

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ДЕВІАНТОЛОГІЇ

© 2004 В. А. Бачинин

Санкт-Петербургский Социологический институт Российской Академии Наук

ДВЕ ПАРАДИГМЫ ДЕВІАНТОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

1.

На протяжении двух последних тысячелетий развития западной цивилизации область знаний, ориентированных на исследование девиантологических проблем, развивалась усилиями как христианских, так и светских мыслителей – философов, социологов, психологов, писателей. В результате их аналитической деятельности сложилась масштабная сфера познавательной информации, внутри которой важную роль играют такие понятия, как девиация, деривация и дисфункция.

Девиация как способность малых и больших систем, живых организмов и разумных субъектов отклоняться от изначально заданных траекторий развития была осознана как всеобщая форма существования еще в античности. Эпикур облек эту проблему в онтологически-космологическую формулу в своем учении об отклоняющихся атомах. Он представил девиантное поведение атомов, способных к произвольным отклонениям от своих траекторий, как главное онтологическое основание существования *свободы*. Позднее, уже в новое время, европейская мысль приблизилась к пониманию свободы как важнейшего условия развития цивилизации и культуры. Таким образом, протянулась логическая цепочка неоднозначных, но вполне явных зависимостей между девиантностью, аномальностью, свободой и культурой. В результате в европейском культурном сознании девиация обрела статус универсалии, характеризующей живые, движущиеся и изменяющиеся системы.

Поскольку девиация – это всеобщая форма существования субъектов и систем, то она распространяется и на социальные макросистемы, определяющие ход мирового процесса. Иными словами, возможны столь существенные девиации столь масштабных систем, которые способны обретать геосоциальный характер и затрагивать интересы всего человечества.

Следует учитывать, что феномен девиантности амбивалентен по своей природе и может означать как негативные, так и положительные социальные изменения. Так, американский соци-

олог Н. Смелзер разделил все девиации на деструктивные и конструктивные. К первым, называемым им иллегальными, он отнес поведенческие акции с явными признаками деструктивности, имморализма, криминальности. В этом же ряду он упоминает ереси и те проявления авангардизма, которые отрицательно сказываются на социальном здоровье всего общественного макроорганизма. К конструктивным или легальным девиациям, имеющим сверхнормативный характер Смелзер отнес инновационные инициативы, проявления самоотверженности, подвижничества, святости, поддерживающие отношения солидарности и укрепляющие социальную систему.

Ряд исследователей указывают на связь феномена девиантности с существованием интеллигентов (представителей интеллигенции) как обширной общности людей, обладающих «интеллектуальной душой» и появляющихся преимущественно в среде маргиналов, отличающихся социокультурными девиациями. «Уходя из общества или будучи отвергнутыми обществом (что, в сущности, одно и то же), интеллигенты создают среду аморфного протеста и столь же аморфного поиска, из чего интеллигент формирует собственную позитивную независимость. Точно так же собственная психическая маргинальность – точнее говоря, потенциальная, неразвившаяся девиантность должна послужить материалом для рефлексии и, далее, для формирования собственной независимости. Для понимания себя, а далее – для понимания другого» [2, с. 15].

В контексте библейской антропологии феномен девиации-отклонения оказался прочно связан с теологемой грехопадения прародителей и общей ветхозаветной концепцией греха как «непопадания в цель», «отклонения от цели» или «попадания в ложную цель». На основе этой теологемы возникла традиция рассматривать нарушения высших запретов, установившихся стереотипов и традиций как необходимые моменты мирового процесса в целом и социального бытия людей, в частности.

Использование понятия *деривации* в антропосоциологических исследованиях связано с име-

нем итальянского социального мыслителя В. Парето (1848-1923), который употреблял в качестве исходной антропологической аксиомы тезис об иррациональности человеческого поведения, предопределяемого инстинктами, эмоциями и страстями. Согласно Парето, специфика всех антропогенных форм рациональности состоит в том, что с их помощью человек пытается скрыть, замаскировать свой животный эгоизм. Если учитывать это, то во всех существующих социогуманитарных теориях следует видеть не более, чем хитросплетения софизмов, стремящихся придать иррациональным антропологемам видимость рациональных формообразований и пытающихся изобразить алогичные энергетические импульсы как осознанные мотивы целеполагающей и целепреследующей деятельности людей. Учения такого рода пронизаны идеологическим самообманом и являются *деривациями*, т. е. отклонениями от истины, в которых сознательная ложь довлеет над неосознанными заблуждениями.

Деривации, полагает Парето, будучи несостоятельными в свете критериев истинности, неустанно создавались во все времена, что объясняется их способностью выполнять определенные позитивные функции в жизни общества и государства. Они позволяли правящим элитам направлять энергию масс в выгодное для них русло, добиваться от них нормативного, законопослушного поведения.

Характерными образцами дериваций служат философско-правовые и юридические теории, которые, согласно Парето, имеют своей целью не достижение истинного понимания должного в сфере права, а всего лишь софистическую апологию существующих порядков в угоду властям. Политико-правовые, этические, богословские деривации являются в своем большинстве благообразным прикрытием неправовых имморальных, низменных целей и средств человеческой деятельности, декорирующим иррациональную природу человека, толкающую его к систематическим нарушениям социокультурных норм.

