

ISBN 3034-4409
ISSN 3034-4417 (Online)



ЖУРНАЛ О ЦЕННОСТЯХ

ТОМ 1 # 2 2024 ЖУРНАЛ О ЦЕННОСТЯХ

JOURNAL ON VALUES



Издается с 2024 года, выходит 4 раза в год

Учредитель – Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Выпускается при поддержке факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

Главный редактор

А.В. ПАВЛОВ

Ответственный секретарь

О.А. ГЛЕБОВ

Редакционная коллегия

Н.Б. АФАНАСОВ (ИФ РАН, Москва)

Т.А. ВАРХОТОВ (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва)

В.В. ЗОЛОТУХИН
(НИУ ВШЭ, Москва)

В.С. МАРТЬЯНОВ (Институт философии и права Уральского
отделения РАН, Екатеринбург)

А.В. ПАВЛОВ (НИУ ВШЭ, Москва)

Редакция

И.И. ПАВЛОВ

(ответственный редактор)

Т.Г. ШЕЙНОВ

(редактор сайта)

Адрес: 105066, Москва,
ул. Старая Басманная, 21/4

E-mail редакции: patria@hse.ru

Сайт: <https://patria.hse.ru>

Редакционный совет

Н.Ю. АНИСИМОВ, председатель совета
(НИУ ВШЭ, Москва)

Ф.Е. АЖИМОВ (НИУ ВШЭ, Москва)

Л.В. БАЕВА (Астраханский государственный
университет им. В. Н. Татищева, Астрахань)

Ю.А. БУБНОВ (Воронежский государственный
университет, Воронеж)

А.А. ГУСЕЙНОВ (ИФ РАН, Москва)

М.Е. КОЗЛОВ (Общецерковная аспирантура
и докторантура им. святых равноапостольных
Кирилла и Мефодия, Москва)

А.П. КОЗЫРЕВ (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва)

Н.В. КУЗНЕЦОВ (СПбГУ, Санкт-Петербург)

К.И. МОГИЛЕВСКИЙ (Министерство науки и высшего
образования России, Москва)

М.О. ОРЛОВ (Саратовский национальный
исследовательский университет им. Н.Г. Чернышев-
ского, Саратов)

А.В. ТРЕТЬЯКОВ (Администрация Президента России,
Москва)

Издание зарегистрировано Федеральной службой
по надзору в сфере связи, информационных техно-
логий и массовых коммуникаций, регистрационный
номер: серия ПИ № ФС77-88655 от 05.11.2024.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензи-
рования и экспертного отбора.

Перепечатка материалов без разрешения
правообладателей запрещена.

PATRIA

2024

volume 1

2

JOURNAL ON VALUES



Published since 2024, Frequency—four issues per year

Founder – HSE University

Published with the support of the HSE Faculty of Humanities

Chief Editor

ALEXANDER V. PAVLOV

Executive Secretary

OLEG A. GLEBOV

Editorial Board

NIKOLAY B. AFANASOV
(RAS, Moscow)

TARAS A. VARKHOTOV
(MSU, Moscow)

VSEVOLOD V. ZOLOTUKHIN
(HSE, Moscow)

VIKTOR S. MARTIANOV
(RAS, Ekaterinburg)

ALEXANDER V. PAVLOV
(HSE, Moscow)

Editorial Team

ILIA I. PAVLOV (Executive Editor)

TIKHON G. SHEYNOV
(Website Editor)

Editorial Office Address:
Staraya Basmannaya Str. 21/4,
105066 Moscow, Russia

E-mail: patria@hse.ru

Website: <https://patria.hse.ru>

Advisory Board

NIKITA YU. ANISIMOV, Council Chair (HSE, Moscow)

FELIX E. AZHIMOV (HSE, Moscow)

LYUDMILA V. BAEVA (ASU, Astrakhan)

YURIY A. BUBNOV (VVSU, Voronezh)

ABDULASAM A. GUSEINOV (RAS, Moscow)

MAXIM E. KOZLOV (Saints Cyril and Methodius Institute
for Postgraduate Studies, Moscow)

ALEXEY P. KOZYREV (MSU, Moscow)

NIKITA V. KUZNETSOV (St. Petersburg State University,
Saint Petersburg)

KONSTANTIN I. MOGILEVSKIY (Ministry of Education
and Science of Russia, Moscow)

MIKHAIL O. ORLOV (SSU, Saratov)

ANDREY V. TRETYAKOV

(Administration of the President of Russia, Moscow)

The journal is registered by the Federal Service
for Supervision in the Sphere of Communications,
Information Technologies and Mass Media, registration
number: series PI No. FS77-88655 dated Nov. 05, 2024.

Published materials have undergone the procedure
of peer review and expert selection.

Reprinting of materials without the permission
of copyright holders is prohibited.

ISSN 3034-4409

ISSN 3034-4417 (Online)

© HSE University, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора <i>Александр Павлов</i>	6
Религия и ценности	
О тройном методе приращения знаний о религии <i>Всеволод Золотухин</i>	8
Живет ли Вебер в Гватемале? Традиционные протестантские ценности в современной Латинской Америке <i>Алексей Анполонов</i>	25
«Человек, почва, время»: цивилизационная концепция Малека Беннаби <i>Фарис Нофал</i>	50
Исследования современной культуры	
Deconstructing Western Culture: Stuart Hall's Approach to Critical Theory <i>Arsenii Platonov</i>	62
Практикум	
Об опыте разработки и реализации курса «История религий России» <i>Олег Глебов</i>	81
Критика и рецензии	
Эзотерическая литература и оккультизм в популярной культуре <i>Даниил Минаев</i>	87

CONTENTS

Editor's introduction <i>Alexander Pavlov</i>	6
Religion and Values	
The Threefold Method of Studying Religion <i>Vsevolod Zolotukhin</i>	8
Does Weber Actually Live in Guatemala? Traditional Protestant Values in Contemporary Latin America <i>Alexey Appolonov</i>	25
“Man, Soil and Time”: the Civilizational Concept of Malek Bennabi <i>Faris Nofal</i>	50
Studies of Modern Culture	
Deconstructing Western Culture: Stuart Hall's Approach to Critical Theory <i>Arsenii Platonov</i>	62
Practicum	
On the Experience of Development and Implementation of the Course “History of Religions of Russia” <i>Oleg Glebov</i>	81
Criticism and Reviews	
Esoteric Literature and the Occult in Popular Culture <i>Daniil Minaev</i>	87

Слово главного редактора

Александр Павлов

Доктор философских наук, профессор.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).
Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4

E-mail: apavlov@hse.ru

Мы рады представить вниманию читателей второй номер журнала «Patria». Выпуск посвящен теме религии, причем в оптике не только непосредственно религиоведения, но также культурологии, социологии религии и истории.

Основной блок исследований открывает статья **Всеволода Золотухина** (НИУ ВШЭ, Институт Китая и современной Азии РАН) «О творяком методе приращения знаний о религии» – набросок возможного методологического синтеза в сфере религиоведения. Автор предлагает модель взаимодополняющего использования трех различных методов: когнитивного религиоведения, марксистского материалистического понимания истории и метода истории понятий. Такое объединение становится возможным, поскольку когнитивное религиоведение описывает эволюционно-психологически обусловленную склонность людей к принятию религиозных верований и участию в религиозных движениях, классический марксизм сфокусирован на политэкономических факторах функционирования религии, а метод истории понятий работает со сдвигами в гуманитарной культуре, которые могут быть рассмотрены как следствие изменений в политэкономическом строении общества и социально-психологических трансформаций. В статье предлагается пример применения указанного синтеза к объяснению особенностей философии религии немецкого идеализма.

Статья **Алексея Апполонова** (ИФ РАН) «Живет ли Вебер в Гватемале? Традиционные протестантские ценности в современной Латинской Америке» отсылает к названию статьи Питера Бергера. Автор вступает в полемику с Бергером, который проводил параллель между аскетической этикой в общинах современных пятидесятников и протестантской этикой, проанализированной Вебером в эссе «Протестантская этика и дух капитализма», и рассматривал этику пятидесятников из латиноамериканских стран как движущую силу культурной революции, которую необходимо привести к ускоренному экономическому и социальному развитию. На основе эмпирических данных автор показывает, что в действительности в Гватемале, где за последние 30 лет число протестантов выросло почти вдвое, подобный рост едва ли оказал существенное влияние на происходящие в стране социально-экономические процессы.

Фарис Нофал (ИФ РАН) в статье «“Человек, почва, время”: цивилизационная концепция Малека Беннаби» обращается к наследию алжирского философа, общественного деятеля, писателя и публициста. Автор анализирует два сочинения Беннаби – «Рождение общества» и «Условия

возрождения», – сопоставляя их с теориями европейских культурологов начала XX века. В статье демонстрируется, что на основании систем А. Тойнби и Л. Леви-Брюля Беннаби разработал собственную апологию арабо-мусульманской цивилизации: по мнению идеолога «афроазиатизма», исламский мир ни генетически, ни структурно не отличается от европейской или китайской исторических культур.

В разделе «Исследования современной культуры» мы предлагаем вниманию читателя статью **Арсения Платонова** (Университетский колледж Лондона) «Деконструкция западной культуры: подход Стюарта Холла к критической теории» (“Deconstructing Western Culture: Stuart Hall’s Approach to Critical Theory”). В ней автор исследует вклад знаменитого британского мыслителя Холла в исследования медиа и культурологию, подчеркивая его новаторский подход к понятию репрезентации. Этот текст важен, потому что творчество Холла пока еще недостаточно известно в нашей академической среде. Арсений Платонов указывает, что интеграция Холлом критической теории с медиаисследованиями обеспечила глубокое понимание динамики культуры и власти в западных обществах. В статье критически рассматривается междисциплинарное применение Холлом неомарксистских теорий для анализа современных медиа-ландшафтов, а также оцениваются практические последствия теорий Холла для понимания механизмов включения и репрезентации в медиа.

В рубрике «Практикум» мы публикуем отчет **Олега Глебова** (НИУ ВШЭ) «Об опыте разработки и реализации курса “История религий России”». Автор рассказывает об установках, посредством которых была сформирована программа курса «История религий России», проблемах, с которыми столкнулись авторы курса, и решениях, принятых для преодоления методологических проблем, связанных с внедрением ценностного аспекта в изучение религиозных традиций России. Рефлексию об опыте разработки и реализации курса автор помещает в контекст проблемы сохранения традиционных российских ценностей в условиях постглобализации.

Завершает номер рецензия **Даниила Минаева** (ИФ РАН) на монографию Павла Носачева «Очарование тайны: эзотеризм и массовая культура» – книгу, посвященную не только современной популярной культуре, но также истории эзотеризма и его месту в истории культуры. Рецензент указывает, что исследования эзотеризма позволяют нам лучше узнать религиозные традиции мира в их многообразии, а ракурс рассмотрения, избранный Павлом Носачевым, предлагает нам на примере эзотеризма взглянуть на возможность современной рецепции религиозной традиции.

О тройком методе приращения знаний о религии

Всеволод Золотухин

Доктор теологии, доцент.

Национальный исследовательский институт «Высшая школа экономики» (Москва).
Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

Главный научный сотрудник, руководитель центра «Государство и религия в Азии».
Институт Китая и современной Азии Российской академии наук.
Российская Федерация, 117997, г. Москва, Нахимовский проспект, 32.

E-mail: vakis2011@gmail.com

Аннотация. Данная статья выстроена в качестве лаконичного наброска, точно характеризующего возможный методологический синтез в сфере религиоведения, который может обеспечить прирост положительного знания в этой сфере. Речь идет о взаимодействующем использовании трех различных методов: когнитивного религиоведения, марксистского материалистического понимания истории и метода истории понятий. Когнитивное религиоведение (КР) описывает эволюционно-психологически обусловленную склонность людей к принятию религиозных верований и участию в религиозных движениях. Классический марксизм сфокусирован на политэкономических факторах функционирования религии (религия в обществе и государстве). Он рассматривает религию не как следствие эволюционного приспособления человекообразной обезьяны, а как специфически социальное явление. Метод истории понятий Р. Козеллека работает со сдвигами в гуманитарной культуре, – с изменениями представлений в философии, политологии, теологии и другими. Эти сдвиги – следствие как изменений в политэкономическом строении общества, так и социально-психологических трансформаций. Все три метода не противоречат друг другу, коль скоро применяются к тому, на чем они специализированы. КР объясняет устойчивость религиозной традиции, марксизм – ее классовые приводные ремни, история понятий – значимую частность: мировоззренческую эволюцию ее интеллектуальной верхушки. В статье предлагается пример применения указанного синтеза к объяснению особенностей философии религии немецкого идеализма.

Ключевые слова: когнитивное религиоведение, материалистическое понимание истории, история понятий, методология религиоведения, Новое время, либеральная теология

Для цитирования: Золотухин В. В. (2024). О тройком методе приращения знаний о религии // Patria. Т. 1. № 2. С. 8–24.

Одной из ключевых трудностей религиоведения, проявившейся сразу после его дисциплинарной эмансипации в 1860–1870-х годах, стала опция выбора методологии. Следует заметить: подобные сложности есть в любой отрасли знания, как естественнонаучного, так и гуманитарного; однако ситуация с религиоведением специфична, поскольку в существовании религии как целостного объекта изучения иногда высказываются сомнения.

Причиной тому – сами обстоятельства зарождения религиоведения. Несмотря на важнейшую роль в нем сравнительного языкознания и текстологического востоковедения, его методологическим фундаментом была протестантская либеральная теология, восходившая к идеям Шлейермахера. Ее лейтмотив – выявление черт религиозности как таковой, которая представлялась в качестве неотъемлемого элемента индивидуальной психики: «чувства и вкуса к бесконечному» «Речей о религии...», «восприятия бесконечного» Фридриха Макса Мюллера, «религиозного чувства» ряда других авторов. Религиоведение могло состояться только как изуче-

ние религий, а никак не единственной подлинной религии, но условием возможности такого изучения было признание единого основания человеческой религиозности в разных концах света.

Эта идея, в свою очередь, несла серьезный апологетический заряд, приспособленный под контекст секуляризации XIX века. Коль скоро человеческая религиозность имеет общий знаменатель, речь может и должна идти об обнаружении сущности религии. Ее поиск предполагал воздержание от жесткой критики инокультурных религий и теологий, но не отказ от собственных религиозных убеждений. Макс Мюллер полагал посредством религиоведческих реконструкций обнаружить в сердцах всех людей Слово Божие (Макс Мюллер, 1996: 70–71). Он был убежденным, романтически воспитанным лютеранином и потому надеялся на обращение индийских мистиков из «Брахмо самадж» в христианство и успех последующей грамотной миссии в Индии (Molendijk, 2016: 151–153). Корнелис Петер Тиле полагал: выявление на историческом материале сущностных черт религии приведет к тому, что «мы должны будем установить, какая из форм религии чище и совершеннее всего выражает её сущность; какая религия высшая, и какая – истинная» (Tiele, 1871: 44).

Как видно, оба первых религиоведческих проекта в соответствии с либерально-теологическим мейнстримом немецкоязычной традиции предполагали имплицитное выстраивание иерархии религиозных картин мира, в которой высшая роль будет зарезервирована за протестантизмом. Поэтому немецкий религиовед Курт Рудольф в 1966 году утверждал:

...для историка в строгом смысле религия вообще (die Religion) не существует, есть только религии (Religionen). Религия вообще – метафизическая или теологическая абстракция, унаследованная нами прежде всего из эпохи рационализма, немецкого идеализма и романтизма (в особенности я имею в виду Шлейермахера) и соответствующим образом нагруженная. Всякий историк, некритично перенимающий такое понятие, впадает тем самым в зависимость от философской или теологической теории (Rudolph, 1992: 20).

Впоследствии критическое внимание обратилось уже и на сам термин «религия», несущий в себе, как предполагается, европоцентристские, философско-теологические и иные нежелательные коннотации. Российский религиовед Ксения Колкунова предложила экспозицию идей современных конструктивистов, которые выступают за отказ от употребления понятия «религия»; среди них такие известные интеллектуалы как Т. Асад, Т. Фицджеральд и А. Баркер (Колкунова, 2014: 199–200, 205–207, 212–213).

Не вдаваясь специально в сложнейшие проблемы определения религии со всеми их возможными особенностями, отметим, что они в значительной мере проистекают из естественной односторонности исследовательских подходов, каждый из которых сосредотачивается лишь на одном из аспектов рассмотрения религии, оставляя в тени другие. В данной статье я постараюсь способствовать решению этой проблемы, представив индивидуальную/коллективную религиозность, а также ее социально-политические и философско-теологические формы в рамках триединой мо-

дели, к разным элементам которой будут могут быть непротиворечиво применены соответствующие методы.

Методы когнитивного религиоведения: психические основания религиозности

Одним из известнейших современных направлений изучения религии является когнитивное религиоведение (КР). В начале XXI века оно стало в англоязычном мире едва ли не магистральным. КР вполне в духе глобализирующегося мира объявило бой культуросцентричным интерпретациям религиозности, привязывающим его важнейшие особенности к контекстам локальных традиций. КР интересуется генеральными чертами человеческой религиозности, которая, согласно базовым тезисам этого направления, представляет собой продукт эволюционного приспособления человеческого коллектива, а именно набор когнитивных заблуждений, естественно вшитых в психику, наследуемых в коллективах и разделяемых индивидами (Visala, 2022: 38). КР не боится обвинений в редукционизме, ведь всякое научное исследование уже предполагает редукцию определенного рода (White, 2022: 12). КР подходит к вопросу со стороны эволюционной психологии и нейронаук¹. С помощью этих дисциплинарных подходов к мышлению КР пытается ответить на вопросы, почему люди во всех концах мира склонны

- верить в существование целенаправленно действующих человекоподобных субъектов, чье могущество оказывает влияние на их жизнь;
- мыслить психическое отдельным от телесного, но всякий дух – все равно имеющим форму и занимающим место;
- совершать ритуалы, сплывающие сообщество;
- приписывать болезням сверхъестественный источник;
- утверждать посмертное бытие человека и сохранение личности в процессе реинкарнаций;
- полагать одержимость человека духами реальной и др. (подробнее см.: White 2022: 36, 55–56).

Как видно, КР работает с тем же материалом, с которым работали и религиоведы классической эпохи, только нацелено оно не на поиск догадок, как именно первобытные люди пришли к идее загробной жизни (чем занимался, к примеру, Э. Тайлор), то есть не на реконструкцию первобытных философий, а на рассмотрение религиозности как одной из сложившихся коллективных приспособительных практик. Доктринальные тонкости верований при этом менее важны, чем их общие черты.

КР представляет совокупность методологически близких теорий, не связанных в единую концепцию. Работают эти теории на поле философии религии, т. к. преследуют цели генерализации выводов. В этом отношении они как раз продолжают путь Э. Тайлора, Дж. Фрэзера и других классиков англосаксонской религиоведческой традиции, идя вразрез с императивом исторического религиоведения, призывающим сосредотачиваться на узком эмпирически обозримом поле источников (локальные практики/тексты/идеи).

Аккумулируя новейшие достижения когнитивных наук, КР во всем многообразии своих концепций представляет один из современных изводов англосаксонского эмпиризма. Обладая значительным объяснительным потенциалом в отношении приводных ремней религиозности как свойства человеческой психики, КР не уделяет должного внимания ни проблематике социологии религии (как функционируют религиозные объединения в социально-экономическом отношении? каковы ключевые закономерности складывания государственно-религиозных отношений? каковы ключевые общественные роли религиозных объединений и деятелей?), ни проблематике истории религии (существуют ли закономерности эволюции понятий различных культур, описывающих сферу религии? в чем заключены особенности религиозных картин мира в различных обществах и традициях? как религиозные практики связаны в них с иными сферами культуры?). Либо позиция КР касательно этих вопросов будет сводиться к констатации их конкретно-исторической обусловленности, не интересующей исследователя когнитивных процессов, так как для него это частные случаи всеобщих закономерностей, либо для конкретных социальных практик будут подыскиваться эволюционно-психологические объяснения (ср. Visala, 2022: 33).

Эвристическая ограниченность КР – главная причина того, что оно не может считаться установкой, достаточной для всестороннего описания той или иной религиозной традиции. Говоря кантовским языком, КР описывает условия возможности религии, но не многообразие ее исторического бытия. В этом отношении КР незаменима, но ее установки нуждаются в дополнении. Финский ученый Аку Висала признает: для КР целесообразно склоняться к «мягкому, нередуктивному натурализму» и естественно – встраиваться в комплексное объяснение явлений в ситуации междисциплинарности (Visala, 2022: 42). И здесь на помощь может прийти марксизм.

Энгельсовское учение о формах движения материи предполагает наличие пяти таковых: механической, физической, химической, биологической и социальной. Конечно, выкладки Ф. Энгельса относятся ко второй половине XIX века и отражают соответствующий период развития философии науки, однако данная схема остается рабочей и сейчас. Отталкиваясь от нее, человек может быть описан как биологическое существо – человекообразная обезьяна, мозг которой приспособливается к внешним раздражителям с помощью естественного отбора, вследствие чего вид обретает наилучшие условия выживания и воспроизводства. Но это не противоречит тому, чтобы рассматривать человека и как социальное существо – носителя языка, культуры и идеалов, обладателя творческого мышления; эта социальная ипостась его бытия не может быть выведена в качестве прямого следствия его биологической природы. Когнитивное религиозоведение не связано с марксизмом, но и не противоречит ему.

Между биологической и социальной формами существует диалектическое взаимодействие: без эволюции и мозга не было бы социума, но социальные законы не могут быть сведены к биологическим. И хотя зоопсихология уже на протяжении века описывает сложные схемы поведения

животных, содержащие в себе зачатки языка, мышления, этики (см., к примеру, работы Н. Н. Ладыгиной-Котс, К. Лоренца и многих других), никто не решится утверждать, что человеческое общество качественно не отличается от животной стаи – даже от сообщества шимпанзе. Соответственно, в рамках энгельсовской модели когнитивные теории будут приращивать знание прежде всего о человеке как биологическом существе, тушью при этом его специфически социальные черты. Потому методы КР должны быть встроены в более широкое теоретическое поле, описывающее религию.

Марксистские методы: религиозные институции в социальной динамике

Как представляется, классические марксистские методы эвристичнее в области описания религии как социально-политического явления. Как только на архаических этапах развития общества, в небольших еще коллективах появляются люди и, позднее, круги людей, религиозно специализированных (мы не знаем, когда это произошло, но, по-видимому, далеко в палеолите), религия обретает социально-экономическое измерение. Попросту говоря: чем больше служители культа тратят времени на культ, тем большую долю материальных благ они должны получать от соплеменников и, соответственно, тем убедительнее они вынуждены обосновывать правомочность и необходимость такой практики².

Возникновение жреческих корпораций в ранних государствах включило верхушки религиозных объединений в состав политэкономических элит и тем самым сделало религию одним из важнейших игроков общественной жизни. Такой она остается и по сей день.

Использование марксистской методологии применительно к социально-политическому аспекту религиозной жизни не обязательно предполагает принятие атеистической, резко критической к религии установки. Идеалы марксизма – идеалы этического свойства, и из материалистического понимания истории они принудительным образом не следуют (хотя оно к ним и подталкивает). На практике этот тезис подтверждается наличием постсоветского класса капиталистов, которые стали таковыми, вполне понимая, что марксизм корректно описывает макроэкономическую ситуацию, и прагматически используя знание марксизма в целях собственного обогащения.

Соответственно, в марксистском методе нас интересует прицельно учение о классово-природе религии и ее роли в надстройке политэкономического базиса. Советский исторический материализм, отталкиваясь от энгельсовского определения религии (как «фантастического отражения в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражения, в котором земные силы принимают форму неземных»), видит вслед за В. И. Лениным корни религии в страхе перед грозными, непредсказуемыми силами природы; позднее, по мере усложнения общественного устройства, этот страх переносится на тектонические общественные силы, «стихийные силы общественного развития» (Келле, Ковальзон, 1969: 401). Метафорически говоря, речь идет о той са-

мой «силе вещей» – необоримых глубинных тенденциях социальных изменений, – которые глухо, полусознательно ощущаются в эпоху перемен едва ли не каждым и которые в силу их смутности, теоретической непроясненности могут восприниматься как предощущение божественной кары и предвестник последних времен.

Согласно этой точке зрения, ощущение верующим зависимости от божества есть неосознанная манифестация его реальной зависимости от социальной верхушки, распоряжающейся благами. Интересно, что современный американский ученый Грегори С. Пол с помощью социологических данных подтверждает корреляцию между консервативной религиозностью и высоким уровнем социального неравенства, характерным для американской последовательно либеральной экономики, и устанавливает: чем благополучнее жизнь общества, тем менее его члены склонны к исповеданию теизма, креационизма и в целом религии (Paul, 2009).

Советский религиовед Д. М. Угринович метко указывает на преимущество марксистского подхода: он

рассматривает религию не как «метасоциальный», а как социальный феномен. Религия социальна не только как определенный институт, как система верований и организаций, она социальна и как достояние сознания отдельного индивида. «Религиозный опыт», о котором так любят говорить теологи и буржуазные психологи, представляет собой социальный продукт, так же как и сам индивид, в сознании которого он возникает (Угринович, 1985: 80).

Религия – часть сугубо человеческой, социальной реальности. Объяснение многих явлений религиозной жизни (и в особенности жизни религиозных организаций, школ, сообществ) через причины политэкономического порядка предлагает верифицируемую схему – потому оно более эпистемологически предпочтительно, чем теологические/религиоцентристские объяснения. Ее возможно проверить социологическими и социально-психологическими средствами, а также подтвердить или опровергнуть на базе имеющихся юридических и бухгалтерских документов³.

В то время как КР описывает религию на уровне базового доверия индивида к ее утверждениям и его психологически обусловленной склонности к участию в движениях религиозного характера, марксистский анализ вскрывает их собственно социальные корни и тем самым помогает точнее определять место и роль религиозных объединений в конкретных обществах в конкретных исторических условиях, а именно:

- как они встроены в систему распределения социальных благ;
- по каким принципам устроена внутри них хозяйственная деятельность;
- как они функционируют в качестве политэкономического субъекта во взаимодействии с государством и обществом;
- на какие социальные группы они опираются и каким образом отвечают идеологическим потребностям этих групп.

Религиозные сообщества и организации – часть общества, и картина мира, складывающаяся в них, не может быть абстрагирована и изолирована от ситуации в ее окружении. Марксистский инструментальный, таким образом, более всего пригоден для изучения связи религии с политэконо-

мическим базисом. Его использование позволит, к примеру, разобраться в идеологических отличиях двух сходных религиозных организаций, одна из которых занимает более консервативную позицию, поскольку стоит на докапиталистических основах хозяйствования, а другая более либеральна, поскольку стремится встроиться в буржуазные отношения, в том числе в сфере производства смыслов, планируя сама заниматься коммерцией и теологически оправдывать бизнес для своих адептов.

В отношении будущего исторический материализм давал прогноз о постепенном отмирании религии в социалистическом обществе; КР, казалось бы, противоречит ему, толкуя религиозность как следствие когнитивных приспособительных механизмов. Однако противоречия здесь нет, потому что КР рассматривает религию не как нечто субстанциальное, а именно как следствие – а оно, в зависимости от культурного и индивидуального контекста, может реализовываться и в других социальных практиках.

Вопрос о статусе и будущем религии и для КР, и для истмата не вопрос о сущности религии. В первом случае религия – нейропсихологическая переменная, а во втором – политэкономическая. Поэтому обе теории могут работать с изучением ослабевающей религиозности в индустриальных/постиндустриальных обществах, не стараясь расширить понимание религии так, чтобы в него уместилась вообще всякая идейность.

Соответственно, эти два подхода не будут вступать в конфликт и при обсуждении вопроса о возможном исчезновении религии в будущем: можно, например, предполагать, что эволюция человечества приведет к построению коммунистического общества, а такие общественные отношения в свою очередь диалектически обусловят дальнейшее течение эволюции. Противоречия в этом нет ни для одного из подходов.

Метод истории понятий как ключ к смене религиозных картин мира

Если политэкономическое положение религиозного сообщества может быть рассмотрено в качестве базиса, то порождаемая им культура – картина мира, теология, философия, искусство – является надстройкой. Для ее описания требуются специализированные методы, позволяющие в диахроническом аспекте проследить интеллектуальное развитие религиозной традиции. В качестве важнейшего из таковых предлагается использовать метод истории понятий (*Begriffsgeschichte*), описывающий процесс трансформации мировоззрения. Термин, судя по всему, восходит к Гегелю. Один из виднейших разработчиков метода истории понятий немецкий историк Райнхарт Козеллек на базе изучения «седловинного времени» (*Sattelzeit*) – периода в европейской (прежде всего, германской) истории с 1750–1770 по 1850–1870 годы, разделяющего раннее Новое время и модерн/новейшее время, – изучает формирование современных значений таких понятий, как «государство», «нация», «класс», «прогресс», «эволюция», «история».

В своем предисловии к словарю ключевых исторических и социально-политических понятий седловинного времени Козеллек пишет:

...примерно с 1770 года появляется множество новых слов и значений, – свидетельств нового понимания мира, – проникающих весь язык. Старые термины обогащаются содержанием, которое не только предваряет немецкую классику и немецкий идеализм, но и таким же образом переориентирует как сами термины «государство» и «общество», так и все иные связанные с ними (Koselleck, 1974: XV).

