религиозной сферы, которые возникли в период «яростной» секуляризации (1789 – 1989 гг.). В частности, следует всерьез учитывать предостережение Рене Жирара, который в своей статье «Насилие и религия: причина или следствие?» пишет о том, что «насилие, ответственность за которое мы любим перекладывать на религию, на самом деле является нашим собственным; и мы должны бороться именно с ним. Превращение религии в козла

отпущения нашего собственного насилия, в конце концов, может привести к крайне неприятным последствиям» [4, С. 139].

Иными словами, складывающаяся сегодня парадигма постсекулярности должна пройти двойную деконструкцию проектов, как секуляризации, так и десекуляризации, выйти на уровень по Александру Пигалеву «упреждающего обновления» цивилизационного проекта [5].

В первом случае — в рамках деконструкции проекта секуляризации мы должны помнить о том, что большинство социально-гуманитарных или общественных наук было создано «законодательно» — априорно, для того чтобы в упрощенной форме задать «каркас» умопостижимого и, следовательно, управляемого общества (управляемого политического/социального/экономического).

Позитивисты «от Конта до Бурдье через Дюркгейма и Парсонса» полагали, как показывает Б. Латур, что «если у нас есть Общество как уже готовое единое целое, с помощью которого можно объяснить поведение неразумных акторов — общество, чье тайное устройство открывается опытному взгляду тренированного обществоведа — тогда можно ставить перед собой гигантскую задачу социальной инженерии и приступать к производству всеобщего блага вместо того, чтобы кропотливо создавать эту общность политическими методами» [2, С. 355].

Именно позиция ученого — «законодателя», а не ученого «исследователя» (интерпретатора по З. Бауману) оказалось не только провальной для развития социально-гуманитарных наук, но и губительной для всех историко-антропологических феноменов человеческого бытия, не укладывавшихся в проект Просвещения — Модерна (об этом у И. Валлерстайна, Дж. Скотта, Т. Шанина, Э. Саида).

Искушение обществоведов быть законодателями для общества, по Б. Латтуру и выступало основой для пренебрежения всем и всеми, что не укладывалось в концепцию Всеобщего

Блага/прогресса, а также служило базой для политики дискриминации с заранее назначенными «козлами отпущения» в виде религии, традиции, иррациональности, невежества.

Следовательно, сегодня мы должны предположить такое развитие социально-гуманитарных наук, которое бы исключало законодательное/априорное отношение к феноменам человеческого рода, а было действительно открыто социально-антропологическим феноменам, их максимально системному описанию и объяснению.

Исследование и гуманитарная экспертиза, мониторинг и аналитика должны быть в приоритете. В противном случае, мы можем повторить в стиле «дурной бесконечности» ситуацию XVIII – XIX вв., когда обществоведы, «вместо того, чтобы создавать общество шаг за шагом, в напряженном политическом процессе» заменили жизнь людей редукциями, создав из идеальных типов/ из гипотез искусственный мир утопий, где вместо творческого созидания людей остались их функции и опредмеченные формы (экономические инфраструктуры, силовые отношения, эпистемы, бессознательное, формы принуждения, невидимые руки) [2, С. 356], где мечты о рациональной «социальной инженерии» позитивистов обернулись с историко-политическом ключе насильственным насаждением от имени Верховного Разума, передового класса политических, экономических, социальных идей и проектов.

Итак, по Б. Латтуру, лучшее, что может сделать научное знание сегодня — «это представлять самим людям вещи со всеми их последствиями и неясностями» [2, С. 358]. В плане развития религиоведения это означает, что оно должно представлять собой поле сосуществования и взаимодействия, как минимум, трех форм познания религиозной сферы: научной, философской и собственно религиозной (со стороны теологического подхода/подходов). Развитие теологии и религиозной философии в XIX – XX вв. показало, что даже в

условиях «жесткой» позитивистской позиции, религиозная интеллигенция могла задавать интеллектуальные тренды в философии, науке, культуре. Например, Харви Кокс, американский протестантский теолог, еще в 60 – гг. с теологических позиций рассмотрел процессы секуляризации и урбанизации, с Сергей Хоружий, следя евангельскому духу и опираясь на наследие Святых Отцов Святой Соборной и Апостольской Церкви смог в начале XXI в. создать концепцию синергийной антропологии. Примеры можно множить и множить.

В частности, Харви Кокс отмечает, что процесс секуляризации заложен в самом евангельском учении (в библейской вере мы находим три важнейших события, каждое из которых положило начало одному из направлений секуляризации. Так, с Сотворения мира началось расколдовывание природы, с Исхода — десакрализация политической власти, с Синайского союза (и особенно с запрета поклоняться идолам) — возникновение светской системы ценностей), а не только навязан христианам их политическими противниками [6, С. 33].

Харви Кокс утверждает, что секуляризация «освобождает религиозные группы от их собственных теократических притязаний и предлагает людям гораздо больший набор этических и духовных возможностей», а также утверждает «такой плюрализм мировоззрений, который не вырождался бы в нигилизм». Особенно ценно, что секуляризация создает социальное поле диалога религиозноориентированных и светскоориентированных граждан и развивает способность «трезво признать, что и религиозные и секулярные движения нравственно амбивалентны. Любое из этих движений может принести людям и освобождение, и новые несчастья, либо понемногу того и другого. Вероятно, некоторая секуляризация и ослабление религиозной окраски многих проблем принесли бы облегчение Ольстеру и отчасти сняли бы чудовищное напряжение в Кашмире и в секторе Газы»

[6, С.6 – 7]. Продолжая взгляды Д. Бонхеффера Харви Кокс настаивает, что для современности важен разговор о Боге с позиций социологии, политологии, собственно теологии.

Действительно, современная ситуация постмодерна/постсекулярности открывает возможность для нового исторического опыта, опыта становления человека в полноте своего личностного бытия, предполагающего как а) раскрытие человеческим родом самого себя, так и б) до — определения/до-растания до полноты всему сущему. Условия и формы такого возраствания обсуждали в XX в. Л. Карсавин, М. Шелер, О. Розеншток — Хюсси, Ш. Азейнштадт, С. Аверинцев, Э. Левинас, А. Сурожский (Блум), Рене Жирар и др. Сегодня, благодаря деконструкции пути Модерна ясно одно, что религиозная сфера — это неотчуждаемая грань становления человеческого рода, которую необходимо признавать и изучать, интерпретировать и понимать; — это форма человеческого бытия, которой нельзя пренебрегать и загонять в гетто. Главное — дать возможность права голоса религиозным сообществам, которые благодаря hard и soft — моделям секуляризации давно стали частью современного мира, преображая его в меру своих человеческих сил в нечто действительно человеческое, а, следовательно, пронизанное светом божественного/священного, трансцендентного.

Литература

1. Коллинз Р. Социологическая интуиция: введение в неочевидную социологию/Бергер П., Бергер Б., Коллинз Р. Личностно-ориентированная социология. — М. Академический проект, 2004. — 608 с.
2. Латур Б. Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований наука» в общественные науки/Бруно Латур/Сборник статей. Социология вещей/Под

- ред. В. Вахштайна. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — 392 с. — С.342 – 365.
3. Каспэ С.И. Назад к Шилзу: социальные науки, политическая реальность и парадокс безблагодатной харизмы/С. Каспэ // Полития. — 2011. — №1 (60) — С.5 – 18.
 4. Жирар Р. Насилие и религия: причина или следствие?/Р. Жирар // Логос. — №4. — 2008. — С.129 – 139.
 5. Пигалев А.И. Постмодернистская апокалиптика как упра- ждающее обновление цивилизационного проекта/А. Пигалев // Вопросы философии. — 2011. — №5. — С. 30 – 41.
 6. Кокс Х. Мирской Град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте/Харви Кокс. — М.: Восточная литература, 1995. — 263 с.

Крылов П.В.
Krylov P. V.

ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ: РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КЛАССОВОЙ БОРЬБЫ?

Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11:12,13)

Появление в 1971 г. книги перуанского доминиканца Густаво Гутьерреса «Теология освобождения. Перспективы» положило начало целому направлению богословской мысли, ориентированного на идейный поиск глобальных решений проблем бедности, неравномерности экономического развития и социальной несправедливости. Представляя собой «критическое размышление об исторической практике в духе Священного Писания» [28, с. 47], оно обрушивается на современную либерально-империалистическую глобализацию с позиций христианского богословия, призывая верующих к «подлинной духовной революции». Вера, по мысли основателей и активистов движения, может безгранично расширить горизонт человеческих ощущений, представлений и желаний, создавая почти идеальный инструментарий и материал для составления светлого образа прекрасного мира будущего. «Должно быть известно, — отмечает, перефразируя Гутьерреса, директор кубинского Христианского института гендерных исследований Офелия Ортега, — что в Латинской Америке вера не является опиумом для народа, но рвущейся наружу силой, направленной на изменение рутинного образа жизни и способной вдохнуть новый дух в общественное бытие» [23, с. 70 – 71]. «Мы берем смысл, который содержится в тексте Писания, и созидаем новый смысл в соответствии с внешними обстоя-

тельствами нашего исторического бытия..., — так Леонарду Бофф, францисканец из Бразилии и один из признанных классиков «теологии освобождения», определяет ее смысл в сочинении «Материнский облик Господа». «Писание не является для нас резервуаром мертвой воды, хранящей в себе все возможные смысловые элементы, — развивает он дальше идею весьма вольного обращения с вероучительным текстом, — но источником воды живой, из которого в условиях того или иного времени, в котором человек живет, страдает и ищет, появляются все новые и новые аспекты знания...» [7, с. 197].

То, что духовная революция не может совершиться одними уверениями, признает подавляющее большинство либерационистов, охотно использующих и слово «борьба», и довольно воинственную риторику в своих текстах. «Отважитесь ли вы защищать дело Ваала?», — восклицает Херардо Оберман, обличая словами Гедеона сторонников нелиберального миропорядка [22, с. 67], подтверждая традицию, заложенную уже первооснователем, Густаво Гутьерресом, подчеркивавшим, что «классовая борьба — социальный факт» [18, с. 158], от которого не следует отворачиваться.

Еще 20 января 1973 г. в преддверии мартовских парламентских выборов в Чили движением «Христиане за социализм» была издана «Декларация», в которой было актуализировано представление о том, что такое социалистическое общество: «Мы против религиозного отчуждения и суеверий. Мы против ложных богов капитализма: частной собственности, капитала, буржуазной демократии и свободы, общества потребления и «обывательского счастья», на которые молятся в этом обществе. Мы боремся за власть народа, осуществляющую посредством рабочего класса, — она является единственным средством к строительству социализма и преодолению классовых барьеров. Христианство родилось в борьбе с Римской империей, сегодня оно обязано бороться с аппаратом насилия бур-

жуазного государства. Освобождение возможно лишь посредством разрушения буржуазных государств» [15, с. 152 – 153].

Для западногерманского исследователя Райнхарда Фрилинга это является основанием причислить и Густаво Гутьерреса, и одного из наиболее ярких его последователей Уго Ассманна к «теологам-марксистам», что рассматривают политическую деятельность сквозь призму классовой борьбы, а роль церкви видят в социальном пророчестве освобождения верующих от капиталистической системы угнетения [15, с. 94]. И несмотря на отсутствие в их сочинениях термина «диктатура пролетариата», Р. Фрилинг улавливает очень прозрачный на него намек там, где они говорят о переходе власти в руки трудящихся [15, с. 153].

Признание теологией освобождения тезиса о классовой борьбе, разумеется, подводит ее представителей под огонь критики, бьющей с трех сторон: со стороны научного атеизма, консервативного богословия и либерально-пацифистского крыла внутри самого либерационистского направления.

Несмотря на то, что советский научный атеизм в значительной степени ушел в прошлое, его наследие заслуживает внимания, особенно на тот случай, если в левом движении вновь начнут набирать силу антиклерикальные настроения. Его установки, как в свое время отмечал Ю.А. Левада, опирались на ленинскую критику христианского социализма: «Истинной целью деятельности христианско-социальных организаций, как подчеркивал Ленин, является «защита «христианского» (а на деле капиталистического) строя и борьба с «разрушителями» (т.е. социалистами)... Согласно известной ленинской характеристике, христианский социализм – худший вид «социализма» в кавычках, худший вид извращения социализма» [3, с. 12].

Юрий Левада рассматривал проявление благосклонности христианских теологов и церковных лидеров к социалистическим идеям как «одно из подтверждений внутренней слабости католической социальной доктрины» [3, с. 122]. Еще

более ярко он продемонстрировал свое отношение к «христианской левой»: «Сам факт появления подобного течения в церковной среде — явление глубоко знаменательное, свидетельствующее о том, что идеи научного социализма, подтвержденные практикой социалистического строительства, оказывают серьезное влияние на передовую общественность, в том числе и на далекую от марксистского мировоззрения. По существу, «коммунистическое христианство» служит одной из форм проявления симпатий к коммунизму со стороны масс трудящихся, которые еще находятся под влиянием религии, оно говорит о переходе от позиций религиозного угнетения, подкрепленных благими пожеланиями и фальшивыми доктринаами социального христианства, к активной борьбе за освобождение» [3, с. 184]. Автор едва соглашается видеть таких христиан «временными попутчиками» в деле социалистического строительства: «Как показывает исторический опыт, для большинства трудящихся, ранее находившихся под гнетом религии, переход на позиции борьбы за социализм и коммунизм совершается иначе — не путем «социализации» христианства, а путем отхода от религии» [3, с. 190].

Еще более критично настроен по отношению к теологии освобождения М.В. Андреев, который видел в ней способ инфильтрации церковных активистов в международное рабочее движение с целью подмены его идейного содержания. «Империалистические круги не только заинтересованы в дальнейшем развитии миссионерской деятельности католической церкви, — убежден этот исследователь, — но и связывают с ней свои конкретные планы политической и экономической экспансии в развивающихся странах. Силы, осуществляющие политику неоколониализма и коллективного колониализма, рассчитывают на помочь разветвленного, опытного и тактически гибкого аппарата католической церкви» [1, с. 216].

Основная цель лукавых церковников в изображении автора: «перенести решение жгучих социальных проблем капиталистического мира из плоскости классовой революционной борьбы в плоскость нравственного самоусовершенствования и тем самым способствовать сохранению в целостности основ эксплуататорского строя», чтобы противостоять «растущему влиянию марксистской идеологии». В качестве примера, автор приводит обсуждавшийся на заседании совета Конференции латиноамериканских епископов в Мар-дель-Плата в октябре 1966 вопрос о поддержке концепции реформистского развития политической жизни латиноамериканских стран в качестве альтернативы революционному пути [1, с. 287].

Объект возмущения М.В. Андреева — «новая тактика католической церкви в этом районе «третьего мира» сводится к тому, чтобы продолжить борьбу с коммунизмом путем признания необходимости проведения в жизнь целого ряда реформ. Эта тактика католической церкви получила в странах Латинской Америки наименование политики «позитивного антикоммунизма». Она рассчитана на отрыв от коммунистических партий части сторонников, еще окончательно не порвавших с идеалистическим мировоззрением» [1, с. 293]. Советский автор упрекает религиозных оппонентов в использовании нечестных способов политической конкуренции, в частности, в целевом направлении пропагандистских усилий на классово незрелую молодежь — «на юношей и девушек, которые пришли на производство в 50-е-60-е гг., т.е. на поколение, не прошедшее школы народного фронта, борьбы против гитлеровских оккупантов, совместных действий коммунистов, социалистов и католиков в первые гг. после второй мировой войны» [1, с. 7].

Второе серьезное прегрешение, по мнению М.В. Андреева, практика приписывания представителями Церкви себе заслуг в деле улучшения положения трудящихся, которое было добыто исключительно в классовых боях, позитивное значение

которых полностью отрицается иерархами и богословами. «Подобный прием искажения истории рабочего движения был использован папой Пием XII в его попытке присвоить церкви традиционный праздник международной солидарности трудящихся — Первое мая, объявив его в 1953 году «Днем святого Иосифа-рабочего». Папа Пий XII призвал рабочих-католиков отпраздновать 1 Мая как день «социальной справедливости, взаимного уважения и братской любви к ближнему», в который «утверждается воля к преодолению борьбы и ненависти классов». Через несколько лет в своем майском выступлении перед рабочими-католиками папа Пий XII сказал: «Если вы можете сегодня похвалиться законными и справедливыми завоеваниями... так это благодаря быстрому, мудрому, справедливому искреннему участию смелых католических деятелей прошлого, проповедников и апостолов, которые покорно следя просвещенному учению церкви, вели неустанную борьбу в защиту ваших отцов и вас». Таким образом, в пылу борьбы против рабочего движения непогрешимый папа приписал католической церкви завоевания, которых трудящиеся добились в многолетних классовых боях под руководством коммунистических и рабочих партий» [1, с. 10 – 11]. Наконец, все призывы церковных деятелей к социальной справедливости и уважению к трудящимся со стороны высших классов автор подозревает в неискренности, а звучащие в них положения объявляет plagiatом, взятым в программных постулатах партий и движений, стоящих на платформе научного коммунизма: «Анализируя эти документы («Матер эт Магистра», «Пацем ин Террис») и сопоставляя их с практической деятельностью католической церкви и ее светских клерикальных организаций, — уверяет М.В. Андреев читателя, — можно подметить их пропагандистский и, более того, демагогический характер. За многими, на первый взгляд, прогрессивными положениями, словесно подтверждающими восприимчи-

вость церкви к новым историческим условиям, скрывается давно известная всем марксистам социальная доктрина церкви, в основе которой лежит неприемлемость коммунистической идеологии, утверждение права личности на средства и орудия производства и призыв к классовому миру» [1, с. 40].