Дарвинистская, ницшеанская подоплека концепции Парето совершенно очевидна. Критерий, с помощью которого он формулирует свое понимание феномена деривации, взят им за пределами общеевропейской гуманистической традиции. Это порождает двойственное отношение к концепции итальянского социолога. С одной стороны, не вызывает сомнений продуктивность самого понятия деривации, его приложимость к множеству форм духовной и практической деятельности индивидов, групп и масс. Вместе с тем

та мировоззренческая, идеологическая подоплека, на которой базируются этот концепт и вся методология Парето, совершенно неприемлемы, если смотреть на них с позиций христианской социальной аналитики. Выходом из этого положения может быть методологическая трансформация данного концепта, его перевод в иной семантический регистр. В системе христианских ценностно-нормативных координат понятие деривации целесообразно использовать для обозначения идеологически мотивированных отклонений социальной мысли от базовых основоположений христианской идеи.

И, наконец, о понятии дисфункции, означаемом способностью системы порождать в процессе своего существования следствия и эффекты, противоположные ее прямому функциональному предназначению. Применительно к социальной проблематике данное понятие впервые использовал американский социолог Р. Мертон. Он указал на три типа возможных функциональных последствий, характерных для любой, в том числе и социальной, системы – благоприятных, нейтральных и неблагоприятных, то есть дисфункциональных. Например, можно говорить о том, что абсолютное большинство социальных институтов обнаруживают свою дисфункциональность в специфических условиях, скажем, тоталитарной государственности. Системы права, идеологии, образования, воспитания способны превращаться в слуг режима, в средства ликвидации естественных прав и гражданских свобод личности, то есть в нечто противоположное тому, чем они должны быть по своей природе.

Если брать предельно широкий геосоциальный контекст, то обнаруживается та же роковая закономерность: в социальном мире, лежащем во зле, множество антропогенных, социогенных, культурогенных форм не выполняют своих прямых функций, а лишь усугубляют своей деятельностью ту глубокую рассогласованность между тем, чем социальный мир мог бы быть, и тем, что он представляет собой на самом деле.

Одна из главных задач девиантологического анализа состоит в том, чтобы исследовать исходные предпосылки превращений функций в дисфункции, вскрывать механизмы их мутаций и тем самым выявлять те степени отклонений, которые имеют место в функционировании социальных субъектов, систем, их подсистем и элементов.

Если говорить об эффектах глобализации, то одна из существенных задач девиантологического анализа состоит в том, чтобы выявлять среди них бинарные оппозиции функциональных /

дисфункциональных, конструктивных / деструктивных, локальных / тотальных и т. д. проявлений и последствий.

2.

На сегодняшний день внутри социальной девиантологии существуют два относительно самостоятельных проблемно-аналитических корпуса – антропосоциальное богословие и секулярная антропосоциология. Связанные между собой общим предметом, каковым является жизненный мир антропосоциальной реальности, ее единый интертекст, они различаются в своих исходных мировоззренческих посылах. В основании этих посылок лежат две несходные модели антропосоциальной реальности – сакральная и секулярная.

С позиций позитивизма социология и социальное богословие – это две совершенно разные дисциплины, никоим образом не связанные между собой и совершенно не нуждающиеся друг в друге. Для позитивистски ориентированного теоретического сознания геосоциальная реальность представляет собой сугубо посюсторонний предмет социологической науки, лишенный каких бы то ни было сверхфизических компонентов.

Что же касается теологического видения геосоциальной реальности, то оно опирается на идею мировоззренческого приоритета веры над разумом. В его свете все мирозерцательные и мирообъяснительные формы подчиняются принципу теоцентризма. Этот подход предполагает, что факты макросоциальной жизни могут рассматриваться сквозь призму социального богословия и что из него как «независимой переменной», может дедуцироваться геосоциальная девиантология как «зависимая переменная».

Если учитывать сказанное, то все разнообразие существующих моделей девиантологического анализа может быть типологизировано в соответствии с бинарно-оппозиционным парадигматическим подходом. Последний позволяет выделить два типа моделей. С одной стороны это позитивистская парадигма, являющаяся ровесницей социологии как науки и имеющая возраст в полтора столетия. С другой стороны, это христианская парадигма, имеющая библейские теологические основания и использовавшаяся абсолютным большинством западных мыслителей антропосоциальной ориентации эпохи классики.