Козеллек стремится дистанцироваться от марксизма и даже противопоставить ему свой подход, понимая язык «не как эпифеномен так называемой действительности (“Бытие определяет сознание”, Карл Маркс), а как методически нередуцируемую последнюю инстанцию, без которой не приобрести ни опыта, ни знания как о мире, так и об обществе» (Koselleck, 2006: 99). История понятий, указывает он, не материалистична и не идеалистична, она феноменологична, поскольку вопрошает лишь о социальном опыте и его осмыслении. Фундаментальные понятия (Grundbegriffe) образуют устойчивый смысловой якорь для понятий более конкретных, с помощью которых в конечном счете формируются связные представления обо всей социальной реальности. Козеллек уточняет: «История понятий прежде всего вопрошает о том, когда, где, кем, для кого и как понимаются некоторые намерения (Absichten) или обстоятельства (Sachlagen)» (Koselleck, 2006: 100). Это предполагает работу со словарями и проследование того, как менялось значение термина, его соотношение с другими близкими терминами. Толкования и переосмысления термина важны тем, что самые популярные из них включаются в круг его значений и закрепляются в позднейшей культуре.

Категориальная сетка, описывающая как общественную жизнь, так и мир в целом, оказывает многообразное влияние на развитие культуры: она

- способствует возникновению новых философских идей и теорий;
- соответственно, способствует трансформации существующих идеологий и возникновению новых;
- формирует новую картину мира, связанную с изменившимися социально-экономическими условиями.

В современном российском гуманитарном знании к изучению инокультурных понятийных систем обращается академик А. В. Смирнов (Смирнов, 2001 и др.). Он указывает, что незнание контекста, в котором функционирует арабоязычная категориальная система, почти неминуемо приведет к искажению понимания и, соответственно, перевода. К примеру, «скрытое» (ба́тин) и «явное» (зāхир) не соответствует западноевропейской бинарной оппозиции «сущность-явление» (Смирнов 2001: 82 слл.). То же самое можно сказать об оппозиции асл («корень») и фар' («ветвь»), которая близка оппозиции «скрытое-явное», однако ее характеризуют «безусловная несомненность, предшествование своей “ветви” (временное или логическое) и приоритет перед ней» (Смирнов, 2010: 190). Внимание в данном случае направляется прежде всего не на диахронию, а на лингвокультурные различия, обусловленные в конечном счете спецификой арабской грамматической школы и в целом культуры. Но из осмысления инаковости арабо-мусульманских понятийных пар следует необходимость разобраться в том, как именно носители этой традиции пользовались ими и как эти

понятия соотносились в рамках конкретных философских концепций. По существу, такая работа лежит в русле метода истории понятий.

Феноменологическая установка Козеллека свидетельствует: он стремится дистанцироваться от решения вопроса о первоисточнике категориальных сдвигов. Но сам по себе метод истории понятий не противоречит классическому марксистскому подходу, а, напротив, может его эвристически дополнить.

Применительно к религии метод истории понятий должен будет установить, что в конкретную эпоху и в конкретной традиции понимается под «религией» и «теологией» (как бы она ни могла экзотически выглядеть), а также описать коннотации и семантические границы иных ключевых понятий, характеризующих религиозную жизнь. Глядя систематически, история понятий помогает выяснить, каким образом склонность человека к созданию религиозных картин мира (изучаемая КР), результирующая в деятельность религиозных сообществ и организаций (изучаемой с помощью марксистской политэкономии), реализуется в конкретно-исторической ситуации в сознании интеллектуалов, формирующих письменную гуманитарную культуру.

Эта задача может показаться излишней лишь тем, кто не знаком с ди-ахроническим преобразованием значения понятий. Немецкий католический теолог Эрнст Файль выпустил объемистый четырехтомник о том, как изменялось содержательное наполнение термина «религия» от римской античности до немецкого идеализма, и три тома из четырех посвящены 300-летнему периоду от эпохи Возрождения до Шеллинга и Гегеля (Feil, 1986, 1997, 2001, 2007). Каждый последующий – крупнее предыдущего, и самый большой том – об эпохе немецкого идеализма. Но о чем свидетельствует сама эта неравномерность? Не о том ли, что бурное развитие капиталистических отношений в Европе, радикально изменяя общественные отношения и трансформируя до неузнаваемости прежний образ жизни, привело к активному поиску места религии в новых условиях – поиску, осуществлявшемуся интеллектуалами: теологами и философами?

Судя по всему, именно в силу серьезнейших политэкономических преобразований европейское Новое время образует ключевой полигон для обкатки методов истории понятий. По крайней мере, в отношении к религии ломка традиционных представлений, хотя бы в некоторых чертах сопоставимая с новоевропейской, становится возможной лишь в XIX–XX веках, что опять-таки совпадает с полновесным приходом капитализма на мировой Восток и Юг⁴.

Иллюстрация на конкретном кейсе

Для того, чтобы прояснить изложенную идею комплексного применения когнитивного религиоведения, исторического материализма и истории понятий, рассмотрим его на частном примере – на примере немецкого идеализма и сопутствующей ему философии религии. Главный вопрос, возникающий у того, кто ее изучает (в особенности у русскоязычного читателя), – почему философские учения немецкого идеализма, казалось бы,

проникнутые искренним религиозным чувством, так отличаются от привычного доктринального контекста христианской традиции?

К примеру, Иоганн Готлиб Фихте йенского времени, продолжая логику рассуждения кантовского критицизма, определяет веру как «убеждение в нашем моральном назначении» (*Philosophisches Journal*, 1798: 9). Безбожие Фихте видит в дерзновенной попытке соотносить свои действия с их предполагаемым результатом, то есть когда человек поступает по совести, только если результат поступка, по его мнению, будет успешным. Бог Фихте 1798 года – безличный и непредставимый моральный миропорядок. Сам термин «Бог» для Фихте – не что иное, как субъективное обобщение. При этом он подчеркивает симфоничность собственного учения с христианством: «...если девять десятых христианского учения не должны быть отвергнуты как абсолютно бессмысленные, [...] то оно обладает той же целью, что и наша философия» (Fichte, 1845: 224).

Теологическое учение Шлейермахера в мировоззренческом отношении непохоже ни на патристику, ни даже на учение Лютера или старопротестантских догматистов. Так, Шлейермахер подвешивает вопрос о существовании ангелов и отрицает возможность их явления людям, а также отрицает существование злых сил (Schleiermacher, 1830: 221f). Точкой сборки его догматики оказываются не слова Писания, а чувство абсолютной зависимости (*Abhängigkeitsgefühl*), толкуемое не противоречиво с Писанием. Откровение мыслимо для Шлейермахера лишь через чувство и имеет место лишь в глубинах субъективности. При этом следует учитывать, что Шлейермахер выстраивал свою догматику уже в период посленаполеоновской реставрации, которая (в сравнении с периодом от Великой французской революции до наполеоновских войн) характеризуется консерватизмом и частичным возвратом к апологии традиционной религиозности. Для православного верующего учение Шлейермахера выглядит непривычно и неприемлемо модернистски прежде всего в связи с тем, что немецкий теолог принимает базовые положения кантовской «Критики чистого разума», исключая как теоретизирование о божестве (рациональную теологию), так и прямые вторжения сверхъестественного в мир явлений, подчиняющийся законам механической физики.

Марксистский подход может объяснить то, почему такое отношение к религии, какое мы замечаем у немецких идеалистов, вообще могло возникнуть. Своим появлением немецкий романтизм обязан процессам секуляризации, которые активно стартовали в Западной Европе начиная с середины XVIII века. Благодаря хорошо сохранившимся архивам, ход этих процессов достаточно легко проследить по ряду объективных показателей: количеству принятых таинств, публичных религиозных мероприятий, похорон с приглашением священнослужителя, доле активных прихожан от общего числа приписанных к приходу, характеру завещаний и др.

Немецкие историки описывают этот процесс также как имманентизацию религии (вымывание из нее трансцендентного, резко противопоставленного земному), ее «опосюсторонивание» (*Verdiesseitlichung*, термин произведен от наречия *diesseits* – «по эту сторону»), переход вероисповед-

ных вопросов в сферу частных, личных дел каждого; процессы эти характеризуют даже как «дехристианизацию» (см.: Pollack, 2016: 152f).

Политэкономически эти процессы объясняются бóльшим укреплением капиталистического способа производства и его последовательным проникновением во все социальные слои. Процессы эти в германоязычном мире протекали преимущественно как модернизация сверху. Так, подчинение церкви буржуазной экономической политике государства вылилось в Габсбургской монархии второй половины XVIII века в запрет ночных паломничеств и в ограничение количества церковных праздников: государство сочло эти практики расточительностью и праздностью, поскольку люди отвлекаются от работы, а время тратится впустую.

Совершенствование сельскохозяйственного инструментария, уменьшение смертности, сокращение числа пандемий – обстоятельства материальной жизни, связанные с развитием технологий, – привели к изменениям в религиозно-философской картине мира. Будущее стало более предсказуемым, а его ожидание потеряло характер трагичности. Бессмертие души стало связываться с перспективой бесконечного морального совершенствования, которое заступает на место трансцендентного спасения (Pollack, 2016: 163–164). Представления о первородном грехе и об аде теряют достоверность в глазах верующих. Происходит отказ от идеи конца света, вместо которого открылась перспектива земного счастья.

Урбанизация и рост мобильности населения – опять-таки следствия политэкономических сдвигов – обусловили возникновение в Германии середины XVIII века нового стиля жизни. Городские стены сносятся, комендантский час отменяется. В моду входят пикники, прогулки, театр, танцы. Церковь, таким образом, лишилась монополии на то, чтобы быть для граждан ключевым местом сбора и общения.

Утратила она и функцию интеллектуальной легитимации монархической власти, которая перешла к нерелигиозной философии эпохи Просвещения. Интересно, что Детлеф Поллак (вероятно, в силу идеологической щекотливости вопроса) остерегается прямо указывать на эвристичность марксистского объяснения резкого сдвига в религиозно-философской картине мира. При этом марксистскому пониманию истории не противоречит ни одно из перечисляемых им объяснений (разделение церкви и государства, проникновение рыночных отношений во все сферы жизни, отказ от конфессионализма в силу тушовости его перспектив и видение будущего в новом, оптимистическом свете). Более того, если от материалистического объяснения принципиально отказаться, то окажется непонятным, как и почему в культуре сработали процессы размежевания церкви и государства, почему люди перестали разделять себя по вероисповедному признаку и почему будущее предстало перед ними в более светлых перспективах.

Фокус когнитивного религиоведения, в свою очередь, поможет объяснить, почему трансформация, произошедшая в умах интеллектуалов, оказала слабое влияние на народную религиозность. Это явление хорошо показано в полуавтобиографическом романе теолога-фризианца В. де Ветте «Теодор, или Освящение сомневающегося» (1822)⁵. Молодой университет-

ски образованный теолог Теодор, которого прочат в пасторы, приезжает в родную деревню на каникулы. Он разделяет модернистские взгляды: не признает существования чудес, считает Библию историческим памятником, а не вечным откровением, преисполнен этического оптимизма в отношении выполнения религиозного долга. Мать просит, чтобы Теодор как молодой теолог прочел перед сельчанами проповедь; местный пастор же предостерегает его, указывая, что «народная вера» (Volks Glaube) не приемлет модернизма (De Wette, 1822: 52).

Теодор произносит проповедь о том, что молиться стоит лишь о доброте и мудрости, а никак не о проблемах телесных, с которыми Бог управится и без того. Жители деревни, включая членов семьи Теодора, растеряны от этой проповеди (неужели нельзя молиться за здоровье ближнего?), а пастор указывает Теодору на сухость и отвлеченность его повествования: в качестве примера моральности, – говорит он, – следует приводить Иисуса Христа. Юный теолог сместил акценты в проповеди в сторону этико-философского интеллектуализма, и проповедь тут же потеряла свои утешительные и назидательные свойства (De Wette, 1822: 54–55). Сакральное не может быть отсеяно и адаптировано (Теодор предлагал нарезать для прихожан хрестоматию из Писания); оно также не может быть рационализировано и помещено в прошлое: реформированная таким образом религия лишится большей части своих психологических адаптивных механизмов.

Косвенно это подтверждается и историей народной религиозности. Вильгельм Маннхардт – один из основателей немецкой этнологии – собрал во второй половине XIX века внушительный массив данных по архаической религиозности европейских народов (см.: напр. Mannhardt, 1865, 1868, 1875). Множество данных было получено им из регионов, переживших к тому времени не только секуляризацию, но и то самое «опосюсторонивание» религии, о котором говорят современные немецкие историки. В европейской деревне вкрапления архаической религиозности сохранялись синхронно с позитивизмом городских интеллектуалов.

Материалы как де Ветте, так и Маннхардта могут получить близкие объяснения со сторон когнитивистов и марксистов. Первые укажут, что у крестьян сработали отточенные с палеолита эволюционные механизмы психологической адаптации к выживанию и сплочению, а вторые опишут архаические пережитки как продукт общественных отношений, соответствующий особенностям их локальной организации, также адаптирующий сознание крестьян к уровню их самостоятельности перед лицом природы и их понимания того, как устроено общество. Первые рассмотрят человека как материю скорее биологическую, чем социальную, вторые – наоборот; оба подхода согласятся с энгельсовским определением религии, хотя и поймут его по-разному.

Метод истории понятий может быть помыслен как надстройка над этими подходами – или, скорее, уточнение некоторой части исторических фактов. А именно: он показывает, как изменяется интеллектуальная культура и как она распространяет свое влияние на все общество. Крестьянин или рабочий не будет сам рассуждать о границах понятий и их

эвристических возможностях, но он усвоит установившиеся их значения из школы, проповеди, популярного чтения и тому подобного. История понятий демонстрирует, к примеру, как именно в учении Канта и его современников-теологов разделяются представления о религии и теологии. Религия как личное отношение к трансцендентному отделяется от теологии как картины мира, фундированной вероучительными истинами. Разделение этих понятий – сложный процесс, который у Землера, Канта и Шлейермахера протекает по-разному. Историк понятий должен сначала изучить мировоззренческие различия у этих авторов, восстановить систему убеждений каждого из них, а затем установить то общее, которое указало на магистральный тренд трансформации культуры.

Смещение значений понятия «религия» – частный случай описанного выше процесса деклерикализации, и если марксист укажет его общие предпосылки, то историк понятий, во-первых, восстановит те частности, из которых сложилась общая картина в сфере культуры, и, во-вторых, покажет, из каких элементов эта общая картина складывалась будто пазл. Коль скоро «религия» для Шлейермахера есть чувство и, будучи таковым, противопоставляется доктринальному теоретизированию, логично, что при выстраивании догматики он не будет ориентироваться на наследование более ранних теологических формулировок. Соответственно, модифицируется и содержательное наполнение понятия «догматика»: применительно к немецкоязычной теологии XIX века составление догматики будет предполагать включение начального философского раздела. Догматика оказывается личным авторитетным толкованием религиозной традиции. Переосмысление «религии» ведет и к переосмыслению понятия «откровение»: у Шлейермахера и его последователей откровение лишается супранатуралистских коннотаций и совпадает с личным религиозным чувством абсолютной зависимости от Бога.

Терминологические сдвиги – следствие изменений как в политэкономическом строении общества, так и социально-психологических. Метод истории понятий не противоречит ни КР, ни марксизму; он профилирован на изучении духовной культуры, причем развитой письменной (философская, политическая, теологическая мысль и тому подобные). Говоря марксистским языком, история понятий изучает надстройку (исторический материализм при этом изучает базис, а КР – диалектическую взаимобусловленность биологического и социального в индивидуальной психике и в массовом сознании).

Подвергая подходящие факты истории религии троякому анализу с помощью описанных методов, можно надеяться на комплексное понимание этих фактов, что поможет прирастить знание не только о религии, но и о специфике функционирования в изучаемую эпоху социальных институтов – таких как церковь и государство.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ К эволюционизму склоняются такие известные когнитивисты, как П. Буайе и С. Атран, однако существуют и авторы, стремящиеся от него дистанцироваться. Стоит отметить, что без привлечения эволюционного подхода построения когнитивных наук «зависают в воз-

духе», не получая привязки к научной картине мира. Тогда непонятно, каким образом и почему психика функционирует именно так.

На более широком уровне обобщения (в отношении философской картины мира) то же самое происходит, когда когнитивисты стремятся уклониться от суждения о том, является ли материя причиной сознания или наоборот (говоря марксистским языком), или же от выдвижения своего варианта решения трудной проблемы сознания (говоря языком философии сознания). Эмпирическая щепетильность хороша при исследовании узкого проблематического поля, но не тогда, когда речь заходит об ответах на глобальные вопросы (к примеру, на вопрос о том, каковы психологические приводные ремни религиозности).

В последнем случае ученого на любом публичном выступлении могут спросить о его убеждениях. Теистическими аргументами для обоснования своей позиции он воспользоваться не сможет: они слишком расходятся с его методологией, которая философски фундируется лишь материализмом (биологические/нейропсихологические объяснения последовательны, а примысливание трансцендентной причины обрезается бритвой Оккама). В качестве опций выхода из тупика остается агностическое подвешивание вопроса с воздержанием от суждения, хотя это временное решение, и при любой систематизации теории оно потребует решения в ту или иную сторону. Или же (если публичная апология материализма может иметь для ученого внеакадемические последствия) когнитивист может обратиться к мировоззренческим установкам типа Спинозовской.

² Показательно, что в конфуцианской культурной традиции поклонение предкам на домашнем алтаре не воспринимается в качестве религии; религия – нечто, увязанное с макросоциальным контекстом и в первую очередь – с государством. Ср.: (Palmer, 2017: 18–19).

³ Такие объяснения эпистемологически проще и удобнее. Утверждения же об онтологической самостоятельности/первичности религии сталкиваются с трудностями обоснования. Никаких средств, позволяющих обосновывать эти положения и вписывать их в более широкий контекст познания, нет; остается апеллировать к личному опыту, правоте религиозного сообщества или вовсе прагматическим соображениям. Рассуждение с позиций теологии предполагает предварительный *salto mortale* – признание истинности религиозного учения в качестве аксиомы и точки отсчета.

⁴ Это зонтичная тема для множества отдельных исследований. Здесь стоит лишь констатировать, что всякого рода религиозные модернизмы и реформаторские движения, возникающие на Востоке в течение двух последних веков, преимущественно связаны с пересмотром отношения к собственной религии/традиции/культуре; этот пересмотр признается назревшим в связи с необходимостью противостоять колонизаторам и вызову вероятной ассимиляции с их стороны. Формирование национализмов и этнического самосознания по западноевропейскому типу, экспорт с Запада политических институций и практик, обширные ранее отсутствовавшие контакты с Западом – все эти триггеры эпистемологического преобразования незападных культур не могли бы иметь место, не будь в мире капитализма и вытекающего из него колониализма.

⁵ В молодости де Ветте, приехав учиться в Йенский университет, разделял взгляды, близкие к описанным выше взглядам Фихте конца 1790-х годов, но вскоре отошел от них, указав, что они привели его к чувству богооставленности и бессмысленности жизни, страху смерти, конфликту чувств и разума (De Wette, 1850: 10–11).

ЛИТЕРАТУРА

- Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. (1969). Курс исторического материализма. М.: Высшая школа.
- Колкунова К. А. (2014). Религиоведение без религии: современные подходы к определению религии // Аринин Е. И. (ред.). 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций. Владимир: ВлГУ. С. 197–221.
- Мюллер Ф. М. (1996). Введение в науку о религии // Красников А. Н. (ред.) Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М., Канон+. С. 31–143.
- Смирнов А. В. (2001). Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры.
- Смирнов А. В. (2010). Асл // Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль. С. 190–191.

- Угринович Д. М.* (1985). Введение в религиоведение. 2-е издание, дополненное. М.: Мысль.
- De Wette W. M. L.* (1822). Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen. Berlin: G. Reimer.
- De Wette W. M. L.* (1850). W. M. L. De Wette. Eine Idee über das Studium der Theologie / Hrsg. Stieren A. Leipzig: T. O. Weidel.
- Feil E.* (1986, 1997, 2001, 2007). Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. In 4 Bänden. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Fichte J. G.* (1845). Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Bd. 5, Abth. 2. B. Zur Religionsphilosophie. Berlin: Weit & Comp.
- Koselleck R.* (1974). Einleitung // *Brunner O., Conze W., Koselleck R. (hrsg.). Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Bd. 1. A–D. Stuttgart: Ernst Klett. S. XIII–XXVII.
- Koselleck R.* (2006). Begriffsgeschichten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Mannhardt W.* (1865). Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Danzig: Verlag von Constantin Ziemssen.
- Mannhardt W.* (1868). Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Berlin: F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
- Mannhardt W.* (1875). Wald- und Feldkulte. Erster Teil. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin: Gebrüder Borntraeger.
- Molendijk A.* (2016). Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. New York: Oxford University Press.
- Palmer D. A.* (2017). Is Chinese (Lack of) Religion Exceptional? // *Hornbeck R. G., Barrett J. L., Kang M. (eds.) Religious Cognition in China. "Homo Religiosus" and the Dragon.* New York: Springer, 2017. P. 17–34.
- Paul G. S.* (2009). The Chronic Dependence of Popular Religiosity upon Dysfunctional Psychosociological Conditions // *Evolutionary Psychology.* Vol. 7. № 3. P. 398–441.
- Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Bd. 8. Heft 1. Jena: C. E. Gabler, 1798.
- Pollack D.* (2016). Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rudolph K.* (1992). Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden: Brill.
- Schleiermacher F.* (1830). Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin: G. Reimer.
- Tiele C. P.* (1871). Het wezen en de oorsprong van den godsdienst // *Theologische Tijdschrift.* Bd. 5. S. 373–406.
- Visala A.* (2022). Philosophical Foundations of Cognitive Science of Religion // *Barrett J. L. (ed.) The Oxford Handbook of Cognitive Science of Religion.* Oxford: Oxford University Press. P. 27–47.
- White C.* (2022). An Introduction to the Cognitive Science of Religion. Connecting Evolution, Brain, Cognition and Culture. London: Routledge.

The Threefold Method of Studying Religion

Vsevolod Zolotukhin

Doctor of Letters (Theology), Assistant Professor.

HSE University (Moscow).

21/4, Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Main Researcher, Head of the Centre “State and Religion in Asia”.

Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences.

32, Nakhimovskiy Ave., Moscow, 117997, Russian Federation.

E-mail: vakis2011@gmail.com

Abstract. This paper is devoted to methodological way of research in religious studies, which could unite three different methods: first, cognitive science of religion (CSR), second, Marxist historical materialism, third, method of conceptual history. The CSR deals with data of social and evolutionary psychology describing social processes primarily by means of natural sciences. The Marxist approach, in its turn, points out specific human traits of social interaction. In this context, the Marxism could analyze religion-state and church-state relations as a product of complicated process of production, exchange, distribution and consumption of material goods resp. as a product of class inequality and struggle. The conceptual history (in R. Koselleck’s understanding) covers a particular but nevertheless important field of building the intellectual (philosophical, political, theological) worldview which reversely influences the whole religious community changing its cultural identity. Each method does not contradict others, however, each of them explains different aspects of religious life. The CSR explains the stability of the religious tradition, Marxism – its social roots and drive belts, while the history of concepts deals with the worldview evolution of an intellectual upper class, which produces theologies. The paper is provided with an example of applying the proposed synthesis to philosophy of religion of the German Idealism.

Keywords: cognitive science of religion, the materialist conception of history, Begriffsgeschichte (conceptual history), methodology of religious studies, the modern period, liberal theology

For citation: Zolotukhin V. V. (2024). The Threefold Method of Studying Religion // *Patria*.

Vol. 1. No. 2. P. 8–24.

REFERENCES

De Wette W. M. L. (1822). *Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen*, Berlin: G. Reimer.

De Wette W. M. L. (1850). *W. M. L. De Wette. Eine Idee über das Studium der Theologie* (hrsg. Stieren A.), Leipzig: T. O. Weidel.

Müller F. M. (1996). Vvedenie v nauku o religii [Introduction to the Science of Religion]. *Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya* [Classics of World Religious Studies. Anthology] (ed. by A. N. Krasnikov), vol. 1, Moscow: Kanon+, pp. 31–143.

Feil E. (1986, 1997, 2001, 2007). *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, in 4 Bänden, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

Fichte J. G. (1845). *Johann Gottlieb Fichte’s sämtliche Werke*, Bd. 5, Abth. 2, B. Zur Religionsphilosophie, Berlin: Weit & Comp.

Kelle V. Zh., Koval’zon M. Ya. (1969). *Kurs istoricheskogo materializma* [A Course of Historical Materialism], Moscow: Vysshaya shkola.

Kolkunova K. A. (2014). Religiovedenie bez religii: sovremennye podhody k opredeleniyu religii [Religious Studies Without Religion: Defining Religion Today]. *750 opredelenij religii: istoriya simvolizacij i interpretacij* [750 Definitions of Religion: A History of Symbolizations and interpretations] (ed. by E. I. Arinin), Vladimir: VIGU, pp. 197–221.

Koselleck R. (1974). Einleitung. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck), Bd. 1, A–D, Stuttgart: Ernst Klett, S. XIII–XXVII.

Koselleck R. (2006). *Begriffsgeschichten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag

Mannhardt W. (1865). *Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*, Danzig: Verlag von Constantin Ziemssen.

Mannhardt W. (1868). *Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*, Berlin: F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.

Mannhardt W. (1875). *Wald- und Feldkulte. Erster Teil. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, Berlin: Gebrüder Borntraeger.

Molendijk A. (2016). *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*, New York: Oxford University Press.

Palmer D. A. (2017). Is Chinese (Lack of) Religion Exceptional? *Religious Cognition in China. "Homo Religiosus" and the Dragon* (ed. by R. G. Hornbeck, J. L. Barrett, M. Kang), New York: Springer, pp. 17–34.

Paul G. S. (2009). The Chronic Dependence of Popular Religiosity upon Dysfunctional Psychosociological Conditions. *Evolutionary Psychology*, vol. 7, no. 3, pp. 398–441.

Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten (1798), Bd. 8, Heft 1. Jena: C. E. Gabler.

Pollack D. (2016). *Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Rudolph K. (1992). *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: Brill.

Schleiermacher F. (1830). *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin: G. Reimer.

Живет ли Вебер в Гватемале? Традиционные протестантские ценности в современной Латинской Америке

Алексей Анполонов

Доктор философских наук.

Ведущий научный сотрудник.

Институт философии Российской академии наук (Москва).

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: alexeyapp@yandex.ru

Аннотация. В 2010 году Питер Бергер опубликовал статью под названием «Макс Вебер жив, прекрасно себя чувствует и проживает в Гватемале: протестантская этика сегодня», в которой утверждал, что в общинах современных пятидесятников культивируется аскетическая этика, аналогичная этике протестантов XVI–XVIII веков, о которой писал Вебер в своем знаменитом эссе «Протестантская этика и дух капитализма». Согласно Бергеру, аскетическая этика является своего рода движущей силой «культурной революции», которая происходит в тех латиноамериканских странах, где растет численность прихожан пятидесятнических церквей, и которая в конечном итоге должна привести к ускоренному экономическому и социальному развитию этих стран. Однако сегодня становится все очевиднее, что если пятидесятническая этика и оказывает влияние на латиноамериканские общества, то это влияние отличается по масштабу и по характеру от гипотетической «культурной революции», предсказанной Бергером. В настоящей статье рассматривается случай Гватемалы, где за последние 30 лет число протестантов выросло почти вдвое, и на основании эмпирических данных демонстрируется, что означенный рост едва ли оказал существенное влияние на происходящие в стране социально-экономические процессы. Как представляется, одной из главных причин такого положения дел является то, что так называемые традиционные (аскетические) протестантские ценности, как их описывают Бергер и Вебер, едва ли могут быть адаптированы к условиям современного латиноамериканского общества, вписанного в глобализованное пространство либерального потребительского капитализма.

Ключевые слова: Макс Вебер, Питер Бергер, традиционные ценности, аскетическая этика, протестантизм, пятидесятничество

Для цитирования: Анполонов А. В. (2024). Живет ли Вебер в Гватемале? Традиционные протестантские ценности в современной Латинской Америке // Patria. Т. 1. № 2. С. 25–49.

В 2010 году протестантский теолог Питер Бергер, известный также своими работами в области социологии религии, опубликовал статью под названием «Макс Вебер жив, прекрасно себя чувствует и проживает в Гватемале: протестантская этика сегодня» (Berger, 2010). В этой статье он описал ситуацию религиозного возрождения, происходящего в Латинской Америке в связи с распространением евангелического протестантизма (прежде всего, пятидесятничества), а также изложил некоторые идеи относительно будущего этого региона в перспективе усвоения латиноамериканцами ценностей протестантской этики.

Статья начинается с перечисления традиционных ценностей протестантизма, как их представлял себе Макс Вебер. Это:

- 1) строгая трудовая дисциплина (не просто тяжелый труд, а то, что Вебер понимал под «рационализацией труда»);
- 2) столь же строгая дисциплина в других сферах общественной жизни, в частности в семейных отношениях;

3) отложенное потребление, ведущее к сбережению средств и, в конечном счете, к накоплению капитала и социальной мобильности;

4) реализация всего вышеуказанного в контексте мировоззрения, «относительно свободного от магии» («расколдовывание мира» по Веберу).

К этим классическим характеристикам «веберовского» протестанта Бергер добавляет еще две:

5) высокая заинтересованность в том, чтобы дети получали образование (первоначально основанная на убеждении, что каждый должен читать Библию);

6) склонность к созданию добровольных объединений на низовом уровне.