Фридрих Овсиенко, в свою очередь, упрекает католических богословов в лицемерии: «Церковь может при необходимости выдавать себя за «церковь бедных» [5, с. 44]. Налицо, по мнению автора, намеренная «теологизация социальной проблематики», причина которой проста: «Чтобы существовать и действовать в мире, а по возможности и определить направление его развития, церковь пытается как бы «освятить» мир» [5, с. 23]. Критику теологии освобождения со стороны клерикального консерватизма и христианского либерализма советский исследователь рассматривает как доказательства своей собственной правоты в неприятии левого христианства: «Социальное евангелие», — отмечает он, — «было осуждено религиозными и светскими консерваторами с позиций апологии «свободы предпринимательства» за свечение понятия греха к конкретному и потому преодолимому социальному и моральному злу» [5, с. 76]. «Утопия, лишенная всякой логики», — таков его приговор социальному идеалу, провозглашенному теологией освобождения: «Концепция преображения капитализма посредством ликвидации частной собственности, — уверен автор, — явно не вмешалась в рамки предполагаемой модели общественного устройства, основанной согласно естественному, установленному богом порядку на частной собственности» [5, с. 83]. Использование в теологии освобождения понятия «социальная справедливость» не убеждает Ф.Г. Овсиенко, ибо является, по его убеждению, «преимущественно, аксиологическим понятием, вне конкретной связи с отношением человека к производительным силам и к устанавливющимся в процессе произ-

водства отношениями между членами общества» [5, с. 204]. Столь же выхолощенной представляется ему и христианская концепция социалистической революции, сводимая к «персоналистической духовной революции» — моральному совершенствованию личности при отрицании классовой борьбы» [5, с. 235], в полном согласии с позицией Ватикана, который, по словам Ф.Г. Овсиенко, осуждает все виды классовых выступлений, оставаясь на позициях либерально-буржуазного пацифизма [5, с. 185]. «Католическая футурология, базирующаяся на идее создания единой общности людей на основании принципов буржуазной социологии и теологических предпосылок, игнорирует тот факт, что в условиях эксплуататорского строя частная собственность на средства производства всегда порождает борьбу антагонистических классов, разобщает людей. Отсюда постоянные классовые бури и схватки, социальные конфликты, потрясения, устраниить которые не в состоянии никакая проповедь всеобщей христианской любви» [5, с. 242]. Таким образом, вскрываемый им смысл «внедрения церкви в область «социального»» заключается в ее поиске взаимовыгодного сотрудничества с буржуазией. Механизм, который обнаружил советский автор, выглядит следующим образом: церковь, опираясь на буржуазию, гарантирует себе привилегированное положение в обществе, буржуазия же получает от церкви «мощную идеологическую помощь в борьбе с рабочим движением» [5, с. 91]. Христианский социализм, убежден автор, вписывается в политику приспособления к внешним обстоятельствам, в зависимости от доминирующих в том или ином обществе настроений – консервативных, либеральных или протестных [5, с. 177]. При этом для характеристики отношения Римско-католической Церкви к левому движению, которое он считал «реальным», Ф.Г. Овсиенко привлекает высказывание генерала ордена иезуитов Педро Аррупе в адрес марксистской политической теории: «Она

неприемлема, поскольку сердцевиной марксистского анализа общества является учение о классовой борьбе» [5, с. 183].

Неприятие консервативных авторов вызывает используемое в теологии освобождения выражение «народная церковь» и «церковное разделение труда» [10, с. 187]. Прежде всего, потому, что «Церковь, — отмечается в документах епископской конференции Гаити, — не рождается народом. Она рождается верой в Иисуса Христа, который основал церковь в истории с помощью своих апостолов». Еще менее правомерно употреблять термин «народная церковь», если использовать слово «народ» в значении политической нации, или понимая под народом определенные слои населения, одновременно исключив те группы, которые считаются к народу не принадлежащими. Прилагательное «народный», будучи применено в отношении церкви, неизбежно, полагают критики теологии освобождения, привнесут внутрь церковных стен борьбу классов, насилие и политический радикализм. «Выражение «народная церковь» заставляет предполагать, что в церкви есть низы и верхи. Но в церкви нет низов и верхов в общепринятом смысле» [25, с. 305].

Известно, что Йозеф Ратцингер, (в 2005 – 2013 гг. римский папа Бенедикт XVI) в бытность его председателем римской конгрегации доктрины веры выступил с осуждением богословского либерационизма: «Теологи освобождения, заслуга которых в том, что они показали значение великих пророческих текстов и Евангелия для защиты бедных, — отметил кардинал, — увлекаются разрушительным смешением бедных из Писания с пролетариатом у Маркса. Поэтому христианский смысл бедности извращается, а борьба за права бедных преобразуется в борьбу классов в идеологической перспективе классовой борьбы. Тогда церковь бедняков получает значение классовой церкви, которая осознает необходимость революционной борьбы как этапа освобождения и которая отмечает это освобождение в своей литургии... Теологи, не разделяю-

щие тезисов теологии освобождения, иерархия и прежде всего римская доктрина, таким образом, заранее дискредитируются как относящиеся к классу угнетателей. Их теология — классовая теология. Аргументы и учения рассматриваются не сами по себе, а потому, что они отражают только классовые интересы. Поэтому их заявления объявляются в принципе ошибочными...» [21, с. 1]. Мнение кардинала отражало бытовавшие в среде консервативных и части либеральных противников «теологии освобождения» упреки в прокоммунистических и просоветских симпатиях и требования «освободить Латинскую Америку от «теологии освобождения» [17, с. 72].

Несовместимость религии и революции, таким образом, очевидна в России и для левых, апеллирующих к Ленину, полагавшему секуляризацию, «фактическое отрицание любого воздействия религиозного начала на жизнь общества, на социальные, политические и культурные институты», неотъемлемой частью революционного процесса наряду с делегитимацией действующей власти и демократизацией, и для консерваторов, призывающих в свидетели своей правоты поэта и публициста Ф.И. Тютчева, который в статье «Россия и революция» утверждал, что «антихристианский дух есть душа революции, ее сущностное, отличительное свойство» [4, с. 199 – 200].

В Латинской Америке подобная смычка не выглядит очевидной, вероятно, из-за влияния опыта революции на Кубе, который воспринимался в регионе как наиболее успешный, а потом и в Никарагуа [2, с. 54]. Оценивая опыт разных стран, в том числе, принесший революционерам неудачу, Фидель Кастро полагал, что «в Чили оказалась допущена изначальная ошибка, позволившая критически настроенным группам объединиться вокруг церквей, что принесло им впоследствии серьезное влияние. Последователи атеизма, — напоминал лидер кубинской революции, — позабыли совет Ленина, указавшего на необходимость классовой борьбы внутри церкви»

[24, с. 1059]. И по мере того, как разворачивалась критика теологии освобождения со стороны консерваторов, Ф. Кастро активизировал свои призывы к латиноамериканским христианам обратиться лицом к революционной Кубе, убеждая атеистически настроенных коммунистов в том, что Евангелие возможно интерпретировать «в правильном направлении». «Он указывал на четкую грань, отделяющую плохое христианство — результат сотрудничества с буржуазными классами, от христианства хорошего — верного своим ранним временам и близкого к социализму» [16, с. 22]. В итоге, современная кубинская теология оперирует такими темами, как «социальные корни бедности, личная история церковных деятелей, занимающихся социальным служением, поддержка тех современных богословов, которые разрабатывают политические и общественные сюжеты» [12, с. 105]. Таким образом, как справедливо подчеркивал западногерманский исследователь теологии освобождения Герман Брандт, секуляризация сознания в Латинской Америке может рассматриваться не как признак революции, а как следствие производимого капитализмом отчуждения, в то время как религия, ведущая к социализму, воспринимается, как фактор революционного освобождения [11, с. 33].

Между тем, использование агональной риторики оказалось чревато для либерационизма внутренними проблемами. Опираясь на тезис первой ассамблеи Всемирного Совета Церквей в 1948 г.: «Война противоречит воле Божьей» [28, с. 72], Марсело Резенде Гимараэнш требует отказаться, для начала в международной дипломатической практике, от слов «поражение» и «победа», после чего переписать мировую историю под пацифистским углом зрения [26, с. 15]. Теологи нового поколения с энтузиазмом относятся к призывам очистить политический и публицистический лексикон от терминов, содержащих негативные, по их мнению, коннотации. Они старательно заменяют термин «глобализация» «мундиализа-

цией» (*mundialização*), рассуждают о том, что в размышлениях о солидарности не уместно употребление глагола «давать» (*dar*), а вместо слова «отечество» (*patria*) иногда употребляют слово «родина» (*matria*), что для испанского и португальского языков является совершенным неологизмом [26, с. 68]. Энрике Дуссель, лауреат венесуэльской премии Симона Боливара, требует заменить соперничество диалогом, направленным на согласование позиций и поиск взаимовыгодных решений. Задача церковных организаций — обучение подобному конструктивному диалогу, начиная с локального микроуровня и кончая уровнем глобальным. Они должны подключать к нему и отдельных людей, и лидеров стран и континентов. «Движения, в которых простой народ, многие из представителей которых неграмотны, могут преодолеть порожденную законом капиталистической наживы замкнутость на самих себя, в отчуждении городских маргиналов или вынужденных покинуть сельскую общину крестьян. Это организации, в которых благодаря диалогу, дискуссии, критическому размышлению (отталкивающемуся от понятного всем библейского текста, толкование которого имеет аутентичное, народное и политическое значение) изолированные существа способны образовать сообщество, прияя к согласию, основанному на их собственных аргументах» [14, с. 150]. Казалось бы, родившаяся в недрах самой теологии освобождения концепция «цивилизации взаимной заботы» [9], оказывается даже риторически несовместимой с темой классовой борьбы.

Жестко критикуя современный неолиберальный мир за неспособность сформулировать коллективные интересы и решать общие проблемы в области безопасности, образования, демографии, здоровья и экономического роста и т.п. [20, с. 23], Гильермо Хансен, недвусмысленно заявляет: «Наша христианская практика предполагает вновь очарованное существование перед лицом этого мира, возвращение

ценностного отношения к тому, что утратило ценность, возвращение желания жить... это практика взаимного утешения, взаимной заботы о бременах друг друга, обновленного взаимного принятия друг друга, которая, войдя в повседневный обиход, превратится в некий особый тип культуры, способ существования в мире. Мы верим в то, что его избрал Бог, чтобы сообщить нам». Единственный возможный способ внедрения этих ценностей в сознание людей – личный пример, который может их увлечь, подтверждая тем самым общую тенденцию отказа от насилия в политической борьбе и представления о «революции» как о мирном процессе [20, с. 39].

Значит ли это, что тема классовой борьбы оказалась вычеркнутой из повестки дня в результате внутреннего дрейфа теологии освобождения в либерально-пацифистском направлении?

Пожалуй, это утверждение справедливо только отчасти. С одной стороны, поскольку теорию классовой борьбы богословы-либерационисты и прежде признавали только в качестве средства социологического анализа и разработки тактических приемов борьбы со специфическими формами угнетения, но никак не в качестве средства моделирования проповедуемого ими социального идеала [17, с. 52]. Можно вспомнить, насколько нелицеприятно для научных атеистов Уго Ассманн формулирует отличие его собственной школы. Они, по его словам, проповедуют построение «тоталитарного» бесклассового общества, в то время как теология освобождения озабочена удовлетворением реальных потребностей бедняков в жилье, работе, хлебе и медицине [6, с. 54 – 55].

В свою очередь, Густаво Гутьеррес полагает, что классовая борьба, как социальный феномен, не противоречит заповеди любви как богословской добродетели. «Евангелие учит нас любить наших врагов. В контексте современной политики в Латинской Америке мы должны признать существование са-

мого факта противоборства между различными общественными классами, факта наличия у нас классового врага, которого нам предстоит победить. Евангелие не говорит нам, что у нас нет врагов, оно говорит, что мы не должны исключать наших врагов из числа тех, к кому мы должны проявлять любовь. Мы, христиане, слишком привыкли смотреть на конфликты в их исторических костюмах. Мы предпочитаем лицемерное примирение открытому противоборству, мы предпочитаем тяющую вдали вечность твердой исторической реальности. Мы должны учиться тому, как преодолевать все и искать мир среди войны, искать вневременное среди бренного» [19, с. 11 – 12].

В гомилетике, действительно, нет никакого места для упоминания о классовых боях. И если автор цитирует слова Камилло Торреса, произнесенные 24 июня 1965 года о реальном проявлении любви к ближнему и о его «смерти за истину Слова Божьего», то он не обмолвится ни словом о присоединении этого священника к колумбийской повстанческой армии и его гибели при нападении на силы правопорядка [8, с. 22]. Сходным образом статья Густаво Дриау о политической диаконии, очень похожая по стилистике на проповедь, будет насыщена словосочетаниями «борьба с бедностью», «борьба с несправедливостью» и «борьба с неравенством», которая, если дойти до практического раздела, предполагает исключительно легальные ненасильственные методы: огласку в прессе, работу с политическими партиями, местными администрациями и парламентское лоббирование [13, с. 210]. Впрочем, это умолчание оказывается компенсированным в экзегетике, которая по-прежнему отталкивается от рассмотрения деятельности ветхозаветных пророков и Христа, в том числе, смерть Спасителя на Голгофе, сквозь призму их классового конфликта с окружающей действительностью в лице правящих слоев древнееврейского общества и Римской империи

[27, с. 163]. Теологическое измерение классовой борьбы уходит, что называется, вглубь богословского размышления, откуда оно может вернуться на поверхность, как только окажется востребованным ввиду изменения внешних обстоятельств.

Литература

1. Андреев М.В. Католицизм и проблемы современного рабочего и национально-освободительного движения. М.: «Мысль», 1968.
2. Коларов Г. Сандинизм – сочетание марксизма, национализма и христианства//Латинская Америка. 2009. №2. С.53–65.
3. Левада Ю.А. Современное христианство и социальный прогресс. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1962.
4. Межуев Б.В. «Оранжевая революция»: восстановление контекста // Концепт «Революция» в современном политическом дискурсе./Ред. Л.Е. Бляхер, Б.В. Межуев, А.В. Павлов. СПб: Алетейя, 2008. С.196 — 216.
5. Овсиенко Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма. Философский критический анализ. М.: Изд-во МГУ, 1987.
6. Assmann, Hugo. Das Evangelium des Technologismus. Technologie und Macht aus der Sicht der Theologie der Befreiung //Befreiungstheologie als Herausforderung. Anstöße — Anfragen — Anklagen der lateinamerikanische Theologie der Befreiung an Kirche und Gesellschaft hierzulande. Hrsg. Horst Goldstein. Düsseldorf, 1981. S.54–55.
7. Boff, Leonardo. Das mütterliche Antlitz Gottes. Düsseldorf, 1985.
8. Boff, Leonardo. Die befreiende Botschaft. Das Evangelium von Ostern. Freiburg, 1987.
9. Boff, Leonardo. Essential care. An ethics of human nature. Baylor univ.press, 2008.

10. Boff, Leonardo. Igreja: charisma e poder. *Ensaios de eclesiologia militante*. 3a ed. Petrópolis, 1982
11. Brandt, Hermann. *Säkularisierung in der Fremde — die lateinamerikanische Wiederentdeckung des Zaubers der Welt // Spiritualität und Protest. Religion und Theologie in Lateinamerika*. Erlangen, 2005. S. 30 — 45.
12. Corse, Theron. *Protestants, revolution and the Cuba — US bond*. Univ.of Florida press., 2007.
13. Driau, Gustavo. *La lógica neoliberal versus la lógica diacónica // Para que puedan resistir... Las Iglesias luteranas latinoamericanas frente a la globalización neoliberal y la deuda externa*. Buenos Aires, 2004. P. 193 – 212.
14. Dussel E. *Beyond Philosophy. Ethics, history, marxism and liberation theology*. Rowman and Littlefield publishers, INC. Lanham-Boulder-New-York-Oxford, 2003.
15. Frieling, Reinhard. *Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika*. 2., durchgesehene Auflage. Göttingen, 1984.
16. Gauchotte-Mayaud, Valentine. «*La patrie ou la mort. Amen» Le régime castriste et l’Église catholique à Cuba (1990 – 2005) // Le Mouvement Social*, janvier-mars 2009. № 226. P. 15 – 29.
17. Greinacher, Norbert. *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung*. München, 1980.
18. Gutiérrez, Gustavo. *A theology of liberation: history, politics and salvation*. Revised edition with a new introduction. 2nd ed. N-Y., 1988.
19. Gutierrez, Gustavo. *Liberation praxis and christian faith // Frontiers of theologie in Latin America*. Ed. by Rosino Gibellini. Orbis books, New-York, 1983.
20. Hansen, Guillermo. *La comunidad cristiana: el encanto de una práctica (algunas reflexiones eclesiológicas ante el umbral del nuevo siglo) // Cuadernos de Teología*. Vol. XVIII. 1999.
21. *Libertatis nuncius // La Croix*. — P., 1984. – 4 septembre.
22. Oberman, Gerardo. *Van a defender ustedes la causa de*

- Baal? (Jueces 6:13). Algunos efectos del Sistema neoliberal sobre la Iglesias // Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. Buenos Aires: AIRPAL — ISEDET, 2006. P. 61 – 76.
23. Ortega O. Lateinamerikanische theologie der Befreiung // Dembowski, Hermann, Greive, Wolfgang. Der andere Christus. Christologie in Zeunissen aus aller Welt. Erlangen, 1991. P.63–73.
 24. Prien, Hans-Jürgen. Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen, 1978.
 25. Reponses à quelques questions d'actualité: Documents de la Conférence épiscopale de 29 aout 1987 // Présence de l'Eglise en Haïti: Messages et documents de l'épiscopat 1980–1988. P., 1988.
 26. Rezende Guimarães M. Um novo mundo é possível. São Leopoldo, 2004.
 27. Schmeller, Thomas. Das Recht des Anderen. Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika. Münster: Aschendorff, 1994.
 28. Sinner, Rudolf von. Confiança e Convivência. Reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo, 2007.