Перед современным социологом-девиантологом открыты две возможности. Первая позволяет осваивать любую девиантологическую тему или проблему в категориях позитивистской социоло-

гии. Вторая дает возможность описывать, исследовать ту же самую проблему в терминах христианской социальной аналитики. Для социолога привычным, в достаточной мере проработанным является первый путь. Если же он попытается работать в русле христианской парадигмы, то это может породить вопросы, касающиеся необходимости и целесообразности подобного шага. Ответ на вопросы такого рода предполагает учет того, что в антропосоциологическом проблемном пространстве существуют реалии, которые невозможно объяснить, если оставаться только в пределах позитивистской парадигмы. Теоретическое сознание способно приближается к ее границам, но при этом вопросы будут продолжать оставаться открытыми. И в подобных ситуациях существуют две возможности дальнейших действий – либо отказаться от последующих вопрошаний, либо же устремиться за эти обозначившиеся границы. Социологическое сознание, избравшее второй путь, обнаружит, что за проявившимися когнитивными пределами расстилаются области социальной философии, метафизики и теологии, которые, казалось бы, не должны прельщать социолога, поскольку он обязан сохранять свою профессионально-цеховую идентичность и не вправе превращаться ни в социального философа, ни в метафизика, ни в теолога. Социолог должен оставаться социологом. Вместе с тем, никто не вправе запретить ему пользоваться аналитическими резервами сопредельных познавательных сфер. Подобное использование может оставаться социологически легитимным, если при этом не меняется магистральная целевая направленность познавательных интенций социологического сознания.

Итак, вообразим, что социологическое сознание, нацеленное на исследование проблем геосоциальной девиантологии, берет на себя смелость вторгнуться в концептуальные пределы христианской социальной аналитики. Первое, что оно при этом обнаружит, – это то, что категории христианской социальной аналитики обладают рядом примечательных свойств, важных именно для геосоциальных и именно для девиантологических ориентаций.

Первое. Категории христианской социальной аналитики *экуменичны*, т. е. они изначально располагают к разговору о глобальных проблемах и порождаемых ими антропосоциальных последствиях, касающихся как всего человечества в целом, так и любого из социальных субъектов, входящих в его состав.

Христианство, как планетарная религия, придавшая общую характерную ценностно-нормативную направленность целому ряду локальных цивилизаций и культур западного и славянского миров, представляет собой глобальную систему социального контроля. Этот контроль осуществляется на всех уровнях, начиная с личностно-индивидуального и вплоть до макросоциального в масштабах целых цивилизаций.

На этой социальной основе в XX в. возник экуменизм – религиозно-политическое движение, не ограничивающееся конфессиональными рамками одного лишь христианства, имевшее целью сближение и сотрудничество христиан с представителями различных конфессий по всему миру. Инициаторами экуменистического движения выступили протестантские церкви. В 1910 г. в Эдинбурге состоялась Всемирная миссионерская конференция, явившаяся первой масштабной экуменической акцией. В 1948 г. в Амстердаме был создан Всемирный совет церквей (ВСЦ), в который вошли представители 147 церквей из 44 стран. В начале 1990-х гг. членами ВСЦ были уже более 300 церквей из более, чем 100 стран. В настоящее время христианское экуменическое движение сотрудничает и с нехристианскими религиозными организациями – Всемирным исламским конгрессом, Всемирным братством буддистов, Академией исламских исследований и др.

На фоне масштабных геополитических процессов идет процесс развития экуменического религиозного сознания. Развивающаяся в этом макросоциальном контексте христианская социальная аналитика несет в себе ориентированность на планетарную всеохватность своих когнитивных интенций.

Второе. Категории христианской социальной аналитики *эсхатологичны, апокалиптичны*, т. е. органично приспособлены для разговора о трагической сути земной жизни человеческого рода, в том числе о современном глобальном кризисе, в который вовлечены все без исключения большие и малые социальные субъекты, все индивидуумы и сообщества населяющие Землю.

Третье. Категории христианской социальной аналитики *девиантологичны*, поскольку говорят о греховной природе человека, т. е. об исходной девиантности поведения индивидов и состоящих из них сообществ. Библейская концепция девиантного поведения – это ни что иное, как теология греха. Она восходит к понятию греха как отклонения от религиозной нормы, как нарушения божественной воли, нравственного преступления,

предполагающего ответственность виновного не только перед людьми, но прежде всего перед Богом.

3.

Сходство содержания научно-теоретической категории девиации с значениями и смыслами библейского понятия греха заставляет современных девиантологов с должным вниманием относиться к тому социальному опыту, который сосредоточен в Ветхом и Новом Заветах. Здесь им, вероятно, придется идти по стопам современной философской антропологии и этики, прямо признающих, что они не в состоянии обойтись без понятия греха, фиксирующего глубинные религиозно-метафизические основания таких социальных акций и качеств, как порок, проступок и преступление. Секулярное теоретическое сознание охотно пользуется категорией греха, понимая под ним «несобранность, несерьезность, расслабленность, погружение в жизнь такую как она есть, неспособность координировать ее, господствовать над собой и владеть собой... Опошляя и рассеивая возможности человека, грех делает обезличенной и бессмысленной его жизнь, препятствует формированию его личности, отделяет его от бытия и от существования» (Н. Аббаньяно). Общеизвестно, что многоаспектная семантика и аксиология понятия греха способствует прояснению целого ряда экзистенциальных, духовно-нравственных и морально-правовых проблем.