С точки зрения Бергера, в современном мире далеко не все протестантские деноминации активно пропагандируют и поддерживают эти ценности. Например, в США «старые» протестантские церкви принимают традиционную этику «лишь в очень разреженной форме». Однако с общинами пятидесятников, прежде всего из Латинской Америки, Азии и Африки, дело обстоит иначе: взгляды и поведение участников этого движения «поразительно напоминают взгляды и поведение их англосаксонских предшественников», о которых писал Вебер. В этой связи Бергер особо отмечает Гватемалу, где имеет место «наиболее высокая концентрация протестантов в Латинской Америке, причем большинство из них пятидесятники: это около четверти населения всей страны и около трети населения в столичном регионе» (Berger, 2010: 4). Собственно, именно это обстоятельство и объясняет упоминание Гватемалы в заголовке статьи.

Далее Бергер пишет о том, как усвоение принципов традиционной протестантской этики ведет к изменениям в социокультурной среде Латинской Америки:

Происходящее есть не что иное, как культурная революция, резко отклоняющаяся от традиционных латиноамериканских паттернов. Эта новая культура, несомненно, «аскетична». Она продвигает личную дисциплину и порядочность, запрещает алкоголь и секс вне брака, разрушает систему кумовства... и учит простых людей создавать и поддерживать низовые институты. Более того, пятидесятничество пестует культуру, противоположную классическому макизму. И действительно, во многих отношениях это женское движение... Женщины принимают на себя лидерские роли в семье, «одомашнивая» своих мужей (или выгоняя их, если те отказываются соответствовать нравственным стандартам протестантизма) и уделяя внимание образованию своих детей... Неудивительно, что эти паттерны производят то, что я назвал бы «сравнительным культурным преимуществом» в том, что касается социальной мобильности и экономического развития (Berger, 2010: 4).

Бергер замечает, впрочем, что протестантская этика где-то работает (например, в Чили или в бразильском Сан-Паулу), а где-то нет – там, где (как, например, на северо-востоке Бразилии) «макроэкономика находится в очень плохом состоянии» (к этому объяснению я еще вернусь позже). Кроме того, он указывает, что некоторые протестантские группы, исповедующие «теологию процветания», учат, что «людям не нужно прилагать никаких особых усилий, кроме веры, чтобы получать благословения от Бога», а потому едва ли могут считаться носителями традиционных ценностей. Однако, невзирая на это, «общая картина вполне соответствует

веберовскому описанию протестантской этики и ее воздействия» (Berger, 2010: 5).

На этом исследование Латинской Америки, так, в общем-то, и не начавшись, заканчивается, и автор переходит к поиску «аналогов протестантской этики в не-протестантских группах», обнаруживая их в конфуцианстве, католическом ордене *Opus Dei*, исламе, русских староверах, армянских общинах на Ближнем Востоке и так далее. Гватемала больше не упоминается, и потому остается неясным, насколько хорошо идут дела у Вебера в этой латиноамериканской стране.

Между тем вопрос о влиянии религиозных ценностей на общественную жизнь сам по себе крайне важен. И здесь Гватемала является уникальным кейсом: в период с 1996 по 2022 год число протестантов в этой стране увеличилось почти в два раза, превысив в итоге число католиков. Если хотя бы часть из того, что утверждает Бергер, говоря о пятидесятилетней «культурной революции», соответствует истине, то такое радикальное изменение не могло не отразиться на социально-экономической ситуации в Гватемале. Действительно, Бергер пишет: «Экономическое развитие обычно инициируется авангардом. Совсем не обязательно, чтобы развитие происходило за счет принятия веберовских добродетелей всеми членами общества. Как правило, первой их начинает практиковать относительно небольшая группа. Если эта группа добьется успеха, она увеличится в размерах, и в конечном итоге все общество (или, по крайней мере, большая его часть) пожнет плоды» (Berger, 2008). Таким образом, сегодня, когда в Гватемале группа протестантов (преимущественно пятидесятников) увеличилась в размерах настолько, что стала доминировать в религиозной сфере, можно было бы ожидать, что гватемальское общество уже «пожинает плоды» обещанной Бергером «культурной революции».

Однако, судя по всему, дело обстоит иначе. Хотя на уровне частных лиц пятидесятилетняя этика обладает определенным трансформационным потенциалом (например, она может способствовать улучшению психологического климата в отдельных семьях), на уровне «большого общества» ее влияние практически незаметно. Дальнейший текст статьи будет посвящен доказательству этого тезиса; кроме того, я попытаюсь объяснить, почему Вебер так и не поселился в Гватемале.

Сперва, однако, я сделаю несколько важных предварительных замечаний. Согласно Бергеру, большинство гватемальских протестантов – пятидесятники. Судя по статистике, это действительно так, однако здесь не обойтись без уточнений и пояснений. Обычно исследователи говорят о трех основных типах современного протестантизма – это «основной» (mainline), или «старый» (oldline) протестантизм, нео-евангелизм и пятидесятничество¹. К «основному» протестантизму относят такие старые (по времени возникновения) деноминации, как лютеранство, пресвитерианство или квакерство, для которых в их современном состоянии характерны (условно) либеральные взгляды. В свою очередь, нео-евангелизм и пятидесятничество возникли относительно недавно (первый – в середине XIX века, второе – в самом начале XX века) и, в общем и целом, были и остаются консервативной (фундаменталистской) реакцией на либерализацию и

«осовременивание» «старых» протестантских церквей. Необходимо отметить, что эти две деноминации не являются церквями в традиционном смысле слова: они не имеют жесткой иерархии, детально проработанного свода догматических и литургических норм и представляют собой конгломераты (относительно) автономных общин и организаций. В Гватемале протестантизм представлен преимущественно нео-евангелизмом и пятидесятничеством, однако следует иметь в виду, что границы между ними довольно размыты – не в последнюю очередь в связи с тем, что пятидесятнические практики, о которых я скажу ниже, с определенного момента стали играть важную роль в духовной жизни гватемальских нео-евангеликов. Исходя из этого, далее я буду иногда использовать термин «евангелический протестантизм» – как общее понятие, охватывающее нео-евангелизм и пятидесятничество (тем более, что некоторые исследования и базы данных также используют его в том же значении).

Пятидесятники получили свое имя от события, случившегося на пятидесятый день после воскресения Иисуса Христа, когда, согласно библейскому повествованию, на апостолов сошел Святой Дух: «Внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать» (Деян 2:2–4). Пятидесятники, рассматривая это событие как своего рода модель, учат, что верующий может вступить в личное общение с Богом благодаря крещению Святым Духом, которое является кульминационным моментом в жизни христианина. Согласно их представлениям, в этот момент сердце человека наполняется присутствием Святого Духа и становится его обителью, благодаря чему верующий обретает особые дары, среди которых наиболее важное место занимает глоссолалия (то самое «говорение на иных языках»). Кроме глоссолалии к практикам, характерным для пятидесятничества, относятся экзорцизм, духовная борьба с демонами, духовное исцеление, пророчествование, «святой смех», «падение в Духе» и так далее. Следует отметить, что эти практики не эксклюзивны для пятидесятников; последние, однако, уделяют им гораздо большее внимание, чем другие церкви и деноминации. Что же касается «мирской» этики пятидесятников, то она действительно аскетична, насколько речь идет, например, об употреблении алкоголя или внебрачных сексуальных отношениях; при этом, однако, современные пятидесятники (в отличие от пятидесятников первой половины XX века) в большинстве своем рассматривают богатство как благословение Бога и не осуждают консьюмеризм как таковой. К этому важному вопросу я вернусь позже.

Далее я хотел бы отметить следующее обстоятельство. Повествование Бергера об успехе пятидесятнической миссии в Латинской Америке вообще и в Гватемале в частности совершенно внеисторично. Создается впечатление, что для него «реакционный» католицизм и «прогрессивный» протестантизм существуют в некоем вакууме, а не в конкретных обществах, имеющих свою политическую, экономическую и демографическую историю. Между тем, у Гватемалы, разумеется, есть история, и отдельные

моменты этой истории очень важны для понимания проблем, рассматриваемых в настоящей статье. Соответственно, далее я вкратце рассмотрю некоторые такие моменты.

В середине XIX века Гватемала была бедной аграрной страной, глубоко разделенной по этнической линии: большую часть населения (около 70%) составляли индейцы майя, которые говорили на своих языках (общим числом более 20) и в культурном отношении имели мало общего с испаноязычными метисами-ладино и потомками переселенцев из Европы. Католицизм был государственной религией, и практически все гватемальцы были католиками; тем не менее, религиозные представления и практики разных социальных и (особенно) этнических групп довольно сильно различались, варьируясь от строгой ортодоксии подготовленных в Европе клириков до синкретического «майянизированного народного католицизма» (Garrard-Burnett, 2004: 127). Доминируя в чисто религиозной сфере, Католическая церковь обладала некоторыми полномочиями и за ее пределами, например, в области образования и соцобеспечения. Кроме того, церковь через приходских священников участвовала в деятельности индейских *cofradías*, или религиозных братств, функционировавших как органы местного самоуправления (не могу не заметить, что это были те самые «низовые институты», создавать которые, если верить Бергеру, гватемальцев научили только пятидесятники и только в XX веке).

В результате Либеральной революции 1871 года консерваторы, правившие Гватемалой практически с момента ее выхода из состава Соединенных Провинций Центральной Америки (1839 год), утратили власть. В 1873 году Гватемалу возглавил Хусто Руфино Барриос Ауйон, который запустил серию реформ, целью которых были модернизация страны и создание единой гватемальской нации. Католическая церковь была очевидным препятствием на этом пути, не в последнюю очередь потому, что поддерживаемые ею *cofradías* составляли автономную индейскую социальную структуру, изолированную от остального общества. Решая эту проблему, Барриос осуществил ряд действий, которые можно назвать секуляризацией: церковь была отделена от государства, образование стало светским, имущество монашеских орденов было экспроприровано и так далее. Однако это была весьма специфическая секуляризация: подавляя Католическую церковь, Барриос одновременно прилагал усилия, чтобы привлечь в страну протестантские деноминации (прежде всего, из США). Как поясняет Вирджиния Гаррард-Бернетт,

в Гватемале, как и в других латиноамериканских странах с большим процентом коренного населения, слова «прогресс», «эволюция» и «цивилизация» стали синонимами для североамериканских и североамериканских, а следовательно, и протестантских ценностей и убеждений. Таким образом, предполагалось, что трансформационный потенциал протестантизма существует не на одном, но на двух уровнях: он мог разрушить связи общины и атаквистической веры, которые препятствовали развитию национального государства, и в процессе этого разрушения воспитать и укоренить те самые черты характера, которые могли бы превратить даже самых отсталых членов общества в производительных граждан... С точки зрения [гватемальских] либералов, задача [протестантских] миссионеров заключалась в том, чтобы создать новый тип граждан, готовых служить современному капиталистическому государству: бе-

режливых, трудолюбивых испаноговорящих пролетариев, считавших, что они должны быть лояльны прежде всего сообществу-нации (Garrard-Burnett, 1997: 52).

Если исходить из концепции Бергера, то Макс Вебер должен был бы поселиться в Гватемале уже в конце XIX века. Однако ничего похожего на «веберовских» протестантов тогда в стране не появилось – по крайней мере в сколь-нибудь заметном масштабе. В первой половине XX века ситуация не изменилась. Либеральные правительства продолжали политику благопритствования в отношении протестантских деноминаций (прежде всего, североамериканского происхождения), однако искомой модернизации общества не происходило; протестантские общины (особенно в сельской местности) росли медленно и серьезного влияния на «большое общество» не оказывали. Весьма вероятно, что главной причиной такого положения дел было то, что даже (насилъственно) пролетаризированные крестьяне были склонны сохранять свои старые, восходящие к католическим *cofradías*, общинные связи и, соответственно, не спешили оставлять «веру отцов»². Кроме того, можно предположить, что людям, живущим за чертой бедности и не имеющим реальных перспектив изменить свое положение (то есть, в случае Гватемалы первой половины XX века, подавляющему большинству населения), буржуазные добродетели, пропагандируемые правительством и протестантскими миссионерами, были чужды и непонятны. Наконец, как отмечает Гаррард-Бернетт, Великая депрессия серьезно подорвала финансовые возможности североамериканских протестантских церквей и, соответственно, снизила их миссионерскую активность (Garrard-Burnett, 1989: 133).

После народного восстания 1944 года, в результате которого был свергнут диктатор Хорхе Убико, к власти в Гватемале пришло левое правительство Хуана Хосе Аревало Бермехо, осуществившее ряд прогрессивных реформ. В отличие от своих либеральных предшественников, пытавшихся модернизировать страну за счет увеличения присутствия в ней североамериканского капитала и североамериканских протестантских деноминаций, Аревало полагал, что модернизация невозможна без системного улучшения образования, здравоохранения и социальной инфраструктуры. Хотя при нем отношения между Гватемалой и США серьезно ухудшились (в том числе, из-за того, что реформаторы национализировали часть плантаций, принадлежавших американской «Юнайтед фрут»), протестантские деноминации по-прежнему пользовались расположением гватемальских властей, правда теперь они были подключены к социальным правительственным программам.

В 1954 году гватемальские военные при поддержке США осуществили государственный переворот, за которым последовал период политической и социальной нестабильности, переросшей в итоге в многолетнюю гражданскую войну (1960–1996) между правительственными силами и группировками левых повстанцев. В ходе этого конфликта погибло и пропало без вести около двухсот тысяч человек; в основном это были индейцы майя, по отношению к которым военные власти проводили политику геноцида. К человеческим жертвам и экономическому ущербу, вы-

званным войной, добавились потери от катастрофического землетрясения 1976 года, в результате которого погибли более двадцати тысяч человек и почти восемьдесят тысяч пострадали. На этом фоне происходил быстрый рост численности протестантских деноминаций, прежде всего пятидесятников, и столь же быстрая утрата своих позиций Католической церковью. Причин у этого феномена было много. Например, можно отметить, что протестантские деноминации оказали значительную финансовую помощь пострадавшим от землетрясения 1976 года и вообще мобилизовали в 60–70-х годах огромные средства для своих латиноамериканских миссий. Кроме того, можно сказать, что в этот период из-за массовой миграции, вызванной войной и хроническими проблемами в экономике некоторых регионов страны, католические *cofradías* во многом утратили свое социальное значение. Наконец, можно предположить, что Католическая церковь, традиционно ориентированная на сельские приходы, оказалась не готова в организационном отношении к быстрому росту городского населения (особенно столичной агломерации) и, соответственно, проиграла протестантам битву за души новых горожан. Однако, как представляется, основные причины быстрого роста численности протестантов в Гватемале относятся к сфере политики, поскольку именно политика создала тот уникальный климат, в котором вышеуказанные факторы смогли полностью реализовать свой трансформационный потенциал.

С началом гражданской войны Католическая церковь, которую гватемальские власти и ранее не слишком жаловали, стала, ко всему прочему, подозреваться в сочувствии повстанческому движению. Для подобных подозрений, в общем и целом, были некоторые основания, поскольку многие гватемальские католики, включая священнослужителей, с одобрением восприняли идеи левой (если не леворадикальной) теологии освобождения. Хотя гватемальские иерархи отрицали прямую связь церкви с этим движением и, тем более, с повстанцами, некоторые католические активисты действительно принимали участие в гражданской войне на стороне леворадикальных группировок. Это привело к тому, что церковь попала под волну репрессий. Только за два года (1980–1981) в сельских районах Гватемалы были убиты или похищены двадцать католических священников и монахов; многие были вынуждены покинуть страну под угрозой смерти; церкви массово закрывались и, например, в департаменте Киче не осталось ни одной функционирующей церкви (Brouwer, Gifford, Rose, 1996: 55).

Протестантам гватемальские власти, напротив, благоволили, поскольку те либо поддерживали внутреннюю политику государства, либо избегали любой социальной активности. В 1990 году Эдмундо Мадрид, президент Евангелического альянса Гватемалы, с удовлетворением отмечал: «Мы считаем, что граждане должны быть покорны правительству, независимо от того, кто находится у власти. Думаю, что военным правительствам нравится такое учение» (Freed, 1990). Мадрид, несомненно, знал, о чем говорил, поскольку наблюдал расцвет гватемальского пятидесятничества под покровительством генерала Хосе Эфраина Риоса Монтта, который занимал пост президента страны с 1982 по 1983 год.

Риоса Монтта, который перешел из католицизма в пятидесятничество в 1978 году, отличали тесные связи с лидерами североамериканских евангеликов – в частности, с известными проповедниками Джерри Фолуэллом и Пэтом Робертсоном³. Когда Риос Монтт пришел к власти в результате государственного переворота, Робертсон прилетел в Гватемалу, чтобы приветствовать это событие. Впоследствии он писал:

В стране, которая была известна своей коррупцией, репрессиями и насилием, теперь была радость и надежда. Корруптивный режим пал, и рожденный свыше христианин возглавил хунту... В своем сердце я знал: Риос Монтт предлагает народу не только своей страны, но и всей Латинской Америки истинную альтернативу репрессиям коррумпированной олигархии и тирании коммунистического тоталитаризма, поддерживаемой русскими (Afuso, Sczepanski, 1983: ix–x).

Разумеется, Риос Монтт третировал Католическую церковь – которая, по его мнению, была ответственна в том числе за высокий уровень коррупции в стране (Pew Research Center, 2006), – а также поддерживал евангелические религиозные организации и даже сам выступал в качестве телепроповедника. Как пишет Дэвид Столл, «каждое воскресенье по телевизору он проповедовал своим согражданам о важности нравственности и гражданских добродетелей. В то же самое время, по сообщениям правозащитных организаций, его армия подавляла повстанцев-коммунистов, тысячами вырезая индейцев-майя» (Stoll, 2023: 20). Заслуги генерала, насколько речь шла о его проповеднической деятельности, были высоко оценены его североамериканскими коллегами: в 1983 году съезд NRB (National Religious Broadcasters), организации евангелических радио- и телепроповедников, наградил его за «выдающееся христианское служение» (Wells, 1983: 34). Что же касается второго аспекта деятельности Риоса Монтта, то он получил оценку сильно позже: в мае 2013 года гватемальский суд признал его виновным в геноциде и преступлениях против человечности и приговорил к 80 годам заключения. Хотя приговор в силу разных причин так и не был приведен в исполнение, можно сказать, что Риос Монтт был не только первым президентом-пятидесятником в истории Латинской Америки, но и первым (бывшим) латиноамериканским президентом, которого осудили за геноцид.

Как представляется, достаточно даже беглого взгляда на историю Гватемалы, чтобы усомниться в валидности нарратива Бергера, согласно которому небольшой «прогрессивный» авангард протестантов, вооруженных «веберовскими» добродетелями, быстро (хотя и непреднамеренно) добивается успеха в мирских делах и благодаря этому привлекает к своей вере людей, разочаровавшихся в «порочной» и «архаичной» культуре католицизма. Как видно, в Гватемале протестантский авангард не пользовался расположением масс на протяжении многих десятилетий, несмотря на режим полного благоприятствования со стороны государства и внушительную финансовую поддержку со стороны североамериканских религиозных организаций. Евангелическая миссия добилась успеха только в экстраординарных условиях, когда внешние факторы максимально ослабили ее оппонента в лице Католической церкви, а гражданская война,

массовая миграция населения и либерализация экономики разрушили традиционные социальные структуры и идентичности, создав вакуум, который и был заполнен протестантской проповедью.

Разумеется, представленный выше краткий исторический экскурс затрагивает преимущественно проблему генезиса гватемальского протестантизма и мало что говорит о том, как протестантская этика влияет (если влияет) на современное состояние гватемальского общества. Чтобы выяснить, действительно ли, в соответствии с концепцией Бергера, «этический авангард» пятидесятников инициировал экономическое и социальное развитие Гватемалы, необходимо рассмотреть ряд показателей, причем как в динамике, так и в соотношении с аналогичными показателями других стран, где такого роста численности прихожан евангелических церквей не наблюдалось.

Первый индикатор, который можно рассмотреть в этой связи, – это Индекс человеческого развития (ИЧР), который является комплексным показателем экономического и социального развития страны (здоровье, образование, уровень жизни) и рассчитывается на основании трех показателей: 1) ожидаемая продолжительность жизни при рождении; 2) уровень образования (среднее арифметическое от средней фактической продолжительности обучения (в годах) для взрослых от 25 лет и ожидаемой продолжительности обучения для детей школьного возраста); 3) валовой национальный доход на душу населения (в долларах по паритету покупательной способности). Итак, ИЧР Гватемалы в период с 1990 по 2022 год показал рост, который составил 28,4% (с 0,490 до 0,629), причем, надо отметить, пик был достигнут в 2019 году (0,645), после чего индекс продемонстрировал некоторое снижение (Guatemala, 2024). Со своей стороны, рост численности протестантов-евангеликов в период с 1995 по 2023 год составил 75,3% (с 25,2% до 44,2%), причем пиковые показатели были достигнуты именно в 2023 году (Latinobarómetro). Что можно сказать по этому поводу? Во-первых, сопоставимый рост наблюдался в некоторых странах, где протестантские деноминации практически отсутствуют (например, в Тунисе, где 99,5% населения исповедуют ислам (ARDA, 2024), рост ИЧР в период с 1990 по 2022 год составил 29,3% (Tunisia, 2024)). Во-вторых, можно отметить, что в 2022 году Гватемала по ИЧР занимала предпоследнее место в Латинской Америке, опередив только соседний Гондурас (где, к слову, также высокий процент протестантов-евангеликов – 36% на 2023 год (Latinobarómetro)). К этому можно добавить, что Коста-Рика, единственная страна во всей Америке, где католицизм является государственной религией, а число протестантов относительно невелико и уступает числу граждан, не исповедующих никакой религии (19,8% против 27% в 2021 году (CIEP-UCR, 2021)), квалифицируется как страна с «очень высоким» ИЧР (0,806 на 2022 год (Costa Rica, 2024)), тогда как Гватемала относится к странам со «средним» ИЧР. Таким образом, несмотря на впечатляющий рост численности евангелических деноминаций, Гватемала не показала аналогичного роста ИЧР и, в общем и целом, не продемонстрировала каких-то исключительных темпов развития, которые можно было бы считать результатом бергеровской «культурной революции».

Далее я хотел бы обратить внимание на другой известный индикатор – Индекс восприятия коррупции (ИВК). Как уже было отмечено выше, генерал-проповедник Риос Монтт фактически отождествлял католицизм с коррупцией и полагал, что одной из наиболее действенных антикоррупционных мер является работа по обращению гватемальцев в протестантизм. Со времени правления Риоса Монтта прошло 40 лет; за это время Гватемала увидела как минимум трех протестантов на президентской должности, а число прихожан евангелических церквей выросло почти вдвое. Тем не менее, коррупция остается серьезнейшей проблемой, которая, возможно, даже усугубляется. В период с 2012 по 2023 год, Гватемала опустилась в рейтинге ИВК со 113 на 158 место, демонстрируя один из худших в Латинской Америке результатов (Statista: Guatemala, 2024). Несомненно, для большинства латиноамериканских стран коррупция является чем-то вроде хронической болезни, и в этом отношении положение Гватемалы не уникально. Однако, например, Уругвай за тот же период несколько улучшил свои позиции в рейтинге, поднявшись с 20 на 16 место, и опередил такие страны, как Исландия, Великобритания и Франция (Statista: Uruguay, 2024). При этом надо отметить, что на 2020 год в Уругвае насчитывалось только 8,1% протестантов-евангеликов, а доля граждан, не исповедующих никакой религии, составляла 39,6% (Statista: Uruguay, 2020). Как представляется, этот факт свидетельствует о том, что (некоторые) латиноамериканские правительства могут эффективно бороться с коррупцией, не прибегая при этом к средствам, которые рекомендовали Риос Монтт и Бергер. Разумеется, ИВК имеет субъективный характер и фиксирует не столько коррупцию как таковую (что по очевидным причинам крайне сложно сделать), сколько ее восприятие. Поэтому говорить о том, что Гватемала коррумпирована как-то особенно сильно, можно только с осторожностью. Тем не менее, если бы Бергер был прав и половину населения Гватемалы составляли работающие и честные аскеты, то это обстоятельство, очевидно, не ускользнуло бы от внимания как самих гватемальцев, так и сторонних наблюдателей. Кроме того, эти ответственные и трудолюбивые аскеты должны были бы довольно быстро сократить коррупцию до минимальных возможных показателей (хотя бы за счет своего неучастия в ней), что также не могло бы остаться незамеченным. Если же дело обстоит иначе, значит, Бергер сильно поспешил со своим заявлением о «культурной революции».

К этому я хотел бы добавить краткое замечание, касающееся вопроса об экономических достижениях гватемальских пятидесятников на уровне частных лиц. Согласно Бергеру, аскетическая этика подразумевает отложенное потребление, которое ведет к сбережению средств, накоплению капитала и социальной мобильности. Соответственно, можно было бы ожидать, что доходы гватемальских пятидесятников будут выше, чем в среднем по стране. Однако, как показывают данные Pew Forum, это не так: «В США 58% пятидесятников имеют личный доход, который помещает их в две нижние по доходу категории, сравнительно с 41% населения страны в целом... Различия между пятидесятниками и совокупным населением меньше, но все еще заметны в Чили (44% против 35%) и Гвате-

мале (48% против 40%)» (Pew Forum, 2006: 35). При этом в Гватемале к категории, низшей по доходу, относились 19% пятидесятников (в среднем по стране – 16% населения), а к высшей – 18% (в среднем по стране – 22%) (ibid.: 36). Таким образом, можно сказать, что какого-то заметного успеха в экономической сфере гватемальские пятидесятники не добились, скорее наоборот.

Выводы, которые можно сделать из вышесказанного, вероятно, будут выглядеть банально. Очевидно, что говорить о прямой зависимости основных социально-экономических показателей страны от численности носителей протестантской этики крайне сложно – а может, и невозможно. Если в стране, где доминирует евангелический протестантизм, и в стране, где он практически отсутствует, наблюдается сопоставимый рост ИЧР, и если страна, где католицизм является государственной религией, занимает куда более высокую позицию в рейтинге ИЧР, чем страна, где религиозный ландшафт в значительной степени определяется евангелическими церквями, то очень трудно понять, почему именно протестантская (пятидесятническая) этика должна считаться мотором экономического и социального развития. Понять это становится еще труднее, если принять во внимание, что в случае Гватемалы (а также США, Чили и многих других стран) пятидесятники не демонстрируют какого-то особого экономического успеха сравнительно с остальными гражданами. Хотя, вероятно, на этом можно было бы остановиться, я, тем не менее, рассмотрю еще две темы, связанные с гипотетическим воздействием бергеровской «культурной революции» на гватемальское общество.

Первая тема – это вопрос об изменении положения женщин. Как видно из приведенной выше цитаты, Бергер полагает, что к 2010 году протестантская этика в значительной степени заместила собой традиционную для Латинской Америки «культуру мачизма», благодаря чему женщины стали «принимать на себя лидерские роли в семье» и воспитывать своих мужей в соответствии с высокими нравственными стандартами пятидесятничества. Это, вероятно, подразумевает, что чем больше в обществе носителей протестантской этики (то есть прихожан евангелических церквей), тем лучше должны чувствовать себя женщины – как в том, что касается элементарной безопасности, так и связи с различными аспектами гендерного равенства. Статистические данные по Гватемале, однако, противоречат этом предположению.

Гватемала была и остается страной, где уровень насильственных преступлений против женщин является одним из самых высоких в мире. Несмотря на то, что еще в 2008 году в стране был принят Закон против женонубийства и других форм насилия против женщин (*Ley contra el Femicidio y otras Formas de Violencia contra la Mujer, Decreto del Congreso No. 22-2008*), ситуация едва ли изменилась к лучшему. Как отмечает Сидни Бэй в статье 2021 года, «статистика показывает, что с момента вступления Закона в силу число убийств женщин в одни годы росло, а в другие оставалось на прежнем уровне; но в целом оно не снижается... В то время как активисты продолжают требовать от правительства [исполнения законов]

о защите женщин, существует альтернативное движение, которое считает эти самые законы неконституционными» (Bay, 2021: 384).

Кроме высокого уровня насилия по отношению к женщинам, Гватемала характеризует высокий уровень гендерного неравенства. «Распределение экономических и финансовых ресурсов ставит женщин в невыгодное положение сравнительно с мужчинами. Исследование налоговых деклараций показывает, что почти 80% задекларированных активов находятся в руках мужчин» (DAI Publications, 2020). В 2023 году уровень гендерного неравенства в Гватемале был самым высоким среди стран Латинской Америки: гватемальские женщины имеют в среднем на 34% меньше возможностей, чем мужчины, а в сфере политической деятельности этот разрыв достигает 91% (Statista: Guatemala, 2023).