Головушкин Д. А.
Golovushkin D. A.

СОВРЕМЕННЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ В ТОПОЛОГИИ РАЦИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА

За последнее два десятилетия в России была замечена деятельность ряда православных религиозно-общественных организаций: «Союз православных братств», союз «Христианское Возрождение», движение «Сопротивление Новому Мировому Порядку», «Союз православных хоругвеносцев», Всероссийская Общественная Православная Организация «Христианское Государство — Святая Русь», которые в большинстве случаев идентифицируются исследователями в качестве фундаменталистких. Однако вопрос, насколько указанные характеристики и признаки этих организаций/объединений соответствуют действительным свойствам определяемого предмета, остается нерешенным. Фундаменталистскими они чаще всего называются в силу «традиции» использовать понятие «фундаментализм» в качестве маркера для любых религиозных/окорелигиозных движений, «выражающих крайне радикальную и критическую позицию». Объективно это намерение и практику провоцирует «вездесущность» самого фундаментализма, который с момента своего зарождения претерпел значительную эволюцию: контекст и время сделали его многогранным, многовекторным и даже амбивалентным феноменом [5]. Возникнув в начале XX века в среде евангельских христиан Северной Америки, которые настаивали на буквальном понимании библейского учения, фундаментализм очень скоро стал пониматься в качестве идеологического направления, присущего любой религии, в основании которого лежит принцип возвращения к основам веры — священным текстам или богословской основе вероучения. В 1970 – 1980 гг. высту-

пая против поглощения религии политикой, фундаментализм с целью восстановления/обретения религиозно-цивилизационного единства, аутентичности и «культурного милье», сам входит в политику и превращает ее в форму религиозной деятельности. Под лозунгом «вперед, в прошлое» или «вперед, в новое социокультурное пространство» через возвращение к основам религии, фундаментализм рационализируется и начинает тяготеть к модернизму. На закате эпохи модерна фундаментализм становится формой политической деятельности, направленной на установление примата религии во всех сферах человеческой жизни, вплоть до достижения ее идеациональности. Постмодерн, в котором традиция и секуляризм в значительной степени преодолены, вносит новые коррективы в понимание фундаментализма. К сегодняшнему дню интерпретация и использование понятия «фундаментализм» настолько расширились, что теряется и становится неясным сам предмет исследования. Под фундаментализмом начинает пониматься «установка на любую идею и ценность, которая берется под полномасштабную защиту» [?]. И только строгое определение критериев или, по крайней мере, родового признака, на основании которого те или иные учения, доктрины и практики можно называть фундаменталистскими, снимает/решает эту теоретико-методологическую проблему. Таковым является изначальный религиозный смысл данного феномена, и его главная идея/интегральный концепт — «возвращение к основам», которое может интерпретироваться как восстановление утраченного, исполнение чаемого, построение обетованного и проч.

Исследование феномена современного православного фундаментализма налагает/влечет за собой дополнительные сложности. Мало того, что нужно решить ряд теоретико-методологических вопросов, таких как фундаментализм и ортодоксия, фундаментализм и идеациональность, фундаментализм и религиозное обновление, т.е. определиться с

«основами» [4], важно знать и понимать исторический путь православного фундаментализма, специфику советской модернизации и секуляризации, особенности перехода к постмодерну и постсекуляризации в современном российском обществе.

Раскол середины XVII века, следствием которого стали утрата церковью своей политической независимости и крах мечты «здесьшнего Града», последующий синодальный период, советская эпоха, сделали практически невозможным развитие собственного православного богословия, особенно богословия социального и богословия политического. Как следствие в православном фундаментализме «традиционно» преобладали либо фундаментализм обряда, либо фундаментализм, основанный на идее восстановления/достижения православного религиозно-политического идеала. Не смог переломить ситуацию и русский духовный ренессанс начала XX века, ознаменовавшийся религиозно-философским пробуждением и возникновением православного религиозно-реформаторского движения – обновленчества. Поэтому приходится констатировать тот факт, что богословский фундаментализм в православии оказался вне процессов религиозной и социокультурной динамики современности. Возвращение же религии в политику при отсутствии должного богословского обоснования, вызывает соблазн подмены религии политикой и означает утрату «родового признака» фундаментализма. Современный православный фундаментализм все больше принимает политические формы и все меньше остается фундаментализмом. Не случайно одна из известных исследователей этого феномена И.В. Кудряшова, указывает на тот факт, что «не всякое присутствие религии в политике следует рассматривать как фундаментализм. Многие идеологии, содержащие морально-религиозные положения и ценности, фундаменталистами не являются и “вперед, в прошлое” не зовут» [10, с. 103].

О перезагрузке или обновлении современного православного фундаментализма посредством обращения к идейному наследию русской религиозной философии и русского православного реформаторства, говорить пока не приходится. Опыт прошлого преодолевается медленно. Поэтому отвечая на вопрос: «Почему сегодня у нас — и в церковной среде, и вне ее — наблюдается своего рода презрение к русской религиозной философии?», заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета К.М. Антонов, вынужден констатировать: «Само религиозное сознание, которое выжило, разумеется, под гнетом «воинствующего безбожия» и «научного атеизма», но выжило ценой архаизации и примитивизации, во многом интиоризировав навязывавшиеся ему представления о нем самом, о его месте в культуре и жизни. Эти формы, к сожалению, являются едва ли не господствующими. Для них сложные формы религиозной жизни и rationalности, которые развились на основе русской религиозной философии, — неприемлемы» [1, с. 293].

Что же представляет собой современный православный фундаментализм? Что лежит в его основе и делает/не делает религиозным фундаментализмом?

Православный фундаментализм эпохи Modernity, представленный в первую очередь обновленческим движением, был сосредоточен на идее возврата к апостольским временам церковной жизни и эсхатологической перспективе — возможности построения «свободной теократии» — «внутреннего объединения государства и церкви в общем организме Царства Божия». Это было чаяние «новой культурной истории» — Царства Божия на земле, в приближении, к которому обновленцы видели свой смысл и свою историческую миссию. Не случайно А.В. Карташев, поднимая вопрос о природе и специфике «русской Реформации» писал, что ее кредо,

не «приватизм», а идеациональность: «Полное живое православие в той же мере неистребимо теократично, в какой оно истинно церковно. ...Нам мало и того теократического объема ее, который дала в историческом воплощении Церковь. Мы желаем расширения власти религии на все вновь открытые материки и острова человеческого творчества, чаем нового расцвета ее силы в приложении к новым проблемам человеческого духа и человеческого общества» [8, с. 189, 196].

Взгляды одного из главных теоретиков и представителей православного фундаментализма конца XX века митрополита Иоанна (Снычева), хотя и отличаются от взглядов православных реформаторов начала XX века, но также соответствуют духу теоцентризма и идеациональности.

Основой всякой социальности он видит церковь, а социально-политическим идеалом России державность, которую определяет как «государственное самосознание народа, добровольно принявшего на себя церковное послушание “удерживающего”, то есть готового стоять насмерть на пути рвущегося в мир сатанинского зла». Державность, согласно учению митрополита Иоанна (Снычева), «предполагает построение общества, признающего своей целью не только земное, плотское преуспеяние граждан, но создание наилучших условий для спасения души, для творения добра и пресечения зла» [7]. Как следствие все стороны человеческой жизни (в т.ч. власть) должны быть религиозным служением «целому» — «Божьим тяглом», а выражением этого соработничества — Соборы, являющие собой «символический, духовный акт, возвращающий народу, власти и Церкви утраченное в смуте единство, примиряющий их между собой и с Богом» [7].

Примечательно, что в борьбе со злом, грехом и сатанинским беззаконием митрополит Иоанн (Снычев) признает право христианина на «святую ненависть»: «Настоящее христианство, выполненное живой веры, бесконечно далеко от смутных

«гуманистических» верований околоцерковных интеллигентов...» [6]. Но одновременно он подчеркивает, что «нельзя силой заставить человека приобщиться к духовным сокровищам веры. Каждый из нас одарен свободной волей, и даже Всемогущий Бог не нарушает этой свободы. Так что каждый решает сам, каким путем ему идти, но зато уж потом полностью несет ответственность за последствия своего выбора» [7].

Совершенно иной характер носят движения и организации, внимание и деятельность которых сконцентрированы на антизападничестве, национализме, морализме, борьбе с сионизмом, масонством, гей-культурой, теорией эволюции, канонизации Николая II [16], Ивана Грозного [3] и Г. Распутина [13]. «Святая ненависть» к тому, что идентифицируется ими как грех и зло, сама по себе становится смыслом и самоцелью. Поэтому не удивительно, что они превращают религию в инструмент общественно-политической борьбы и средство для достижения нерелигиозных целей. Как отмечает К.Н. Костюк, «вера и жизнь Церкви становятся для него (современного православного фундаментализма — Д.Г.) дополнением «социальной программы», а не наоборот» [9]. «Это всегда вера, вооруженная топором», — продолжает И.И. Виноградов. Именно здесь он, собственно, только и начинается. А потому именно топор с тем религиозным знаменем, которое на нем закреплено, а во все не само по себе это знамя, и есть единственно адекватный, подлинный, честный его символ и опознавательный знак» [2].

Противники ИИН, универсальной электронной карты (УЭК) и штрих-кодов, видящих в них «печать антихриста»/начало пути к «печати антихриста», а также антиэкуменисты, отстаивающие тезис «экуменизм — религия антихриста», могут идентифицироваться в качестве фундаменталистов, поскольку обращаются/возвращаются к эсхатологической перспективе. Но чтобы убедиться, что это так, нужна идентификация/инструментарий идентификации «основ», к которым они апелли-

рут. Решая эту задачу, профессор А.М. Прилуцкий предложил использовать положения современной семиотики, которые позволяют определить, чем является для данных «фундаменталистов» демонический объект: метафорой (современные технические средства онтологически не совпадают с царством антихриста) или символом (современные технические средства онтологически совпадают с царством антихриста) [14, с. 187].

Контент-анализ ресурсов движения «За право жить без ИНН, личных кодов и микрочипов» [12] показал, что современные технические средства зачастую не выступают реальной или символической проекцией грядущего апокалиптического царства антихриста. Это прежде всего выражение страха перед техногенным порабощением человека, глобализацией и разрушениемrudиментов традиционной культуры, которые в конкретной герменевтической ситуации могут быть проинтерпретированы «как начавшаяся институционализация нового порядка, соотносящегося с антихристом» [14, с. 189]. Более того, в зависимости «от контекста и pragматической интенции коммуникации... они могут в меняющихся пропорциях комбинировать признаки знака и символа» [15, с. 27], что делает крайне затруднительным их отнесении к теологемам или мифологемам.

В результате, подобные движения посредством обращения к эсхатологическому дискурсу сознательно идеологизируют и политизируют церковь и культуру, что раскалывает церковь и общество/служит углублению общественного раскола. Как отмечает К.Н. Костюк, «война объявляется уже внутри Церкви и ведется с привычным ожесточением. Церковь, если не внешне, то внутренне, раскалывается. Далее сама современность, т.е. весь внешний мир, провозглашается фундаментализмом противным и враждебным Церкви. От имени Церкви этому миру объявляется война. Церковная иерархия и духовенство, не замечая подмены, усваивают и подхватывают тезис фундаментализма. В ответ «внешний мир» модерна со всей мощью

своих институтов, средств массовой информации, культуры и власти обрушивается на идеологию традиционализма, за которой стоит уже не кучка фундаменталистов, а вся Церковь. Война между Церковью и обществом связана» [9, с. 145].

Ситуация может развиваться и по более опасному и трагичному сценарию — внешний мир примет и усвоит эту подмену и псевдофундаментализм станет для него церковью. В данном случае произойдет либо утрата авторитетов, либо новый всплеск противостояния церкви и общества, а возможно и нивелировка христианского этоса русской культуры.

Не менее важным аспектом современного православного фундаментализма, является проблема значения и статуса православной общественности — генератора и главной движущей силы православного фундаментализма.

Идеологи православного реформаторства начала XX века понимали православную общественность в качестве системы, которая должна возвышать мир до нравственного уровня церкви. В частности, один из идейных вдохновителей религиозно-обновительного движения, русский философ А.В. Карташев, писал: «Православное учение высоко смотрит на звание мирян в церкви. Оно считает народ церковный живым телом церкви, хранителем самой веры, участником в совершении таинств и, уж конечно, первейшим осуществителем церковных заветов в жизни мирской, общественной. Христианизовать культуру, оцерковлять мир и должны миряне по преимуществу. На то им и дано это высокое звание мирян, т. е. граждан мира сего, но одновременно и граждан церкви» [8, с. 246].

Для современного православного фундаментализма «православная общественность» имеет исключительно инструментальное значение — это «солдаты церкви» (К.Н. Костюк), «опричнина», «священная инквизиция» (А.В. Кураев), «топор, поднятый во имя веры или (чаще всего) во имя какого-то ее эрзаца» (И.И. Виноградов). Будучи в массе своей выходцами из

низовой церкви, неофитами, они плохо знакомы с православным вероучением, но при этом позиционируют себя ревностными хранителям учения и благочестия. Не случайно, один из современных проповедников и миссионеров русского православия, протодиакон Андрей Кураев, в середине 2000-х гг. высказал опасение, что при таком уровне церковной культуры, идущая снизу реформация может обернуться уничтожением в России института церкви: «Сейчас в начале XXI века, наша Православная Церковь оказалась на пороге не то что раскола, а гораздо более серьезной вещи. ... Начинается русская реформация. В Европе Реформация произошла пять веков назад. У нас она припозднилась: ждала, пока не ослабнет государство. Пока была государственная власть с ясной и жесткой религиозной политикой (сначала православной, потом – атеистической), мирянский активизм осаживался. Теперь этот «удерживающий» отошел. И мы увидели лицо «русского бунта». Лицо Григория Распутина и Пелагии Рязанской. Издания типа «Русский вестник», «Русь православная», «Жизнь вечная» и просто «Жизнь»— вот буревестники русской реформации» [11, с. 3–4].

Принимая во внимание эти черты и особенности современного православного фундаментализма, И.И. Виноградов определяет его как пост тоталитарный фундаментализм, являющийся продуктом соблазна «воли к власти»: «Это, в сущности, всего лишь псевдорелигиозная разновидность куда более широкого явления нашего века, обнимающего собой весь круг современных тоталитарных движений вообще. А потому и подлинные его истоки следует искать в куда более универсальных, отнюдь не религиозных энергиях, которые движут теми, кто реально организует и направляет ту или иную фундаменталистскую стихию» [2].

К.Н. Костюк, считает, что современный православный фундаментализм имеет все черты, присущие фундаментализму постмодерна, в котором традиция преодолена и нет

необходимости быть серьезным, умеренным и ответственным: «Фундаментализм постмодерна лишь профанирует голос традиции: он воскрешает ее в памяти, изгоняя из жизни. Традиция для него целиком виртуальна: он черпает ее не из реальности, а из текстов и обращает в тексты. Беря на вооружение инструменты технической цивилизации для «пропаганды» своих идей, он на самом деле попадает в ловушку этой цивилизации: трансляция, а не содержание, форма, а не идея определяют его развитие. Критикуя «фельетонную» эпоху, он сам не способен продуцировать иного, кроме лозунга, фельетона, митинга, веб-сайта. Он не способен именно к серьезному дискурсу модерна: к научной работе, к конструктивному диалогу, к консолидирующему действию. Поэтому традиция для него ценна в форме архаики, форме экзотической, экстравагантной, виртуальной» [9, с. 147 – 148].

Так или иначе, очевидно, что современный православный фундаментализм не имеет собственной религиозной аутентичности. Он подчиняет религию примату политики, того или иного общественно-политического проекта. Он хочет казаться религиозным фундаментализмом, но религия для него уже вторична или вовсе отходит на задний план.

Все это позволяет прийти к выводу, что т.н. современный православный фундаментализм — это специфическая форма общественно-политической активности, основанная на псевдорелигиозном дискурсе идеациональности, эсхатологизма и пуританизма (православный псевдофундаментализм). Несмотря на то, что столпами этого движения нередко декларируется теоцентризм, благочестие и верность Священному преданию, «идея возвращения» к основам религии, богословской основе вероучения или религиозно-цивилизационным основам единства имеет для него всего лишь инструментальное значение. Главной целью этого движения является тот или иной общественный проект или социальная программа: государственни-

чество, традиционная культура, родовая сексуальная мораль и т.д. Современный православный псевдофундаментализм достаточно грубо пытается соединить в себе черты религиозных и нерелигиозных идеологий и мировоззрений, поэтому объективно предстает как «ироничное никуда». Он выходит за границы церкви и светского пространства, но не обретает своих собственных. В этом заключается одна из главных опасностей современного православного псевдофундаментализма — он «никому не принадлежит», и за него никто не несет ответственности. Подменяя то религию политикой, то политику религией он получает роль proxy в борьбе различных внутрицерковных и политических сил, служит основанием для формирования «моральной паники» и воспроизведения общественного раскола. Как следствие современный православный псевдофундаментализм может принимать самые экстравагантные и радикальные формы, от крайнего изоляционизма до экстремизма.