Богословы указывают на то, что в Ветхом Завете содержание греха раскрывается при помощи восьми древнееврейских понятий с разными смысловыми оттенками: 1) «чата» – непопадание в цель, отклонение от цели, т. е. отклонение от требования Божественной воли; 2) «ра» – разрушение в природе, теле, духе; 3) «паша» – мятеж, бунт, возмущение; 4) «авон» – виновность в допущенной несправедливости; 5) «шагаг» – заблуждение, ошибка; 6) «ашам» – вина перед Богом; 7) «раша» – нечестивость как противоположность праведности; 8) «таах» – обман.

В Новом Завете смысл греха раскрывают двенадцать греческих понятий: 1) «какос» – нравственный порок; 2) «понерос» – нравственное зло, исходящее от злых духов, бесов; 3) «асебес» – нечестивость как результат отхода от Бога; 4) «енохос» – виновность, заслуживающая суда или даже смерти; 5) «хамартия» – отклонение, промах мимо истинной цели, попадание в другую, нежеланную цель; 6) «адикиа» – неправда, несправедливость, несправедливость; 7) «аномос» –

беззаконие, вседозволенность; 8) «парабатес» – нарушитель юридических законов, преступник; 9) «агнозин» – невежество, следствием которого является поклонение ложным богам; 10) «плано» – обман, ложь; 11) «пароаптома» – нравственное падение, преступление; 12) «ипокрисис» – фальшивое учение, ложная идея, лжеучение.

Феномен греха, взятый во всем его объеме, представляет собой сложную, многоаспектную реалию с теологическим, аксиологическим, этическим, социологическим, девиантологическим и проч. измерениями. В теологическом отношении грех – это отклонение от Божественного предназначения. В аксиологическом смысле он представляет собой ложную ценностную ориентированность сознания и поведения. В этическом значении он выступает как нарушение нравственной нормы. В социологическом аспекте это обобщенная формула анормативной социальной акции. Для девиантологии же понятие греха – это вообще ключевая универсалия, элиминированная за ее пределы только в силу предельной секуляризованности современного социологического сознания, что, однако, не мешает последнему широкой использовать различные светские транскрипции этой религиозно-богословской категории.

Традиции иудаизма и христианства связывают предрасположенность людей к нарушениям божественных заповедей, религиозно-нравственных запретов на ложь, воровство, прелюбодеяние, убийство с первородным грехом. Грехопадение прародителей, их отпадение от Бога как главного и единственного источника жизни разрушило основания изначального богоподобия людей, сообщило им склонность употреблению своего разума и свободной воли во зло себе подобным, т. е. к порокам и преступлениям.

Средневековая религиозно-церковная традиция утвердила представление о наиболее серьезных антропологических изъянах, присущих человеческой природе, – семи смертных грехов. Все они производны от порока гордыни, являющегося в свете христианской этической аксиологии «сверхгрехом». Именно гордыня послужила некогда причиной измены ангела света Люцифера и повлекла за собой его наказание – низвержение с небес и превращение в Духа зла. От гордыни, как отсутствия смирения перед Богом, произошли все смертные грехи – тщеславие, зависть, гнев, уныние, скупость, чревоугодие и расточительность. Каждый из них, в свою очередь, способен порождать другие порочные свойства. Так, из тщеславия следуют непослушание и чванство; из зависти – ненависть и т. д.

Иисус Христос указывал на гибельность таких грехов, как святотатство, хула на Духа Святого, нарушения заповедей Моисея, неверность Сыну Божьему, недостаток веры, бесплодие, гневливость, алчность, прелюбодеяние, лицемерие, показное благочестие и др. Их корни также уходят в глубину тысячелетий – туда, где произошло первое грехопадение, изменившее человеческую природу.

Указанные девиации составляют ветвящееся древо разнообразных человеческих грехов. Оно свидетельствует о том, все эти антропологические дефекты, вместе с производными от них опасными наклонностями, моральными изъянами и разрушительными пороками, обрекают социальный мир еще долго «лежать на зле».

Большая часть людей не ведают истинной цели своего земного существования и потому в своей духовной слепоте идут широким путем греха, ведущем их к вечной гибели (Мф. 7, 13). Пока человек пребывает в его настоящем антропологическом статусе и регулярно нарушает религиозные нормы, пока от родителей к детям передается все то, что составляет человеческую природу, «Царство Божье» на Земле не сможет утвердиться.

Человек может сетовать на свою причастность к грехопадению прародителей, но отменить его воздействие на себя и свою жизнь он не в состоянии. «Без сомнения, нет ничего, столь оскорбительного для нашего разума, как слова, что грех первого человека сделал виновными тех, кто удален от этого источника, что как будто никак не мог в том грехе соучаствовать. Такое продолжение кажется нам не просто невозможным. Оно представляется и крайне несправедливым, ибо что может более противоречить законам нашей жалкой справедливости, чем осуждение навечно ребенка, не имеющего воли к греху, к которому он как будто бы столь мало причастен и который был совершен за шесть тысяч лет до его рождения. Конечно, ничто нас не ранит так больно, как это учение. И однако без этой тайны, самой непостижимой из всех, мы останемся непостижимы для самих себя. Запутанный узел нашей судьбы берет свои начала и концы в этой бездне. И потому человек более непостижим без знания этой тайны, чем эта тайна непостижна человеку. (Посему кажется, что Господь, желая сделать сложность нашего бытия непонятной нам самим, прятал этот узел так высоко, или, вернее сказать, так низко, что мы никак не можем до него добраться. Так что к истинному знанию о самих себе нас ведут не гордые усилия разума, но его бесхитрое смирение.)» (Б. Паскаль). Рассуждая

таким образом, французский мыслитель полагал, что существуют две, равно непреходящие, истины веры. Первая состоит в то, что человек уподоблен Богу и вознесен над всей природой. Другая гласит, что он отпал от этого состояния, отклонился от должного пути, оказался поврежден и уподобился животным. Оба эти утверждения равно верны и непреложны. Желает того человек или нет, но он обязан их принимать.