Почему в стране, где доминирует пятидесятничество, которое, как утверждает Бергер, является «во многих отношениях женским движением» и наделяет своих приверженцев «сравнительным культурным преимуществом» в том, что касается социальной мобильности и экономического развития», сохраняется высокий уровень гендерного неравенства и насилия по отношению к женщинам? Надо полагать, что противостояние пятидесятничества и «культуры мачизма» выглядит не совсем так (или совсем не так), как его описывает Бергер. Как представляется, саму идею о гендерной («женской») специфике пятидесятничества (и даже оригинальное выражение «одомашнивание» мужей») он позаимствовал из книги Элизабет Бруско «Реформирование мачизма», однако в своем пересказе упустил важные моменты этой работы. Бруско, исследовавшая общины пятидесятников в Колумбии, писала, что пятидесятничество «не пытается предоставить женщинам доступ в мужской мир – скорее оно поднимает семейную жизнь (как для мужчин, так и для женщин) с того низкого уровня, на котором она оказалась в результате пролетаризации», а потому «трансформация гендерных ролей заключается преимущественно в возвращении мужчин в семью» (Brusco, 1995: 3). Таким образом, весьма вероятно, что «одомашнивающая» пятидесятническая проповедь действительно способствует улучшению отношений между супругами в некоторых семьях, однако, концентрируясь на частной жизни отдельных лиц, она оказывает весьма слабое влияние на уровне «большого общества», насколько речь идет о социальных проблемах насилия и гендерного неравенства.

К этому можно добавить весьма примечательное свидетельство одной девушки-пятидесятницы из Бразилии, которое приводит в своей работе Эндрю Чеснат:

У большинства женщин, посещающих церковь, проблемы с мужьями. Именно эти проблемы беспокоят их больше всего. Например, иногда муж имеет внебрачную связь с другой женщиной. И вот, в нашей церкви есть молитвенные группы, и по нашим молитвам Бог убирает ту другую женщину с пути супруги. Кроме того, большинство женщин в церкви – молодые женщины, и у большинства молодых женщин есть эмоциональные проблемы. У жены часто возникают проблемы с мужем, когда он слишком много пьет и они постоянно ссорятся. И вот, мы собираемся вместе здесь, в церкви, чтобы помолиться, и по нашим молитвам Бог благословляет пару (Chesnut, 1997: 106).

Можно предположить, что здесь описан наиболее распространенный способ борьбы пятидесятничества с «культурой мачизма». Если дело обстоит именно так, то едва ли можно удивляться тому, что в Гватемале проблемы, связанные с гендерным неравенством и высоким уровнем насилия, сохраняют свою остроту на протяжении десятилетий, несмотря на резкое увеличение числа прихожан пятидесятнических церквей.

Отсюда можно перейти к рассмотрению следующего вопроса, а именно: насколько верно утверждение Бергера, что современных пятидесятников отличает заинтересованность в том, чтобы их дети получали образование? Учитывая, что в современном мире редкие родители принципиально запрещают своим детям посещать школу, эти слова Бергера, вероятно, надо понимать в том смысле, что пятидесятники как-то особенно сильно – сравнительно со всеми другими верующими (и неверующими) – заботятся об образовании своих детей (тем более, что, согласно Бергеру, благодаря своей протестантской этике пятидесятники получают «сравнительное культурное преимущество»; надо полагать, одной из составляющих этого преимущества должен быть как раз высокий уровень образования). Следует заметить, что Бергер отнюдь не одинок в своих взглядах; сходные идеи высказывались и другими исследователями пятидесятничества. Так, в 1994 году Эверетт Уилсон, оспаривая точку зрения Дэвида Мартина, согласно которой латиноамериканские пятидесятники отстранились от участия в общественной жизни, чтобы создать пространство, находящееся «вне зоны классовой и политической напряженности» (Martin, 1990: 67), писал, что у пятидесятников есть социальная стратегия, и эта стратегия – образование, которое должно дать детям «возможность избежать бедности и безысходности» (Wilson, 1994: 20–21).

Разумеется, невозможно отрицать, что пятидесятнические церкви (как, впрочем, и другие религиозные организации) сыграли важную роль в борьбе с неграмотностью в Латинской Америке, а если говорить о Гватемале, то пятидесятники сделали многое для того, чтобы доступ к элементарному образованию получило население тех районов, где государственные школы было мало или не было вовсе. Дело, однако, в том, что не всякое образование создает «культурное преимущество». Например, его едва ли создаст образование уровня начальной школы, особенно если оно плохое. Кроме того, если речь идет об образовании как «социальной стратегии» некоей действительно значимой общественной группы, то, как представляется, такая стратегия должна, во-первых, положительно отражаться на уровне и качестве образования членов самой этой группы, а во-вторых, соответственно, увеличивать человеческий капитал «большого общества» в целом. Исходя из этого, далее я рассмотрю два вопроса: 1) насколько формальный уровень образования гватемальских пятидесятников отличается от формального уровня образования других гватемальцев; 2) насколько качественным может быть образование, предлагаемое пятидесятническими образовательными учреждениями, и какое влияние оно может оказывать на человеческий капитал гватемальского общества в целом.

Касательно первого следует отметить, что статистика не демонстрирует какого-то особенного стремления гватемальских пятидесятников к

образованию – скорее наоборот. По данным Pew Forum от 2006 года, доля пятидесятников, имеющих только начальное школьное образование, составляет 39%, тогда как в среднем по стране – 33%; с другой стороны, среднее образование имеют 46% пятидесятников (в среднем по стране – 48%), незаконченный колледж – 11% (в среднем – 14%), а образование уровня «колледж и выше» – 3% (в среднем по стране – 5%). Разумеется, можно сказать, что гватемальским пятидесятникам не хватило времени и возможностей для реализации своих образовательных стратегий. Однако если посмотреть на пятидесятников США, которые, надо полагать, обладали и временем, и возможностями, то ситуация будет такой же, если не хуже. Так, в США начальной школой ограничились 6% пятидесятников (при средних 6%), средней школой – 58% (в среднем по стране – 38%), поступили в колледж, но не закончили его 25% (в среднем – 29%), а образование уровня «колледж и выше» получили 10% (в среднем по стране – 27%) (Pew Forum, 2006: 37). Разумеется, причины такого положения дел могут быть самыми разными, включая те, которые не связаны с желанием (или нежеланием) следовать принципам протестантской этики, как их описал Бергер (например, кому-то могло просто не хватить денег на колледж); тем не менее, довольно очевидно, что если главная социальная стратегия некоего сообщества заключается в стремлении обеспечить своих членов качественным образованием, то уровень образования членов этого сообщества не должен быть ниже, чем у членов других сообществ, существующих в сходных условиях.

Касательно второго необходимо отметить, что гватемальское образование очень плохое, несмотря на активное присутствие в нем пятидесятнических образовательных учреждений (включая даже один университет). В 2016 году Фернандо Паредес, временный директор гватемальского офиса Всемирного банка, так описывал в ситуацию с образованием в стране:

Неграмотность как таковая больше не является проблемой, поскольку во многих муниципалитетах она искоренена. Проблема сейчас в функциональной неграмотности, когда человек обучен чтению, но не способен применять свои навыки. Когда вы смотрите на охват населения образованием и оцениваете качество этого образования, вы сразу видите ужасные недостатки как в частных, так и в государственных городских и сельских школах. В силу многих причин качество образования просто ужасно (Paredes, 2016).

Разумеется, трудно ожидать, что в бедной стране с неразвитой экономикой, где больше половины населения находится за чертой бедности, внезапно расцветут образование и наука. Дело, однако, в том, что такие авторы, как Бергер и Уилсон, настаивают, что протестантская этика является чем-то вроде волшебной пилюли, которая способна излечить все социально-экономические недуги. Если, однако, число протестантов в Гватемале постоянно растет и уже составляет как минимум половину верующих, а качество образования в стране по-прежнему остается «ужасным», то, весьма вероятно, образовательная стратегия пятидесятников выглядит не совсем так, как предполагают некоторые современные интерпретаторы Вебера.

Как она может выглядеть в действительности?

Рэчел МакКлири, проведя сравнительное исследование социальных стратегий протестантских деноминаций в Корее и Гватемале, пришла к выводу, что гватемальские пятидесятники, в отличие от корейских методистов и пресвитериан, «добились успеха, не инвестируя в традиционные формы человеческого капитала (образование и здравоохранение)». По ее мнению, «старые» протестантские церкви, чьи миссионеры прибыли в Гватемалу первыми, действовали обычным для себя образом (так же, как они действовали и в Корее): будущие пасторы проходили длительную подготовку в колледжах и семинариях, а при катехизации важную роль играло изучение Библии и духовной литературы. Прибывшие позже нео-евангелики и пятидесятники избрали другую стратегию: они не предъявляли к своим проповедникам высоких требований, а в качестве основных инструментов обращения использовали устную проповедь и визуальные средства. В условиях Гватемалы с ее демографической спецификой их стратегия оказалась выигрышной. Как отмечает МакКлири, «даже пресвитерианской церкви, которая традиционно инвестирует в человеческий капитал, пришлось снизить требования к своим служителям с уровня средней школы до минимального уровня образования, чтобы конкурировать с проповедниками-мирянами, подготовленными нео-евангеликами и пятидесятниками» (McCleary, 2013). Иначе говоря, МакКлири считает, что миссионерская стратегия пятидесятников заключалась в том, чтобы как можно быстрее охватить своей проповедью как можно большее число лиц и что такой подход повлек за собой индифферентное отношение к инвестициям в человеческий капитал⁴. Как представляется, эта гипотеза отчасти объясняет то, почему (по крайней мере, в некоторых случаях) номинальная озабоченность пятидесятнических церквей проблемами образования ведет не к тем результатам, которые вроде бы следовало ожидать.

К этому можно добавить краткое описание школ, спонсируемых двумя крупнейшими пятидесятническими церквями Гватемалы – Церковью Бога и Ассамблеями Бога. Согласно Стиву Брауэру и его коллегам, учителя в этих школах получают зарплату, которая в два раза меньше, чем у педагогов из государственных школ; преподавание ведется зачастую без учебников и дидактических материалов, поскольку на них нет денег; учителя не имеют базовой подготовки в предметах, входящих в учебные планы североамериканских и европейских школ, а основу образования составляет библейский креационизм (Brouwer, Gifford, Rose, 1996: 61). В этой перспективе становятся понятны жалобы Фернандо Паредеса на «ужасное» качество образования в Гватемале. Впрочем, справедливости ради следует сказать, что без подобных религиозных школ многие дети и подростки не получали бы никакого образования вообще.

Таким образом, трудно обнаружить какие-либо однозначные свидетельства того, что гватемальское общество «пожинает плоды» обещанной Бергером «культурной революции». Самый простой и очевидный ответ на вопрос, почему дело обстоит именно так, заключается в том, что специфические экономические условия Гватемалы создают серьезные препятствия для того, чтобы пятидесятническая этика оказывала на общество сколь-нибудь существенное влияние. С этим мог бы согласиться и сам

Бергер, который включил в свой нарратив оговорку, что протестантская этика не работает там, где «макроэкономика находится в очень плохом состоянии». Однако это как раз случай Гватемалы, где экономика пребывает в столь плохом состоянии, что почти половина населения страны испытывает проблемы с приобретением базовой продуктовой корзины (World Food Programme, 2024).

Тем не менее, есть определенные детали, которые следовало бы добавить к этому общему заключению. Во-первых, весьма вероятно, что даже если бы экономическая ситуация в Гватемале была более благоприятной, то пятидесятнические церкви и их этика все равно не оказывали бы революционного трансформирующего влияния на «большое общество». Еще в конце 60-х годов Брайан Робертс, описывая протестантские общины в городе Гватемала, отмечал: «Члены [протестантских] сект редко участвуют в жизни сообществ за пределами своих церквей и формируют изолированную социальную группу в противовес “большому обществу”» (Roberts, 1968: 755). По этой причине некоторые исследователи употребляли для описания пятидесятнических групп термин «суррогатное общество» (Martin 1990: 258) или «христианское гражданство». Автор последнего термина, Кевин О’Нил, писал:

Нео-пятидесятнические формации «христианского гражданства» характеризуются практиками и действиями, которые далеки от того, что политолог назвал бы активной гражданской позицией... Я обнаружил, что «христианские граждане» в Гватемале с большей вероятностью будут молиться за Гватемалу, чем платить налоги; они склонны говорить на языках ради души нации, а не голосовать на всеобщих выборах; и они скорее организуют молитвенные кампании по борьбе с преступностью, чем мобилизуют свои сообщества против этой угрозы (O’Neill, 2019: xvi).

Как представляется, такая замкнутость пятидесятников в своих сообществах, сопровождающаяся концентрацией на религиозных практиках, а не на социальном действии, если не исключает трансформационный потенциал аскетической этики полностью, то делает его реализацию крайне затруднительной.

Кроме того, во-вторых, есть большие сомнения в том, что пятидесятническая этика действительно походит на роль носителя «веберовских» добродетелей в их традиционном понимании. Первое, о чем следует сказать в этой связи, – тема «расколдовывания мира». Бергер считает, что латиноамериканские пятидесятники реализуют принципы протестантской этики «в контексте мировоззрения относительно свободного от магии» (и эта его позиция вполне объяснима, поскольку в противном случае их было бы трудно описывать как настоящих «веберовских» протестантов). Однако по этому поводу имеются и другие мнения. Так, Мэттьюс Сэмсон, автор книги «Заколдовывая мир заново», полагает, что «на концептуальном уровне протестантизм [гватемальских] майя представляет аспект глобального феномена “нового заколдовывания мира” в контексте возрождения религиозных практик, бросающих вызов тому, что обычно называют “расколдовыванием мира”» (Samson, 2007: 10). Как представляется, это мнение ближе к истине.

В этой связи можно вспомнить, что, согласно Веберу, «расколдовывание мира» в протестантизме выглядит следующим образом:

Наиболее характерные для него [то есть аскетического протестантизма] формы полностью избавлены от магии. Даже в сублимированной форме таинств и символов она была принципиально искоренена, так что строгий пуританин закапывал тела своих близких без всяких церемоний, чтобы избежать подозрений в каком-либо «superstition», то есть в доверии к магическим манипуляциям... В протестантизме все магическое стало считаться дьявольским, а религиозно ценным, напротив, являлось только рационально этическое (Вебер, 2017: 369).

Вебер, разумеется, представляет здесь некий «идеальный тип»; тем не менее, верно то, что для протестантов (прежде всего, кальвинистов) XVI–XVIII веков был характерен цессационизм – учение о том, что в послепостольское время действия некоторых даров Святого Духа (таких, как дар языков, изгнание демонов, духовное исцеление и др.) прекратились. Однако начиная с XIX века цессационизм стал постепенно маргинализироваться, особенно в США. Возникновение и распространение пятидесятничества с его характерными практиками было одним из наиболее ярких проявлений этой тенденции. Тем не менее, еще в первой половине XX века некоторым американским протестантам казалось, что пятидесятники, скажем так, несколько эксцентричны. Например, методист Уильям Бакстер Годби (сам написавший книгу о духовном целительстве) отзывался о первых пятидесятниках из миссии на Азуза-стрит в Лос-Анжелесе так: «Проповедники Сатаны, фокусники, некроманты, колдуны, маги и разного рода попрошайки» (Brown, 1996: 198). Таким образом, преподобный Годби вряд ли согласился бы с Бергером относительно того, что мировоззрение пятидесятников «относительно свободно от магии».

Разумеется, сами пятидесятники не считают свои практики магическими, и не в моей компетенции спорить с ними по этому поводу. Однако я возьму на себя смелость утверждать, что мир пятидесятников – по крайней мере, гватемальских – действительно «заколдован» в веберовском смысле этого слова. Тяжелый социальный кризис, вызванный гражданской войной, породил в среде евангеликов Гватемалы представление о том, что вся страна (и каждый ее житель) постоянно подвергаются атакам демонов. С тех пор духовная борьба с демонами и экзорцизм вошли в число их основных религиозных практик: 62% пятидесятников были свидетелями экзорцизма или испытали его на себе (Pew Forum, 2006: 5). В связи с этим можно понять, почему Сэмсон, оценивая религиозную ситуацию в Гватемале, говорит о «новом заколдовывании мира».

Кроме этого имеются вполне обоснованные сомнения в том, что этика гватемальских пятидесятников действительно аскетична. Как отмечалось выше, Бергер признает, что в Латинской Америке существуют общины, исповедующие «теологию процветания», которая учит, что «людям не нужно прилагать никаких особых усилий, кроме веры, чтобы получать благоденствия от Бога». При этом он, однако, отрицает, что означенному учению следует сколь-нибудь значимая часть пятидесятнических общин. Между тем статистика показывает, что, по крайней мере, в случае Гватемалы, все обстоит ровно наоборот: согласно Pew Forum, 82% гватемальских

пятидесятников согласны с тем, что «Бог даст материальное процветание любому верующему, кто имеет достаточно веры» (Pew Forum, 2006: 30).

Эту статистику можно проиллюстрировать довольно типичной пятидесятнической проповедью, облеченной в форму «истории из реальной жизни», которая была опубликована в воскресном бюллетене *El Verbo* (церкви, прихожанином которой был Риос Монтт):

Год назад мы с женой покупали дом. Терпеливо и с молитвой мы искали дом, который подошел бы нам лучше всего, но, найдя такой, поняли, что можем позволить себе только две трети его цены. Мы, моя жена и я, усердно молились три дня, а затем почувствовали, что можем спокойно купить его, хотя у нас все еще не было лишних денег. Я дал владельцу первоначальный взнос. Через три недели мне позвонил начальник и сказал, что благодаря мне как менеджеру наша фабрика достигла хороших результатов. Бонус, который я получил, покрыл оставшуюся треть стоимости дома, и осталось ровно столько, сколько было нужно на переезд. Слава Господу! Аллилуйя! (Brouwer, Gifford, Rose, 1996: 66).

Довольно очевидно, что здесь проповедуется отнюдь не «отложенное потребление, ведущее к сбережению средств и, в конечном итоге, к накоплению капитала и социальной мобильности», которое, по мнению Бергера, должно характеризовать пятидесятников. Как представляется, эта проповедь лучше согласуется с картиной, нарисованной Биргит Мейер:

Рожденные свыше христиане по благодати Божией получают право наслаждаться собственностью, включая дорогие потребительские товары, элегантную одежду, прекрасный дом и модную машину. Интересно, что мотивация к потреблению является не косвенным, непреднамеренным следствием религиозного мирозерцания, ориентированного на внутреннюю личность... но религиозно легитимированной практикой, направляемой примером процветающего харизматического пастора и поддерживающих его богатых людей (Meyer, 2007: 17).

В связи с этим можно отметить следующее. «Веберовский» протестант, если верить самому Веберу, был трудолюбивым аскетом не потому, что сознательно откладывал потребление ради социальной мобильности в будущем, а потому, что рассматривал свое мирское занятие как призвание (*vocatio*, *Veruf* и так далее), уготованное ему самим Богом. Когда же (и если) «веберовский» протестант добивался материального благосостояния, то этот успех был всего лишь непреднамеренным следствием той деятельности, к которой, как он считал, его призвал Бог. Вебер нередко говорил об иррациональности такого поведения «с точки зрения чисто эвдемонистических интересов отдельной личности» (Вебер, 2006: 43) и многократно подчеркивал, что оно не имеет ничего общего с простой «жаждой наживы». Трудно представить себе, чтобы в условиях современного глобального потребительского капитализма подобные поведенческие установки были понятны и привлекательны для широкой публики.

Таким образом, когда, например, Элой Ноливос говорит, что у капитализма и у пятидесятничества одна цель – материальное благосостояние, и что поэтому «нео-веберианцы, такие как Бергер, считают пятидесятничество важным ресурсом для капитализма и развития, особенно на глобальном юге» (Nolivos, 2012: 87–88, 101), то это высказывание весьма красноречиво свидетельствует, как минимум, о двух вещах. Во-первых,

современный евангелический протестантизм (если уж его целью является материальное благосостояние) существенно отличается от «веберовского» протестантизма XVI–XVIII веков; во-вторых, «нео-веберянцы», используя веберовские термины (такие, например, как «мирская аскеза»), сознательно или неосознанно вкладывают в них другой смысл, подстраиваясь под требования «духа времени». Например, Бернис Мартин указывает, что «мирской аскетизм» быстро развивающихся протестантских движений в Латинской Америке частично созвучен экономическим императивам глобального капитализма, в который Латинская Америка поступательно включается с 1960-х годов», после чего обнаруживает этот «мирской аскетизм» в следующих словах одного бразильского пятидесятника: «Библия говорит о великих возможностях, она говорит о богатстве, ведь все люди, которые служили Богу, были очень богаты... Я должен активней преследовать свою цель – стать богатым. Сейчас я зарабатываю себе на еду. Но я хочу чего-то значительно большего... У меня дух победителя» (Martin, 1995: 101). На мой взгляд, Вебер нашел бы в этих словах не «мирской аскетизм», а обычное «стремление к наживе», которое «наблюдалось и наблюдается у официантов, врачей, кучеров, художников, кокотов, чиновников-взяточников, солдат, разбойников, крестоносцев, посетителей игорных домов и нищих» (Вебер, 2006: 9).

В связи с этим едва ли стоит ожидать, что ценности и добродетели современного пятидесятничества будут (прямо или косвенно) производить те экономические и социальные эффекты, которые обычно связывают с традиционными «веберовскими» ценностями и добродетелями. Вне зависимости от того, прав ли был Вебер, говоря о ключевой роли религиозных мотивов в возникновении и развитии капиталистического общества и его ключевых институтов, довольно очевидно, что латиноамериканские пятидесятники – насколько речь идет об их хозяйственной этике – следуют в большей степени «экономическим императивам глобального капитализма», нежели тем библейским императивам, которые вдохновляли протестантов XVI–XVIII веков. Соответственно, поиски Вебера в Гватемале являются предприятием, которое заранее обречено на провал.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Нередко пятидесятническое движение подразделяют на «традиционное» североамериканское пятидесятничество, восходящее к миссии на Азуза-стрит в Лос-Анджелесе, и нео-пятидесятничество, представленное общинами, которые по своему генезису не связаны с «традиционным» пятидесятничеством и отличаются от него в некоторых вероучительных и богослужебных аспектах. Хотя проведение такого различия, в общем и целом, обосновано, для настоящей статьи оно не имеет принципиального значения.

² Даже в конце 60-х годов Брайан Робертс отмечал, что в двух исследованных им районах города Гватемала большинство новообращенных протестантов до своего обращения не имело прочных социальных связей. С другой стороны, те протестанты, которые приобретали прочные социальные связи вне своей религиозной общины (особенно те, кому при этом удавалось повысить свой социальный статус в рамках «большого общества»), участвовали в общественной жизни уже не столь активно, как раньше (Roberts, 1968: 758, 765).

³ Которые, надо отметить, были плотно интегрированы в политику США, находясь на ее крайнем правом фланге: организация «Моральное большинство» Фолуэлла активно поддерживала Рональда Рейгана во время избирательной кампании 1980 года, а Робертсон даже

попытался лично участвовать в президентских выборах 1988 года в качестве кандидата от республиканцев, но проиграл праймериз.

⁴С выводами МакКлири совпадает мнение служившего в Гватемале пастора Роджера Гроссмана, который в своей диссертации (в главе с характерным названием «Кризис: большинство гватемальских евангеликов – не христиан») отмечает: «В погоне за евангелизацией и привлечением новых прихожан церковь Гватемалы плохо справляется с подготовкой учеников Христа, не говоря уже о том, чтобы воспитывать настоящих христиан» (Grossmann, 2002: 185). Гроссман иллюстрирует это утверждение статистическими данными, согласно которым больше половины гватемальских евангеликов либо плохо знают библейское учение, либо не знают его вовсе.

ЛИТЕРАТУРА

Вебер М. (2006). Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: Российская политическая энциклопедия.

Вебер М. (2017). Хозяйственная этика мировых религий: опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. СПб.: Владимир Даль.

Afuso J., Sczepanski D. (1983). He Gives – He Takes Away. The True Story of Guatemala's Controversial Former President, Efraim Rios Montt. Eureka (CA): Radiance Publications.

ARDA (2024). National / Regional Profiles. Religion Indexes (Tunisia). URL: <https://www.thearda.com/world-religion/national-profiles?u=225c&u=11r> (дата доступа: 01.07.2024).

Bay S. (2021). Criminalization is Not the Only Way: Guatemala's Law Against Femicide and Other Forms of Violence Against Women and the Rates of Femicide in Guatemala // Washington International Law Journal. Vol. 30. No. 2. P. 369–396.

Berger P. L. (2008). Faith and Development: A Global Perspective. CDE Public Lectures. URL: <https://www.cde.org.za/wp-content/uploads/2018/07/Faith-and-development-A-global-perspective-CDE-Lecture.pdf> (дата обращения: 01.07.2024).

Berger P. L. (2010). Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today // The Review of Faith & International Affairs. Vol. 8. No. 4. P. 3–9.

Brouwer S., Gifford P., Rose S. D. (1996). Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism. New York and London: Routledge.

Brown M. L. (1996). From Holy Laughter to Holy Fire: America on the Edge of Revival. Shippensburg (PA): Destiny Image Publishers.

Brusco E. E. (1995). The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia. Austin: University of Texas Press.

Chesnut R. A. (1997). Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

CIEP-UCR (2021 Mayo). Religion profesada por las personas entrevistadas Mayo 2021. (en porcentaje). URL: <https://semanariouniversidad.com/pais/encuesta-ciep-ucr-encuesta-a-una-costa-rica-estadista-y-menos-religiosa/> (дата обращения: 01.07.2024).

Costa Rica (2024, March 13). Human Development Reports. URL: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/CRI> (дата обращения: 01.07.2024).

DAI Publications (2020). In Guatemala, New Research on Gender Equality Shapes Government and USAID Investments in Taxation. URL: <https://dai-global-developments.com/articles/in-guatemala-new-research-on-gender-equality-shapes-government-and-usaid-investments-in-taxation/> (дата обращения: 01.07.2024).

Freed K. (1990, May 13). Holy War in Central America: Protestant evangelicals' success has stunned the Roman Catholic Church, especially in Guatemala. The movement has strong ties to rightist politics. Los Angeles Times. URL: <https://>

www.latimes.com/archives/la-xpm-1990-05-13-mn-435-story.html (дата обращения: 01.07.2024).

Garrard-Burnett V. (1989). Protestantism in Rural Guatemala, 1872–1954 // *Latin American Research Review*. Vol. 24. No. 2. P. 127–142.

Garrard-Burnett V. (1997). Liberalism, Protestantism, and Indigenous Resistance in Guatemala, 1870-1920 // *Latin American Perspectives*. Vol. 24. No. 2. P. 35–55.

Garrard-Burnett V. (2004). God Was Already Here When Columbus Arrived: Inculturation Theology and the Mayan Movement in Guatemala // *Cleary E. L., Steigenga T. J. (eds.)*. *Resurgent Voices in Latin America*. New Brunswick (NJ), London: Rutgers University Press. P. 125–153.

Grossmann R. W. (2002). Interpreting the Development of the Evangelical Church in Guatemala. Wake Forest (N.C.): D.Min. diss., Southeastern Baptist Theological Seminary, September 2002.

Guatemala (2024, March 13). Human Development Reports. URL: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data/#countries/GTM> (дата обращения: 01.07.2024).

Latinobarómetro. URL: <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp> (дата обращения: 01.07.2024).

Martin B. (1995). New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals // *Religion*. Vol. 25. P. 101–117.

Martin D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism Latin America*. Cambridge (MA): Basil Blackwell.

McCleary R. M. (2013, January). Protestantism and Human Capital in Guatemala and the Republic of Korea. ADB Economics Working Paper Series. No. 332. URL: <https://www.adb.org/sites/default/files/publication/30177/economics-wp332-protestantism-human-capital-guatemala-korea.pdf> (дата обращения: 01.07.2024).

Nolivos H. E. (2012). Capitalism and Pentecostalism in Latin America: Trajectories of Prosperity and Development // *Attanasi K., Yong A. (eds.)*. *Pentecostalism and Prosperity: The Socioeconomics of the Global Charismatic Movement*. New York, London: Palgrave Macmillan. P. 87–105.

O’Neill K. L. (2010). *City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Paredes F. (2016, January 19). A Discussion with Fernando Paredes, Interim Director, World Bank Guatemala [Interview]. The Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs. URL: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-fernando-paredes-interim-director-world-bank-guatemala> (дата обращения: 01.07.2024).

Pew Forum on Religion and Public Life (2006). Spirit and Power – A 10-Country Survey of Pentecostals. URL: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2006/10/pentecostals-08.pdf> (дата обращения: 01.07.2024).

Pew Research Center (2006). Historical Overview of Pentecostalism in Guatemala. <https://www.pewresearch.org/religion/2006/10/05/historical-overview-of-pentecostalism-in-guatemala/>

Roberts B. R. (1968). Protestant Groups and Coping with Urban Life in Guatemala City // *American Journal of Sociology*. Vol. 73. No. 6. P. 753–767.

Samson C. M. (2007). *Re-enchanting the World: Maya Protestantism in the Guatemalan Highlands*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Statista: Guatemala (2023). Gender gap index in Guatemala. URL: <https://www.statista.com/statistics/802693/guatemala-gender-gap-index-area/> (дата обращения: 01.07.2024).

Statista: Guatemala (2024). Corruption perception index score of Guatemala from 2012 to 2023. URL: <https://www.statista.com/statistics/811717/guatemala-corruption-perception-index/> (дата обращения: 01.07.2024).

Statista: Uruguay (2020). Religion affiliation in Uruguay as of 2020. URL: <https://www.statista.com/statistics/1067190/uruguay-religion-affiliation-share-type/> (дата обращения: 01.07.2024).

Statista: Uruguay (2024). Corruption perception index score of Uruguay from 2012 to 2023. URL: <https://www.statista.com/statistics/811383/uruguay-corruption-perception-index/> (дата обращения: 01.07.2024).