Безусловно, понятие «православный псевдофундаментализм» имеет свои недостатки и ограничения, что объективно связано с трудностями изучения православного фундаментализма в целом. Используя его, легко можно оказаться на месте сторонников «чистоты», которые считают, что говорить о фундаментализме можно только применительно к протестантизму, а в случае с православным фундаментализмом речь может идти только о богословском фундаментализме. Но не случайно в начале рассмотрения проблемы мы акцентировали внимание на необходимости понимания контекста и истории православного фундаментализма, который имеет свои «основы» и пути возвращении к «основам». В свою очередь вопрос о природе и специфике современного православного фундаментализма упирается в проблему характера и результатов советской секуляризации, вариативности и уникальности российской постсекуляризации. С чем мы имеем дело «после»? К чему возвращается современный православный фундаментализм? На фоне

этих вопросов использование понятия «псевдофундаментализм», в силу его «серьезности», поможет идентифицировать имеющиеся и обнаружить новые тенденции в общественно-религиозной жизни современной России. Оно выступает как методологический инструмент, позволяющий выйти на новый уровень понимания исследуемой проблемы, когда приходится иметь дело с «имплицитной религией», «заместительной религией», «верой без церковной принадлежности» и проч.

Литература

1. Антонов К. Политическое измерение русской религиозной философии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 265–294.
2. Виноградов И. «Православный» фундаментализм — или смерть? URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2011/149/v54.html> (дата обращения: 17.04.2020).
3. Воронцов А.В., Головушкин Д.А., Прилуцкий А.М. Социосемиотическая специфика современного мифа об Иване Грозном // Социологические исследования. 2017. № 8. С. 12 – 19.
4. Головушкин Д.А. Православный фундаментализм: возращение к осмыслению // Философская мысль. 2016. № 1. С. 111 – 155.
5. Головушкин Д.А. Религиозный фундаментализм/религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены?// Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2015. № 1. С. 87 – 97.
6. Иоанн(Снычев). «Смотрите, не ужасайтесь...»/Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. URL: http://ruskline.ru/analitika/2014/11/01/smotrите_ne_uzhasajtes (дата обращения: 17.04.2020).
7. Иоанн(Снычев). Одоление смуты: Слово к русскому народу/ Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Пе-

- тербургский и Ладожский. URL: http://www.goldenship.ru/load/za_veru_carja_i_otechestvo/quot_pastyry_dobryj_quot_ioann_snychev/43-1-0-658 (дата обращения: 17.04.2020).
8. Карташев А.В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. — М.: «Пробел», 1996. 302 с.
 9. Костюк К.Н. Православный фундаментализм // Полис. Политические исследования. 2000. № 5. С. 133 – 154.
 10. Кудряшева И. В. Фундаментализм и «фундаментализмы» // Политическая наука. 2013. № 4. С. 92 – 105.
 11. Кураев А.В. Искушение, которое приходит справа/диак. Андрей Кураев. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005.
 12. Международное общественное народное движение «За право жить без ИНН, личных кодов и микрочипов». URL: <http://www.notinn.ru> (дата обращения: 17.04.2020).
 13. Прилуцкий А.М. «Святой старец Григорий новый»: категориальная семиотика образа // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2017. Т. 19. С. 124 – 130.
 14. Прилуцкий А.М. Семио-герменевтические особенности дискурсов страха современной маргинальной религиозности // Вестник Российской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 1. С. 185 – 193.
 15. Прилуцкий А.М. Теологические и мифологические концепты религиозных дискурсов ламинарной культуры: опыт семиотического анализа // Общество. Среда. Развитие. 2019. № 1. С. 26 – 31.
 16. Прилуцкий А.М., Головушкин Д.А., Воронцов А.В. Мицрологема ритуального цареубийства в контексте современного конспирологического мифа // Социологические исследования. 2018. № 10. С. 122 – 129.

Семенов В. Е.
Semenov V. E,

МОРАЛЬНОЕ ОЗДОРОВЛЕНИЕ СОДЕРЖАНИЯ СМИ И ИСКУССТВА КАК ПРОФИЛАКТИКА РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЛИКТОВ

Аннотация: В статье анализируются проблемы духовно-нравственного климата общества в условиях его полиментальности и поляризации, а также СМИ и искусство как причины религиозных конфликтов. Исследуется один из значимых случаев религиозного конфликта в современной России, вызванный художественным кинофильмом. Рассматриваются возможности сотрудничества Русской православной церкви с другими традиционными российскими конфессиями и государством в духовно-нравственном оздоровлении информационно-художественной среды.

Abstract: The article analyzes the problems of the spiritual and moral climate of society in the conditions of its polimentality and polarization, as well as the mass media and art as the causes of religious conflicts. This article examines one of the most significant cases of religious conflict in modern Russia, caused by a artistic film. The article considers the possibilities of cooperation between the Russian orthodox church and other traditional Russian confessions and the state in the spiritual and moral sphere improving the information and artistic environment.

Ключевые слова: духовно-нравственный климат общества; закон поляризации; полиментальность; СМИ и искусство как причины религиозных конфликтов; сотрудничество Церкви и государства.

Keywords: the spirit-moral climate of society; the law of polarization; the polimentality; mass media and art as the causes of religious conflicts; cooperation between the church and the state.

Религиозные конфликты могут возникать не только по различным причинам в реальных жизненных ситуациях, но и под влиянием различных явлений в содержании средств массовой информации и в произведениях искусства. Так, недавно петербуржцы были свидетелями и участниками конфликта, разгоревшегося из-за сообщений в СМИ и неподобающих комментариев журналистов и общественных деятелей о передаче Исаакиевского собора Русской Православной Церкви. Это вызвало обширную полемику в прессе и волну митингов, с одной стороны, против передачи собора, а с другой — в поддержку прав РПЦ на храм Божий.

Другой продолжительный и многообразный религиозно-общественный конфликт возник в 2016-2017 гг. из-за кинофильма «Матильда» петербургского режиссера А. Учителя, посвященного событиям из жизни святого страстотерпца императора Николая II в молодости, трактовка которых была воспринята православными людьми как кощунство. В 2017 г. мною было проведено специальное социально-психологическое исследование конфликтной ситуации, вызванной этим фильмом. Ее можно считать типичной и модельной для подобных явлений в сфере художественной культуры, связанных с религиозными и этноконфессиональными конфликтами. Обратимся к результатам этого исследования.

Прежде всего, я ознакомился со всеми материалами, размещенными в архиве рубрики «Фильм «Матильда» — хула на Святого Царя» на информационном портале «Русская народная линия» (РНЛ), начиная с первой публикации 16.04.2016 г. до 17 июля 2017 г. За это время было опубликовано 217 всевозможных материалов, больше, чем по многим, казалось бы не менее важным темам, что свидетельствует о значимости данной темы для российских граждан, причем не только православных (от Санкт-Петербурга до Владивостока, включая представителей исламских регионов, а также Белоруссии и Украины).

РНЛ добросовестно отразила весь спектр мнений о фильме. (Конечно, я использовал и другие материалы). Четко пропступают две группы мнений. С одной стороны, апологеты и защитники: от самого режиссера А. Учителя с целой группой поддержки, начиная с продюсеров (пародист-бизнесмен В.Винокур, А. Достман, американец Д.Вайсман), актеров-участников (Е. Миронов, Д. Козловский) и др. - до премьер-министра Д. Медведева, министра культуры В. Мединского, известных культурных деятелей М. Пиотровского, М. Швыдкого, В. Познера, и др. С другой стороны, не приемлющие «Матильду»: председатель Патриаршего совета по культуре епископ (ныне митрополит) Тихон (Шевкунов), митрополит Иларион (Алфеев), митрополиты Вениамин (Пушкарь), Георгий (Данилов), Павел (Фокин), ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета В.Воробьев, зам. председателя Общественного совета при Министерстве культуры П. Пожигайло, депутат Госдумы Н. Поклонская, общественные деятели В. Ганичев, председатель Союза писателей России, Л. Рябиченко, председатель движения «Семья, любовь, отчество», и др. А главное: еще очень много священников и простых православных людей разных социальных слоев и профессий. И, наконец, молодые болельщики «Спартака» и «Локомотива», вывесившие во время матча на суперкубок России в Москве, 14-го июля 2017 г., огромные баннеры: «За Веру, Царя и Отечество!», «Учитель, руки прочь от русского Царя!». Таким образом, можно сказать, что российский православный народ выступил против «Матильды».

В ситуации с «Матильдой» сошлись многие давно актуальные, но не решаемые проблемы в стране: постперестроечный гнет либерально-капиталистической машины внеморальных СМИ, рекламы и массового искусства с постоянными антиправославными провокациями и вытеснением всего традиционно русского; непрерывное перекраивание и переиначива-

ние отечественной истории в СМИ и искусстве, что пагубно влияет на гражданскую идентичность и патриотизм, особенно молодежи; прозападно-колониальный характер всевозможных музыкально-попсовых конкурсов и концертов, где все чаще поют не на русском, а на английском языке; преимущественно американизированное содержание молодежных телевизионных каналов и интернет-сайтов, других СМИ и форм досуга [1; 2; 6], безудержное засорение и извращение русского языка; затянувшаяся непрозрачная обстановка вокруг останков царской семьи. Таков духовно-психологический климат и контекст замысла и съемок «Матильды».

История с фильмом «Матильда» может быть рассмотрена и объяснена в свете «закона поляризации» П.А. Сорокина [5; 7] и в контексте моей «концепции российской полиментальности» [2; 3]. Великий социолог Питирим Сорокин (1889-1968), который был выслан из Советской России вместе с другими деятелями науки и культуры в 1922 году, создатель первой кафедры социологии в России и факультета социологии в Гарвардском университете и в США остался русским и православным человеком, который выступал как активный критик современного ему капиталистического общества и его пороков [4; 5; 7]. Открытый им закон поляризации гласит: «Когда общество переживает некую фрустрацию или бедствие, или чрезвычайную ситуацию, то большинство его членов, которые в нормальных условиях не являются ни слишком благочестивыми, ни слишком грешными, проявляют тенденцию к расколу и поляризации. Одни становятся более религиозными, нравственными и благочестивыми, а другие — более атеистичными, циничными, чувственными и преступными». [5, с. 145]. Российское общество с конца 1980-х гг. находится в духовно-нравственном кризисе и внутреннем расколе, а став капиталистическим обществом потребления, проходит через аналогичные Западу, но с отечественной спецификой социальные болезни, вроде культа денег

и потребления, коррупции, имущественного расслоения, наркомании, «сексуальной революции», информационно-рекламной манипуляции и др. Потому и «наше» кинопроизводство стало американоподобным, доморощенным «Голливудом», который производит, прежде всего, подражательную продукцию (вплоть до буквального заимствования сюжетов, в результате постоянных покупок франшиз, то есть сценариев и образцов популярных на Западе сериалов и фильмов). Осваиваются жанры триллера, ужасов, мистики, эротики, постмодернистской комедии и так называемого блокбастера (что означает «бомба», фильм, имеющий оглушительный кассовый успех).

Именно такую попытку предприняла группа режиссера А. Учителя: снять очень кассовый, «богатый» костюмный, псевдоисторический фильм из жизни высшего света, то бишь российского императорского двора, конечно, начинив его «клубничкой», «развесистой клюквой», и всяческими страстями, имея ввиду и прокат на Западе. Законы капитализма в нашей стране действуют уже более четверти века, и поэтому российский мир искусства все более превращается в мир шоу-бизнеса с его цинизмом и принципом «все на продажу». Для лучшей продажи целомудрие отношений Николая II и его невесты, а затем супруги царицы Александры, по разумению продюсеров, сценариста и режиссера, никак не подходили, а вот роман с балериной — то, что нужно, да еще если усугубить любовным треугольником. То, что ничего подобного в реальности не было — это мелочи. Свобода «художественного творчества» превыше всего. А то, что император и императрица причислены к лицу святых страстотерпцев? Так и это для атеистов-циников не преграда, к тому же героя, когда происходит действие фильма, еще не были святыми. Значит, можно закрутить залихватский сюжет, насочинять южно-американских страстей и ужасов: падающий в обморок во время коронации Николай Александрович, Александра Федоровна с

ножом и оккультными манипуляциями, некий чумовой граф, нападающий на императора («фирменная истерика» актера Д. Козловского), какой-то гофманианско-кафкианский психиатр... В общем бредовое фэнтези или «апофеоз пошлости», как справедливо оценил фильм митрополит Иларион (Алфеев), которому единственному из православных «доверили» его посмотреть до официальной презентации, думая, что прежнее сотрудничество митрополита с режиссером П. Лунгина является гарантией «лояльности». Но просчитались.

Этого мало, по сложившейся у иных народных артистов РФ антиправославной и руссофобской традиции, обязательно необходимо как-нибудь принизить российского царя. Весьма осторожно это начал еще С. Эйзенштейн («Иван Грозный»), продолжил Э. Климов (Николай II в «Агонии») и затем П. Лунгин (Иван Грозный в его «Царе» показан абсолютным психопатологическим садистом и дегенеративным ничтожеством). Правда, был и другой, приличный фильм о царях Г. Панфилова «Романовы. Венценосная семья» (2000 г.). Но А. Учитель «новаторски» продолжил оскорбительную традицию, пригласив на роль юного Николая II совершенно непотребного «порнушного» 40-летнего немецкого актера, с очень сытым лицом. Так что в «Матильде» нашего святого царя и по ходу фильма, и косвенно, унижают по полной программе, как и его святую страдалицу-царицу, а заодно и его отца — Александра III, приписав ему лихую фразу про балерин, с которыми среди царей только он и не жил. Думается, что и на эту роль С. Гармаш - весьма странный выбор, как в известной комедии: «А царь-то не настоящий!». Впрочем, и несомненная красавица Александра Федоровна, таковой в исполнении опять же немецкой актрисы не выглядит. А если еще вспомнить мать Николая II Марию Федоровну (И. Дапкунайте), то складывается впечатление, что вызвать неприязнь к царской семье была одной из задач фильма.

В моей концепции российской полиментальности изготавители подобной кино-продукции относятся к индивидуалистско-либеральному менталитету, тогда как несравненно большая часть людей в нашей стране принадлежит к менталитету православно-российскому [2]. Конечно, их не 85%, как ошибочно пишут некоторые православные авторы, если бы это было так, мы давно уже жили бы в другой, совсем не олигархическо-капиталистической стране. Имеется у нас и еще один весомый менталитет — коллективистско-социалистический. И среди его представителей, в том числе даже среди членов КПРФ, имеются люди, не приемлющие «Матильду», также как и среди приверженцев ислама. Но, естественно, именно православные раньше всех почувствовали и поняли фальшь и кощунственность фильма «Матильда».

Именно этот фильм, унижающий царя и царицу — страшнотерпцев, так подло и зверски убитых вместе с больным отроком-сыном, прекрасными юными дочерьми и верными им людьми в подвале дома Ипатьева в Екатеринбурге, стал последней каплей, которая переполнила чашу терпения православного народа. И народ стал настойчиво требовать запрета этого недобросовестного фильма. Причем, как никогда ранее, были обращения в прокуратуру. Были и митинги-стояния в Москве, и пикеты в Петербурге, были сборы десятков тысяч подписей под письмами Министру культуры, Патриарху, Президенту. Были открытые письма отдельных авторов и коллективные общественных деятелей на те же адреса. Вместе с тем, не могу не посетовать на досадную, не красящую некоторых наших иереев лексику («нечистоты», «вонючая яма», «смрад», «миазмы», «зловонные гроздья» и т.п.) и зашкаливающую несдержанность. Один из комментаторов под одной из подобных статей написал: «Тон заметки иерея NN дискредитирует борьбу с “Матильдой”» и сводит почти к нулю все усилия экспертов». Он прав. В политической психологии это называется «эффектом бумеранга».

Завершая анализ ситуации, сложившейся в связи с фильмом «Матильда», можно сделать несколько выводов:

1. Налицо ценностно-ментальная поляризация мнений о фильме.
2. На одном полюсе - некое элитарно-либеральное суждение, прежде всего, в художественно-кинематографической среде, о том, что надо давать оценку фильму, когда он выйдет на экраны. Несмотря на протесты экспертов, изучивших сценарий и доступные видеоматериалы (историков, психологов, юристов, филологов, представителей Церкви). При этом уже имели хождение рекламно-коммерческие слоганы: «Главный исторический блокбастер года», «Наследник империи и балерины, их встреча изменила Россию», «Тайны дома Романовых», «Во всех кинотеатрах страны с 26 октября». Представители киномира на закрытых показах «Матильду» одобрили. Однако, их суждение не подтверждается никакой экспертизой и серьезной аргументацией. Положительное экспертное заключение, по словам А. Учителя, данное Центром экспертизы СПбГУ, на сайте Центра среди других экспертных заключений отсутствовало.
3. На другом полюсе народное мнение православных людей самых различных социальных групп и профессий о том, что фильм следует запретить, так как он искажает реальные события, оскорбителен и унизителен для Святых страстотерпцев царя Николая II и царицы Александры - и по лживому сюжету, и по совершенно неприличному исполнителю роли царя (все главные роли были отданы иностранцам в надежде на западный прокат). Все это тем самым оскорбляет чувства верующих православных людей. Это мнение подтверждается заключением данным авторитетными экспертами с соответствующими стажами экспертной деятельности д. юр. н. проф. И. Понкиным, д. психол. н., проф. В. Слободчиковым, д. филол. н. проф. В. Троицким,

а также экспертным заключением к. истор. н. П. Мультатули. Профессора-историки С. Карпов и С. Мироненко после знакомства со сценарием фильма пришли к выводу, что он практически не связан с реальными событиями. Данные заключения были доступны на соответствующих сайтах.