Нарушения норм, отклонения (девиации) от них – необходимый момент мирового процесса в целом и социального бытия людей, в частности. Грех — обычное состояние, в котором пребывают люди, вынужденные жить в социальном мире, лежащем во зле. Когда Эпикур в своем учении об отклоняющихся атомах представил девиантное поведение атомов как главное онтологическое основание существования не столько греха, сколько с в о б о д ы, то он указал на возможность позитивной трактовки девиаций, поскольку вслед за ним, уже в новое время была протянута логическая цепочка неоднозначных зависимостей между социальной девиантностью, свободой и культурой.

Христианское сознание не склонно видеть безусловную причину совершаемых людьми грехов только лишь в дьяволе. Хотя последний и побуждает людей к отклонениям с пути добродетели, но человек в своих волеизъявлениях всегда остается свободным. Поэтому ответственность за податливость искушениям и соблазнам лежит в первую очередь на самом человеке, чьи моральные качества не позволили ему устоять перед искушениями и соблазнами. Дьявол – это система объективно существующих предпосылок для индивидуального грехопадения, которая, хотя прямо и не навязывает человеку логику падения, но, без сомнения, значительно влияет на совершаемый им выбор, стремясь подтолкнуть его к крайностям. Так, если для католической церкви дьявол – это враг церковного мира и тайный вдохновитель ересей, то у М. Лютера он – апологет мнимого единства, который поддерживает церковный мир путем нарушения гражданского мира. Будучи неременным участником сцен гражданского быта, присутствуя в гражданской повседневности архивраг искушает людей, выступает вдохновителем политических бесчинств, внушает массам мысль о возможности насильственного переустройства мира.

Согласно христианским воззрениям, заложниками разнообразных девиаций оказываются все те, кто существуют в состоянии безверия и, следовательно, живут без защиты Божьей. По-

этому дьявол и его бесы могут причинить им множество неприятностей – ослепить их умы, столкнуть их с прямых путей, заставить бесконечно долго плутать в стороне от широкой, торной дороги. И все же, несмотря на то, что духи зла способны подчинять людей своей воле, их власть не безгранична, а действительна лишь в пределах, определенных Богом. Иисус Христос своей смертью и воскресением победил грех и смерть и упразднил былую власть дьявола и его бесов над людьми. После этого власть бесов сохраняет свою силу только над теми людьми, которые не веруют в Христа. Об этом существует бесконечное множество старинных и современных свидетельств. Одно из них в развернутом виде представлено в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» (1872), рассказывающем о губительных последствиях человеческого безверия.

Примечательно, что этот роман, который можно рассматривать как своего рода энциклопедию криминально-политической девиантологии, имеет два эпиграфа на тему бесов. Первый взят из стихотворения А. С. Пушкина:

Хоть убей, следа не видно,
Сбились мы, что делать нам?
В поле бес нас водит, видно,
Да кружит по сторонам.
.....
Сколько их, куда их гонят,
Что так жалобно поют?
Домового ли хоронят,
Ведьму ль замуж выдают?

Второй эпиграф взят из Евангелия от Луки: «Тут на горе паслось большое стадо свиней, и они просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедшие из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло. Пастухи, увидя случившееся, побежали и рассказали в городе и по деревням. И вышли жители смотреть случившееся и, пришедши к Иисусу, нашли человека из которого вышли бесы, сидящего у ног Иисусовых одетого и в здравом уме, и ужаснулись. Видевшие же рассказали им, как исцелился беснованный» (Лук. 8, 32 – 37).

В этих эпиграфах ключ к содержанию романа-пророчества, который рассказывает о том, как в русских людей вселились бесы, увлекли их в сторону с путей истины и добра и в конечном счете погубили. Достоевский сетовал на то, что молодежь не защищена против “бесовщины” ни зрелостью твердых убеждений, ни нравст-

венной стойкостью и что у многих материальные побуждения господствуют над высшей идеей, а настоящее образование заменено стереотипами «нахального отрицания с чужого голоса», недовольством и нетерпением. «В моем романе “Бесы”, – писал Достоевский, – я попытался изобразить те многообразные и разнообразные мотивы, по которым даже чистейшие сердцем и простодушнейшие люди могут быть привлечены к совершению такого чудовищного злодеяния. Вот в том-то и ужас, что у нас можно сделать самый пакостный и мерзкий поступок, не будучи вовсе иногда мерзавцем! Это и не у нас одних, а на всем свете так, всегда и с начала веков, во времена переходные, во времена потрясений в жизни людей, сомнений и отрицаний, скептицизма и шаткости в основных общественных убеждениях. Но у нас это более, чем где-нибудь возможно, и именно в наше время, и эта черта есть самая болезненная и грустная черта нашего теперешнего времени. В возможности считать себя, и даже иногда почти, в самом деле, быть не мерзавцем, делая явную и бесспорную мерзость, – вот в чем наша современная беда!»