Stoll D. (2023). *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Tunisia (2024, March 13). Human Development Reports. URL: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/TUN> (дата обращения: 01.07.2024).

Wells M. (1983). *A Dash of Latin Verve // Religious Broadcasting*. Morristown (N.J.): National Religious Broadcasters. P. 34–35.

Wilson E. A. (1994). *Latin American Pentecostalism: Challenging the Stereotypes of Pentecostal Passivity // Transformation*. Vol. 41. No. 2. P. 19–24.

World Food Programme (2024). Guatemala. URL: <https://www.wfp.org/countries/guatemala> (дата обращения: 01.07.2024).

Does Weber Actually Live in Guatemala? Traditional Protestant Values in Contemporary Latin America

Alexey Appolonov

Doctor of Letters. (Philos.).
Leading Research Fellow.

Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy (Moscow).
12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: alexeyapp@yandex.ru

Abstract. In the 2010 article “Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today”, Peter Berger argued that contemporary Pentecostal communities uphold an ascetic ethic akin to that of 16th-18th century Protestants, a topic Weber addressed in his well-known essay “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”. As per Berger’s analysis, the ascetic ethic serves as a catalyst for the “cultural revolution” occurring in Latin American countries, where Pentecostal church membership is growing, and this cultural shift should ultimately lead to accelerated economic and social development of these countries. But if the Pentecostal ethic has any influence at all on Latin American societies, it is becoming more and more obvious today that this influence is not the hypothetical “cultural revolution” that Berger predicted, at least not in terms of scope and nature. Using actual data, this essay analyzes the case of Guatemala, where the Protestant population has nearly doubled over the last 30 years, and shows that there is little chance that this rise has had a major influence on the socioeconomic processes occurring in this country. It appears that one of the primary causes of this situation is that the so-called traditional (ascetic) Protestant values, as described by Berger and Weber, can hardly be adapted to fit the circumstances of contemporary Latin American society, embedded in the globalized space of liberal consumer capitalism.

Keywords: Max Weber, Peter Berger, traditional values, ascetic ethics, Protestantism, Pentecostalism

For citation: Appolonov A. V. (2024). Does Weber Actually Live in Guatemala? Traditional Protestant Values in Contemporary Latin America // *Patria*. Vol. 1. No. 2. P. 25–49.

REFERENCES

Afuso J., Sczepanski D. (1983). *He Gives – He Takes Away. The True Story of Guatemala’s Controversial Former President, Efraín Ríos Montt*, Eureka (CA): Radiance Publications.

ARDA (2024). *National / Regional Profiles. Religion Indexes (Tunisia)*. Available at: <https://www.thearda.com/world-religion/national-profiles?u=225c&u=11r> (accessed 1 July 2024).

Bay S. (2021). Criminalization is Not the Only Way: Guatemala’s Law Against Femicide and Other Forms of Violence Against Women and the Rates of Femicide in Guatemala. *Washington International Law Journal*, vol. 30, no. 2, pp. 369–396.

Berger P. L. (2008). *Faith and Development: A Global Perspective. CDE Public Lectures*. Available at: <https://www.cde.org.za/wp-content/uploads/2018/07/Faith-and-development-A-global-perspective-CDE-Lecture.pdf> (accessed 1 July 2024).

Berger P. L. (2010). Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today. *The Review of Faith & International Affairs*, vol. 8, no. 4, pp. 3–9.

Brouwer S., Gifford P., Rose S. D. (1996). *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, New York, London: Routledge.

Brown M. L. (1996). *From Holy Laughter to Holy Fire: America on the Edge of Revival*, Shippensburg (PA): Destiny Image Publishers.

Brusco E. E. (1995). *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin: University of Texas Press.

Chesnut R. A. (1997). *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

CIEP-UCR (2021 Mayo). *Religion profesada por las personas entrevistadas Mayo 2021 (en porcentaje)*. Available at: <https://semanariouniversidad.com/pais/encuesta-ciep-ucr-evidencia-a-una-costa-rica-estadista-y-menos-religiosa/> (accessed 1 July 2024).

Costa Rica (2024, March 13). *Human Development Reports*. Available at: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/CRI> (accessed 1 July 2024).

DAI Publications (2020). *In Guatemala, New Research on Gender Equality Shapes Government and USAID Investments in Taxation*. Available at: <https://dai-global-developments.com/articles/in-guatemala-new-research-on-gender-equality-shapes-government-and-usaid-investments-in-taxation/> (accessed 1 July 2024).

Freed K. (1990, May 13). *Holy War in Central America: Protestant evangelicals’ success has stunned the Roman Catholic Church, especially in Guatemala. The movement has strong ties to rightist politics*. *Los Angeles Times*. Available at: <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1990-05-13-mn-435-story.html> (accessed 1 July 2024).

Garrard-Burnett V. (1989). Protestantism in Rural Guatemala, 1872–1954. *Latin American Research Review*, vol. 24, no. 2, pp. 127–142.

Garrard-Burnett V. (1997). Liberalism, Protestantism, and Indigenous Resistance in Guatemala, 1870-1920. *Latin American Perspectives*, vol. 24, no. 2, pp. 35–55.

Garrard-Burnett V. (2004). *God Was Already Here When Columbus Arrived: Inculturation Theology and the Mayan Movement in Guatemala. Resurgent Voices in Latin America (ed. by E. L. Cleary, T. J. Steigenga)*, New Brunswick (NJ), London: Rutgers University Press, pp. 125–153.

Grossmann R. W. (2002). *Interpreting the Development of the Evangelical Church in Guatemala*, Wake Forest (N.C.): D.Min. diss., Southeastern Baptist Theological Seminary, September 2002.

Guatemala (2024, March 13). *Human Development Reports*. Available at: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/GTM> (accessed 1 July 2024).

Latinobarómetro. Available at: <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp> (accessed 1 July 2024).

Martin B. (1995). New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals. *Religion*, vol. 25, pp. 101–117.

Martin D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism Latin America*, Cambridge (MA): Basil Blackwell.

McCleary R. M. (2013, January). Protestantism and Human Capital in Guatemala and the Republic of Korea. *ADB Economics Working Paper Series*, no. 332. Available at: <https://www.adb.org/sites/default/files/publication/30177/economics-wp332-protestantism-human-capital-guatemala-korea.pdf> (accessed 1 July 2024).

Nolivos H. E. (2012). *Capitalism and Pentecostalism in Latin America: Trajectories of Prosperity and Development. Pentecostalism and Prosperity: The Socioeconomics of the Global Charismatic Movement* (ed. by K. Attanasi, A. Yong), New York, London: Palgrave Macmillan, pp. 87–105.

O'Neill K. L. (2010). *City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Paredes F. (2016, January 19). *A Discussion with Fernando Paredes, Interim Director, World Bank Guatemala [Interview]. The Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs*. Available at: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-fernando-paredes-interim-director-world-bank-guatemala> (accessed 1 July 2024).

Pew Forum on Religion and Public Life (2006). *Spirit and Power – A 10-Country Survey of Pentecostals*. Available at: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2006/10/pentecostals-08.pdf> (accessed 1 July 2024).

Pew Research Center (2006). *Historical Overview of Pentecostalism in Guatemala* <https://www.pewresearch.org/religion/2006/10/05/historical-overview-of-pentecostalism-in-guatemala/>

Roberts B. R. (1968). Protestant Groups and Coping with Urban Life in Guatemala City. *American Journal of Sociology*, vol. 73, no. 6, pp. 753–767.

Samson C. M. (2007). *Re-enchanting the World: Maya Protestantism in the Guatemalan Highlands*, Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Statista: Guatemala (2023). *Gender Gap Index in Guatemala*. Available at: <https://www.statista.com/statistics/802693/guatemala-gender-gap-index-area/> (accessed 1 July 2024).

Statista: Guatemala (2024). *Corruption Perception Index Score of Guatemala from 2012 to 2023*. Available at: <https://www.statista.com/statistics/811717/guatemala-corruption-perception-index/> (accessed 1 July 2024).

Statista: Uruguay (2020). *Religion Affiliation in Uruguay as of 2020*. Available at: <https://www.statista.com/statistics/1067190/uruguay-religion-affiliation-share-type/> (accessed 1 July 2024).

Statista: Uruguay (2024). *Corruption Perception Index Score of Uruguay from 2012 to 2023*. Available at: <https://www.statista.com/statistics/811383/uruguay-corruption-perception-index/> (accessed 1 July 2024).

Stoll D. (2023). *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Tunisia (2024, March 13). *Human Development Reports*. Available at: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/TUN> (accessed 1 July 2024).

Veber M. (2006). *Izbrannoe: Protestantskaya etika i duh kapitalizma* [Selected Works: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism], Moscow: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya.

Veber M. (2017). *Hozyajstvennaya etika mirovyh religij: Opyty sravnitel'noj sociologii religii. Konfucianstvo i daosizm* [Economic ethics of world religions. Comparative Sociology of Religion. Confucianism and Taoism], Saint Petersburg: Vladimir Dal'.

Wells M. (1983). A Dash of Latin Verve. *Religious Broadcasting*. Morristown (N.J.): National Religious Broadcasters, pp. 34–35.

Wilson E. A. (1994). Latin American Pentecostalism: Challenging the Stereotypes of Pentecostal Passivity. *Transformation*, vol. 41, no. 2, pp. 19–24.

World Food Programme (2024). *Guatemala*. Available at: <https://www.wfp.org/countries/guatemala> (accessed 1 July 2024).

«Человек, почва, время»: цивилизационная концепция Малека Беннаби

Фарис Нофал

Научный сотрудник.

Институт философии Российской академии наук (Москва).

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: faresnofal@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается цивилизационная концепция Малека Беннаби (1905–1973) – известного алжирского философа и общественного деятеля, выдающегося писателя и публициста. Автор анализирует два сочинения мыслителя – «Рождение общества» (1960) и «Условия возрождения» (1949) – в сравнении с теориями видных европейских культурологов начала XX века. Показано, что на основании систем А. Тойнби и Л. Леви-Брюля Беннаби развивает собственную апологию арабо-мусульманской цивилизации: по мнению идеолога «афроазиатизма», исламский мир ни генетически, ни структурно не отличается от европейской или китайской исторических культур. В противоположность «неподвижным» примитивным обществам, цивилизация принимает вызов религиозной или религиозно-философской доктрины и в своем развитии создает отношения между личностями, окружающей средой («почвой») и социальным опытом («временем»). Эти отношения, согласно Беннаби, последовательно проходят через три исторических периода – через эпохи «духа», «разума» и «инстинктов». В завершение статьи делается вывод о постулируемой философом неизменности сущностных черт живых цивилизаций, а также отмечается общий религиозно-философский, а не социологический характер учения мыслителя.

Ключевые слова: М. Беннаби, А. Тойнби, Л. Леви-Брюль, цивилизация, общество, культура, универсализм, редукционизм, современная мусульманская философия

Для цитирования: *Нофал Ф. О.* (2024). «Человек, почва, время»: цивилизационная концепция Малека Беннаби // *Patria*. Т. 1. № 2. С. 50–61.

В отечественной историко-философской литературе имя алжирского мыслителя Малека Беннаби (1905–1973) упоминается крайне редко (Аль-Джанаби, 2019; Фролова, 2016: 31–32, 49–50, 64, 133, 170, 190, 194, 214–215, 219, 230, 261, 287, 298, 300)¹. Идеолог «афроазиатизма», Беннаби известен русскоязычному читателю как реформатор и политический деятель, внесший особый вклад в длительный процесс становления гражданского общества своей родины 60–70-х годов прошлого столетия. В этой статье мы ставим задачу эксплицировать цивилизационную теорию Беннаби, изложенную в двух важнейших его сочинениях – «Рождение общества» (1960) и «Условия возрождения» (1949), – сочинениях тем более интересных для современного исследователя, что представляют собой одну из редких попыток мусульманского интеллектуала середины XX века осмыслить судьбу народов Европы и Азии в категориях западной историко-софской и культурологической мысли.

Однако прежде чем приступить к рассмотрению цивилизационной концепции, описанной в вышеупомянутых трудах Беннаби, мы считаем необходимым упомянуть о двух обстоятельствах, определивших характерные ее черты, ее важнейшие методологические предпосылки. Первое обстоятельство обусловлено состоянием современных алжирскому фило-

софу культурологических и социологических моделей Европы, в то время постепенно принимавшей цивилизационный подход к изучению человеческих сообществ в качестве парадигмы, альтернативной универсализму или редукционизму XVIII–XIX веков. Наряду с трудами О. Шпенглера и А. Тойнби западные издательства выпускали в свет объемные тома, посвященные отдельным проблемам культурной антропологии и религиоведению, – тома в той же мере, что и историософские трактаты, несвободные от рассуждений о сущности различий, существующих между внеисторическими и «мировыми» религиозными традициями. Впервые в истории академической науки немецкие и английские гуманитарии поставили вопрос об архитектурных основаниях различий религий и культур, их семантического, необъяснимого заимствованием достижений античной или христианской цивилизации, своеобразия. В силу этих причин неудивительно, что Беннаби следует этой тенденции европейской мысли и эксплицитно цитирует в своих работах идеологов цивилизационного подхода, целиком и полностью полагаясь на их авторитет в глазах франкоязычной интеллигенции 50–60-х годов.

Вторым обстоятельством, подтолкнувшим Беннаби к разработке цивилизационной теории, стал факт знакомства мусульманских религиозных мыслителей с европейским ориентализмом, имевший место уже в конце XIX века. В связи с последним достаточно упомянуть о том, что М. 'Абдо и Дж.-Д. ал-Афгани, виднейшие теологи и выдающиеся политические деятели исламского мира, вынуждены были противостоять нападкам Э. Ренана на тезис об оригинальности и самобытности мусульманского культурного духа (Al-Bahī, 1957: 92–93). В свою очередь М. Беннаби, представитель следующего поколения мусульманских мыслителей и полемистов, был обречен на одновременное столкновение с редукционизмом универсалистов и очевидной незрелостью построений защитников зарождающегося цивилизационного подхода, зачастую ошибочно, с точки зрения самих мусульман, определявших сущность и структуру культуры «общества правоверных». Современные Беннаби западные историки идей и впрямь только начинали открывать для себя мусульманский калам и философию истории – и потому даже первый по-настоящему популярный труд Г. Бутуля о социальной теории Ибн Халдуна (Bouthoul, 1930) не в силах был преодолеть инерции ориентализма или смысловой пустоты «цивилизационных» оценок, присвоенных мусульманской культуре европейскими востоковедами.

Свои рассуждения о цивилизационном процессе Беннаби открывает им же разработанной классификацией людских обществ. По мнению мыслителя, и историософ, и культуролог различают лишь два вида сообществ – естественный и динамический. Естественное общество пребывает вне исторического процесса; более того, ему чужда сама идея процесса или изменения. К этому типу сообществ примыкают современное африканское и древнее арабское племена, члены которых приняли «материю» своих социокультурных отношений в качестве единственно возможных; они в равной степени остерегаются заимствовать чуждые им культурные элементы и развивать собственные (Bennabi, 1986a: 9). Что до общества

динамического, то оно полностью вовлечено в сеть интеркультурных, политических и экономических отношений. Будучи развивающимся социальным образованием, таковой общественный тип в той или иной степени «повинуется закону изменения» (Bennabi, 1986a: 10). Вероятно, в этой части своей теории Беннаби несколько адаптирует известную Леви-Брюлю и принятую им немецкую категорию *naturvölker* (Леви-Брюль, 2015a: 35). Тем не менее, судьба и структура внеисторических, естественных обществ не столько интересуют алжирского философа, сколько его озадачивает: Беннаби обходит молчанием важнейшую методологическую проблему герметичности «первобытных» культур, и по сей день стоящую перед их исследователем. Как мы убедимся ниже, это молчание отнюдь не случайно и следует из общей позитивистской направленности мысли Беннаби: очевидный для западного наблюдателя «прогресс» обществ обусловлен высокой степенью их готовности принять культурные макро-формы, близкие средиземноморским или китайской. Общество, не готовое развить собственные системы этики и права, не способное на творческую переработку своих идей, обречено влачить «естественное», внеисторическое, периферийное существование; как следствие, неизменно хранимые достижения естественных культур и вовсе не учитываются Беннаби в качестве плодов коллективного гения, возникающих, согласно мыслителю, только в том случае, если члены человеческого общежития устремляются к некоему метафизико-этическому Абсолюту.

Но вернемся к анализу исторических обществ, под который Беннаби отводит несколько страниц «Рождения общества». Автор популярной книги уверен: историческое общество внутренне неоднородно и состоит из нескольких культурно-социальных элементов, или, вернее, слоев. Первый слой присущ, по всей видимости, и естественным обществам: образуя самое «тело» последних, он представляет собой «материю, ранее не подвергавшуюся трансформации». Второй же слой, в котором историческое общество нуждается не меньше, а то и больше, чем в первом, объединяет многочисленные заимствования из других культурных структур. «Культурная цитата», считает Беннаби, конституируется через посредство двух факторов – географического и цивилизационного; в то время как американская культура, образовавшаяся вследствие миграции представителей различных культур на изолированный от Старого Света материк, сложена из заимствований первого типа, древнеримская культура, родившаяся на обломках греческого мира, может считаться плодом второй, «цивилизационной» стратегии. В целом, философ отмечает: зарождение общества обусловлено «процессом... объединяющим исторический источник, его изменяющиеся составляющие с законами, управляющими этим процессом» (Bennabi, 1986a: 11).

Выведенные выше закономерности исторических трансформаций Беннаби объективирует в общественных «формациях» двух видов. Одна из них появляется на свет в силу ряда естественных причин, подобно все тому же американскому обществу, необходимо «родившемуся» по переселении на территорию Северной Америки европейцев и азиатов. Другая, идеологически центрированная общественная «формация» обретает

существование, «отвечая на зов некоей идеи»; примерами таковых алжирский интеллектуал признавал исламское общество и китайскую нацию (Bennabi, 1986a: 12). Кроме «генетической» классификации обществ Беннаби предлагал также и «формальную»: мусульманское общество Медины было монолитным, в противоположность многоуровневому обществу брахманитов (Bennabi, 1986a: 12–13). Интересно, что для Беннаби стратовая неразличенность мусульманского общества представляется зафиксированным откровением фактом: мыслитель ссылается на текст известного хадиса – «Верные подобны единому строению, одни части которого поддерживают другие» (Бухари, 481), – чтобы подчеркнуть единство уммы, незаменяемое, в свою очередь, в деле построения мусульманского или пост-мусульманского государства. К этому идеалу, по Беннаби, стремились и идеологи Объединенной Арабской Республики, презревшие «школьные разногласия» средневековых исламских улемов и политических оппонентов XX века (Bennabi, 1986a: 12).

Но все вышеприведенные закономерности, продолжает философ, суть не что иное, как «инстинкты», присущие социальному «телу»; ни одно из них не может служить в собственном смысле слова причиной его зарождения. Как и общезитие, ни отдельные выведенные Беннаби условия возникновения общества, ни их совокупность не представляются мыслителю «онтологическим» началом социальности (Bennabi, 1986a: 13). Схожим образом Беннаби характеризует деструктивные исторические факторы воздействия на общество: битва при Алезии, приведшая к исчезновению галльской культуры, сама по себе не стерла с лица земли галльское общество, однако каким-то образом поспособствовала его интеграции в римский мир. Одновременно с тем исторический опыт знает смерть носителей культуры, так и не приводящую к ее, культуры, аннигиляции и распаду (Bennabi, 1986a: 13–14). Основываясь на этих выводах, Беннаби дает обществу первую, предварительную дефиницию:

С функциональной точки зрения... термин «общество» можно определить так, учитывая низший, простейший словарный его смысловой уровень: оно – совместное проживание индивидов, объединенных общими обычаями, единым законом и общими же интересами (Bennabi, 1986a: 15).

Таковы, по мнению Беннаби, и естественные, и исторические общества. Однако современные европейские и многие азиатские сообщества существуют в диалектическом пространстве времени, а значит, не могут быть названы иначе как группой людей, «активность и отношения которых между собой меняет время» (Bennabi, 1986a: 15). Историческое общество, в отличие от «неподвижной» первобытной группы, непрерывно развивается, «исходя из точки... рождения» в сторону некоего идеала (Bennabi, 1986a: 16). Ссылка на концепцию Леви-Брюля позволяет нам восстановить следующие положения социокультурной теории Беннаби: согласно последней, первобытное, или внеисторическое, общество, – как и его французский коллега, алжирский философ де-факто отождествляет два этих общественных типа (Леви-Брюль, 2015б: 366), – всецело полагается на некогда установленные предками, во многом иррациональные аффек-

тивные правила этического и религиозного порядка. Беннаби, равно как и Леви-Брюль, противопоставляет рационалистическое творчество, «усилие», косности «первобытного» анимизма, тотемизма, шаманизма или язычества. Понятая таким образом историческая социальность есть «сеть отношений» (Bennabi, 1986a: 14), несущая в себе потенцию прогресса, – и чем больше прогрессивный потенциал общества, тем выше становится его положение в макрокультурной картине мира, тем устойчивее оно становится перед лицом внешних и внутренних угроз.

Коль скоро «форма» исторического общества обуславливается ее относительной изменчивостью, Беннаби выдвигает новую дефиницию:

Общество есть непрестанно меняющая свои социальные характеристики группа, продуцирующая при этом всевозможные способы этого самого изменения, руководствуясь известной целью оно и всецело устремляясь к ней (Bennabi, 1986a: 17).

Как следствие, считает философ, любая историческая общественная структура в своем бытии нуждается в трех элементах – идейном движении, непрерывном продуцировании этого движения и целевом управлении им (Bennabi, 1986a: 17). Это движение и приводит к возникновению цивилизации, к ее эволюции или деградации. Первобытная культура не знает отличных от ее собственного существования целей; переход же от замкнутой культуры к динамической культуре-цивилизации, пишет мыслитель, происходит лишь тогда, когда история реализует, наконец, таящуюся в самой культуре устремленность к «одной из форм высокой жизнедеятельности» (Bennabi, 1986a: 18–19). Примечательно, что Беннаби рассматривал культуру и цивилизацию в пределах категориальной оппозиции «материя – форма»: внеисторическое, первобытное общество или общество, сходящее с исторической арены, располагают культурой, являющейся, равно как и общежитие, частью «естественной», недвижимой² «материи»³. Цивилизация, в свою очередь, преодолевает природную инертность общественной среды и выводит своих носителей из тюрьмы первобытного мифа к свободе подлинного творчества и философской рефлексии (Bennabi, 1986a: 19).

Неудивительно, что вслед за выведением вышеприведенных правил Беннаби обращается к критике своих предшественников – столь же фрагментарной и поверхностной, сколь и служащей целям автора «Рождения общества». Как Гегель, так и Маркс, учит алжирский философ, отдали человеческое общество во власть противоречий и их разрешений; однако что идеологические, что экономические противоречия, отмечает он, не могут возникнуть самостоятельно и должны иметь под собой некий эпистемологический фундамент. Кроме того, марксистская идея, будучи «механистической» экономической теорией, принимает во внимание опыт лишь тех стран, в которых она и находит новых сторонников (Bennabi, 1986a: 20–22), равно как и отказывает человеку во влиянии на ход истории (Bennabi, 1986b: 63). Иначе Беннаби оценивает построения А. Тойнби и, в частности, его концепцию вызова (Тойнби, 2009: 156–291) – «противоречия, стоящего перед совестью индивида и общества» (Bennabi, 1986a: 22). Однако и в эту западную теорию мыслитель вносит свои коррективы: цивилизацион-

ный вызов имеет характер не столько географический, сколько идеологический (Bennabi, 1986b: 64). Памятуя о провозглашенной Тойнби «мере» вызова, Беннаби на коранических примерах (Коран 7:99; 12:78) раскрывает семантическое значение развитой им категории challenge: подходящим вызовом для доисламского общества стало обещание райских наград праведникам и наказания грешникам, то есть религиозно-этическая идея воздаяния. Именно этот вызов подвиг первых мусульман⁴ повиноваться новому законодательству и ощутить сопричастность его идеалам. Не экономика или природа, но «дух» движет историей и приводит к возникновению новых цивилизаций и культур (Bennabi, 1986a: 25–26), – хоть слово «дух», согласно Беннаби, и следует понимать отнюдь не по-гегельянски.

Итак, историю по Беннаби, как мы убедились выше, творят три фактора или, говоря словами мыслителя, три мира: мир людей, мир вещей и мир идей⁵. Мир людей сообщает единству идей и их материального выражения смыслообразующую, цивилизационную цель. Следовательно, историческое общество есть «одновременное движение индивидов в одну сторону» (Bennabi, 1986a: 27).

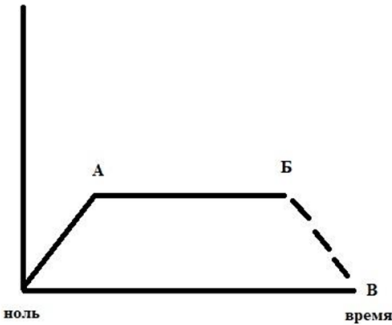
Как мы уже неоднократно отмечали ранее, в своих работах Беннаби настаивает на зависимости цивилизации от свободно мыслящих носителей. Вся система культуры в «зародышевом» состоянии может содержаться в сознании одного-единственного человека; к примеру, Коран (Коран 16:120) неслучайно именует «общиной» (‘умма) пророка Ибрахима, родоначальника семитской цивилизации (Bennabi, 1986a: 17). Появление деятельного идеолога «новой эры», сплывающего некую безликую дотоле общность, и становится «событием», рождающим общество.

Индивид – не простой представитель рода, но сложное существо, продуцирующее цивилизацию. Это существо – плод цивилизации, ибо оно обязано ей всеми вещами и мыслями, коими располагает (Bennabi, 1986a: 29).

Плод же цивилизационного развития, однако, объемлет как человека, так и две другие группы феноменов – «почву» и «время» (Bennabi, 1986a: 29–30; Bennabi, 1986b: 44–45). Под «почвой» Беннаби понимает совокупность взаимоотношений человека и среды его обитания (Bennabi, 1986b: 132); время же становится мерой всех без исключения социальных отношений индивидов с собой и природой и, одновременно с тем, границей существования их, индивидов, цивилизации. Фундированные культурой взаимоотношения «плодов» цивилизации, безусловно, не тождественны ее духу (Bennabi, 1986b: 44)⁶, как не тождествен последний и экономическим процессам; в качестве примера Беннаби приводит саудовское общество, распоряжающееся всеми достижениями западной цивилизации и экономики и остающееся при этом заложником антицивилизационного ваххабитского проекта (Bennabi, 1986a: 34). Российское же общество, напротив, признавалось мыслителем «богатым идеями», хоть и переживавшим в своей истории крайне непростые и даже губительные, с точки зрения материалистов и экономистов-теоретиков, периоды (Bennabi, 1986a: 37). Мысли определяют систему общественных отношений, которые, в свою очередь, приводят к возникновению новых идей (Bennabi, 1986a: 38).

Но вернемся к рассуждениям Беннаби о генезисе цивилизаций. Цивилизация, по мнению философа, рождается одновременно с появлением новой, инспирированной идеей сети общественных отношений: так, мусульманская цивилизация образовалась в момент заключения Мухаммадом союза между переселившимися в Медину мекканцами и местными жителями (Bennabi, 1986a: 28). Тогда, в 622 году, и мединцы, и мекканцы из «индивидов превратились в личности» (Bennabi, 1986a: 31), способные повиноваться закону и должным образом поддерживать новую, подлинно мусульманскую социальность. «Естественное» доисламское, *джахилийское* общество, считает Беннаби, далеко отстояло от последней⁷: арабы джахилии повиновались закону нужды или выгоды, но не закону права или религиозной этике (Bennabi, 1986a: 51). Игнорируя свидетельство средневековых источников (Al-Īsbīlī: 551), мыслитель проводил границу между джахилийским и мусульманским обрядами бракосочетания: философ утверждал, что в свете ислама заключение брака приобрело «цивилизационный» характер, в противоположность его «ветхой» биологической⁸ семантике (Bennabi, 1986a: 52). Однако «биологический» смысл все равно принадлежит области смыслов, а не экономической детерминации: к примеру, ислам, не обеспечив обществом бывших язычников новых экономических условий, отменил обычай придания земле живых младенцев женского пола (Коран 6:150; 17:30), некогда созданный гедонистическим разумом язычества (Bennabi, 1986a: 49). Вместе с тем джахилийская Аравия, в отличие от дохристианской Палестины, оставалась «девственной» в

уровень развития



части идей, — идей, чуждых диктату естественной причинности (Bennabi, 1986a: 59). Новая идея, уверен Беннаби, есть инспирированная религией (Bennabi, 1986b: 50) нравственная идея (Bennabi, 1986a: 50), появляющаяся в «нулевой» точке социальной «сингулярности» — в событии, где нет ничего, кроме идеологической, плодородной потенции (Bennabi, 1986a: 56; Bennabi, 1986b: 55).