4. Однако, существовал и еще один тип суждений отдельных членов Общественной палаты при Министерстве культуры РФ о том, что после просмотра законченного кинофильма «Матильда», намеченного на сентябрь, можно будет достичь, если потребуется, необходимого компромисса, путем исправления и удаления определенных сцен, диалогов и т.п.
5. Все свидетельствует о том, что создатели фильма проявили «этическую глухоту» и недобросовестность, снимая фильм о святых Русской Православной Церкви, не позабочились о консультациях с компетентными представителями РПЦ, начиная со стадии работы над сценарием. Неудивительно, что епископ Тихон (Шевкунов) отказался быть консультантом данного фильма, так как ему это предложили, когда фильм был уже снят. Тем самым А. Учитель и его команда продемонстрировали непрофессионализм, социально-психологическую некомпетентность и духовно-нравственную ущербность, которые чреваты реальными социальными и ценностно-ментальными конфликтами. Создатели фильма ради кассового успеха поступились правдой и «нравственным законом в нас». Естественно, от них трудно ожидать признания святости Николая II, но можно было ожидать, хотя бы элементарного такта и понимания трагедии и жуткого преступления — зверской расправы с царской семьей. И это, действительно, нравственная деградация не только этих людей, но и в целом нашего кинематографа, ибо практически никто из его деятелей не выступил на стороне православного народа.
6. Создатели «Матильды», имея время, чтобы внести какие-то корректизы в фильм, в связи с волной возмуще-

ния православного народа и мнением экспертов, этого не сделали. А Министерство культуры во главе с В. Мединским также высокомерно отвергло критику и выдало скандальному фильму путевку в прокат, с ограничением 16+ (видимо «заботясь» о юном поколении).

7. Формально «победил» режиссер А. Учитель с компанией атеистов-либералов. Была элитарно-светская премьера «Матильды» 23 октября 2017 г. в Мариинском театре В. Гергиева (о котором ранее А. Учитель предусмотрительно снял очень позитивный документальный фильм и пригласил быть музыкальным руководителем «Матильды»). Премьеру подгадали под 100-летний юбилей Октябрьской революции, билеты стоили половину старицкой пенсии. Одна из женщин, стоявших напротив Мариинки, держала плакат с надписью: «Учитель — извратитель русской истории!» На следующий день была премьера в Москве. Потом фильм демонстрировался в кинотеатрах страны (и вроде в Казахстане), но несравненно скромнее, чем намечалось производителями. Рекламная гора родила мышь. Более того, фильм стал самым убыточным фильмом, поддержаным госфондом кино (!). На это историческое фэнтези или скорее флемшмоб, по данным специалистов, было затрачено около 1,5 миллиарда рублей (25 миллионов долларов), а прокат дал только 500 с небольшим миллионов рублей. Причем не совсем понятно, из каких источников были получены не госбюджетные деньги. В общем, событием фильм не стал и быстро испарился из памяти зрителей. Воистину, Бог поругаем не бывает.

Однако следует отметить, что если известное кощунство «Пусси Райот» было осуждено и Церковью, и народом, и государством, то в случае кощунственной «Матильды» государство не поддержало православный народ и Церковь. Впрочем, и Церковь не выразила своего четкого официального суждения, зато однозначный протест исходил от православных людей. И не

только православных. Так, в Ингушетии отказались от проката «Матильды» из-за сцен «оскорбляющих чувства верующих к какой бы конфессии они не относились». Также поступили многие прокатчики в Татарстане и Кабардино-Балкарии. Отказались от фильма кинотеатры Тверской и Кемеровской областей.

Недоброжелательность, осуждение, сарказм по отношению к религии, православию со стороны либеральных СМИ и искусства происходят и провоцируются постоянно. Но дело в том, что информационно-художественная либеральная среда в современной России по своей сути враждебна религии и вере, вообще всему духовно-нравственному [2; 3; 6] в этом мире (познакомьтесь с «откровениями» А. Невзорова и К. Богомолова). Либерально-атеистический клан противостоит всем традиционным христианским заповедям и духовно-нравственным ценностям, рекламируя как раз все смертные, и все грехи вообще, делая героями своих произведений субъектов, подверженных этим грехам. Именно поэтому православному ТВ-каналу «Спас» приходится демонстрировать не современные российские, а советские фильмы (созданные в атеистическом государстве), где героями были нормальные люди — люди труда и совести, верные в дружбе и любви, патриоты своей страны во время войны и мира. Таковы парадоксы, на которые не скучится история.

В настоящее время именно Русская Православная Церковь поощряет духовно-нравственное искусство. Есть Патриарший совет по культуре, под председательством митрополита Тихона (Шевкунова), писателя, имеющего диплом сценариста. В совет входят и другие церковные деятели, не чуждые профессиональному искусству, а кроме них такие известные светские православные люди, как народные артисты России режиссеры Н.Бурляев и Н.Михалков, композитор А. Пахмутова, ректор Московской консерватории А.Соколов, писатель, ректор Литературного института А. Варламов, народный художник России, председатель Союза художников России А.Ковалчук,

народный художник СССР А.Шилов и другие замечательные люди искусства. А еще есть Патриаршая литературная премия и Общество русской словесности под председательством Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Духовно-нравственную миссию выполняет и Международный кинофестиваль славянских и православных народов «Золотой витязь», президентом которого является Н. Бурляев. Целый ряд участников Патриаршего совета по культуре являются и членами различных общественных советов по искусству и культуре при Президенте РФ, Министерстве культуры РФ и других государственных учреждений, что дает им возможность участвовать в государственной культурной политике. Думается, что Церковь должна еще более активно участвовать в духовно-нравственном оздоровлении российской культурной и информационной среды, что одновременно будет и профилактикой, предупреждением всевозможных религиозных и этнорелигиозных конфликтов в российском обществе.

Проблема цензуры — вечная проблема. В той или иной форме она всегда существует. Но в нашем православном случае речь идет о духовно-нравственном контроле, о соблюдении в содержании СМИ и искусства хотя бы традиционной этики. Еще в 2006 г. автор этой статьи был инициатором митинга-концерта студентов и преподавателей петербургских ВУЗов «За нравственность на российском телевидении», организованном межвузовской ассоциацией духовно-нравственного просвещения «Покров». Ассоциация включала три десятка высших школ, ее возглавляли ректор СПБ духовной академии архиепископ Константин (Горянов), ректор РГПУ им. А.И. Герцена Г.Бордовский и председатель Совета ректоров Петербурга В.Романов. Акция была также поддержана ректором СПбГУ Л. Вербицкой и состоялась на Манежной площади около Дома радио 11 октября 2006 г.. Митинг удался, о нем сообщили четыре телеканала, несколько радиостанций и га-

зет, а также информ-агенства и интернет-СМИ. В Госдуме откликнулись депутаты, признав справедливость наших претензий к телевидению. Это был пример совместной деятельности Церкви и светской высшей школы. Однако «телевизионный дракон» сразу ополчился на нас. Появилась статья в главной в то время газете города, где нас назвали «нравственными экстремистами» (!?). Следующий митинг на ступенях Казанского собора был окружен стеной всеобщего молчания СМИ. Ректор Л.Вербицкая провела в Петербургском университете круглый стол по той же проблематике нравственности на телевидении и вообще в СМИ, на котором присутствовали многие значимые личности: генерал В.Варенников, председатель ассоциации героев Советского Союза и РФ; директор Эрмитажа М.Пиотровский; худрук Мариинского театра, дирижер В.Гергиев; лауреат «Оскара», режиссер и актер В. Меньшов; автор и ведущий ТВ программы «Очевидное — невероятное» физик С.Капица; депутаты Государственной Думы, местные руководители СМИ и др. Но ни один из приглашенных руководителей центральных ТВ-каналов не явился. С опозданием вдруг появился посланец 1-го канала ТВ М. Шевченко, тогда еще с вполне либеральными взглядами. Дискуссия была интересной, но все поняли, что телевидение не собирается считаться с нашей критикой и научными соображениями. Оно вне традиционной морали, оно само формирует некую свою «либерально-рекламно-рыночную мораль»... И это продолжается до сих пор. Да, есть каналы, придерживающиеся традиционно-нравственного вектора: «Культура», ОТР (Общественное телевидение России), «Звезда», «Санкт-Петербург», «МИР», появились православные «СПАС» и «СОЮЗ». Но остальные десятки и десятки каналов, в том числе иностранные, несут рыночно-рекламную пошлость, бесконечные «чернушные» криминальные сериалы и либерально-языческую вседозволенность и наглость. Примерно то же наблюдается в кинематографе, театре и шоу-бизнесе, включающем поп-музыку и вульгарный юмор.

Поэтому сейчас практически только Церковь, прежде всего, Русская Православная Церковь в соработничестве с другими традиционными российскими конфессиями может способствовать и способствует деятельности содействующих духовно-нравственному развитию искусству и СМИ, поддерживает людей, создающих такую журналистику и искусство, напоминает государству о необходимости таких СМИ и такой художественной культуры. Например, в Санкт-Петербурге по благословению митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Варсонофия и при непосредственном участии Отдела по взаимоотношениям Церкви и общества СПб епархии (председатель — протоиерей Александр Пелин) постоянно проводятся Форумы православной общественности города, на которых устраиваются встречи, концерты, круглые столы, фестивали и конкурсы (в частности, фестиваль исполнителей на русской семиструнной гитаре, конкурсы художественных работ учащихся), на которых выступают православные поэты, писатели и публицисты, барды, певцы, музыканты, ученые-гуманитарии, проходят дискуссии с участием аудитории. Вот и во время коронавирусного карантина весной 2020 года Советом православных общественных объединений была проведена акция памяти, посвященная 75-летней годовщине нашей Победы над фашизмом. Так на сайте Отдела Санкт-Петербургской епархии по взаимоотношениям с общественностью были выставлены материалы о воевавших родственниках и творческие работы и выступления православных авторов.

Список литературы

1. Психолого-педагогические проблемы влияния телевидения и других СМИ на детей и молодежь / Под ред. В.Е. Семенова. СПб. «Знание».2002
2. Семенов В.Е. Современная Россия в контексте концепции российской полиментальности // Историогенез и

- современное состояние российского менталитета. М. Изд-во «Институт психологии РАН». 2015. С. 493 - 429.
3. Семенов В.Е. Многообразие идеологий в современной России и проблема их совместимости // Вестник политической психологии. 2018. № 1. С. 30-34.
 4. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М. Политиздат. 1992.
 5. Сорокин П.А. Американская сексуальная революция. М. «Проспект». 2006.
 6. Экстремизм и средства массовой информации (Материалы Всероссийской научно-практической конференции 23 – 24 ноября 2006 г). Под ред. В.Е.Семенова. СПб. «Астерион». 2006.
 7. Sorokin Pitirim. Social and Cultural Dynamics. New Brunswick. Transaction Publishers. 1991

СТРУКТУРНЫЕ ПРИЧИНЫ НАСИЛЬСТВЕННЫХ КОНФЛИКТОВ С ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ КОМПОНЕНТОЙ: АНАЛИЗ И СТРАТЕГИИ УРЕГУЛИРОВАНИЯ

Интервью с Николаем Ивановичем Григорьевым, Директором АНО ДПО «Институт социальных и этнокультурных исследований», подготовлено и проведено сотрудниками Центра этнорелигиозных исследований (Санкт-Петербург)

Коваленко Владимир: — Николай Иванович, здравствуйте!

Григорьев Николай: — Здравствуйте!

Коваленко Владимир: — Сегодня мы с Вами поговорим по теме «Структурные причины насильственных конфликтов с этнорелигиозной компонентой: анализ и стратегии урегулирования». Итак, тема довольно интересная и специфическая. Первый вопрос будет носить вводный характер. Некоторые современные эксперты полагают, что в мире конфликты с этнорелигиозной компонентой являются лишь группой, выделяемой из совокупности остальных конфликтов, происходящих на других почвах. Например, здесь показателен пример работ Роджерса Брубейкера, что этнические конфликты фреймируются иначе, чем остальные. Как Вы можете прокомментировать эти положения?

Григорьев Николай: — Я бы начал с несколько более общих рассуждений относительно того, что такое конфликт вообще. Без этого, боюсь, что у нас понимания не получится. Принято на бытовом уровне считать, что конфликт – это нечто вроде ругани или драки. В самой крайней точке понимание конфликта подходит к пониманию насильственного лишения

жизни. Надо понимать, здесь мы поговорим, не погружаясь в дефиниции, потому что подходов очень много. Тем не менее, постараемся наивными способами и наивным образом определить, что такое конфликт. Начинается конфликт с того, что у нас имеются многочисленные, порождаемые самыми разными обстоятельствами противоречия. Самый простой вариант противоречий — ограниченность ресурсов, которые порождают конкуренцию за эти ресурсы. Это могут быть в разных вариантах разные объекты. Например, охотничьи угодья в архаичном обществе. Это самая простая форма конфликта. Конфликты возникают постоянно, и мы сами с ними постоянно справляемся. Конфликт также предполагает такую вещь, как связность. Например, если участники конфликта разделены территорией, между ними никакого конфликта не получится. Необходима связность, она может быть любого рода, профессиональной, например. И наконец, третий пункт, который определит нашу попытку дефиниции. Я говорю об актуализации в коммуникации, то есть, мы с вами можем находиться в едином поле, например, в едином кругу, но пока в коммуникации противоречия на стол не выложены, конфликт не артикулирован. Итак, наличие самой коммуникации, определенная самозависимость и актуализация в коммуникации.

Теперь — о природе конфликта. Возвращаясь к первой фразе про драку, ругань и так далее, разрешение конфликта может происходить в двух плоскостях: деструктивной и конструктивной. При первом варианте конфликт может действительно переходить в драку, во второй идет выяснение точек зрения и попытка его разрешить. И вторая форма решения наиболее адекватна, и именно ее надо всячески поддерживать. Поэтому я часто встречаюсь в своей деятельности с ситуацией, когда говорят: «У нас конфликтов нет», «Мы занимаемся профилактикой конфликтов» или «Мы искореняем все конфликты». Так вот, это признак глубочай-

шего непрофессионализма и непонимания сути дела. С конфликтами бороться бессмысленно, так как они имманентны нашему бытию. И даже больше, именно конфликты являются зачастую основой для прогресса, а надо пресекать возможность деструктивного развития решения конфликта.

Коваленко Владимир: — Можно тогда вопрос сразу? Вот в западном мире сейчас весьма популярна политика, когда любое высказывание против чего-то именуется «Hate Speech», а главным вектором становится возвращение этакого бесконфликтного человека, как вы можете это проанализировать?

Григорьев Николай: — Вопрос мне понятен, но давайте оговоримся, что мы рассматриваем тут экстремистские проявления конфликта. Людям свойственно отстаивать свои убеждения, вопрос опять, понимаете... Разрешение конфликта может быть конструктивным и деструктивным, причем есть и такая модель поведения у индивидов, когда они избегают любых конфликтов. Так вот, эта модель является контрпродуктивной. В конфликт надо идти с открытым забралом — вежливо, корректно, понимая в том числе интересы другой стороны. Теперь мы, поняв природу конфликта, переходим к разбору конфликтов этнорелигиозного характера, которые можно отнести к так называемым «конфликтам идентичности» и «конфликтам ценностей». Всем ясно, что каждая религиозная система имеет свои догматы, которые обычно продиктованы некой высшей сущностью, то есть сами по себе они никакому обсуждению подвергнуться не могут. Как же тогда быть? Мы в принципе видим, что когда появляется молодая религиозная сила, она отличается достаточно мощным прозелитизмом, и, давайте честно, это религией и предписано. Истинно верующий человек должен идти и распространять свою

веру. И весьма широкий ряд религиозных войн мы наблюдали в истории. Вот так было, и, это было неизбежно, потому что ценности сакрального характера не подлежат обсуждению. И в какой-то момент стало понятно, что это крайне опасно и это ведет к войне всех против всех. И так дальше жить нельзя. Возьмем, к примеру, такое понятие как «каноническая территория». Ну, позвольте, каноническая территория Бога? Так ведь это вся Вселенная. Но вот все поняли, что если так подходит, то будет плохо, из чего и родилось понятие «канонической территории», когда люди согласовали, что прозелитизм на чужой территории недопустим. Это вот такой компромисс, который плохо согласуется с догматами и канонами, но я считаю, что это огромное достижение человечества. И в этом смысле, когда меня спрашивают, а что такое «традиционная религия»? Вот, что понимается под этим словом? А понимается, что эта религия традиционно проживает с другими религиями на данной территории, что с этой религией не следует заниматься прозелитизмом на чужой территории. Обычно, когда на территорию приходит новое религиозной объединение, оно, как правило, в этом перемирии не участвует, начинается активный прозелитизм. Вот это и вызывает к новым религиям, которые не вошли в изначальный пакт, недоверие.

Коваленко Владимир: — Получается, если дело в актуализации, то вопрос в том, в какой именно точке конфликт этнорелигиозный из фазы ненасильственного перетекает в насильственный?

Григорьев Николай: — Давайте тогда вместе на минутку отскочим в начало. Мы с вами говорили, что несмотря на огромное количество противоречий, которое мы фиксируем внутри всяких религий, мы с вами говорили, что вторым пунктом является определенная связность. Так вот, когда мы начинаем с вами разделять канонические территории, а территория — не

всегда территория. Территория — в смысле как каноническое пространство. Так вот, когда никто не лезет к другим, то в такой ситуации мы этнорелигиозный конфликт снимаем — одни живут так, другие живут так. Если даже вдруг так случилось, что по каким-то причинам эта связность вдруг возникла, а она возникает ситуативно, например, строится какое-то культовое здание в центре города, а у нас в городе никогда таких культовых зданий не было — вот возникает связность. Теперь возвращаемся к актуализации. Как только возникает актуализация вместе со связностью — на первичных стадиях и возникает конфликт. И на этих первичных стадиях он может носить вполне конструктивный характер. Люди садятся за стол переговоров и начинают разговаривать, например, что построить можно, но не здесь, в районе, где есть какие-то исторические коннотации, а левее — правее. Вот дальше происходит следующее, если на этом уровне, а есть такая шкала Фредерика Глазла, так вот, первые три ступени шкалы — это когда договориться удается и конфликт разрешается конструктивно. Напоминаю, конфликт — это ничего плохого. «У нас конфликтов не бывает.» — бывают. Считайте это условным обращением к некоторым руководителям регионов. Так вот, если не удается это сделать на низких ступенях эскалации, конфликт переходит в более высокие формы. Первые три ступеньки — низкие, вторые ступеньки — средние, где конфликт проходит не в самой хорошей форме, но и там у вас есть возможность его деэскалации. Но если вы и там не сможете его удержать, и конфликт переходит на следующую стадию, которые на восьмой и девятой стадии переходят в кровавые столкновения, там без этого не обходится. И мы это наблюдали во многих регионах, к счастью, не всегда в европейских, хотя и там это бывало, например, в Югославии, но, скажем, в Африке это постоянно происходит. Сейчас это происходит в Бирме, Мьянме, например. Умение, когда конфликт вылетел за конструктивную

фазу, вернуть его обратно — это высокое мастерство, которым обычный сотрудник не должен владеть и здесь надо уже приглашать специалиста. В самых высоких случаях уже надо введение силовых структур, когда насилие с двух сторон необратимо, необходимо насилие с третьей стороны, чтобы пресечь.