Не только роман, но и сама российская социально-политическая действительность свидетельствует о том, какое великое множество чистых и простодушных людей погубили Россию и погибли сами из-за того, что оказались в плену безверия и потому не смогли противостоять власти темных, бесовских сил, столкнувших их с путей правды.

Случается, что человеческое сознание, оказавшееся во власти темных искушений, пытается взглянуть даже на Бога в свете девиантологических категорий. Так, некогда один голландский теолог-протестант задал Декарту вопрос: «Может ли Бог создать ненавидящее Его существо?» Если этот вопрос поместить в контекст девиантологии, то он будет звучать так: «Способен ли Бог на девиантное поведение?» или «Присущи ли Богу девиации?» По большому счету такие вопросы абсурдны. В подобных случаях имеет место логика антропоморфного мышления, когда на Бога, являющего Собой абсолютное совершенство, переносятся особенности сугубо человеческого поведения. И в итоге возникают суждения, звучащие либо как парадоксы, либо как недоразумения.

Кроме первородного греха, носителем которого является каждый человек, существуют еще и грехи личные, за которые каждый, кто их совершает, несет персональную ответственность. Личные грехи не передаются от одного человека к другому. Существует несколько форм, в которых они проявляются. Во-первых, это практические

действия, идущие вразрез с повелениями Бога, нарушающие краеугольные заповеди, данные Им людям для исполнения. Во-вторых, это высказывания, либо содержащие хулу на Духа Святого, либо наносящие прямой вред другим людям, либо свидетельствующие о том, что сам говорящий оскорбляет тот образ и то подобие Божье, которое носит в себе. В-третьих, это помыслы, еще не реализовавшиеся намерения, желания совершить недолжное, запретное.

Грех лишает человека возможности испытывать истинные радости жизни, отнимает у него высокое дерзновение в молитве. Он свидетельствует о глубоком внутреннем разладе в строе человеческой души, о нарушении иерархии, соподчиненности элементов в ценностно-нормативных структурах индивидуального духа. Эта разлаженность препятствует выстраиванию правильных отношений человека с окружающими людьми, с социальной и природной сферами, с миром культуры. Но главное, о чем свидетельствует грех, – это о ложном отношении человека к Богу, о неспособности верно использовать ту любовь и благодать, которую Бог расточает на все живое.

Совершая грех, человек демонстрирует пренебрежение своим истинным призванием и предназначением. Человек греха и беззакония – это человек лукавый и нечестивый. Он «ходит со лживыми устами». «Мигает глазами своими, говорит ногами своими, дает знаки пальцами своими. Коварство в сердце его; он умышляет зло во всякое время, сеет раздоры... Глаза гордые, язык лживый и руки, проливающие кровь невинную. Сердце, кующее злые помыслы, ноги, быстро бегущие к злодейству. Лжесвидетель, наговаривающий ложь и посевающий раздор между братьями» (Прит. 6, 12-19).

4.

Для геосоциальной девиантологии особое значение имеет понятие *общественного греха*. Его использовал Вл. Соловьев, когда рассуждал о причинах гибели Византии. Он писал: «Царства, как собирательные целые, гибнут только от грехов собирательных – всенародных, государственных – и спасаются только исправлением своего общественного строя или его приближением к нравственному порядку» [1, с. 159]. Главным собирательным, общественным грехом Византии и основным проявлением византизма явилось “полное и всеобщее равнодушие к историческому деланию добра, к проведению воли Божией в собирательную жизнь людей” [1, с. 160].

В понимании Вл. Соловьева византизм характеризовался рядом следующих «общественных грехов»: 1) отсутствием высшей задачи перед обществом и государством, которая соответствовала бы христианским идеалам; 2) отсутствием явно выраженного стремления к совершенствованию; 3) равнодушием государства к неформальной религиозно-гражданской, религиозно-нравственной жизни людей и к развитию ее проявлений; 4) первостепенной заботой не о душе народной, а о социальном теле государства, об упрочении его организации; 5) резким несовпадением деятельности русских царей с идеалом христианского государя и все глубже проникающим в народное сознание пониманием того, что правители отступают от этого идеала; 6) зависимостью высшего начала, христианской церкви, от начала низшего, государства.

От собирательных, общественных грехов, т. е. от непростительных отклонений от должного погибли такие макросоциальные системы как Российская империя, а, спустя время, и империя советская.