Приведенная иллюстрация призвана, по мысли Беннаби, представить читателю развитие цивилизации, родившейся вместе с историческим обществом. Точкой А философ обозначил конец первого цикла его жизнедеятельности — цикла «духа» (Bennabi, 1986a: 40; Bennabi, 1986b: 51). «Духовный этап» есть время торжества идеи, воплощенной в минимальном количестве социальных отношений; в продолжение этого этапа одержимые религиозно воспринятой идеологией правоверные готовы принести свои жизни ей в жертву. Религиозная или околорелигиозная проповедь объединяет под одним знаменем людей «новой социальности», неуклонно крепнущей с присоединением к ее системе отношений очередных самоотверженных членов. Мусульманское общество, считает мыслитель, переживало «духовный»

подъем вплоть до Сиффинской битвы 657 года, то есть до начала первой гражданской войны в Халифате (Bennabi, 1986b: 52); как и участники стахановского движения, сподвижники Пророка не покладая рук трудились над победой главной идеи своего лидера, воплощая, пусть и в незрелой форме, ее социокультурную, смысловую насыщенность (Bennabi, 1986b: 54). Одновременно с тем культура взаимоотношений раннего исторического общества только начинает складываться: к примеру, вопреки наднациональному правовому и этическому аспектам учения ислама, сподвижник Мухаммада 'Абу Зарр мог попрекать происхождением чернокожего муэдзина Билала (Ibn 'Asākir, 1995: 464).

Сила духа приводит цивилизацию к ее рационалистическому расцвету (точка Б): осмысляя собственные доктрины и опыт, общество продуцирует систему взглядов, в своем существовании опирающуюся на силу подлинно-религиозных взаимоотношений (Bennabi, 1986a: 76). Так, пишет Беннаби, появляется «плоть» цивилизации, ее интеллектуальная и материальная культура, состоящая из «нравственного закона, эстетического чувства, прикладной логики и ремесел» (Bennabi, 1986b: 81–82). Культура воспринимается носителем цивилизации через воспитание и впоследствии им адаптируется; она становится тем самым «условным рефлексом», что определяет поведенческую структуру личностей и социальных групп (Bennabi, 1986a: 66–67). На этапе «разума» цивилизация достигает своего зенита и, вместе с тем, обретает первые признаки распада: так, Аббасидская вежа мусульманской истории, вежа арабского «Золотого века», ознаменовалась глубоким кризисом Халифата и послужила началом разложения единого исламского государства (Bennabi, 1986a: 77). Продолжительность этого этапа истории цивилизации напрямую зависит от «резистентности» первоначальной ее идеи; осознав эту закономерность, размышляет Беннаби, советская цивилизация удачно сберегла себя от угроз троцкизма и космополитизма (Bennabi, 1986a: 68, 89). Что касается христианской цивилизации, познавшей «цветение духа» в VI веке, то она вступила в эру разума с появлением на полках европейских интеллектуалов первых работ Р. Декарта (Bennabi, 1986b: 56).

На третьем этапе, «этапе инстинктов», цивилизация отдается во власть естественной инертности (Bennabi, 1986a: 77) и политических интересов (Bennabi, 1986b: 53): ее поражает «болезнь... укрупнения самостей» (Bennabi, 1986a: 43), в ее ткани растет «социальный вакуум» (Bennabi, 1986a: 40). Атомизированное общество окончательно забывает об идее, ведя себя к неизбежной гибели (точка В). Индивиды угасающей цивилизации, согласно Беннаби, подменяют религиозные идеи либо рассуждениями об «иллюзорных проблемах»⁹ (Bennabi, 1986a: 44), либо спекуляцией о «материальных» аспектах своего существования (Bennabi, 1986b: 104). Существенную роль в распаде общества играет оккупация – насаждение так называемой «вещной цивилизации» (Bennabi, 1986b: 44), убеждающее носителей той или иной ослабевшей цивилизации в возможности «приобрести богатство»¹⁰ другой исторической культуры (Bennabi, 1986b: 43). В целом, «цивилизация движется, подобно солнцу... она движется вокруг

земли, освещая горизонт народа до тех пор, пока не зайдет за чужой горизонт» (Bennabi, 1986b: 49).

Вне всякого сомнения, Беннаби использует свою теорию и для критики современных ему мусульманских реформаторов, предпочитающих рассуждениям о сущности цивилизационного процесса и подлинных причинах культурного возрождения споры об обрядовой или мистической сторонах мусульманских доктрин. Мусульманская цивилизация, уверен алжирский философ, должна сегодня выбирать между «реформой-к-прошлому» и возрождением будущего, могущим иметь место только в случае возвращения к религиозной социальности и протомусульманскому единству (Bennabi, 1986b: 80). Исламские общества Ближнего Востока еще не утратили окончательно «духа» идеи, однако «колеблются между инертностью и активностью, цивилизованностью и бездействием» (Bennabi, 1986b: 79) – и для того, чтобы не кануть в лету истории, они обязаны призвать в союзники силу забытой их лидерами религиозной потенции (Bennabi, 1986b: 47).

В завершение статьи следует упомянуть о цивилизационных трансформациях – теоретической проблеме, затронутой в работах Беннаби лишь отчасти. Вопреки известным христианским мыслителям (Льюис, 2017: 121) и незадолго до зарождения постмодернизма, философ постулирует неизменность «идеальной» материи цивилизации, непреходящий характер ее отличительных, архитектурных черт. «Христианская идея образовала “Я” европейца, его самость, равно как и создала облик Европы – тот самый, который мы наблюдаем в середине XX века», – заключает ученый (Bennabi, 1986a: 61). Всякое событие европейской истории, будь то Ренессанс или Революция 1848 года, считает он, остается одним из воплощений христианской мессианской идеи (Bennabi, 1986a: 62–64). Беннаби приходит к следующему выводу: живая цивилизация вплоть до своего окончательного падения сохраняет собственный облик – какие бы изменения ни претерпевал видимый союз «человека», «почвы» и «времени», который, в случае гибели исторического общества, может послужить фундаментом для построения нового общества.

Несмотря на все попытки Беннаби представить свою теорию в качестве полноценной социологической концепции (Bennabi, 1986a: 69), она не может быть охарактеризована иначе, как религиозно-философская. Опираясь на концепции Тойнби и Леви-Брюля, алжирский философ намеревался вскрыть социальную суть мусульманских доктрин и, одновременно с тем, защитить от редуccionистов их идеологическое или правовое наследие. Цивилизация по Беннаби – устойчивое социальное образование, возникающее вследствие религиозного или околорелигиозного творчества и существующее благодаря напряженному усилию хранящих и продуцирующих его личностей. Примечательно, что алжирский мыслитель отчасти признавал апологетический этос собственных размышлений, избегая рассуждать об архитектонике идей, лежащих в основании разных исторических культур. Как следствие, концепция Беннаби была призвана «оправдать» мусульманскую цивилизацию, указать на правомерность включения ее западными интеллектуалами в число мировых

исторических наднациональных сообществ. Таким образом, Беннаби лишь открыл дискуссию о чтойности «мусульманского разума», который позже обрел черты завершенности в проектах 'А. Шари'ати, М. Аркуна и М. 'А. ал-Джабири.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лишенный всех признаков научности труд Б. Бенлахсен (Бенлахсен, 2017) содержит в высшей степени спорные оценки социально-цивилизационной теории алжирского интеллектуала. К критике этих оценок мы не раз вернемся ниже.

² К сожалению, Бенлахсен не отличает концепта «культура» от категории «цивилизация», утверждая, что, согласно Беннаби, все без исключения общества не «фиксируют» себя «на одной точке» развития (Бенлахсен, 2017: 18).

³ Здесь Беннаби, несомненно, знавший о концепции Ибн Халдуна и даже неоднократно о ней упоминавший (Bennabi, 1986b: 62), в значительной степени от нее отступает: естественное состояние общества объявляется им губительным и даже противоречащим слову и духу откровения (Ibn Ḥaldūn, 2005: 197–198).

⁴ К примеру, отмечает Беннаби, сподвижник Мухаммада Билал б. Рабах «во имя Все-вышнего» претерпевал ужасающие муки, а женщина-любодейка, испытывавшая угрызения совести, лично просила Пророка о казни. О соответствующих эпизодах раннеисламской истории см.: (Al-Ḥaḥabī, 2001: 347–348; Al-Ṭabarānī, 2012: 333).

⁵ Очевидно, что, вопреки Бенлахсену, область идей у Беннаби не тождественна сфере исключительно «религиозных» или «светских» философских доктрин; алжирский мыслитель рассуждает также о правовых и литературных источниках культуры (Бенлахсен, 2017: 13; Bennabi, 1986b: 83).

⁶ Здесь мы вновь расходимся в своей оценке концепции Беннаби с Бенлахсеном (Бенлахсен, 2017: 16).

⁷ Бенлахсен, напротив, считает, что джахилийский «бедуин» по Беннаби был «готов... войти в цикл цивилизации» (Бенлахсен, 2017: 19).

⁸ Возможно, Беннаби прикровенно критикует здесь английское, биологическое понимание брака, по крайней мере до 1972 года противоположное социальному его истолкованию французскими правоведами.

⁹ В качестве примера подобного рода «иллюзорных проблем» Беннаби приводит спекуляции мистиков-суфиев и рассуждения мусульманских правоведов XIX–XX веков о различных аспектах религиозного дресс-кода (Bennabi, 1986b: 98; Bennabi, 1986b: 28, 122).

¹⁰ «Богатство» как выражение материальной культуры Беннаби противопоставлял интеллектуальному «капиталу» цивилизации (Bennabi, 1986a: 18; Bennabi, 1986b: 110).

ЛИТЕРАТУРА

Бенлахсен Б. (2017). Социально-интеллектуальные основы подхода Малека Беннаби к цивилизации / пер. с англ. О. В. Клоппеншток. К.: Ансар Фаундейшн.

Аль-Джаноби М. М. (2019). Политическая идея современного исламского реформаторства // *Asiatica: труды по философии и культурам Востока*. Т. 13. № 2. С. 78–97.

Леви-Брюль Л. (2015а). Первобытное мышление / пер. с франц. Б. И. Шаревской. М.: Академический проект.

Леви-Брюль Л. (2015б). Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении / Пер. с франц. Б. И. Шаревской. М.: Академический проект.

Льюис К. С. (2017). Объединенные духом и любовью / пер. с лат. Н. Эппле и Б. Каячева. М.: Никея.

Тойнби А. (2009). Исследование истории. Возникновение, рост и распад цивилизаций / пер. с англ. К. Я. Кожурина. М.: АСТ.

Фролова Е. А. (2016). Дискурс арабской философии. М.: Садра, ЯСК.

Al-Bahī M. (1957). *Al-Fikr al-'islāmī al-hadīṭ wa šilatu-hu bi-l-isti'mār al-ġarbī*. Cairo: Maktabat Wahbah.

Bennabi M. (1986a). *Milād al-muġtama'*. Damascus: Dār al-Fikr.

Bennabi M. (1986b) *Šurūṭ al-nahḍah*. Damascus: Dār al-Fikr.

Bouthoul G. (1930). *Ibn-Khaldoun. Sa Philosophie Sociale*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Ibn 'Asākīr (1995). *Ta'rīḥ Dimašq*. Vol. 10. Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Ḥaldūn (2005). *Al-Muqaddimah*. Vol. 1. Casablanca: Bayt al- Funūn.

Al-Išbīlī 'Abū Muḥammad. *Al-Ġam' bayn al-šaḥīḥayn*. Vol. 4. Riyadh.

Al-Ṭabarānī S. (2012). *Al-Mu'ġam al-awsaṭ*. Vol. 3. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah.

Al-Dahabī Š. (2001). *Siyar a'lām al-nubalā'*. Vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

“Man, Soil and Time”: the Civilizational Concept of Malek Bennabi

Faris Nofal

Research Fellow.

Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy (Moscow).

12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: faresnofal@mail.ru

Abstract. The article reviews civilizational concept by Malek Bennabi (1905–1973) – a prominent Algerian philosopher and a public person. The author analyzes two treatises by the thinker (“The Nativity of Society” (1960) and “The Conditions of Renaissance” (1949)) in comparison to the theories by famous European culture experts of the beginning of the 20th century. The present work shows that using as a basis systems by A. Toynbee and L. Lévy -Bruhl Bennabi develops his own apology of Arabic and Muslim civilization: in ‘L’Afro-asiatisme’ ideologist opinion, the latter neither genetically nor structurally differs from European and Chinese culture. In contrast with ‘motionless’ primitive societies, the civilization meets a challenge of religious or religious and philosophical doctrine, and in its development creates the relations between their personalities, the environment (‘soil’) and social experience (‘time’). These relations, according to Bennabi, consistently go through three historical periods – the era of ‘spirit’, ‘mind’ and ‘instincts’. At the end of the treatise there is a conclusion about the author’s philosophy of permanence of essential features of alive civilizations. It is also mentioned common religious and philosophical, not the sociological character of the thinker’s study.

Keywords: M. Bennabi, A. Toynbee, L. Lévy-Bruhl, Civilization, Society, Culture, Universalism, Reductionism, Modern Muslim Philosophy

For citation: Nofal F. O. (2024). “Man, Soil and Time”: the Civilizational Concept of Malek Bennabi // *Patria*. Vol. 1. No. 2. P. 50–61.

REFERENCES

Al-Bahī M. (1957). *Al-Fikr al-'islāmī al-hadīṭ wa šilatu-hu bi-l-isti'mār al-ġarbī* [Modern Islamic Thought and its Relations with Western Occupation], Cairo: Maktabat Wahbah.

Benlahsen B. (2017). *Social'no-intellektual'nye osnovy podhoda Maleka Bennabi k civilizaciji* [Social and Intellectual Principles of Malek Bennabi's Approach to Civilizations], Kiev: Ansar Foundation.

Bennabi M. (1986a). *Milād al-muġtama'* [Naissance d'une Société], Damascus: Dār al-Fikr.

Bennabi M. (1986b) *Šurūt al-nahḍah* [Les Conditions de la Renaissance], Damascus: Dār al-Fikr.

Bouthoul G. (1930). *Ibn-Khaldoun. Sa Philosophie Sociale*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Frolova E. A. (2016). *Diskurs arabskoj filosofii* [The Discourse of Arabic Philosophy], Moscow: Sadra, YSK.

Ibn 'Asākir (1995). *Ta'riḥ Dimašq* [The History of Damascus], vol. 10, Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Ḥaldūn (2005). *Al-Muqaddimah* [The Prolegomena], vol. 1, Casablanca: Bayt al-Funūn.

Al-Išbīlī 'Abū Muḥammad. *Al-Ġam' bayn al-Šaḥīḥayn* [Matching between Šaḥīḥs], vol. 4, Riyadh.

Al-Janabi M. M. (2019). Politicheskaja ideja sovremennogo islamskogo reformatorstva [The Political Idea of Islamic Reform]. *Asiatica: Trudy po Filosofii i Kulturam Vostoka*, vol. 13, pp. 78–97.

Lévy-Bruhl L. (2015a). *Pervobytnoe myshlenie* [La Mentalité Primitive]. Moscow: Akademicheskij proekt.

Lévy-Bruhl L. (2015b) *Sverh'estestvennoe i priroda v pervobytnom myshlenii* [Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive]. Moscow: Akademicheskij proekt.

Lewis C. S. (2017). *Ob'edinennye duhom i ljubov'ju* [The Latin Letters of C. S. Lewis]. Moscow: Nikeja.

Al-Ṭabarānī S. (2012). *Al-Mu'ġam al-awsaṭ* [The Middle Dictionary], vol. 3, Beirut: Dār al-kutub al-īlmiyyah.

Toynbee A. J. (2009). *Issledovaniye istoriyi* [A Study of History], Moscow: AST.

Al-Ḍahabī Š. (2001). *Siyar a'lām al-nubalā'* [Noble People Biographies], vol. 1, Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Deconstructing Western Culture: Stuart Hall's Approach to Critical Theory

Arsenii Platonov

MA student.

University College London.

279 Holloway Road, Stapleton House, London, UK.

E-mail: arsenii.platonov.24@ucl.ac.uk

Abstract. This article delves into the significant contributions of Stuart Hall to media and cultural studies through a Marxist lens, emphasizing his innovative approach to the concept of representation. Hall's integration of critical theory with media studies has provided deep insights into the dynamics of culture and power within society, highlighting the role of media in shaping and reflecting social identities and struggles. The paper critically examines Hall's interdisciplinary application of neo-Marxist theories, notably those of Antonio Gramsci and Louis Althusser, to analyze contemporary media landscapes. By exploring Hall's critique of authoritarian populism and his theories on cultural hegemony and ideological representation in media, the article sheds light on the lasting impact of his work on current media practices. The paper also assesses the practical implications of Hall's theories in understanding the mechanisms of inclusion and representation in media, suggesting their relevance in navigating the complexities of global media today.

Keywords: Stuart Hall, media studies, cultural studies, social theory, representation

For citation: Platonov A. (2024). Deconstructing Western Culture: Stuart Hall's Approach to Critical Theory // *Patria*. Vol. 1. No. 2. P. 62–80.

Social and Media Theory Now

Social theory is an essential component of media studies. Foundational works by Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas, Manuel Castells, Fredric Jameson, Michel Foucault, Nick Couldry, and David Harvey have substantially influenced the development of the field (Hesmondhalgh, Toynbee, 2008). Social theory often serves as a methodological basis for media theory. For instance, many scholars draw on Jürgen Habermas's concept of the public sphere to analyse media and power configurations across various countries and regions (Habermas, 1989), while Fredric Jameson's notion of postmodernism is instrumental in exploring the complex relationship between media and society in the era of late capitalism (Jameson, 1991). Furthermore, relying solely on empirical data or big data analysis often falls short, as interpretation is crucial post-collection and processing. As noted by Dutch media scholar Geert Lovink, discussing the social boundaries within social media: "It is a crucial time for critical theory to reclaim lost territory and bring on exactly this: a shift from the quantitative to the qualitative, uncomputable impacts of this ubiquitous formatting of the social" (Lovink, 2016).

Similarly, to social theory, media theory requires continual re-evaluation and adaptation in the context of contemporary trends. This need arises from the necessity of accounting for new technological conditions that mediate communication. Such technological determinism complicates efforts to describe sociocultural trends. Consequently, certain concepts become outdated, and their use in scholarly work can be seen merely as an attempt to

validate the theory itself, as their heuristic potential for addressing current issues is minimized. It is worth noting, however, that media theory is not homogeneous and can be classified according to various characteristics. British sociologist Denis McQuail, in developing his own theory of mass communication, proposed dividing media theory into two distinct approaches based on the level of technological determinism: “media-oriented” and “socio-oriented” (McQuail, 2010).

One of the key social theorists whose work has influenced media studies is the Jamaican-British intellectual Stuart Hall. Stuart Henry McPhail Hall (1932–2014) – a Marxist sociologist and cultural theorist, founder of the influential *New Left Review*, and one of the founders of cultural studies – made a significant contribution to the development of cultural and media research. Hall’s most frequently cited ideas include the concepts of encoding/decoding, media representation, studies on identity and diaspora, criticism of authoritarian populism (Thatcherism), and analysis of cultural hegemony. In *Media Theory for A Level: The Essential Revision Guide* media researcher Mark Dixon mentions Hall’s concepts as key terms in media studies, specifically in the sections on representation and audience research (Dixon, 2019).

Working within the Marxist paradigm, Hall revitalized Marxist thought. For example, in cultural studies, he re-examined the relationship between the base and superstructure and rejected the concept of false consciousness, focusing instead on Antonio Gramsci’s ideas of hegemony and Louis Althusser’s ideology. This contribution proved to be highly valuable – the editors of the latest *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*, when categorizing leftist thinkers, placed Stuart Hall alongside figures like Angela Davis and Lise Vogel (Jefferess & Murphy, 2023).

The examination of the mechanism of representation is not limited solely to the academic community. In creative industries worldwide, increasing attention is being given to issues of inclusion and representation in content production, which underscores the significant potential of Hall’s theory. Companies such as Netflix, Disney, Amazon, and HBO not only create equal opportunities for employees but also promote fair representation of all minority groups in their projects. For instance, the leading American streaming service for films and series, Netflix, regularly publishes detailed reports on changes in the representation within its content (Netflix, 2022). By analyzing representation dynamics and tracking percentage changes for various groups, the company aims to underscore the importance of inclusion in media content creation.

This trend is not unique to Netflix but is also characteristic of other major distributors of series and films. Examples include popular contemporary series from 2022-2023 such as *Stranger Things* (2016-, Netflix), *The Lord of the Rings: The Rings of Power* (2022-, Amazon Studios), *The Last of Us* (2023-, HBO Max), *The Witcher: Blood Origin* (2022, Netflix), *Euphoria* (2019-, Hulu & HBO Max), and *See* (2019-2022, Apple TV+). Each of these series has received varied and sometimes conflicting responses from

audiences. Nevertheless, they all feature representation of individuals with disabilities as well as ethnic, age, gender, and other minority groups.

Simultaneously, the prestigious American film award, the Oscars, introduced a new set of rules for film submissions (Academy of Motion Picture Arts and Sciences, 2020). According to these guidelines, if filmmakers wish to participate in the Best Picture category, they must meet at least two out of four specified criteria. One of these criteria requires the direct representation of minorities in the film, as well as a theme or narrative focused on minority social issues.

In the video game industry, as an integral part of modern visual art, representation also plays a crucial role. In story-driven games such as *The Last of Us* and *The Last of Us Part II*, *Cyberpunk 2077*, *Red Dead Redemption 2*, *Detroit: Become Human*, *Grand Theft Auto V*, *Life Is Strange*, and *Horizon Forbidden West*, developers incorporate inclusive standards, giving characters from various minority groups more agency in the game world and depicting them in a more positive light (Cote, 2020).

Current trends in implementing practices of representation in mass culture indicate the need for theoretical reflection on this phenomenon. It is essential to understand the logic of representation, the process of its realization, and its potential social implications. By using Stuart Hall's concept of representation, it becomes possible to accurately capture these trends.

Stuart Hall's Contribution to Critical Theory, Neo-Marxism, and Cultural Studies

To understand the Stuart Hall's media theory it is essential to grasp the specifics of his research perspective. In this part of the paper, we will not divide or categorise Hall's theoretical legacy. In particular, distinguishing between early and late Hall is unproductive for our purposes for several reasons. As mentioned earlier, due to the lack of comprehensive monographs, it is difficult to trace the evolution of Hall's thought. Hall himself acknowledged that he was difficult to fit into any theoretical framework: "I think it's just how I am – I never have been wholly anything [...] I may be closer to being wholly a Gramscian than anything else, but that is we have reinvented Gramsci" (Hall, 2018: 249).

Stuart Hall's project of developing and updating Marxism as a academic field was not cohesive, and his relationship with Marxism is complex. Stuart Hall was not an orthodox Marxist; he freely critiqued classical Marxist concepts, incorporated structuralist practices into his work, and drew on the ideas of neo-Marxists like Louis Althusser and Antonio Gramsci. Therefore, it is preferable to approach Hall's media theory by examining specific aspects of his research. To address our objectives, we will critically examine Hall's key texts on theoretical studies and then describe the main elements of his theory.

Before analyzing the texts themselves, it is essential to briefly characterize the fields in which Hall worked – critical theory, Marxist theory, and cultural studies. The most appropriate approach will be to succinctly identify Hall's place within each of these fields. Describing Stuart Hall's position within

these three areas will provide a general understanding of the researcher and the unique aspects of his theoretical framework.

Throughout his career, Stuart Hall adhered to (Marxist) critical theory. However, the concept of critical theory is quite broad and can be used to refer to different schools of thought. It is necessary to specify Hall's relationship to critical theory. To define this term, we can refer to the definition given by British philosopher Peter Osborne. In his work *Philosophy After Theory: Transdisciplinarity and the New*, Osborne divides critical theory into two branches – French and German (Osborne, 2018).

Osborne notes that French philosophers working within critical theory adhered to an anti-Hegelian tradition, while German researchers (particularly the Frankfurt School) drew from a post-Hegelian tradition. As Osborne points out, German Marxist philosopher Max Horkheimer, in his book *Traditional and Critical Theory*, used the term 'critical theory' to designate what might be called a 'negative' turn in his concept of historical materialism as an interdisciplinary social theory (Horkheimer, 1972). Hall, by contrast, aligned himself with the anti-Hegelian tradition, emphasizing the ontological nature of his work. At the same time, it would be inaccurate to say that Hall fully aligned himself with French critical theory. For instance, he appreciated the anti-essentialist and discursive nature of the theory of French philosopher and historian Michel Foucault, yet he also criticized Foucault for failing to explain the causality and interrelation of various antagonisms. Thus, based on Osborne's characterization of critical theory, Stuart Hall's theoretical legacy can be fully integrated within this field.

Describing the relationship to Marxism within the Birmingham School of Cultural Studies, Colin Sparks highlights a distinctive feature of Stuart Hall's work: "At this early stage in his career, Hall identified marxism as an obsolete and reductivist system of thought [...] it was necessary to go beyond its limitations in order to understand contemporary culture" (Sparks, 1996: 78). Considering Hall's contributions to revitalizing Marxist theory, it should be noted that Hall did not consider himself a theorist in the traditional sense:

I have a strategic relation to theory. I don't regard myself as a theorist in the sense that that is my work. I am interested always in going on theorizing about the world, about the concrete, but I am not interested in the production of theory as an object in its own right. And therefore I use theory in strategic ways. I am not afraid to borrow this idea and try to match it up with this idea borrowed from another paradigm (Hall, 2018: 250-251).

Indeed, many of Hall's works combine theoretical analysis with empirical research and critique of the current political moment. In other words, it was always important for Hall to respond to social challenges in a timely manner and to influence the political discourse directly. Theory, in this case, served merely as a tool to achieve specific goals. This pragmatic approach to theory became a central point of contention between Hall and Perry Anderson. When Hall, due to his workload, stepped down as editor-in-chief of *New Left Review*, Perry Anderson took over. However, contrary to Hall's vision of the journal as a practice-oriented publication focused on addressing working-class issues and

advancing political agendas, Anderson concentrated on theoretical aspects of Marxist thought and established Western Marxism as a standalone tradition.

Throughout his career, Hall critically examined the existing political discourse. The political aspect of Hall's theory is evident not only in his works directly related to current events (for example, the article *The Cuban Crisis: Trial Run or Steps Towards Peace?* (Hall, 2017) but also in his studies on the interaction between media and society. Without a doubt, his critique of authoritarian populism is a significant part of Stuart Hall's theoretical legacy. The rise of neoliberal ideology in the 1980s was a challenge for the left, necessitating an alternative approach to contemporary issues that could validate leftist ideology. In the collection *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left* Hall not only highlighted the problematic aspects of Margaret Thatcher's policies but also provided a theoretical basis for rethinking left-wing political theory (Hall, 1988).

The central Marxist concepts that Hall adopts for his research are ideology, as developed by French Marxist philosopher Louis Althusser, and hegemony, from the work of Italian philosopher and political thinker Antonio Gramsci. Stuart Hall cannot be described as a strict Althusserian, although Althusser had a significant influence on Hall's theory.

The primary concept Stuart Hall borrowed from Louis Althusser is the notion of the decentralization of the subject, which suggests that the subject has the ability to influence existing discourse (Hall, 2016). Althusser's innovative idea lies in his combination of agency and structure (Althusser, 2006), a connection that can be observed in Hall's encoding/decoding model. Additionally, Hall rejected Marx and Engels' concept of false consciousness, favoring Althusser's understanding of ideology. It is through ideology (ideas, myths, representations) that social practices are reproduced, and decoding these practices enables us to reveal the socio-political aspects of a specific historical period.

Another important influence in Hall's media theory is the work of Antonio Gramsci. Hall agrees that in advanced capitalist Western countries, the ruling class sustains its position by reproducing established power relations through ideology and culture, thereby legitimizing its rule. The starting point for applying the theory of hegemony was the neoliberal policies of Margaret Thatcher, about which I mentioned earlier. Perry Anderson (2022) notes that Stuart Hall effectively used the concept of hegemony to describe ongoing political changes and even predicted the electoral defeat of the social democrats. In his later works, Hall used the concept of hegemony to explain the diminishing need for class categories, replacing them with Gramsci's notion of a bloc. It is worth noting that, for Hall, it was important not just to integrate Gramsci's theory into the existing context but to "think about our problems in a Gramscian way" (Hall, 1998: 161–173). Overall, Hall's reliance on Antonio Gramsci's concept allowed him to establish the importance of studying cultural practices, positioning culture within the realm of the political. Hall employed the concept of hegemony not only as a tool for analyzing authoritarian populism but also for investigating issues of race and ethnicity (Hall, 1996).

The founders of cultural studies are considered to be Raymond Williams, Edward Palmer Thompson, and Richard Hoggart. The Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies was formally established at the institutional level at the University of Birmingham in 1964. Stuart Hall joined a little later, initially as an assistant. Hall was significantly younger than his colleagues, which influenced his unique approach to Marxist analysis. The timeline of cultural studies as an active academic field can be defined either by its institutional development or by its theoretical legacy (Turner, 1990: 33–68). It should be noted that this chronology is not the only valid one, as researchers have various interpretations of the discipline's temporal boundaries.

The origins of cultural studies can be traced back slightly earlier, to 1958, when Hall joined the Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies at the invitation of Richard Hoggart (Davies, 1991: 323–344). In just over twenty years, this group of British left-wing intellectuals transformed from a marginal collective into a prominent scholarly field, and their theoretical legacy became an important research paradigm in Western academia, opening new opportunities for interdisciplinary studies in modern social sciences. The end of the cultural studies project can be dated to 1990, when Stuart Hall delivered a lecture at the conference *Cultural Studies: Now and in the Future*. In 1992, he published an article with the equally symbolic title *Cultural Studies and its Theoretical Legacies*. In this article, Hall retrospectively traced the key moments in the development of cultural studies and described its influence on academic research (Hall, 2019). Thus, Hall symbolically declared the project complete. To understand the specifics of Stuart Hall's theoretical framework, it is essential to briefly outline the core principles of cultural studies.