Коваленко Владимир: — Ну, как было в Таджикистане во время гражданской войны?

Григорьев Николай: — Да! Везде, ну, слушайте, везде. Это происходило в Тиморе, в Африке, да везде, где хотите.

Коваленко Владимир: — А вот конфликт, например, в Карабахе, есть ли там возможности его разрешить?

Григорьев Николай: — Этот конфликт находится в стадии заморозки. А заморозка — это не способ разрешения конфликтов. Заморозка — это отчаянная мера, когда надо вот так, как есть, заморозить, чтобы выиграть время. А иногда это время — это годы, так вот, за эти годы иногда выход находится, а иногда — нет. Мы же видим по Нагорному Карабаху, что много рабочих групп, много, а подвижек нет. Постоянно идут эти переговоры, вяло сейчас уже, а никакого выхода не найдено, там ситуацию заклинило. Обычно такие конфликтные ситуации решаются вкладыванием частной конфликтной ситуации в большую конфликтную ситуацию. Вот сейчас то, что я скажу, это пример такой умозрительный, если обе конфликтующие страны входят в состав большей страны, в рамках которой представители конфликтующих сторон спокойно везде перемещаются, а сама суть конфликта исчезает вообще. Это просто становится районом большей страны и большего государства, которое своим силовымластным ресурсом обеспечивает безопасность. Вот было две страны, которые были в споре, две страны стали одной, и спор исчезает. Понимаете, когда мы с вами говорим о таких конфликтах,

здесь любая политкорректность не работает, можно, конечно, друг другу мило поулыбаться, но это не работает вообще.

Коваленко Владимир: — А конфликт на востоке Украины?

Григорьев Николай: — Конфликт на востоке Украины носит очень сложный характер. Та самая Украина, которая когда-то отделилась от СССР, а не от России они отделились, это государство было как бы зачаточно федеративным, то есть, оно состояло из разных частей, которые были заселены людьми, чрезвычайно друг от друга отличающимися, и совершиенно в разное время входившими в состав Украины. Есть, например, районы, которые были в составе Австро-Венгерской Империи за несколько лет до того, как оказались в составе Украины. Они населены людьми, которые говорят на весьма сильно различающихся диалектах. Культуры совершенно разные. Они, к слову, и с точки зрения экономической очень разные — одни живут в горной местности, другие — на равнине, где-то сельское хозяйство было коллективным, а где-то индивидуальным. Так вот, там одновременно стало происходить несколько процессов. Процесс первый — это этногенез на основе, причем была выбрана не этническая культура большинства, а этническая культура меньшинства, так называемых западенцев, при этом стала формироваться гражданская нация модерна: «Мы — украинцы, мы — европейцы». Это процессы разных эпох, эти процессы противоречивы глубоко внутри. В-третьих, они решили войти в Европу, а войти в Европу — это уже практически постмодерн, то есть разрушение национального и создание наднациональной идентичности. Вот провести три таких процесса невозможно. Это вызвало сразу огромное количество противоречий структурных. Они пытаются это сделать быстро, например, запретами на русский язык, но

быстро такие процессы не делаются. Есть один пример, где удалось создать вот такую квази-нацию, если такой пример корректен — это Палестинская автономия. Там вот в условиях очень специфических удалось, как говорят исследователи, создать некую нацию «палестинцы», но я позволю себе усомниться в этом, потому что такая нация не автономна, неизвестно насколько она может выживать без финансирования извне.

Коваленко Владимир: — Получается, что конфликт на Украине имеет интегральную структуру?

Григорьев Николай: — Он имеет синтетическую структуру, а количество противоречий весьма объемное.

Коваленко Владимир: — Давайте поговорим о глобальных вещах? Насколько в современном мире тема этнорелигиозных конфликтов актуальна?

Григорьев Николай: — Это очень хороший вопрос, на самом деле, первые две трети девятнадцатого века и часть века двадцатого мы наблюдали умирание религии. Общество потребления, которое стало строиться, в горячей религии не нуждается. Религия стала тепленькой, ее приватизировали, то есть основополагающий лозунг был такой: «Бог живет у тебя в душе», а религиозные организации — это устаревшее. Человеку для общения с Богом никто не нужен. И религию стали потреблять для очистки совести, для спокойствия души. Вот для таких вещей неплохо было бы верить в Бога. В какого Бога? В личного Бога, а так как Бог личный, то и формирую я его сам — вот это мне понравилось, это я возьму, а это мне не понравилось, это я не возьму. В храмходить не нужно, разве что какие-то красивые песнопения послушать. Это было, потому что у человечества был высокий уровень уверенности в будущем; современная экономика, современная наука, современная культура — они обеспечивают меня всем. Но недавно

все это стало разваливаться. Так, для всех шоком была война и развал в Югославии, у нас же европоцентризм, то есть, если в Африке погибают дети, то нас это не волнует, по телевизору этого не покажут, ведь то, что происходит на окраинах того, что мы самодовольно называем «Цивилизацией», нас не интересовало, а тут все обалдели. Ну, как так, конец двадцатого века, а в Европе происходит резня и геноцид, а там происходила резня и геноцид на основе идентичности. И тут люди, которые нам казались нормальными, вдруг начали брать в руки ножи, топоры, вилы. Когда вы начинаете кровопролитие своими руками в контакте — это другой уровень озверения. Надо как-то понимать, что это, откуда оно нас догоняет и что делать? Первое — надо признать, вот мы привыкли убегать и отрицать, вот когда вы от любого социального явления убегаете, то вы теряете возможность его анализировать и с ним работать. То есть, это табуировано. Это не значит, что нужно политическую практику придавать публичной огласке, потому что в такой деликатной теме кто-то что-то услышит, не поймет ничего из того, что мы с вами тут говорим, а услышат только одно. Соответственно вопрос политической мудрости тут обязателен. В кругу профессионалов вопросы конфликтов все равно должны обсуждаться без квази-политического лицемерия. Есть такой очень крупный специалист по вопросам кровавого разрешения конфликта Джей Беркович. У него есть ряд статей, где он считает корреляцию между количеством трупов и возможностью регулирования конфликтов. Значит, в этот момент наши ученые должны схватиться за головы и спросить, что это за фашисты такие, но они это считают. Для тех, кто этим занимается, необходимо это знать — в один конфликт вы отправите делегацию переговорщиков, а в другой - международные силы по поддержанию мира сразу. Это все имеет очень серьезную практическую ценность. Еще одна простая вещь — профессиональному хорошо известно, кого можно

сажать вместе, а кого нельзя. Я встречался с тем, что люди на первых стадиях конфликта готовы были сажать людей за один стол, но ведь до этого с ними надо долго разговаривать. Самое опасное — это когда стороны апеллируют к вопросам достоверности тех или иных фактов, вот в таких конфликтах вы всегда встретитесь с тем, что обе стороны будут вынимать из кармана документы разного типа, где будет рассказано, что еще тысячу лет назад их предки вот здесь жили. Уверяю вас, ровно через две минуты другая сторона вынет из кармана свой набор документов и заявит, что их истории три тысячи лет. И через какое-то время, вы столкнетесь с тем, что у вас за столом переговоров будут незримо сидеть мертвецы, то есть исторические деятели, которые умерли много лет назад, поэтому их потомки будут вести себя жестко, отстаивая правду. Как может потомок подвести своего великого предка? Фактически это табу — вы опозорите не себя или делегацию, а весь народ. А такому человеку очень трудно вести переговоры. Такому человеку трудно делать какие-то шаги вперед, для него это подвиг, поэтому таких людей нужно очень четко:

А) готовить;

Б) поддерживать в ходе всего переговорного процесса психологической, помогать технологически находить правильные решения. И вот это все задача профессионалов.

Коваленко Владимир: — Все-таки вопрос, а как государства сейчас используют те или иные этнорелигиозные конфликты в своих целях? То есть там есть Иран, есть Ближнего Восток. Какие есть механизмы?

Григорьев Николай: — Какие есть механизмы? Да очень просто, когда великие государства, да и не очень великие, на Международной арене друг с другом борются за разного рода «пряники» и «ништяки», как говорит молодежь, они исполь-

зуют все возможности, которые только есть. Например, когда США боролось с Советским Союзом в Афганистане, они создали Усаму Бен-Ладена и Аль-Каиду. Энергия подобного рода движений, основанных на фундаментальном, иногда извращенном типе религиозности, они создали ее для противодействия СССР, и она сыграла большую роль в утяжелении нашего положения, положения нашего воинского контингента. Но, как часто бывает, когда вы создаете подобного рода живую сущность, однажды волшебнику не удается Джина загнать обратно в кувшин, откуда он его выпустил. После чего мы получили террористические акции на Башнях - Близнецах. Понятно, что тогда, в последней четверти XX века, на свободу были выпущены очень специфические фундаменталистские силы. А конкретно сейчас ровно все тоже самое. Вот мы знаем, есть запрещенная в России организация ИГИЛ, которая как бы разгромлена, но на самом деле она не разгромлена, она просто видоизменяется, от нее отпочковываются какие-то течения. А вокруг этого складывается специфическая экономика, связанная с торговлей оружием, экономика торговли наркотиками и людьми. Между прочим, я хочу сказать, что это является позорным явлением человечества, что уже в 21 веке у нас, по международным данным, начинает нарастать рабство. То есть то, с чем человечество боролось долгое время и фактически побороло.

Коваленко Владимир: — Есть же объяснения, что рабство было всегда в достаточно большом количестве, просто сейчас мы его начинаем выявлять.

Григорьев Николай: — Да, можно, конечно, считать рабством посещение офиса в крупной корпорации, но я сейчас говорю о самых таких вот брутальных, конкретных историях, когда люди сидят в подвале или в поле и ничего не имеют кроме еды, и права на их жизнь находятся у их хозяев, а самих людей могут просто в любой момент убить. То есть вот прямо

рабство-рабство с большой буквы «Р». Вот оно начинает нарастать. Казалась бы, мы тут думаем о том, что когда мы там перейдем к робототехнике, когда у нас там нейронные сети окончательно превратятся в искусственный интеллект. А где это? Вот на Земле увеличивается количество рабов. Так вот, еще раз повторюсь, вокруг вот этих вещей начинает нарастать криминальная экономика очень большого объема. Мы знаем прекрасно как обстояли дела с нефтяной торговлей. Как вы понимаете прекрасно, нельзя просто так торговать нефтью. Нельзя вот налить в канистры, сесть на верблюда, куда-нибудь уехать, где канистру продают. Да, мы прекрасно понимаем, что близлежащие страны в этом участвовали. Мы прекрасно понимаем, что некоторые танкеры заходили в некоторые порты и заливались этой нефтью по дешевке. А на эти деньги террористы закупались соответственно вооружением. Никаким образом мимо спецслужб серьезное вооружение двигаться по миру не может. Таким образом, мы понимаем, что международный терроризм в том числе, об этом говорить не очень принято, даже запрещено, но я позволю сейчас сказать, что он является частью государственного терроризма, в котором некоторые страны, к моему глубокому сожалению, принимают участие. Возможно, чтобы где-то не прошел какой-то газопровод или наоборот, прошел. Чтобы какая-то страна потеряла какие-то рынки или наоборот приобрела. Это очень большой и не просто большой, но и большой вопрос современной цивилизации, который показал наше самомнение, наш самодовольство относительно того, насколько мы цивилизованны, насколько мы умеем договариваться. Эти представления очень сильно преувеличены, и в этом смысле нам бы надо стать поскромней. И как-то открыть свой мозг для совершенствования и обучения.

Коваленко Владимир: — Тогда давайте чуть отмасштабируем этот же вопрос про актуальность конфликтов только в России сейчас. Какие точки напряженности можете вы

перечислить? И какова динамика в ситуации с урегулированием этих конфликтов за последние лет двадцать?

Григорьев Николай: — После распада Советского Союза, мы получили очень серьезный всплеск национального сепаратизма или этнического сепаратизма, которые, собственно, вылились для нас в очень кровопролитные события в Чечне. Все мы знаем про это. Это был очень хороший урок для федеральной власти и для многих населяющих нашу страну народов. Вот до чего можно докатиться в этом безудержном стремлении к сепаратизму. Все мы видели в каких развалинах лежал Грозный, мы знаем, сколько чеченцев и русских, не только русских, но и татарских и любых других населяющих нашу страну народов, вынужденно стали беженцами, утратили свое имущество, должны были быть перемещены. Мы знаем, какие несчастья это принесло всем поголовно. Я всегда здесь подчеркиваю выдающуюся роль Ахмата-хаджи Кадырова. Это очень непростой человек с очень непростой судьбой, с очень непростыми взглядами, противоречивый, сложный. Но это человек, который в критический момент взял на себя ответственность за судьбу своего народа, а с точки зрения исторического деятеля и исторической личности это, возможно, и есть тот единственный день, ради которого человек жил. И вот все, чем он жил до этого, обнуляется и становится неважным. За это его и убили, за его удивительный поступок, а ведь без него там долго могло все продолжаться. Была инфраструктура для продолжения войны. Но он это сказал, что это судьба моего народа, я беру на себя ответственность за то, чтобы вот этими русскими, с которыми достаточно долго и кроваво-страшно воевали, мы будем мириться. Но продолжим, межнациональные и межрелигиозные отношения в нашей стране на сегодняшний день находится в прекрасном состоянии. Вот кто не верит, рекомендую съездить в Соединенные Штаты и

посмотреть на расовые взаимоотношения там. Вообще-то говоря, сравнивать надо не с идеалом, а с реальной политической практикой, то есть с тем, что есть в Париже и пригородах Парижа, с тем, что в Америке, с тем, что есть в других странах, которые имеют достаточно пестрый национальный религиозный состав. Я хочу ответственно заявить, что положение дел в России в настоящий момент, я вот не знаю, не самое лучшее, но одно из самых лучших. А вот теперь вторая вещь. Если на этом радостно начать почивать на лаврах, сказать, что у нас все хорошо и никогда уже не будет плохо, не понимая, что тем не менее те самые конфликты никуда никогда не исчезают. Просто они в настоящий момент естественным образом регулируются на местах. Иногда Федеральным центром. Бывают случаи, когда вылетают конфликты на федеральный уровень. Но надо понимать одну вещь, если в любом обществе начинают ухудшаться параметры, а это может сейчас вполне произойти, мы с вами разговариваем в момент пандемии коронавируса, разговариваем на самоизоляции, это повлечет за собой очень серьезные экономические последствия. Это объективное мнение, вы можете узнать официальную позицию, наше правительство не скрывает, что последствия будут. Это обостряет неизбежным образом конфликт и конкурентного типа, и конфликт интересов. А конфликт интересов очень часто служит бикфордовым шнуром и заправкой для конфликтов идентичности, потому что когда социально-экономическое положение людей или групп лиц ухудшается, люди начинают противопоставлять себя другим. У всех есть вот некоторые универсальные интересы. Общество негомогенное, существенно негомогенное, и гомогенным оно не станет. Оно состоит не только из граждан, но и из групп граждан, которые формируются по самым разным признакам. И вот эти группы начинают тянуть одеяло на себя. В момент мы всегда сталкиваемся с рисками и с потенциалом нового разворачивания конфликтов идентич-

ности на обязательной этнорелигиозной основе. Но не обязательно вот прямо сейчас. Сейчас я наблюдаю, что в сетях по крайней мере разворачивается конфликт идентичности «бюджетник-предприниматель». У нас да, все хорошо, глядя в глазок камеры, говорю. Но если мы решим, что у нас все хорошо и оставим все на уровне плясок и хороводов, как у нас любят, если на ранних стадиях конфликтов не урегулировать их в профессиональным плане, то ситуация откатится назад.

Коваленко Владимир: — А вот как вам кажется, давайте тогда обсудим наиболее актуальный вопрос по поводу ситуации с коронавирусом, как она повлияет на мир после пандемии?