Примечательно, что через сто лет после Вл. Соловьева папа Иоанн-Павел II использовал в своем послании «*Reconciliatio et punitentia*» от 2 декабря 1984 г. и в энциклике «*Sollicitudo rei socialis*» (1988) понятия «социальной греховности» и «греховности системы». Он писал: «Говоря о греховных ситуациях или выступая против греховности определенных социальных ситуаций и поведения более или менее крупных социальных групп, или даже позиции целых и их объединений. Церковь с пониманием заявляет, что эти случаи социальной греховности являются результатом, скоплением и концентрацией многочисленных личных грехов. Это сугубо личные грехи тех, кто способствует и побуждает к беззаконию и даже использует его; тех, кто, имея возможность устранить, исключить или хотя бы уменьшить какое-либо социальное зло, не делает этого по беспечности, из страха или потворствуя закону молчания, по тайному сговору или по равнодушию; тех, кто ищет оправдания в мнимой невозможности изменить мир; а также тех, кто хочет уклониться от действий под предлогом причин высшего порядка» [4].

В энциклике 1988 г. папа Иоанн-Павел II ставит геосоциальный диагноз мировой цивилизации конца XX века: «Следует подчеркнуть, что мир, разделенный на блоки, управляемый жесткой идеологией, где вместо взаимной зависимости и солидарности господствуют различные формы империализма, не может не оказаться под

властью «греховности системы». Сумма негативных факторов, которые противодействуют истинному пониманию всеобщего блага и долга ему содействовать, как бы создает в людях и в учреждениях барьер, на первый взгляд, труднопреодолимый» [5].

Христианскую модель геосоциальной реальности стремятся извратить и разрушить многочисленные «общественные грехи», пытающиеся подменить Бога идолами. Это *революция* как «обобществленная страсть» и *национализм* как незаконное присвоение себе отдельными народами печати божественной избранности (Д. де Ружмон). К этому можно добавить *милитаризм* как обожествленную воинственность, *религиозный экстремизм* и *ксенофобию* как разновидности сакрализованной нетерпимости, *политическую вседозволенность* как абсолютизированный волюнтаризм и др. девиации.

Каждая серьезная геосоциальная девиация обладает собственным теологическим смыслом. Он, как правило, не очевиден и его обнаружение требует значительных духовных усилий. Но у всех отклонений существует общее сходное основание: они указывают на определенный замысел Бога, допускающего их и стремящегося через них довести до человеческого сознания некие важные идеи, открыть перед ним возможность понимания того, к чему иными путями оно прийти не могло.

В свете христианской теологии человек и человечество не властны над своим прошлым, но имеют возможность распорядиться собственным будущим. Прошлое с его грехопадением и сохраняющейся от него на всех живущих печатью первородного греха имеет вид необратимой, неизменной необходимости. Но настоящее – это сфера, где каждый человек не только подчиняется инерции необходимости, но и может проявить свою свободную волю. Будучи греховен по определению, человек, тем не менее, имеет возможность спасения, в котором заключается главная цель, предопределяющая жизнь и деятельность каждого христианина. Оно же есть конечная цель христианского человечества, и траектория движения к ней составляет ту магистраль, которая отвечает всем критериям истинности. Любое вольное или невольное соскальзывание с этой магистрали являет собой пример социальной девиации.

Все многообразие существующих девиаций различаются между собой степенью и характером (содержанием) отклонения от пути, ведущего к спасению. Бог не предопределял грехопа-

дения, но спасение от греха Он предопределил. Основанием девиаций служит следующая теологическая предпосылка: Иисус Христос умер за все человечество, но спастись смогут только уверовавшие в Него. Отвергнувшие же Божью благодать, уклонившиеся от пути, ведущего к спасению, погибнут безвозвратно. Таким образом, девиации чреватые потерей возможности спасения.

Бог – не жесткий детерминист и Его предопределение – это не столько линия необходимого, предписываемого социального поведения людей, сколько пространство разнообразных моделей приемлемых действий. Бог обнаруживает Свою суверенную волю, предопределяя те события мировой истории, которые Ему угодны. Однако, Он оставляет за людьми право свободного выбора: следовать по предначертанному Им пути или уклоняться от него. Бог не распространяет предопределение на всех людей и не обязывает их жестким образом исполнять Его волю. Демонстрируя свою свободу, они могут творить зло, но за это будут лишены спасения.

Христианское сознание рассматривает грех как тяжкое, неблагодарное бремя, от которого человек может и должен стремиться освободить себя. Для этого ему следует обратить собственный гнев не на себя, а на грех. Но нередко бывает так, что избавиться только лишь собственными силами от тяжести греховного бремени человек не в состоянии. В этом отношении характерны судьбы алкоголиков и наркоманов, оказавшихся в тяжком рабстве у своих патологических наклонностей и не способных вырваться из него. Но там, где тщетны надежды на свои слабые силы, помочь человеку может упование на Духа Святого, надежда на благодать Божью. И тогда обнаруживается: то, что невозможно осуществить человеческими силами, становится реальным при подключении энергии веры, при участии Духа Святого.