Describing the field of cultural studies, contemporary American mass culture scholar and direct student of Stuart Hall, Lawrence Grossberg, has made a significant contribution to preserving and maintaining the relevance of cultural studies theory. In his book *Cultural Studies in the Future Tense*, he offers various definitions of cultural studies (Grossberg, 2010: 7–55). Summarizing Grossberg's ideas, several key aspects of the cultural studies paradigm can be highlighted. First, the goal of cultural studies is to describe how everyday practices of individuals (experience) are articulated through culture. Social activity also serves as an indicator of how certain power relations are enacted through the economy, society, culture, and political authority. Second, based on interpreting an individual's life experience, it is important to attempt to change the current unequal power disposition and identify possible solutions to existing issues. In other words, it is crucial to explore opportunities for resistance and opposition to repressive power structures. Due to its interdisciplinary nature, cultural studies encompass various theoretical approaches and schools of thought.

Although the development of cultural studies as a field of research is closely linked with Marxist theory, it would be incorrect to define cultural studies solely as a collection of Marxist theoretical practices. In fact, the Birmingham scholars did not so much use classical Marxist theory as they restructured it to fit the modern context, altering or even discarding key aspects of Marx's thought. For instance, Richard Hoggart did not associate his research with

Marxism. In his work *The Uses of Literacy*, Hoggart (1998) addresses issues related to Marxist concerns to some extent, but he hardly engaged directly with Marxist theory. Nevertheless, Hoggart's texts were crucial in the fields of literary studies and mass media for the establishment of cultural studies, a field that examines the relationship between mass culture and society. Unlike other left-wing scholars working within the cultural studies paradigm, Stuart Hall sought to break from the classical Marxist tradition by actively employing the concepts of ideology and hegemony. British literary criticism traditionally confined researchers to the study of literature alone. Connecting culture and society required a different approach, and the adapted Marxist theory provided a means to link these two domains.

Here, a brief digression is warranted to describe the cultural studies paradigm in comparison with another, equally popular perspective used in media studies – political economy. Although some researchers attempt to find common ground between cultural studies and political economy, combining both approaches for media analysis, it is essential to distinguish the specific theoretical foundations of each category (Garnham, 1998). These two research paradigms are among the most commonly employed in media studies. Cultural studies originally emerged as a critique of existing scientific approaches, so even when merging political-economic analysis with cultural studies theory, this distinction should be acknowledged. By updating classical Marxist concepts, the Birmingham scholars introduced new terms to distance themselves from orthodox theory, which is rooted in economic analysis.

Even though the intent to revise Marxist theory is also present in political economy, both fields define the significance of culture and economy differently. For political economy, the primary factor driving social change remains the economy (the base), whereas for cultural studies, culture (the superstructure) is more central. In media studies, this distinction is crucial because the research focus shifts depending on the approach chosen. Lawrence Grossberg explains the division between these disciplines as follows: "In fact, cultural studies did not reject political economy's interest in capitalism. It rejected this political economy; it rejected both its description of the economy and its vision of the place of the economic in cultural and political analyses" (Grossberg, 1995: 80).

When examining the points of intersection between these two disciplines, it is worth noting that both are part of critical theory and aim to revise Marxist theory. For example, critical theorist and sociologist Christian Fuchs, in *Social Media: A Critical Introduction*, outlines the concept of critical theory and explains the need to update Karl Marx's work. He identifies the components of critical theory as follows: critical ethics, critiques of domination and exploitation, dialectics, activism and political practice, ideology critique, and political economy critique (Fuchs, 2014). Fuchs asserts that Marx's theory remains relevant in contemporary research and merely requires adaptation to the modern context, as all the fundamental characteristics of capital (and even some aspects of communication) were already described in Marx's works.

Even within the discipline of cultural studies, there were researchers who incorporated economic analysis into their work. Unlike the writings of

Raymond Williams and Richard Hoggart, Hall rarely addressed the economic aspects of social relations. As Hall himself admitted when describing the origins of cultural studies:

They are all economists. I am a student of literature. So I was always more interested in cultural questions. I was interested in politics, but not as a thing to study. I was not in economics, which was the master discipline. Even if you were a historian, what you had to know about was economics. Of course, because the question that was at issue was the question of development. I wasn't that. I was always more interested in cultural questions (Hall, 2018: 243).

Hall's project within the discipline of cultural studies opened new research possibilities. Although Hall declared cultural studies a completed project in his 1992 article, *Cultural Studies and its Theoretical Legacies* contemporary cultural theorists, sociologists, and political scientists actively use the theoretical apparatus developed by the Birmingham scholars.

Key Milestones and Concepts in Stuart Hall's Theoretical Legacy

The first important essay in which Hall brings Marxism into a contemporary context is *A Sense of Classlessness* (2017). In this article, Hall outlines significant social changes in postwar Britain. One of these changes is accelerated urbanization, which contributes to the development of large urban centers. For instance, London becomes a major metropolis, accumulating cultural and economic flows. Hall observes that not only is the physical environment changing, but also the social habits and behaviors of individuals. Economic growth boosts purchasing power, and technologies that become accessible to the general public are rapidly spreading. The labor process becomes increasingly automated, and the organization of work is being restructured.

All these trends indicate that the proletariat is changing. It becomes increasingly difficult to build a collective class identity as the line between the proletariat and the bourgeoisie blurs and the role of the middle class grows. As a result, due to the lack of class consciousness, workers lose the political potential needed to address issues of exploitation.

Hall also critiques the widespread use of the term "mass" to describe the audience of contemporary culture and media. According to Hall, this term effectively replaces the category of class. The problem is that the category of "masses" does not imply any substantive meaning, thereby minimizing the potential for political unification.

After the publication of his article, Stuart Hall faced criticism from orthodox Marxists. Edward Thompson and Raphael Samuel denied that the sense of class identity was disappearing. Each researcher presented arguments affirming the relevance of the class category and the existence of class consciousness. Hall responded to this critique. He cautiously acknowledged his more esteemed colleagues' points but did not abandon the potential for revising Marxist theory: "In other words, my piece was an admittedly impressionistic excursion into the field of working class psychology, and only more tentatively a discussion of the facts of class power in contemporary life.

I was trying to deal with some of the causes of apathy, and tried to avoid sounding as if I believed it to be a good thing” (Hall, 1959: 50).

A Sense of Classlessness was Hall’s first theoretical work in which he laid the foundation for key aspects of his media theory. Despite weak arguments and a superficial analysis of the social context, the text contains elements that would remain relevant to Hall throughout his career. At the same time, criticism from Marxist intellectuals helped Stuart Hall establish himself as an independent researcher. On the one hand, in this article, Hall clearly demonstrated his commitment to Marxism as a research lens. Hall continued working within the critical paradigm, drawing on various Marxist concepts for his research. On the other hand, Hall already began to address the theoretical contradictions within Marxist theory.

In 1977, Hall (2021) wrote *Rethinking the «Base and Superstructure» Metaphor*. One of the main premises in his reflections on Marxist theory was the argument that capitalist production constantly transforms, altering the existing context. Consequently, there are no fixed concepts that can fully describe social change. The methodological tools of a Marxist researcher must therefore be adapted to the present moment. Rejecting a dogmatic view of Marxism, Hall criticized the direct interpretation of social change through the “logic of capital,” as he believed this understanding narrowed research perspectives and reduced analysis solely to the political-economic dimension.

In developing his media theory, Hall also focused exclusively on the cultural factors of social relations. When studying audiences and the impact of media content on recipients, Stuart Hall chose not to consider economic factors. Stuart Hall was able to theoretically establish cultural studies as a distinct research paradigm. In his 1980 work *Cultural Studies: Two Paradigms*, Hall (2019: 47–70) identified key characteristics of cultural studies. On one hand, by comparing cultural studies with poststructuralism, Hall defined essential theoretical concepts and described the strengths and weaknesses of both paradigms. In doing so, he positioned the theoretical “cultural” paradigm within the broader field of sociocultural studies. On the other hand, he traced the origins of the discipline chronologically and highlighted its key authors, thereby articulating it as a self-sufficient paradigm. To thoroughly understand the specifics of the concepts of representation and encoding/decoding, it is essential to examine this article. Additionally, it is important to identify the relationship between Stuart Hall’s theory and other research traditions.

Texts such as Richard Hoggart’s *The Uses of Literacy* (1998) and Raymond Williams’ *Culture and Society* (1960) were foundational works that established the theoretical basis for cultural studies. In his effort to identify the core values of the working class, Richard Hoggart employed literary criticism methods, using mass culture as his research object. Hoggart’s approach helped dissolve the division between “high” and “low” culture, which proved productive for subsequent cultural research. Similarly, in *The Long Revolution* (2011), Raymond Williams sought to separate himself from the classical Marxist tradition, creating an independent approach to studying cultural practices.

Hoggart and Williams were not the only researchers developing the cultural studies paradigm. For example, Edward Palmer Thompson, working

in the tradition of classical Marxist historiography, emphasized individual agency in his work *The Making of the English Working Class* (2013). This approach expanded the understanding of historical processes, as class activity was viewed as a collection of independent practices. Although *The Making of the English Working Class* was written later, the book ideologically aligns with the core texts of cultural studies.

According to Stuart Hall, in *The Uses of Literacy, Culture and Society*, and *The Making of the English Working Class*, the researchers defined a shared field of sociocultural studies that required a new methodology to address its issues. It could be added that, although Hall does not mention his own work, the previously discussed 1958 article *A Sense of Classlessness* also fits both chronologically and ideologically within the foundational works of cultural studies.

The concept of culture became an increasingly important factor in analyzing social relations, requiring some definition. Comparing all three books, it becomes clear that the New Left movement in postwar Britain shared a common goal – restructuring Marxism to address contemporary issues. However, each researcher developed their own approach, and therefore, cultural studies did not have a unified methodology or research structure. What united these theorists were common principles, motivations, interests, and theoretical categories.

The category of culture itself lacked a single definition, as each author attributed their own meaning to it. This lack of consensus created ambiguity and significantly complicated work within the cultural studies paradigm. Hall, referring to Raymond Williams, proposed two definitions of «culture.» First, culture as ordinariness – “culture is ordinary”. This broad understanding includes all social aspects, as well as the creation and reproduction of particular meanings through cultural objects. Second, culture as the result of social practices that manifest through certain patterns. Williams’ concept of a “structure of feeling” represents an attempt to interpret social activity.

For both the theorists of the Frankfurt School and the representatives of cultural studies, studies of mass culture played an essential role in describing the transformation of capitalist relations. However, whereas Theodor Adorno (2001) and Max Horkheimer viewed mass culture with disdain, criticizing it for its commercial nature, the Birmingham scholars understood culture to encompass all cultural practices, avoiding a purely aesthetic assessment.

Indeed, Raymond Williams’ ideas are a vital part of cultural studies theory. On one hand, Williams opposed the division of culture into “high” and “low”. His thesis that “culture is ordinary” eliminates the need to assess the quality of a cultural object, as all cultural artifacts are considered equally important. On the other hand, Williams advocated for abandoning the Marxist categories of base and superstructure. Studies confined to these concepts, he argued, limited the potential of cultural studies, as culture remained subordinate to economic factors.

Raymond Williams’ influence on Stuart Hall’s theory was substantial. Not only did Hall fully embrace these ideas and incorporate them into his own work, but he also, like Williams, continually re-evaluated Marxist theory,

applying it to cultural studies. In *Rethinking the Base and Superstructure*, Hall examines Marxist theory itself, and in his later research, this approach would extend to media and cultural theory as well (Hall, 2021).

Hall concludes his analysis of Williams' and Thompson's works by identifying the key characteristics of the cultural studies approach. First, the concept of culture is fundamental, regardless of the research field. Culture is the core of any social activity where the values of individuals within a given society are articulated. Studying cultural practices, in turn, involves identifying social issues. Second, abandoning the strict categories of base and superstructure eliminates the deterministic view of social change and, consequently, the necessity of economic or political-economic analysis. Third, experience is a significant category in cultural studies. For example, Williams' concept of the "structure of feeling" implies the transmission of experience through communicative processes. Thus, studying social processes through culture is an attempt to capture the current experience of a particular social group. This aspect, in essence, distinguishes cultural studies from other research paradigms. The concept of experience cannot be analyzed through strictly analytical categories; it requires an interpretative approach or, as Hall writes, an "expressive" exploration. This also signals a shift towards empirical material. Various cultural objects, such as films, books, visual arts, and video games, become symbolic units containing the experiences of individuals.

Stuart Hall also describes structuralism as the second paradigm in cultural studies. In the structuralist approach, the key concept that replaces the category of culture is ideology. As discussed above, through the concept of ideology, Hall was able to establish the significance of cultural studies and integrate the concept into the media studies paradigm. It is essential to clarify the relationship between Stuart Hall's media theory and structuralism. Hall (2019: 47–70) accepts the structuralist position that the subject is constrained by existing power dispositions that people make history based on conditions not of their own. This thesis underscores the critical nature of Hall's media theory. Power relations are reproduced through certain structures, and uncovering these structures is crucial for empowering the subject. Examining social relations through structural categories elevates the research to a level of abstraction, thus enhancing the importance of theory in addressing research objectives.

Stuart Hall decisively separates political economy from cultural studies. In his view, using political economy theory inevitably reduces analysis to economic factors as determinants of social relations. Consequently, the categories of base and superstructure retain their original significance, thereby minimizing the importance of the concepts of hegemony and ideology. Within political economy research, the scholar's task is to identify the "logic", whereas in the paradigms of cultural studies and structuralism, the goal is to uncover the "structure".

Summarizing the article *Cultural Studies: Two Paradigms*, the following key points emerge. First, Stuart Hall adopts essential ideas from Birmingham School researchers regarding the influence of culture on social change.

Second, Hall identifies the structuralist paradigm as equal to cultural studies, highlighting the influence of Louis Althusser and Antonio Gramsci on his methodological framework. Thus, the concepts of ideology and cultural hegemony became significant for Hall. Hall's incorporation of structuralist concepts suggests that the foundations of his media theory differ from those of his colleagues at the Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies. However, what truly makes Hall a post-Marxist scholar is his approach to the signified. Unlike his predecessors, for Hall, the signifier is fluid, with a meaning that can never be fully fixed. This is why media becomes a kind of battleground for meaning, with representation playing a crucial role in this struggle.

Representation in Media

Stuart Hall was not the first to attempt to conceptualize the phenomenon of representation. Before and after Hall, numerous works in various fields have addressed this topic. Notable examples include Roland Barthes' (1973) *Mythologies*, Paul Gilroy's (2002) *There Ain't No Black in the Union Jack*, and bell hooks' (2014) *Ain't I a Woman?*, among others. These texts can be explicitly situated within the study of representation in media. However, Hall engaged directly with media, attributing critical importance to mass media. Media theorist Mark Dixon described Hall's contribution as follows: "Hall, too, shone a critical light on media's ability to manufacture and reinforce social inequalities through stereotyping practices and, more importantly, he articulated an understanding of how those representations might be subverted and resisted" (Dixon, 2019: 60). In developing the concept of representation, Stuart Hall drew on a range of approaches, and his works are largely descriptive. Consequently, Hall's concept of representation does not present a clear methodology. Nonetheless, the foundational principles of his theory can be applied to the study of media representation.

In the article *The Work of Representation*, part of the 1997 collection *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Hall (1997) descriptively examines the fundamental concepts and theoretical directions important for understanding the concept of representation. Analyzing this text, it is difficult to pinpoint specific positions unique to Stuart Hall. Nevertheless, the work is crucial for a foundational understanding of the concept of representation and for further study of Hall's other works.

Stuart Hall defines representation as follows: "Representation means using language to say something meaningful about, or to represent, the world meaningfully, to other people [...] representation is an essential part of the process by which meaning is produced and exchanged between members of a culture. It does involve the use of language, of signs and images which stand for or represent things" (Hall, 1997: 15). This understanding of representation implies that there is no fixed meaning of an object; everything is defined through social interactions. Therefore, the meaning of the same object can change over time. This idea is central to Hall's concept of representation.

Stuart Hall describes two systems of representation. The first system is based on the idea that all objects (people, material objects, events, etc.) relate

to our mental representation of them. Without this, it is impossible to assign meaning to objects or interpret them. Even abstract or imaginary objects can be conceptualized. A lack of personal experience does not affect the ability to have a representation. For example, an individual can describe concepts like “love”, “angels”, or “mermaids”, even though they lack real referents.

Hall refers to representation as a system because the mechanism of representation consists of various interrelated concepts that can be categorized and divided into groups. To illustrate this point, Hall provides an example of a bird and an airplane. On one hand, both objects share the characteristic of flying, linking them together. On the other hand, an airplane is a human-made object, whereas a bird is an animal. This conceptual map (the first system) is specific to each individual, as people may perceive relationships between objects differently. However, individuals have a more or less shared understanding of objects, shaped through communication. Cultural factors also influence this understanding, as culture partly determines our perceptions of objects.

The second system represents language, which is integral to the process of meaning-making. Language is necessary to “translate” our thoughts into words and then communicate them to others. Hall uses the term “language” in its broadest sense: words, sounds, images. Therefore, all kinds of cultural objects fall into this category: fashion, film, advertising, video games, news, music, etc. In this way, the first system assigns meaning to objects through a chain of concepts, constructing a conceptual map, while the second system represents these concepts and ideas through language. This unity of systems constitutes the process of representation.

Representation is a complex and heterogeneous process. Even in defining a visual object, challenges may arise because the same image can be interpreted in multiple ways. The definition of an object is not fixed; it can change depending on sociocultural conventions. Meaning is not inherent in the objects themselves but is constructed through “signifying practices” – practices that give objects meaning. Therefore, there is no single true interpretation. In this aspect of his theory, Hall’s work reflects the influence of the social constructivist paradigm, which he adopts as foundational.

Stuart Hall explains that there are three approaches to analyzing how representation works through language. The reflective approach suggests that an object’s meaning is inherent in the object itself. The intentional approach contradicts the previous one. In this approach, the individual (the author of the message) plays a central role, articulating the object through communication, meaning that the structure and rules of language entirely depend on the author’s intentions. The third approach – the constructionist approach rejects the previous two. Supporters of this approach believe that meaning is not derived from the objects themselves and is not determined by the author. Instead, meaning is constructed through social practices and systems of representation. Social actors create meanings for further communication with each other. This understanding grants substantial importance to the social realm while not denying the existence of the material world. Moreover, signs can have a material form: sound as part of a musical work, paint and

canvas for creating a painting, or digital infrastructure transmitting images through television.

Stuart Hall describes different theoretical paradigms central to studies of representation – semiotics and discourse theory. The first paradigm focuses on how meanings are reproduced through language. Key researchers in this field include Swiss linguist Ferdinand de Saussure and French philosopher and literary critic Roland Barthes. The main concepts in semiotics are sign, myth, signified, and signifier.

At the core of discourse theory is the understanding of how discursive practices produce knowledge. Hall illustrates this with the theory of French philosopher Michel Foucault, for whom the interconnection of knowledge/power plays a key role in analyzing discursive spaces. Hall also references the work *New Reflections on the Revolution of Our Time* by post-Marxist scholar Ernesto Laclau (1990), who argues that physical objects exist but do not have fixed meanings. Meaning is determined through discursive practices, so knowledge defines power relations within the existing discourse. Stuart Hall emphasizes that both paradigms are essential for studies of representation, with neither dominating the other.

Hall combines the concepts of encoding/decoding and representation. The encoding process is necessary to convey information about an object to another individual, who in turn decodes the received meaning. It is through codes that the entire process of representation is mediated. Hall complicates the concept of encoding/decoding, asserting that meaning is not constant, and thus the codes themselves can change.

Hall considered representation in other aspects as well. In his 1989 essay *Cultural Identity and Cinematic Representation*, he analyzed the importance of representation in the emergence of new Caribbean cinema (Hall, 1989). This work is significant in postcolonial studies and in studies of identity and diaspora. Hall argues that identity is a construct produced through discursive practices. He introduces a key idea: the subject who speaks is not identical to the one being spoken about. Hall states, “Perhaps, instead of thinking of identity as an already accomplished historical fact, which the new cinematic discourses then represent, we should think, instead, of identity as a ‘production’, which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation” (Hall, 1989: 68).

Stuart Hall identifies two different understandings of cultural identity. First, cultural identity can be seen as a collective historical experience of a particular social group. This kind of cultural identity serves as a unifying truth for an entire people. Therefore, for Caribbean cinema to establish its own identity, it is first necessary to understand what constitutes “Caribbeanness” and then reflect that at the cinematic level. Moreover, in the postcolonial movement, this understanding of cultural identity gained popularity as it provides a mechanism of self-awareness for further political struggle.

Second, cultural identity can be viewed through the lens of the past, present, and future. This perspective sees identity not as something unified and fixed but rather as a collection of contradictory elements of individuals’ historical experiences. This definition contrasts with the first, as it denies a

singular postcolonial narrative. Thus, it is essential to understand that the mechanism of representation is crucial within studies of collective identity, which can also be productive in media studies.

At the same time, it is necessary to conceptualize different approaches to studying representation. To do this, it is necessary to return to the collection *Representation* and analyze Hall's (1997) article *The Spectacle of the "Other"*. Hall examines the features of visual representation, analyzing various empirical materials. He emphasizes the importance of theory, arguing that representation is a complex concept that touches on the feelings, fears, and emotions of recipients, and a simple sensual analysis is insufficient. At the same time, the foundation for analyzing representation includes three main categories: race, gender, and sexuality.

Hall outlines four models for analyzing representation. First, an essential component of representation is the aspect of difference. Through differences and oppositions, meaning is articulated within the message itself. For example, binary categories like day/night, feminine/masculine, and white/Black, due to their categorical nature, clearly reflect the encoded meaning. Second, the process of meaning production is created through the category of "the Other." Since words form meaning through dialogue, speakers hold the power to infuse words with their own significance. Consequently, meanings are not fixed and may change, leading to a struggle over meaning. Here, Stuart Hall references the semiotics theory of cultural theorist and linguist Mikhail Bakhtin.

Third, signification occurs through the classification of objects, where differences also play an important role. Symbolic boundaries within classification provide clarity in defining meanings. Fourth, there is the psychoanalytic understanding of signification. According to Freud, the definition of objects and the self is facilitated by the category of "the Other."

Stuart Hall argues that it is not necessary to choose only one of these four models for analyzing representation. Each understanding of difference belongs to different research fields: linguistic, social, cultural, and psychoanalytic. However, for all fields, the concepts of "difference" and "the Other" are equally significant (Hall, 1997).

The mechanism of representation is closely connected to the logic of naturalization. By depicting an object, representation can work to sustain and reproduce established binary oppositions within society. Consequently, meanings remain fixed, and the ideology being conveyed becomes associated with the object. Naturalization also contributes to the perpetuation of various stereotypes. The meaning of an object becomes fixed and is later associated with a singular interpretation by individuals. The existence of stereotypes limits the emergence of other meanings, thus representing the object solely within the bounds of one interpretation. Through stereotyping, power relations are established, and inequality is formed.

To explain the issue of identity, Stuart Hall uses the example of Orientalism, where European identity was constructed for a long time in opposition to the East. In discussing Orientalism, Hall references the work of American literary critic Edward Said (1978). Western hegemony over the East was

maintained through the representation of Eastern culture as the “Other”. Hall notes, “Said’s reflections on Orientalism are closely tied to Foucault’s concept of power/knowledge: discourse is reproduced through various practices of representation (science, exhibitions, literature, painting, etc.), and the notion of race as the Other (Orientalism) is deeply embedded in operations of power (imperialism)” (Hall, 1997). Indeed, the construction of both collective and individual identity largely depends on the process of representation. This idea has been further developed by many postcolonial scholars.

An important category in representation is fetishization. In the realm of representation, fetishism functions uniquely. When fetishism is involved, the represented real object is supplemented by fantasy. The object is endowed with unreal properties that cannot be narrated or shown. This category is linked to Sigmund Freud’s concept of disavowal.

Stuart Hall raises significant questions regarding the application of the representation mechanism: can the dominant mode of representation be challenged or changed? What counter-strategies exist that could undermine the process of representation? Can negative representations of racial identity be replaced with positive ones? What theoretical foundations should underpin such an approach? Hall argues that there is no definitive answer to these questions:

You won’t expect correct answers to my questions, for there are none. They are a matter of interpretation and judgement. I pose them [...] to suggest how and why attempting to dismantle or subvert a racialized regime of representation is an extremely difficult exercise, about which – like so much else in representation – there can be no absolute guarantees (Hall, 1997: 263).

Hall again emphasizes that meanings can never be permanently fixed.

Nevertheless, Hall argues that to change a stereotype, it is not necessary to replace one extreme with another. For example, characters should not be divided into heroes and villains based on skin color. Such practices simply reestablish a binary opposition, albeit in a reversed form. Moreover, this type of representation is unlikely to resonate with a general audience and therefore will not have the intended impact. It is essential for viewers to be able to identify with a character regardless of skin color.

Conclusion

I examined Stuart Hall’s theory across three key areas: critical theory, Marxist social theory, and cultural studies, and analysed his major theoretical works. Within critical theory, Hall’s works are interdisciplinary in nature, articulating a critical stance towards capitalism. In Marxist theory, Hall primarily draws on the ideas of neo-Marxist thinkers – Antonio Gramsci (the concept of hegemony) and Louis Althusser (the concepts of ideology and the decentring of the subject). It is worth noting that this specific approach to Marxist analysis leads some scholars to categorize Hall within post-Marxist research. Working within the cultural studies paradigm, Hall also draws on Raymond Williams, Edward Palmer Thompson, and Richard Hoggart’s insights

into cultural aspects. Thus, Stuart Hall's theoretical framework encompasses diverse scholarly traditions, particularly Marxism and structuralism.

Analysing the interconnections within Hall's theoretical framework enables a more comprehensive understanding of the concept of representation. The findings of this research can be utilized in interdisciplinary fields such as cultural studies, cinema studies, media studies, and social theory. Additionally, applying the concept of representation can help in examining issues related to identity, inequality, and discrimination. Moreover, using Stuart Hall's media theory can assist in media project development, enabling creators to better anticipate risks associated with oppositional or incorrect decoding. Furthermore, incorporating the concept of representation into educational curricula can enhance media literacy among students.

Thus, Stuart Hall's project can be continued, provided that his theory is skilfully adapted to the rapidly changing social landscape. Even if one chooses not to apply Hall's theoretical frameworks directly to media studies, his approach to examining social phenomena remains highly relevant. Hall viewed social theory primarily as an action, a means of engaging with and describing society and culture. It was precisely this flexible attitude toward theory, and his willingness to avoid rigid adherence to dogma, that allowed him to insightfully and concisely "capture" many of the key trends of his time. I would venture to suggest that adapting Hall's approach to the analysis of contemporary media could reveal new dimensions of the socio-technical world, offering fresh insights into the complex interplay between society and technology.

REFERENCES

- Althusser L. (2006). *For Marx*, London, New York: Verso.
- Anderson P. (2022). *The H-Word: The Peripeteia of Hegemony*, London, New York: Verso.
- Barthes R. (1973). *Mythologies*, Hill and Wang.
- Cote A. C. (2020). *Gaming Sexism: Gender and Identity in the Era of Casual Video Games*, New York: New York University Press.
- Dixon M. (2019). *Media Theory for A Level: The Essential Revision Guide*, London, New York: Routledge.
- Fuchs C. (2014). *Social Media: A Critical Introduction*, Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Gilroy P. (2002). *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, London, New York: Routledge.
- Grossberg L. (1995). Cultural studies vs. political economy: Is anybody else bored with this debate? *Critical Studies in Mass Communication*, no. 12(1), pp. 72–81.
- Hall S. (1989). Cultural Identity and Cinematic Representation. *The Journal of Cinema and Media*, no. 36, pp. 68–81.
- Hall S. (1959). The Big Swipe. *Universities & Left Review*, no. 7, p. 50.
- Hall S. (1997). The Spectacle of the «Other». *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (ed. by S. Hall), Thousand Oaks: Sage Publications & Open University, pp. 223–291.
- Hall S. (2017). *Selected Political Writings: The Great Moving Right Show and Other Essays* (ed. by S. Davison, D. Featherstone, M. Rustin, B. Schwarz), Durham, London: Duke University Press.

- Hall S. (2018). *Politics, Contingency, Strategy: An Interview with David Scott. Essential Essays. Volume 2. Identity and Diaspora*, Durham, London: Duke University Press.
- Hesmondhalgh D., Toynbee J. (2008). *The Media and Social Theory*, London, New York: Routledge.
- Hoggart R. (1998). *The Uses of Literacy*, London, New York: Routledge.
- hooks b. (2014). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, London, New York: Routledge.
- Jameson F. (1991). *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press.
- Laclau E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, New York: Routledge.
- Lovink G. (2016). On the Social Media Ideology. *e-flux journal*, 75. Available at: <https://www.e-flux.com/journal/75/67166/on-the-social-media-ideology/> (accessed: 17 May 2024).
- Malkowski J., Russworm T. M. (eds.) (2017). *Gaming Representation: Race, Gender, and Sexuality in Video Games*, Bloomington: Indiana University Press.
- McQuail D. (2010). *McQuail's Mass Communication Theory (6th ed.)*, Sage Publications.
- Said E. (1978). *Orientalism*, Pantheon Books.
- Thompson E. P. (2013). *The Making of the English Working Class*, London: Penguin.
- Turner G. (1990). *British Cultural Studies: An Introduction*, London, New York: Routledge.
- Williams R. (1960). *Culture and Society 1780-1950*, New York: Anchor Books.
- Williams R. (2011). *The Long Revolution*, Cardigan: Parthian.