Григорьев Николай: — Смотрите, противоречие есть само по себе, как между поколениями, так между городом и деревней. Да, оно есть. Оно не есть хорошее или плохое, оно совершенно необязательно должно вылиться в конфликт. Но сейчас появилась связанность, ограничился бюджет, вообще доход государства. Кому помогать? Денег на всех не хватает. И вот в этот момент противоречия были артикулированы. Но вот этот конфликт носит абсолютно виртуальный характер. Некоторые люди думают, что самое страшное - это чтобы не вылилось куда-нибудь на улицу. Я вас уверяю, виртуальный мир в настоящее время становится не менее равноправным миру условно реальному. Каждый раз, когда начинают рушиться социальные структуры, а ведь атTRACTоры социальной системы нашего общества должны вот-вот рухнуть, приходит архаический атTRACTор. Простой пример, вчера телевизор сообщает, что в Италии, где также предприятия разоряются, как вы думаете, кто пришел на помощь бедным бизнесменам? Мафия. Мафия — это классический атTRACTор традиционного общества премодерна, который создавался в свое время для борьбы с феодалами, зарождался как орган, который позволял выжи-

вать местным жителям. Вот как только рухнули казавшиеся незыблемыми институты Модерна. Потому что институты премодерна намного древнее. Они то притухают, то разгораются. Это традиция, как раз связанная с осевым временем, когда боги непосредственно жили с нами вместе на земле. Когда они не переселились на Олимп, когда вы могли встретить богов в таверне за соседним столиком или случайно обидеть Аполлона или Диану. Ну, так вот и традиции будут выползать, они могут выползать, потому что те социальные функции, которые в кризисе не будут закрываться современными институтами, будут закрываться ими. Я жду, честно говоря, факт определенного религиозного Ренессанса, он уже частично состоялся и состоялся в конце XX века. А теперь смотрите, мы с вами говорили о приватизации веры, когда она уходила, как бы вот она у тебя в душе. Теперь будем сталкиваться с процессами национализации вер, то есть вашу индивидуальную веру, которую вы приватизировали теперь надо национализировать. С каким это будет успехом, тут я затрудняюсь прогнозировать.

Коваленко Владимир: — Вот как раз к вопросу о национализации. Новый виток регионализации мы видели еще до пандемии. Что сейчас происходит с национальными проектами, с национальной экономикой?

Григорьев Николай: — Вопрос об этой всей регионализации уже не новость. Если Вы посмотрите историю, термин «глокализация», который заменил термин «глобализация», уже практически в восьмидесятые годы теоретики начали активно исследовать, а с двухтысячных годов это вообще в научном обиходе чуть ли не абсолютная обыденность. Заметим, кстати одну очень важную вещь, что эффективность экономики мировой, в том числе, зиждется на глокализации, потому что исходили из простой общей идеи, что если весь мир абсолютно гомогенен, одинаков и универсален, в смысле переме-

щения товаров и услуг, торговать становится бессмысленно, а вот наша разница, на самом деле, и толкает вперед мировую торговлю. Ну, вот у нас есть нефть, а у вас нет. А сейчас вот будет происходить фрагментация мира, это очевидно. Совершенно очевидно было до всякого вируса, когда Трамп отменил сначала переговоры трансатлантического Содружества. Фрагментация с одной стороны меняет правила игры, с другой стороны, создается бездна возможностей. Вот мы начинаем наблюдать мир не как какие-то жесткие лагеря, скажем, как в эпоху Холодной войны. Не как однополярную пирамиду во главе с США, а структуру, которая больше напоминает не иерархическую, а сетевую. В этой сети сцепки происходят к случаю, вот они к случаю сцепляются, отражают какую-то ситуацию, а потом расцепляются. Мы уже не видим устойчивых военных союзов, скажем так, и как были Антанта, Ось. Мы уже не видим фактически того, что раньше называлось юридическими отношениями, а видим непрерывные, очень текущие и динамичные контакты, которые создаются и распадаются.

Коваленко Владимир: — То есть, похоже на взаимоотношения стран в Европе в XVIII веке?

Григорьев Николай: — Прямой аналогии я бы не привел, но сходство есть.

Коваленко Владимир: — А что в этой ситуации делать с Ближним Востоком?

Григорьев Николай: — Это совершенно непонятно, потому что это регион с очень серьезными инерционными процессами. Мы привыкли говорить, вот там распалась Османская Империя. Потом вы смотрите учебник, в каком году она распалась. Но ничего подобного нет, она до сих пор распадается, как до сих пор распадается Советский Союз, этот процесс продолжается в истории. Это не значит, что мы бу-

дем распадаться, это динамика, она может идти в сторону распада или в сторону консолидации. Вот распалась Османская Империя, и после ее распада господа из европейских держав взяли в руки карандашки и карты и нарисовали государства, которые до сих пор не стабилизировались. Мы наблюдаем в Ливии, наблюдаем где угодно. Извините меня, распад Британской Империи, когда Индия распалась сначала на Индию и Пакистан, а потом на два Пакистана, когда отделился Бангладеш. До сих пор идет скрытый процесс. Он до сих пор не урегулирован. Да, мы считаем себя владыками истории, но ничего подобного. Вот эти все исторические процессы делятся, они чрезвычайно сложны, они очень глубоки синтетически. А мы думаем, что мы там написали что-то, провели границы, как по линеечке. И эти границы прошли через судьбы целых народов. У нас очень много вокруг этого публицистики, очень много поверхностных, любят твердить, что «у нас все хорошо». Да, у нас и правда все хорошо, но во-первых, во многом это заслуга многих поколений наших предков, которые не имея образования в этой области, но имея какую-то жизненную мудрость, через кровь пытались экспериментальным путем наладить взаимоотношения. Они всегда были сложными. Наша задача не испортить ситуацию. А причины для кризиса есть, да, они есть. Когда меня спрашивают: «Где ты предполагаешь, что-то может произойти?» - я всегда отвечаю просто. Я не хочу субъективно тыкать пальцем в карту и говорить, «тут что-то» и «тут что-то», я такого сказать не могу. Мог сказать только одно, что если мы вместе пройдем этот кризис, вместе – это значит солидарно, если люди будут понимать, что их поддерживают, поддерживает честно, поддерживают всех, то мы справимся. Если люди напротив увидят, что ко всем относятся по-разному: одним помогают больше, другим помогают меньше, этим вообще не помогают, это приведет к обострению национальных и религиозных вопросов. Отвечая на вопрос «Где?» – вез-

де, где есть представители разных этнических и религиозных групп. Поэтому я всех призываю к тому, чтобы в эти трудные для всех времена нырнуть, грубо говоря, в глубину истории, за границу модерна, в котором живут живут индивиды со своими правами личными, врожденными, и прочее короче. Нырнуть туда, где жили люди солидарные, сплоченные, где общее было важнее личного, хотя бы попробовать на короткое время надеть на себя вот эту шкуру наших славных предков.

Коваленко Владимир: — Тогда по поводу США и Европейского Союза, как вы говорили, в США и ЕС конфликты имеют весьма актуальную природу. Какие тенденции в американской сфере развития? То есть это может быть поляризация общества по политическим предпочтениям причем?

Григорьев Николай: — Конечно поляризация! На сегодняшний момент социология отмечает, что родители, например, против того, чтобы их дети дружили с детьми, если родители тех детей принадлежат к другой политической партии. Особенно это касается демократов.

Коваленко Владимир: — Насколько я помню, в США 30 млн. мигрантов из стран Латинской Америки. В большинстве — мексиканцев, как с этим быть? Это же люди абсолютно другой культуры, другой религиозной традиции. Католицизм, который так популярен в США, он другой.

Григорьев Николай: — Конечно! Они туда все равно все свое привозят, там есть очень интересные такие афро-католические культуры, непохожие на то, как верят, например, в Польше. Ну, смотрите, их первая модель этот «MeltingPot», «плавильный котел» не сработала, это было понятно уже в семидесятые-восьмидесятые годы XX века. Как это формулировалось когда-то, скажем, условно во времена Мартина Лютера Кинга? Вот я негр, я хочу быть, как белые. Я хочу,

чтобы ко мне так же относились, чтобы я жил, учился, имел все возможности. Если вы подобного рода тезис попробуете высказать среди афроамериканцев сейчас, вас поколотят в самом лучшем случае, может быть, даже и вообще арестуют. «Мы не хотим быть, как белые, мы хотим быть, как черные». Как какие черные? Вот как пострадавшие черные. А вот дальше начинается обратный национализм в другую сторону, обратный расизм, который всю эту ситуацию напрягает. Вы совершенно верно заметили, пока они там друг с другом все это дело решали, в страну понаехали латиносы. И их вдруг оказалось существенно больше, чем афроамериканцев. Весь Юг США сейчас фактически двуязычный. Там фактически испанский язык становится вторым. Испанский язык вообще, кстати, это очень мощный язык по распространенности. На нем говорит вся Латинская Америка, кроме Бразилии. Вот со страшной силой, значит, все это развивается, они плодятся и размножаются очень активно и испанский язык, повторюсь, на всем юге уже стал вторым языком. Уже лет 10 назад статистика показала, что пошло белых меньше 50%. Нарастает латиноамериканская история. Ну и у них нарастают вопросы к афроамериканцам. Как вы себе все время чего-то хотите? Почему в каждом фильме вы обязательно должны быть? Мы тоже хотим, тоже хотим иметь личные права. Думаю, что скоро мы получим американскую нацию, разбитую практически на три серьезных анклава. Это похоже на распределение заключенных в тюрьмах, а тюрьма — это кризисное состояние, особо экстремальная среда. А в экстремальных ситуациях человек всегда ищет своих. На свободе вы не были преступником, но вот вы туда попали, потому что понимаете неожиданно, что вас выбрали по принципу этнорелигиозной идентичности, потому что кроме вашей группы вас никто защищать хочет.

Коваленко Владимир: — Получается, в США есть поляризация на три основные группы?

Григорьев Николай: — И в обществе, и в политике. И политические партии полностью расколоты на сторонников Сандерса там Окасио Кортес, на сторонников Байдена, вот старый истеблишмент клиントоновского типа, в партии Республиканской чуть получше, потому что президент их. Но там тоже есть свои диссиденты. Ну и, конечно, есть своя позиция, но еще раз повторюсь, общество начинает раскалываться не только внутри партийной линии, но и внутри партий очень серьезный раскол. И это драматично, потому что двухпартийная система, и у нас всегда считалась образцом классической демократии. Вот есть одна партия более правая, а другая более левая. И не надо народ вводить в заблуждение. Вот она начинает в Соединенных Штатах Америки разваливаться, также начинает разваливаться в Великобритании, также она развалилась уже во Франции.

Коваленко Владимир: — Получается, что в США, как и в Европе, сейчас есть огромный процент абсолютно чужого населения. А вот, если у нас таджики и узбеки, условные мигранты, их во-первых не так много в процентном соотношении, и, во-вторых, они все-таки как-то, каким-то образом все равно связаны с культурой, с советским наследием.

Григорьев Николай: — Конечно, какие они нам чужие. Конечно, молодежь русский язык подзабыла но, извините, 75 лет в Советском Союзе — это, поверьте, не тоже самое, что если к вам приехали ребята из Сомали во Францию или ФРГ. Точно также, как и в свое время алжирцы были для Франции. Они никогда не были чужими. Касательно тенденций в Европейском союзе, какие там тенденции. Именно когда мы читаем как одна страна украла маски у другой, эта другая страна украла маски у третьей, мы с вами совершенно отчетливо по-

нимаем, что все заклинания про европейскую солидарность — это ложь и лицемерие. Ничего подобного нет. Первое серьезное испытание на прочность, и мы видим, как все закрывают границы, замыкаются внутри себя, начинают воровать друг у друга маски, аппараты искусственной вентиляции легких. Это тяжелейший моральный удар, прежде всего моральный ценностный удар по идеологии Европейского Союза. На самом деле то, что он разваливается — это тоже никакая не новость. Я напомню вам, что уже много лет назад, год не вспомню сейчас, была высказана концепция Европы двух скоростей. Меркель, по-моему, ее высказала, где Европа первой скорости — это старая классическая Европа, а вторая — страны бывшего Варшавского договора, которые присоединились после распад Советского Союза. С уходом из ЕС Великобритании, которая хоть как-то балансировала Союз. Там теперь значит, Германии и Франции. Германия на экономическом поле выше Франции, но Франция — страна давней культуры, когда немцы тормозят, она ухитряются выпрыгнуть вперед. Макрон, кстати, нетривиальный человек, над ним очень любят там посмеяться. Но те, кто знает его биографию, знают что он воспитывался с малых своих ногтей фактические Полем Рикером, он был литературным секретарем в том числе у Жака Аттали, а те, кто понимает, кто такой Рикери, кто такой Аттали, как он потом оказался у Ротшильдов... Тут нет никакой конспирологии, но поверьте, его воспитывала Элита Элит, сливки сливок, вот этого молодого человека с мальчишеского возраста воспитывала. Это медицинский факт его биографии. А человек, которого учил думать Поль Рикер, а не районный Иван Иванович или там Джонатан Блум какой-нибудь. Учиться у такого человека — это уникальное счастье. За ним стоит весьма большой клан, и я от него жду еще неожиданностей. История будет фрагментироваться, при этом будет укрепляться, возможно, союз Германии и Франции, а остальные все будут, думаете, вот в таком количестве зали-

вать деньгами восточно-европейских союзников только лишь за то что они помогают вредить России, становится дорогим удовольствием. Вот таких денег не будет в ближайшие годы.

Коваленко Владимир: — А с мигрантами что?

Григорьев Николай: — С мигрантами ничего. Вы поймите, мы с вами разговариваем в такое время, когда в Западной Европе необходимы рабочие руки. Буквально сегодня я читал о том, что Финляндия принимает специальные нормативные акты о том, чтобы запускать чартеры с гастарбайтерами, потому что иначе они не смогут осуществить ни посевную, ни уборочную. Поэтому даже если они захотят избавиться от мигрантов, они не смогут. Каким образом они будут их пытаться «утилизировать» в хорошем смысле? Наверное, так, чтобы они работали на благо страны, и чтобы они не уничтожали саму Европу как некий феномен, хотя я без понятия как. Это очень сложная история, уже слишком далеко процессы зашли, насколько можно будет фарш закрутить обратно в мясорубку, мне трудно сказать. Если не смогу, значит, они будут разлаться, дальше будет большая неприятность в виде большого количества насильственных действий. Я не хочу произносить слово война, но столкновения, которые там уже происходят во время разных молодежных бунтов в пригородах Парижа.

Коваленко Владимир: — Давайте тогда про механику поговорим, быть может какие-то есть формы, советы по урегулированию конфликтов?

Григорьев Николай: — Значит, на ранних стадиях это переговорные процессы, которые должны конфликт перевести в некоторое конструктивное русло. Если вы, к сожалению, это сделать не смогли, вы должны начинать втягивать в разрешение этого конфликта уже властно-силовые структуры, это не значит, что сразу надо всех там бить дубинка-

ми и арестовывать. Но силовые структуры самим их присутствием уже имеют достаточно сильное воздействие. Вот вы начинаете с людьми говорить с участием там прокуратуры, например, с участием представителя следственного комитета, других органов, что дальше нельзя. Но если люди, тем не менее, продолжают конфликт и эскалируют, то без всяких иллюзий является применение законного государственного насилия вот и все. А тому, как законное государственное насилие осуществляется, специальных людей в погонах учат в специальных учебных заведениях. Они это прекрасно все знают. Мы с вами как гражданские специалисты должны присутствовать как раз на ранних стадиях конфликта.

Коваленко Владимир: — А какие сейчас есть современные методы урегулирования, какие есть новаторские способы медиации?

Григорьев Николай: — Безусловно они есть, здесь используется медиация, то есть посредничество, когда конфликт достаточно накален и сторонам без посредников чрезвычайно трудно договориться. Здесь используется целый раздел достаточно свежий, который называется «культурный интеллект» — это способность восприятия ценностных культурных аспектов и аспектов идентичности. Они очень сильно играют роль в возникновении и развитии. Ведь это всегда вопрос интерпретации, ведь если вы что-то говорите в одной культуре, в одной среде этнической, религиозной или культурной, то это может вообще ничего не значить в другой. Вот что такое контекст? Это высококонтекстные переговоры, на которых могут присутствовать покойники. Самый простой пример, у меня были переговоры такого типа, где один человек, когда говорил о своей религии, говорил, что его научила его бабушка. Родители у него были «плюс-минус» атеисты. И когда этот человек говорил, было видно, что это предельно искренне, видно, что это

очень сильное и глубокое чувство. И он говорит, что он видит как бы ее, а она ему в данной ситуации поясняет, как делать нельзя. Вот с этой покойной бабушкой он каждое свое действие сравнивает. Покойная бабушка фактически присутствует как некоторые моральные авторитеты, как судья на переговорах, и он с ее мнением считается. Это может быть какой-то очень древний авторитет, какой-то великий витязь. Поступил бы так Александр Невский или Петр Первый? И говорят: «Нет, Петр Первый так бы не поступил». И человек кулаком стукнет по столу и скажет, что не готов с вами тут мириться, потому что Петр Первый для него моральный авторитет, он, например, с детства книжки читал, фильмы смотрел. Но эталон у него жил 300 лет назад, или 500 лет назад. А он сам — здесь и сейчас. Вот вам простой пример, насколько это сложная проблематика, и как вы должны этим заниматься, должны очень хорошо готовиться, знать эпос, простейшей эпос, мифологию, архетипы героического поведения. Вы должны быть готовы к встрече с ними. А кстати, если вы не знаете, ведь они в мидах договариваются всегда. И в этот момент можете понять свою аргументацию, потому что когда-то вот этот, условно говоря, какой-нибудь Сигурд, Зигмунд, если угодно, из песни о Нibelунгах, однажды договорился с кем-то о чем-то. Как они говорили — вот эти архетипы присутствуют в психологии ваших визави за столом, поэтому вы понимаете, самый современный самый метод — это метод хорошей подготовки, глубоких знаний и многочасовых тренировок. Вот этот метод является самым современным на протяжении последних пяти тысяч лет, а не тот который назван самым попсовым.

Коваленко Владимир: — Николай Иванович, наши вопросы подошли к концу, спасибо Вам за уделенное время и силы.

Григорьев Николай: — Всего хорошего!