Деконструкция западной культуры: подход Стюарта Холла к критической теории

Арсений Платонов

Студент магистратуры.

Университетский колледж Лондона.

279 Holloway Road, Stapleton House, London, UK.

E-mail: arsenii.platonov.24@ucl.ac.uk

Аннотация. Эта статья исследует значительный вклад Стюарта Холла в медиа и культурные исследования через призму марксизма, подчеркивая его новаторский подход к понятию репрезентации. Интеграция Холлом критической теории с медиаисследованиями обеспечила глубокое понимание динамики культуры и власти в обществе, выделяя роль медиа в формировании и отражении социальных идентичностей и борьбы. Статья критически рассматривает междисциплинарное применение Холлом неомарксистских теорий — в частности, теорий Антонио Грамши и Луи Альтюссера — для анализа современных медиа-ландшафтов. Исследуя критику Холлом авторитарного популизма и его теорию о культурной гегемонии и идеологической репрезентации в медиа, статья освещает длительное влияние его работы на современные медиа-практики. В статье также оцениваются практические последствия теорий Холла для понимания механизмов включения и репрезентации в медиа, предлагая их актуальность для навигации в сложностях глобальных медиа сегодня.

Ключевые слова: Стюарт Холл, исследования медиа, культурология, социальная теория, репрезентация

Для цитирования: Platonov A. (2024). Deconstructing Western Culture: Stuart Hall's Approach to Critical Theory // *Patria*. Vol. 1. No. 2. P. 62–80.

Об опыте разработки и реализации курса «История религий России»

Олег Глебов

Кандидат философских наук, преподаватель.

Национальный исследовательский институт «Высшая школа экономики» (Москва).

Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

E-mail: holgerglebov@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается опыт разработки экспериментального общеобразовательного курса «История религий России». Курс выделяется наличием разработанной проблематики традиционных духовно-нравственных ценностей, органически вписанной в практику преподавания междисциплинарного предмета на стыке истории религии и религиоведения. Автор раскрывает значимость проблематики традиционных духовно-нравственных ценностей для российского общества; обосновывается необходимость теоретизации ценностной проблематики; описываются установки, посредством которых была сформирована программа курса «История религий России», а также проблемы, с которыми столкнулись авторы курса при производстве. В рамках статьи обосновываются решения, принятые для преодоления методологических проблем, связанных с внедрением ценностного аспекта в изучение религиозных традиций России. В итоге методологический опыт, полученный при производстве курса, экстраполируется на проблематику традиционных духовно-нравственных ценностей в контексте религии.

Ключевые слова: традиция, ценности, традиционные ценности, духовно-нравственные ценности, религия, религиозные ценности, преподавание, педагогика, религиоведение

Для цитирования: Глебов О. А. (2024). Об опыте разработки и реализации курса «История религий России» // Patria. Т. 1. № 2. С. 81–86.

О необходимости теоретизации традиционных ценностей

Современное российское общество столкнулось с необходимостью ответа на острый социокультурный вызов: как сохранить себя, свою национальную и культурную идентичность в эпоху постглобализации и всеобщего размывания границ¹? С одной стороны, российское общество вряд ли сможет отказаться от продуктов глобализации; в то же время, богатство русской национальной культуры взрастило в российском обществе традиционные ценности, которые по-прежнему являются важными для нашего общества (Ажимов, 2022). Из этого следует запрос на сохранение культурной автономности и самобытности.

Сохранение и укрепление традиционных духовно-нравственных ценностей сегодня является стратегической задачей (Указ Президента..., 2021; Указ Президента..., 2022). Несмотря на то, что традиционные ценности являются важными сами по себе и, следовательно, самоочевидны, эта особенность вносит толику релятивизма и плюрализма в трактовке содержания концепта традиционных ценностей. Разные социальные слои, культурные группы могут иметь различные представления о содержании ценностных понятий. Это не значит, что такие представления будут взаимно противоречивыми, однако ясно, что для их полноценного понимания и принятия требуется концептуальное единство, которое в свою очередь требует диалога для поиска универсального обоснования. В профессиональном кругу исследователей также пока наблюдается отсутствие

консенсуса о содержании концепта традиционных ценностей, поскольку «площадки» для обсуждения данной проблематики находятся в стадии активного становления².

Данная проблема осознается на государственном уровне. Разные акторы инициируют и поддерживают намерения, направленные на изучение и развитие традиционных духовно-нравственных ценностей. Одной из таких инициатив является запуск общеобразовательного курса «История религий России» (Национальная платформа...), об опыте разработки и реализации которого мы и расскажем далее.

История религий России

Определенно, такой курс непросто сделать. Во-первых, он должен быть ориентирован на максимально широкую аудиторию, следовательно, была необходимость минимизировать пререквизиты. При этом формат курса предполагал онлайн-участие, чтобы привлечь как можно большее количество слушателей. С указанными задачами мы справились посредством тщательной разработки программы курса, в которой не требовалось наличие специальных знаний для освоения дисциплины. Лекции, материалы для самостоятельного изучения и интерактивные задания разрабатывались с ориентацией на активное вовлечение студента в предмет.

Во-вторых, курс всецело должен быть сфокусирован вокруг двух глобальных тем:

1) «Историческое развитие религий на территории России». Такая формулировка предполагала, что Россия должна представляться как поликонфессиональная цивилизация;

2) курс должен «раскрывать религиозные традиции России и традиционные российские духовно-нравственные ценности».

В связи с этими пунктами возникло две сложности. Во-первых, курс не может быть сведен к конкретной предметной области науки, например, к истории, истории религии или религиоведению, поскольку предполагалось, что феномен религии должен раскрываться более системно и полно, то есть не только в совокупности культурных, социальных, исторических, правовых, языковых и пр. взаимодействиях, но и в контексте понимания ценностей. Предполагалось, что курс не только даст знание о различных религиях нашей страны, но также будет способствовать пониманию ценностей исповедующих религию людей. Следовательно, программа должна предполагать синергию междисциплинарного взаимодействия на основе ценностей. Во-вторых, курс должен касаться содержания ценностных понятий четырех традиционных для России религий: буддизма, иудаизма, православия и ислама. Следовательно, члены рабочей группы, как академические исследователи, не могли решить эту задачу, поскольку она находится вне сферы их компетенции: ученые не могут оперировать оценочными суждениями, исходящими изнутри изучаемой ими религиозной традиции.

Обе описанные проблемы удалось решить при разработке программы курса. Специфика разработки заключалась в системном и согласованном

взаимодействии специалистов из различных областей для наиболее эффективного представления предмета. В состав рабочей группы было приглашено девять ведущих специалистов в таких областях, как философия, история, религиоведение, теология, филология, право, буддология, иудаистка, библеистика, исламоведение. В методической работе и записях принимали участие не только авторы из НИУ ВШЭ, но также партнеры из других вузов – в частности, ПСТГУ и РАНХиГС.

Для решения вышеописанных задач курс был методически ориентирован на три блока:

1. Историко-религиоведческий раздел. В данном блоке задается теоретическая рамка возможных горизонтов исследования религии, указывающая на сложность феномена религиозного, обсуждаются различные подходы, используемые для его изучения. Также в этом блоке раскрываются ключевые исторические события становления буддизма, иудаизма, православия и ислама, а также изучаются религиоведческие понятия, необходимые для понимания основных смыслов изучаемых религий.

2. Второй раздел посвящен историческим аспектам формирования России как поликонфессионального государства-цивилизации. Здесь междисциплинарный фокус смещается с общемировых процессов становления изучаемых религий на Россию.

3. В третьем разделе рассматриваются религиозные традиции России и традиционные российские духовно-нравственные ценности. Для освещения ценностной специфики культуры традиционных религий нашей страны были привлечены высокопоставленные представители конфессий: буддийский гелонг, иудейский раввин, православный епископ и мусульманский имам. Представители конфессий рассказали об основных ценностях своих религий. Разработчики курса составили ряд вопросов для раскрытия ценностной специфики религий (например, человек и его место в мире, смысл жизни, человеческое достоинство, ценность семьи, милосердие, ценность труда, общественная мораль, человеколюбие, взаимопомощь, общественная идентичность и многие другие). В результате интервьюирования представителей конфессии мы сформировали три полноценных лекции. Содержательно ответы представителей четырех традиционных для России конфессий во многом схожи. В связи с этим, несмотря на ограниченность выборки, мы вполне можем говорить об общности духовно-нравственных ценностей в традиционных религиях нашей страны.

Курс «История религий России» прошел апробацию внутри НИУ ВШЭ и получил крайне положительные отзывы (январь–июнь 2024 года, 102 человека прошли курс). С октября 2024 года курс доступен на национальной платформе «Открытое образование» (Национальная платформа...). В данный момент на платформе на курс записано 106 человек.

Таким образом, наш курс стал успешным примером стратегии раскрытия содержания традиционных духовно-нравственных ценностей и их ценностного единства (несмотря на конфессиональные различия). Во-первых, данный курс междисциплинарен. Он включает в себя три взаимосвязанных раздела: религиоведческий, исторический и аксиоло-

гический. Это позволяет раскрыть специфику преподаваемого предмета наиболее полно и многогранно. Во-вторых, теоретические блоки нашего курса связаны с ценностным аспектом каждой из изучаемых религий, что позволяет сформировать у студентов не только знание о религиях нашей страны, но и понимание представителей конфессии.

Что мы вынесли из опыта разработки и реализации курса

Опыт, полученный при разработке курса «История религий России», может быть экстраполирован для решения методологической задачи – поиска единого основания для теоретизации традиционных духовно-нравственных ценностей в контексте религии. Наш опыт разработки и реализации трансдисциплинарного курса показывает, каким образом можно подойти к анализу такого сложного феномена, как религия. Религия как феномен включает в себя множество аспектов, однако дисциплинарное рассмотрение ограничивает изучаемый объект определенной предметной областью, тем самым объективируя и ограничивая живость первоначального феномена. Несмотря на то, что религию можно описать через опредмечивание ее элементов, сама религия является синергичной совокупностью взаимодействий этих элементов. Отразить религию как цельный феномен позволило бы единое методологическое основание. Дисциплинарное основание всегда предметно. В таком случае объединяющим междисциплинарным основанием может стать ключевой элемент феномена религии – ценности как нечто сверхдисциплинарное, но при этом принадлежащее религии и связанное с ее сутью. Именно ценности, выступающие методологической рамкой, помогли нам решить проблему плюрализма трактовки феномена религии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Специфика этого культурного вызова характеризуется особенностями постглобализационного процесса, в котором можно выделить два уровня: внешний и внутренний. Внешняя глобализация предполагает экономику и физическое взаимодействие (потребление, мода, приобщение к продуктам массовой культуры, путешествия и так далее) (см.: Гидденс, 2011: 308-324; Robertson, 1992: 211). Внутренняя глобализация ориентирована на те же цели, что и внешняя, однако протекает в цифровом медиапространстве. На сегодняшний момент можно констатировать, что мировое сообщество находится в состоянии кризиса внешнего процесса глобализации.

² Важным событием для академического дискурса о традиционных ценностях стал круглый стол ШФик ФГН НИУ ВШЭ, прошедший 10 апреля 2024 года. См.: Круглый стол Школы философии и культурологии ФГН «Традиционные ценности в оптике национальной философии» URL: <https://phc.hse.ru/announcements/911434546.html> (дата обращения: 08.11.2024).

ЛИТЕРАТУРА

Ажимов Ф. Е. (2022). Экстрафилософские факторы и возможность национальной философии // *Цивилизационные коды России (к столетию «Философского парохода»): сборник материалов конференции.* СПб.: Сборка. С. 5–6.

Гидденс Э. (2011). *Последствия современности.* М.: Праксис.

Круглый стол Школы философии и культурологии ФГН «Традиционные ценности в оптике национальной философии» URL: <https://phc.hse.ru/announcements/911434546.html> (дата обращения: 08.11.2024)

Национальная платформа «Открытое образование», курс «История религий России», 2024. URL: <https://openedu.ru/course/hse/HISTREL/> (дата обращения: 08.11.2024)

Указ Президента Российской Федерации от 02.07.2021 № 400 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» (2021). URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202107030001> (доступ от 08.11.2024).

Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (2022). URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (дата обращения: 08.11.2024).

Robertson R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: SAGE Publications.

On the Experience of Development and Implementation of the Course “History of Religions of Russia”

Oleg Glebov

PhD. (Philos.), Lecturer.

HSE University (Moscow).

21/4, Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

E-mail: holgerglebov@gmail.com

Abstract. This article discusses the experience of developing an experimental general education course History of Religions of Russia. The course is distinguished by the presence of the developed problematics of traditional spiritual and moral values, organically integrated into the practice of teaching an interdisciplinary subject at the intersection of the history of religion and religious studies. The paper reveals the significance of the problematics of traditional spiritual and moral values for Russian society; substantiates the necessity of theorizing the problematics of values; describes the attitudes through which the program of the course History of Religions of Russia was formed, as well as the problems encountered by the authors of the course during its production. Within the framework of the article, the decisions taken to overcome methodological problems associated with the introduction of the value aspect into the study of Russia's religious traditions are substantiated. As a result, the methodological experience gained during the production of the course is extrapolated to the problematics of traditional spiritual and moral values in the context of religion.

Keywords: tradition, values, traditional values, spiritual and moral values, religion, religious values, teaching, pedagogy, religious studies

For citation: Glebov O. A. (2024). On the Experience of Development and Implementation of the Course “History of Religions of Russia” // *Patria*. Vol. 1. No. 2. P. 81–86.

REFERENCES

Ajimov F. E. (2022). *Ehkstrafilosofskie faktory i vozmozhnost' natsional'noi filosofii* [Extra-philosophical factors and the Possibility of a National Philosophy]. *Tsivilizatsionnye kody Rossii (k stoletiyu “Filosofskogo parokhoda”): sbornik materialov*

konferentsii [Civilization Codes of Russia (to the Centenary of the Philosopher's Steamship): Conference Proceedings], Saint-Petersburg: Sborka, pp. 5–6.

Giddens A. (2011). *Posledstviya sovremennosti* [The Consequences of Modernity], Moscow: Praksis.

Kruglyi stol Shkoly filosofii i kul'turologii FGN "Traditsionnye tsennosti v optike natsional'noi filosofii" [Round table of the School of Philosophy and Cultural Studies of FoH "Traditional Values in the Optics of National Philosophy"]. Available at: <https://phc.hse.ru/announcements/911434546.html> (accessed 8 November 2024).

Natsional'naya platforma "Otkrytoe obrazovanie", kurs "Istoriya religii RossiI" [National Platform "Open Education", course "History of Religions of Russia"] (2024). Available at: <https://openedu.ru/course/hse/HISTREL/> (accessed 8 November 2024).

Robertson R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: SAGE Publications.

Ukaz Prezidenta Rossiiskoi Federatsii ot 02.07.2021 № 400 "O Strategii natsional'noi bezopasnosti Rossiiskoi Federatsii" [Decree of the President of the Russian Federation of 02.07.2021 No. 400 "On the National Security Strategy of the Russian Federation"] (2021). Available at: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202107030001> (accessed 8 November 2024).

Ukaz Prezidenta Rossiiskoi Federatsii ot 09.11.2022 № 809 "Ob utverzhdenii Osnov gosudarstvennoi politiki po sokhraneniyu i ukrepleniyu traditsionnykh rossiiskikh dukhovno-nravstvennykh tsennostei" [Decree of the President of the Russian Federation No. 809 of 09.11.2022 "On Approval of the Fundamentals of State Policy for Preserving and Strengthening Traditional Russian Spiritual and Moral Values"] (2022). Available at: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (accessed 8 November 2024).

Эзотерическая литература и оккультизм в популярной культуре

Рецензия на монографию: Носачев П. Г. «Очарование тайны: эзотеризм и массовая культура». М.: НЛЮ, 2024.

Даниил Минаев

Аспирант сектора социальной философии.

Институт философии Российской академии наук (Москва).

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: dk.minaevkorobeynikov@gmail.com

Для цитирования: Минаев Д. К. (2024). Эзотерическая литература и оккультизм в популярной культуре. Рецензия на монографию: Носачев П. Г. «Очарование тайны: эзотеризм и массовая культура» // Patria. Т. 1. № 2. С. 87–91.

В рецензии мы обратимся к работе философа и религиоведа Павла Носачева «Очарование тайны: эзотеризм и массовая культура», выпшедшей в 2024 году в рамках серии «Studia Religiosa» издательства «Новое литературное обозрение». Следует отметить, что книга посвящена далеко не только современной популярной культуре, но также истории эзотеризма и его месту в истории культуры. Исследования эзотеризма, будучи легитимным и устоявшимся предметом религиоведения, позволяют нам лучше узнать религиозные традиции мира в их многообразии; ракурс рассмотрения, избранный П. Г. Носачевым, предлагает нам на примере эзотеризма взглянуть на возможность современной рецепции религиозной традиции. Более того, реконструкция истории проявлений эзотеризма в культуре вносит важный вклад в отечественное религиоведение, пополняя и его исследовательский репертуар, и методологический инструментарий.

Прежде чем обратиться непосредственно к тексту исследования, мы в качестве прелюдии приведем один значимый пример из популярной культуры, который, как мы считаем, созвучен важной для автора интуиции, а именно – серьезному отношению к современной культуре.

В 2018 году американский режиссер Дэвид Роберт Митчелл, ранее прославившийся как автор артхаусного хоррора «Оно» (англ. «It Follows», 2014), выпустил свою новую картину «Под Сильвер-Лэйк» (англ. «Under the Silver Lake»). Как и в случае с фильмом ужасов «Оно», премьерный показ «Под Сильвер-Лэйк» состоялся в ходе Каннского кинофестиваля. Если прошлый опыт режиссера стал жанровым триумфом – его превозносили профессиональные критики, зрители встретили его с восторгом, а позднее в киносообществе картину описывали как культовое кино и причисляли к лучшим образцам хорроров 2010-х годов, – то новый проект Митчелла был встречен совсем не так однозначно. Отклики на фильм были полярными и среди критиков, и среди зрителей, причем то, что некоторые относили к его недостаткам, – заумность и странность, – другие, наоборот, считывали как достоинства.

Заумность заключалась в обилии аллюзий и реминисценций на популярную культуру и кинематограф – причем многие аллюзии были

действительно сложными и трудносчитываемыми. Странность заключалась в сумбурной и по-настоящему «пинчендовской» драматургии и невозможности четко определить жанровую принадлежность фильма. Действительно, картина, в которой молодой и скучающий разгильдяй Сэм в поисках приглянувшейся ему, но пропавшей соседки попадал в паутину сложносочиненного заговора, связанного с инсценированием смерти миллиардером, могущественным тайным братством бродяг и явлением сверхъестественного убийцы в виде девушки с свиной головой, не могла не показаться странной и параноидальной. В одной из сцен фильма Сэм попадает в особняк престарелого музыкального гения, известного как Автор Песен. Из разговора с последним Сэм узнает, что вся важная популярная музыка – от шлягеров 1960-х до песен группы «Nirvana» – была создана именно этим старым затворником с целью передачи тайного смысла не менее тайной аудитории.

Вернемся непосредственно к исследованию. Введение к работе автор начинает с описания парадокса эзотерики в культуре. Под парадоксом эзотерики подразумевается та странная конфигурация нашей коллективной памяти и воображения, согласно которой, даже если мы никогда не интересовались эзотерикой сами, мы всегда будто бы уже что-то о ней знаем, где-то нападали на её следы (с. 13–14). При этом речь идет не только о том, что мы постоянно и пассивно потребляем эзотерическую образность в популярной культуре, и потому при упоминании этого понятия сразу же представляем себе заговоры тайных сообществ, спиритические столы, ведьминские ковены, таро и астрологию, астральные проекции и прочего рода магию. Дело ещё и в том, что эзотерики, присутствующей в культуре, сообразна внутренняя «диалектика скрытого и открытого» (с. 14), то есть тайны и знания, и хотя мы всегда уже что-то знаем об эзотерическом, полное познание или прояснение будто бы недопустимо; сама тотальность эзотерики предполагает, что мы не можем познать тайну до конца.

Эта диалектика сообразна авторскому прочтению истории религии как оппозиции различных форм «космотеизма» и монотеизма, на которые можно условно разделить весь массив исторического религиозного опыта. В этом делении автор опирается на устоявшиеся идеи культуролога Яна Ассмана и религиоведа Вальтера Хаанеграффа. Под «космотеизмом» в таком случае понимаются те религиозные течения и доктрины, в которых постулируется «тождество Бога и мира, несотворенность и вечность Вселенной», а также понимание жизни как «бесконечного потока сменяющих друг друга форм» (с. 24). Монотеизм, напротив, основывается на творении Богом мира из ничего, линейной концепции истории, одном лично мыслимом Боге и конечности человеческой жизни.

Хотя идентичность монотеизма и выстраивается в оппозиции и борьбе с «космотеизмом», «космотеизм», тем не менее, на разных исторических этапах начинает проникать в него, – возникают их комбинированные формы. В этот момент и появляется эзотерика. Так, к примеру, рождение западной эзотерики автор связывает с увлечением мыслителей эпохи Возрождения поиском *philosophia perennis* и появлением синкретических систем, впитавших гностицизм, неоплатонизм, герметизм, каббалу и ма-

гические концепты (с. 26). Поэтому эзотеризм понимается в данной работе именно в качестве одной из форм религиозности, а не как какой-то отдельный вид духовной жизни (с. 23).

Но как быть с изучением не самих эзотерических теорий и практик, а эзотерическим осадком в культуре? Может ли подобное исследование оставаться религиоведческим, не превращаясь в культурологию религии? Этот вопрос возникает в исследовании, и автор отвечает на него утвердительно. Опишем кратко методологическую программу исследования. Сначала автор перечисляет те способы изучения эзотерического в культуре, которые он находит неподходящими. Первый и далекий от академического способ, в исследовании носящий заголовок «те, кто не знают», – это тот взгляд, который мы описали в начале нашей рецензии на примере фильма «Под Сильвер-Лэйк»: вера в то, что во всём многообразии массовой культуры таятся шифры и коды, которые может считать только посвященный. Второй тип («те, кто знают») – это рассмотрение культуры адептом того или иного эзотерического течения, в глазах которого всё на свете оказывается иллюстрацией одной конкретной эзотерической программы. Третий тип составляет прочтение эзотеризма в культуре через такие гранд-теории, как марксизм и фрейдизм. Четвертый – глубинная психология К. Г. Юнга и её интерпретация Джозефом Кэмпбеллом (с. 14–23).

В качестве альтернативы автор предлагает следующий подход. Он совмещает эвристический потенциал понятия оккультуры Кристофера Партриджа, модель функционирования языческого объекта в культуре Марко Пази и анализ эзотерических артефактов в культуре Тесселя Бодуэна. В результате получается исследование, основанное на принципах, суммировать которые можно было бы в следующей формуле: «прослеживание исторического генезиса некоего образа, выраженного на языке гетеродоксии и утверждающего реальность инобытия» (с. 37). Такое исследование должно также учитывать контекст возникновения эзотеризма в творчестве того или иного автора, а сам автор понимается как «бриколер», сочетающий в индивидуальном творческом акте «космотеистическое» с «монотеистическим» (с. 28, 37).

Текст работы «Очарование тайны» разделен на три части: «Эзотеризм и литература», «Эзотеризм и кино», «Эзотеризм и музыка». Важно отметить, что эти части не являются разнонаправленными векторами исследования, но скорее образуют хронологию эзотерической культуры, начавшейся в художественной литературе, затем воспринятой в киноискусстве, а после этого проникшей в современную музыку.

Каждая глава сопровождается небольшим тематическим введением. К примеру, во введении к части, посвященной эзотеризму в литературе, автор подробно анализирует зарождение эзотерической литературы в Европе. Её возникновению предшествовала публикация в 1614 году анонимного сочинения «*Fama Fraternalitatis*, или откровение Братства Высококочтимого Ордена R.C.» и последующее распространение Розенкрейцерского мифа (с. 44–52). Влияние последнего прослеживается от сатирического сочинения аббата де Виллара «Граф де Габалис, или разговоры о точных науках» и неоконченной поэмы Гёте «Тайны» до творчества Эдуар-

да Бульвер-Литтона. От произведений Бульвер-Литтона автор переходит к «эпидемии спиритуализма», а от неё – к рождению нового понимания литературы ужасов (с. 52–57).

Главными героями части о литературе становятся такие известные писатели, как Артур Мэйчен, Эджернон Блэквуд, Густав Майринк, Стефан Грабинский, Г. Ф. Лавкрафт и Реза Негарестани, каждому из которых посвящена отдельная глава. Ещё одна из глав этой части посвящена общему обзору сатанизма как специфического явления европейской культуры. Позволим себе процитировать автора: «сатанизм в значении ритуального поклонения главному антагонисту христианской мифологии, если рассматривать его с точки зрения истории эзотеризма, в изначальной форме – чисто литературное явление» (с. 141). Исходя из этой логики, автор описывает то, как сложившийся в литературе Блейка и Мильтона образ князя тьмы потом подвергся переработке в поэзии Бодлера и творчестве Гюисманса, а позднее перевоплотился в кинематографические репрезентации сатанизма (с. 166–167).

Часть, посвященную эзотеризму в кино, автор начинает с прояснения важного вопроса: «Какие фильмы мы можем считать эзотерическими?» Фантастическое кино или кинематограф ужасов оказываются ложным маршрутом. Фильмы с эзотерическим сюжетом не обязательно будут эзотерическими. Для того, чтобы стать ими, они должны быть именно сделаны эзотерически (с. 222). Поэтому, с точки зрения автора, на первых этапах истории кинематографа эзотеризм можно обнаружить скорее в киноавангарде, чем в мейнстриме. Героями этой части становятся сначала Майя Дерен, затем Кеннет Энгер и Дэвид Линч, а завершает главу анализ популярного сериала «Сверхъестественное».

Последняя часть исследования посвящена эзотеризму в современной музыке. Она распадается на три выделенных автором типа взаимоотношений музыкального творчества и эзотерики. Первый тип – брендово-игровой – предполагает обилие эзотерических отсылок и интеллектуальную игру со знаниями слушателя об эзотеризме. Второй тип – религиозно-мировоззренческий – подходит для описания творчества музыкантов-эзотериков или авторов языческой музыки, то есть исполнителей, для которых эзотеризм является основой или важной частью их мировоззрения. Третий тип – креативный – является соединением первого и второго; под него попадают интеллектуалы-эзотерики, посвятившие себя музыкальной карьере. Одним из примеров творчества первого типа выступает творчество шведского музыканта Александр Бард, с вторым типом соотносится разнообразная языческая музыка, а яркие примеры третьего типа – отечественный музыкальный коллектив «Оргия праведников» и такие группы, как «Dead can Dance» и «Current 93».

В предисловии к книге автор, цитируя известного специалиста по творчеству Лавкрафта С. Т. Джоши, отметившего когда-то унылый характер современных критических исследований культуры, пишет о том, что ему бы хотелось сохранить академический характер работы, оставаясь при этом интересным (с. 11–12). Заканчивая рецензию, мы можем заметить, что эта цель была достигнута.

Esoteric Literature and the Occult in Popular Culture

Review of the Monograph

“The Charm of Mystery: Esotericism and Mass Culture”

Daniil Minaev

PhD Student at the Social Philosophy Sector.

Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy (Moscow).

12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: dk.minaevkorobeynikov@gmail.com

For citation: Minaev D. K. (2024). Esoteric Literature and the Occult in Popular Culture. Review of the Monograph “The Charm of Mystery: Esotericism and Mass Culture” // *Patria*. Vol. 1. No. 2. P. 87–91.

Правила подачи статей и подписки
можно найти на сайте журнала:
<https://patria.hse.ru>

Rules for submitting articles and subscriptions
can be found on the journal's website:
<https://patria.hse.ru>

АДРЕС ИЗДАТЕЛЯ И РАСПРОСТРАНТЕЛЯ:
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
Издательский дом Высшей школы
экономики
Тел.: +7 (495) 772-95-90 доб. 15298
E-mail: id@hse.ru

PUBLISHER AND DISTRIBUTOR ADDRESS:
Myasnitskaya Str. 20, 101000, Moscow, Russia
HSE Publishing House
Tel.: +7 495 772-95-90 ext. 15298
E-mail: id@hse.ru

ДИЗАЙН ОБЛОЖКИ: В. П. Коршунов
ВЕРСТКА: Т. Г. Шейнов
ВЫПУСКАЮЩИЙ РЕДАКТОР: Н. М. Дмуховская

COVER: Valery P. Korshunov
LAYOUT: Tikhon G. Sheynov
ISSUING EDITOR: Natalia M. Dmukhovskaya

Подписано в печать 11.11.2024. Формат 70×100 1/16.
Усл. печ. л. 7,5. Тираж 200 экз.

Отпечатано ООО «Б2-Принт»
109548, Москва, Шоссейная ул., д. 1, кор. 1.



patria.hse.ru

ТОМ 1

2

2024

Религия и ценности

Исследования современной культуры

Практикум

Критика и рецензии