УДК 398.41

А.Г. Арутюнов
A.G. Arutynov
anton.arutynov.98@mail.ru

Насилие, употребляемое персонажами отечественной демонологии, как фактор восприятия насилия в культуре и религиозной картине мира

Violence used by the characters of Russian demonology as a factor in the perception of violence in the culture and religious picture of the world

Аннотация: В статье рассматривается проблема насилия, используемого персонажами отечественных систем демонологических образов. Этнография, фольклористика и религиоведение рассматривают проблему деятельности злых духов, путём анализа совпадения сюжетов в сборниках быличек и бывальщин. Мы попытаемся продолжить этот анализ, рассматривая обширный, с точки зрения географии и временного разброса, материал фольклорных сборников. Предмет исследования актуален, так как его проблематика носит не только культурные аспекты, но также религиозные, социальные, психологические, и демонстрирует переход от старых образов народной демонологии к новым. Кроме того, в статье будут рассмотрены основные тенденции восприятия демонологического насилия обществом и его отражение в церковной среде и искусстве. Дополнительно, само насилие потусторонних персонажей является весьма интересным предметом для классификации.

Abstract: The article deals with the problem of violence used by characters from Russian systems of demonological images. Ethnography, folklore and religious studies consider the problem of the activity of evil spirits by analyzing the coincidence of stories in the collections of special Russian folk stories. We will try to continue this analysis by considering the extensive material of folklore collections from the point of view of wide geography and wide time spread of these stories. The subject of research is relevant, since the research issues are not only cultural aspects, but also religious, social, psychological, and demonstrates the transition from the old images of folk demonology to the new ones. In addition, the article will examine the main trends in the perception of demonological violence by society and its reflection in the Church environment and art. Additionally, the very violence of otherworldly characters is a very interesting subject to classify.

Ключевые слова: насилие, демонология, фольклор, психологическое насилие, низшая демонология

Keywords: violence, demonology, folklore, psychological violence, lower demonology

Ещё со времён первых этнографических экспедиций, нацеленных на выявление сюжетов и персонажей отечественной несказочной прозы, в 19 веке возникает проблема интерпретации насилия, осуществляемого этими персонажами. Сразу оговоримся, что нас интересует только насилие, осуществляемое персонажами отечественной демонологии, отражённое в призме представлений и выраженное в таких жанрах, как былички и бывальщины. Эти жанры были предметом интереса многих исследователей. Отличительной особенностью данных повествований является то, что в них отражаются те явления, которые представляются

реальными для информантов. Если же и высказывается сомнение о реальности происходящего, то в речи анализанта всё равно отражается представление о том, что события, описанные информантами, либо были реальными в прошлом, либо воспринимаются реальными другими участниками рассказа. Таким образом, былички и бывальщины (и некоторые родственные жанры несказочной прозы) отражают верования, личностные убеждения, в некоторой степени также отражают религиозную картину мира целых социальных групп. Кроме того, отметим, что эти рассказы глубоко психологичны, отражают различные состояния информанта-анализанта, в том числе могут описывать пограничные состояния психики, аффекты, депрессию, сонный паралич и другое. Дополнительно, здесь мы видим отображение народной культуры, воплощение архетипов, своего рода коллективного бессознательного, репрезентацию нарративов, использование иносказания и скрытую трансляцию сюжетов социальной и даже политической жизни. Кроме прочего, народные demonологические представления отображают совокупность взглядов на страшных персонажей в призме demonологической системы православной церкви, двоеверческих концепций, а также некоторых локальных культурных представлений.

Для определения предмета исследования, сразу оговоримся, что мы не будем затрагивать сопутствующие проблемы, такие как локусы появления и обитания demonологических персонажей, вопросы визионерства, а также другие проблемы, традиционно затрагиваемые исследователями. Мы сосредоточимся именно на вопросах насилия, применяемого персонажами народной demonологии в отношении человека. В качестве опорных

мы будем рассматривать сборники фольклорного материала Нижегородской [4] и Воронежской [5] областей, а также уже ставший классическим сборник быличек, составленный В.Г. Зиновьевым о Восточной Сибири [2]. Отметим, что наше исследование сосредоточено исключительно на мифологических представлениях русского народа и мифологических системах близких к ней, к примеру северо-кавказские мифологемы будут находиться в несколько другой культурной традиции, хотя стоит отметить высокий уровень разработанности и этой темы (к примеру обширная монография Таказова Ф.М. о демонологии северо-кавказских народов [8]) или в этой же группе представления народов Севера (также качественно разработанных, например, образы мансийского фольклора в цикле статей Панченко Л.Н. [6]).

Традиционно принято выделять так называемых персонажей низшей демонологии – домовые, банники, лешие, полевые, русалки, мара, маньяки (призраки, появляющиеся на поле в день святых Кирика и Иулитты) и другие. Фактически, они представляют духов хранителей места или жилища, духов загробного мира, духов неурочного времени. Отметим, что хранителями они являются тоже условно, охраняя скорее свободное пространство для себя. Несмотря на разность всех этих персонажей, с точки зрения, происхождения образов и видимой жизнедеятельности, их объединяют способы причинения вреда человеку и собственно осуществления насильственных актов. Заметим, что главный способ нанесения вреда – это психологическое и гипнотическое воздействие. Эта нечистая сила водит по лесу, заставляет блуждать по полю, пугает, разыгрывает, надсмеивается, доводит до самоубийства, гипнотизирует, заставляет

видеть предметы не такими, какими они есть. Воздействие это чисто психологическое и осуществляется лишь в голове инфораторманта-анализанта. Отсюда и возникает невидимость злых сил в большинстве рассказов. Именно психологические аффекты, а порой и патологии становятся основной формой воздействия, а иногда и связи индивида с потусторонним миром. Более того, в крайних случаях приводятся идеи о впадении в трансовое состояние или даже сумасшествие (временное или постоянное), психическое истощение от контакта с иным миром, которое может перерости в причину смерти. Последнее, как физическое проявление этого воздействия, является характерной чертой быличек. Главным здесь является состояние испуга, испуг как цель характерен для деятельности персонажей несказочной прозы. У водяного и лешего присутствует мотив похищения девушек или требования их как жертвы или подати, даже несмотря на наличие парных или даже семейных спутников этих существ. Похожие мотивы характерны не только для русских, но и для тесно живущих с ними народами, к примеру, чувашей [3] и других, чаще всего принявших христианство или ислам.

Однако, в этой группе существуют и специфические черты в проявлении насилия, а именно различные детали в способах нанесения физического насилия. К примеру, домовой душит, ставит синяки, водяной топит, леший натравливает зверей, роняет дерево (возможны локальные представления, например, леший губит скот в Красноярском крае [7]). Здесь мы видим, что такое насилие связывается с местом обитания или с «профессиональной специализацией» духа, то есть атрибуция этого насилия связана со средой, а не с самим духом. Здесь же заметим, что физическая смерть редко

является целью этих персонажей, чаще есть цель помешать религиозному спасению человека, центральной задачей в этом случае опять является задача напугать, причинить психологический вред. Добавим, что общим элементом физического насилия является абстрактное «защипование» или использование глагола «защекотать», в качестве обозначения акта насилия, для большинства злых духов, даже редкие и сезонные персонажи (например, святочницы) используют этот абстрактный приём нанесения вреда, отметим, что этот физический вред неконкретен и носит психологическое воздействие. Контакт с потусторонними существами может приводить к болезни, опять-таки на основе неведомого, скорее, психологического воздействия. Также возможно похищение человека.

Следующая группа персонажей по воздействию, это люди, которые приобрели экстраординарные свойства – ведьмы, колдуны, призраки, проклятые (но последние не вредят человеку) и другие. Отметим, что вред от них чаще более материален. В первую очередь, это порча имущества и скота (кража, воровство, кража молока, посевов, насыление болезни на скот и т.д.) Однако психологическая составляющая никуда не уходит, испуг, страх, трансовые состояния и аффекты всегда являются потенциальной опасностью исходящей от колдуна. Физический вред минимален (драка с ведьмой/призраком хоть и может встречаться в фольклоре, выглядит либо абсурдно, либо как случай исключительного характера, не входящий в общей нарратив). Отметим, что всё-таки существует сюжет, где покойник душит. Примечателен сюжет с похищением детей. Вредоносная деятельность покойника по отношению к предметам сходна с такой же деятельностью домового – опрокидывание предметов,

пропажа еды (буквально поедание продуктов). Иногда сам покойник становится объектом насилия его используют в качестве средства передвижения и даже подковывают [9].

Специфическим выглядит образ огненного змея. Это единственный персонаж, осуществляющий сексуальное насилие в русской традиции, и то, сексуальное насилие с некоторого согласия жертвы. Негативное воздействие, однако, в остальном сходно с другими персонажами – психологические аффекты и «высасывание жизненной силы».

Экстраординарным выглядит персонаж чёрта или дьявола (персонаж может быть одиночным, а может действовать группами). Благодаря распространению христианства он становится главным антигероем и главным трикстером. Негативное воздействие его многообразно, всё насилие, перечисленное выше другими персонажами, может быть применено им. Его цель – духовное падение человека, доведение до самоубийства, однако он может и просто хотеть поразвлечься. В конечном итоге, под влиянием времени, религии, деградации мифологических образов, все вышеперечисленные персонажи отождествляются и сводятся к образу беса, что особенно сказывается в негативном воздействии. Кроме того, этому персонажу приписывается негативное воздействие эсхатологического уровня – вызывание конца мира, создание опасных существ и другое. Дополнительно, это единственный персонаж, который может «съедать» человека, в некоторых случаях буквально, в других figurально, например, обряд инициации у колдунов (символичный прыжок в пасть нечистой силы). Отметим, что существуют и исторические персонажи заменители нечистых духов, к примеру, шишиги в Самарской области,

сюжетные мотивы быличек которых идентичны быличкам о бесах в других частях России.

Существуют и экстраординарные персонажи, к примеру «коровья смерть» – дух в образе коровы, прибившейся к стаду, вызывающей падёж скота. Поверья о нём широко распространены в Поволжье. Собственно, негативное воздействие – падёж скота, с мотивационной стороны никак не объясняется для этого персонажа. Или, к примеру, стерляжий царь, поверья о нём распространены около населённого города, а сейчас посёлка Васильсурск. Ему приписывается размывание берегов этого населённого пункта, а также присущ мотив жертвы в виде девушек.

Стоит отметить, что есть типы насилия, не свойственные для персонажей отечественной демонологии. К такому насилию можно отнести кровопитие, даже упыри питаются жизненной силой, а не кровью (сами они не являются типичными персонажами современного фольклора восточных славян). Только позднейшие городские легенды вводят вампиров, однако это, скорее, образ массовой культуры, чем реальные религиозно-культурные представления. Кроме того, насилие с применением холодного оружия не свойственно нечистой силе, считается, что даже некоторые её представители бояться ножей. Огнестрельное оружие тоже не свойственно, но, скорее, потому что оно считается атрибутом технического прогресса и противопоставляется мифологическим и религиозным верованиям.

Былички о кладах, духах, их охраняющих, и персоноификации кладов в образе животных и блуждающих огней, также интересны, с точки зрения применения насилия в них. Кроме психологического воздействия и обмана, осуществляемого над

кладоискателем, можно вспомнить специфическое насилие как удержание-лишение свободы, человека заставляют сторожить клад, не убивая его физически.

Следы насилия, оставляемые персонажами быличек, обычно не видимы и находятся в области психических переживаний человека, чем каким-либо образом отражаются на теле. Однако можно вспомнить синяки, оставляемые домовыми, колтуны в волосах, оставляемые чертом в поверьях цыган, вытягивание руки, после похищения лешего, за которую он тянет и поднимает жертву. Общие патологии после контакта и актов насилия – похудение и психически не здоровые состояния.

На современном этапе появляются новые персонажи: НЛО, оборотни, вампиры, сландермэн, момо, чупакабра и другие. Отличительной их особенностью является переход от психологического насилия к реальному. Однако, кроме НЛО, все остальные часто не воспринимаются всерьёз и не являются объектом истинных верований. Первые два образа зафиксированы в Воронежском сборнике быличек и бывальщин [5].

Отметим, что подобное насилие и сами былички и бывальщины становятся феноменом искусства и культуры, так даже в русской классической литературе мы находим примеры обыгрывания этой темы. К примеру, «Бежин луг» у И.С. Тургенева, «Бал вампиров» у А.К. Толстого. Причём первое произведение даже входит в классическую школьную программу.

С точки зрения Русской православной церкви, дискуссия о насилии в среде народной demonологии несколько менее остра, и проблематика народной demonологии заменена проблематикой demonологии как части учения о мире ангелов, связанного с учением отцов

церкви и церковном преданием, как более широким понятием. Однако, даже в «Житии Феодосии Печерского» мы находим косвенное упоминание домовых, когда святой Феодосий изгоняет духов, переворачивающих посуду в одном из монастырских помещений. Данная история напоминает классический рассказ о домовых. В «Житии святых Петра и Февронии Муромских» упоминается сюжет о духе соблазнителе, который приходит к жене брата святого Петра в образе мужа, которого святой Пётр потом убивает. Этот сюжет отдалённо напоминает представление об «огненном змее». В книге «Сёстры», изданной в Рязанской митрополии, описывается жизнь блаженных Шацкого района, где приводится рассказ о том, как злой дух приходит к женщине в виде мужа и даже строит ей сени, но блаженный молитвой изгоняет злого духа и исцеляет женщину, что также соответствует классическому рассказу об «огненном змее». Интересным является нарратив истории о «провалищах», которые некоторые исследователи сопоставляют как с текстом быличек, так и с около церковными устными преданиями, однако не одобряемыми местным священноначалием в большинстве случаев [10], но насилие в них служит причиной происхождения сверхъестественных событий, а не наоборот.

Таким образом, можно сделать ряд выводов. Первое, насилие со стороны мифических существ прежде всего психологическое, направленное на вызывание испуга, страха, трансовых состояний. Второе, разнообразие сюжетов о насилии медленно сокращается. Третье, былички и бывальщины смешаются в область городских легенд. Кроме того, существуют типы насилия, не свойственные демонологическим персонажам,

существует большой список запретов для персонажей быличек. Добавим, что культура и религиозная картина мира простого обывателя, в целом, органично принимает элементы потустороннего насилия как части системы понимания мира.

Список источников и литературы:

- 1) Волга А.Н. Эстетика «Двоемирия» в повестях А. К. Толстого «Упырь» и «Семья вурдалака» // Вестник БГУ. 2017. №3 (33). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/estetika-dvoemiriya-v-povestyah-a-k-tolstogo-upyr-i-semya-vurdalaka> (дата обращения: 02.06.2020).
- 2) Зиновьев В.Г. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири/Сост. В.Г.Зиновьев. – Новосибирск: Наука, 1987
- 3) Ильина Галина Геннадьевна Персонажи леса чувашского фольклора // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. №7-1 (85). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/personazhi-lesa-chuvashskogo-folklor> (дата обращения: 02.06.2020).
- 4) Корепова К.Е., Храмова Н.Б., Шеваренкова Ю.М. (сост.) – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья – 2007
- 5) Пухова Т.Ф. Былички и бывальщины Воронежского края / Составитель Пухова Т.Ф. – Воронеж. ВГУ. – 2008. – с. 384 (Афанасьевский сборник: материалы и исследования, выпуск VI)
- 6) Панченко Л.Н. МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СУЩЕСТВА КАК ПРЕДСТАВИТЕЛИ "ЧУЖОГО" МИРА В МАНСИЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ // Ежегодник финно-угорских исследований, 2019, № 4, с. 605-614.

- 7) Старченко Д. А. Образ лешего в быличках Красноярского края // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, 2016, № 1 (51), с. 133-141.
- 8) Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Монография. Сев.-Осет. Институт гуманитарных и социальных исследований. Владикавказ. 2008. с. 103
- 9) Федотова Е. В. Чувашские былички о превращениях заложных покойников в лошадей // Сборник научных статей «Всероссийский конгресс фольклористов», 2019, vol. 2, № 4, с. 267-273.
- 10) Юрчук Л. А., Казаков И. В. Псковские фольклорные легенды о «Провалищах» // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2017. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pskovskie-folklornye-legendy-o-provalischah> (дата обращения: 02.08.2020).

Сведения об авторах

Головушкин Дмитрий Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии и истории религии РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт - Петербург).golovushkinda@mail.ru

Крылов Павел Валентинович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Санкт-Петербургского института истории РАН (г. Санкт-Петербург).pavel_kryloff@mail.ru

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, член экспертного совета ВАК по теологии (Санкт- Петербург).

Агапов Олег Дмитриевич – профессор ЧОУ ВО КИУ (ИЭУП), директор НИИ социальной философии КИУ (ИЭУП), доктор философских наук (Казань).ag.oleg2015@yandex.ru

Семёнов Валентин Евгеньевич – доктор психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки России, научный руководитель ЦППИ, председатель Совета «Собора православной интеллигенции Санкт-Петербурга» Старший эксперт АНО

«Центр этнорелигиозных исследований», (Санкт-Петербург). vsms88@yandex.ru

Коваленко Владимир Дмитриевич – директор Центра исследований государства-конфессиональных отношений СЗИУ РАНХиГС, старший преподаватель СЗИУ РАНХиГС. vl.workvl@yandex.ru

Арутюнов Антон Георгиевич - член Совета по региональному развитию Российской ассоциации политической науки, научный консультант Московского молодёжного отделения Российского общества политологов (Москва).

*Благодарим коллектив и директора
типографии и издательства «ЛЮБАВИЧ» –
Дмитрий Александровича
Степанова -
за помощь в издании бюллетеня.*

БЮЛЛЕТЕНЬ
ЦЕНТРА ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Издательство «Любавич»
Санкт-Петербург, ул. Менделеевская, 9
Тел.: + 7 (812) 603 25 25

Подписано в печать с оригинал-макета Формат 64x98 1/16. Бумага
оффсетная.

Печать оффсетная. Тираж 500 экз. Заказ .

Отпечатано в типографии «Любавич».

ООО «Первый издательско-полиграфический холдинг», Санкт-Петербург,
у. Менделеевская, 9.

Тел.: (812) 603 25 25