Христианский мир знает бесчисленное множество свидетельств, когда грешники, начиная с евангельской Марии Магдалины и вплоть до падших людей, живущих в сегодняшнем мире – проституток, пьяниц, наркоманов, преступников, – неузнаваемо изменялись, полностью освободились от греховных наклонностей. «Грех убивает и губит души тысячами и тысячами смертей различных, не временных, но вечных; Покаяние их оживляет, их воскрешает, их жизнью озаряет. Грех обманывает души и жестоко их сковывает... Покаяние их освобождает. Грех делает души враждебными и злобными к Богу; Покаяние восстанавливает мир да согласие» (Ж. де Жерсон).

У борьбы с грехом в себе и в других имеется своя этика, которая во многом напоминает воинскую этику, и рекомендации которой похожи на прямые предписания воинского устава. Этот дух благородной воинственности хорошо передают слова Иоанна Златоуста: «Не будем довольствоваться исканием собственного спасения; это означало бы погубить его. На войне и в строю, если солдат думает только о том, как бы спастись бегством, он губит себя и своих товарищей. Доблестный солдат, который сражается за других, вместе с другими, спасает и себя самого. Раз наша жизнь есть война, самая жестокая из войн, сражение, битва в строю, будем оставаться в рядах, как приказал нам Царь, готовые разить, пролить кровь и убить, думая об общем спасении, ободряя стоящих, поднимая лежащих на земле. В этой битве много наших братьев опрокинуты, ранены, залиты кровью, и никто не печется о них, ни мирянин, ни священник, никто из товарищей по оружию, друзей и братьев; каждый из нас преследует лишь собственные интересы».

Одной из сложнейших религиозно-нравственных проблем является проблема христианского отношения к грешнику. От христианина требуется готовность и способность прощать свои ближним их прегрешения. Бог способен прощать людям грехи. Божественная любовь прощает грех и тем самым превращает происшедшее в непроисходившее. Этим путем должны следовать и люди. Но каким образом можно относиться к греху как к несуществующему? Казалось бы, никто не в состоянии сделать однажды бывшее не бывшим. Но то, что невозможно в онтологическом смысле, возможно в смысле этическом. Христианская аксиология в данном случае опровергает онтологию и возникает один из замечательных этических парадоксов, согласно которому прощение грехов не унижает прощающего, а нравственно возвышает его. «Тогда Петр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз? Иисус говорит ему: не говорю тебе: «до семи», но до седмижды семидесяти раз» (Мф. 18, 21-22).

В борении христианина с грехом важна нравственная самодисциплина, уповающая на Божью помощь, которую Иоанн Кассиан сравнивал с хождением по канату, растянутому на высоте. Удерживаться в этом хождении человеку помогает только постоянное памятование о Боге. Если эта память ему изменит, то это будет равносильно тому, как если бы канатоходец потерял равновесие, что для него равносильно падению

и мучительной гибели. Чтобы этого не произошло, не следует терять Бога из поля своего внимания. Христианину недопустимо ни на мгновение отворачиваться от света, исходящего от Него.

Аналогичным образом обстоит дело и с такими геосоциальными сверхсубъектами, как цивилизации. Те из них, кто отвергает христианские ценности, неизменно становятся заложниками опасных девиаций. Французский философ Ж. Маритэн писал о том, что людям всех культур и цивилизаций возведено только одно имя, которым они могут быть спасены – имя Иисуса Христа. «Самые могущественные цивилизации, не знающие этого имени, неизбежно уклоняются в том или ином отношении от полного понимания цивилизации и культуры; порядок или свобода делают их одинаково жестокими. Даже подлинно христианская цивилизация не избегает многих случайных изъянов. Но только христианская цивилизация может быть избавлена от существенных недостатков» [3, с. 55].

Итак, налицо три особых свойства, присущих категориям христианской социальной аналитики, – *экуменичность*, *эсхатологичность* и *девиантологичность*. Этими свойствами не обладают категории позитивистской социологии. И уже одно это заставляет нас со всем вниманием отнестись к тому эвристическому потенциалу, который несет в себе христианская парадигматика.

Список литературы

1. Византизм и Россия. – Византизм и славянство. Великий спор. М., 2001.
2. *Драгунская Л. С.* Маркс, Достоевский, Фрейд: три антропологических проекта. Человек. – 2000. – № 2.
3. *Маритэн Ж.* Знание и мудрость. – М., 1999.
4. *Reconciliatio et panitentia.* – 1984.
5. *Sollicitudo rei socialis,* – 1988.

В. А. Бачинин

ДВЕ ПАРАДИГМЫ ДЕВИАНТОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Внутри социальной девиантологии существуют два относительно самостоятельных проблемно-аналитических корпуса – антропосоциальное богословие и секулярная антропосоциология. Связанные между собой общим предметом, каковым является жизненный мир антропосоциальной реальности, ее единый интертекст, они различаются в своих исходных мировоззренческих посылах. В основании этих посылок лежат две несходные модели антропосоциальной реальности – сакральная и секулярная.

V. A. Bachinin

TWO PARADIGMS OF DEVIANTOLOGICAL ANALYSIS

There are two relatively independent problem and analytical blocks in social deviantology: anthroposocial theology and secular anthroposociology. Each of them has a common subject-matter – a living world of anthroposocial reality – though they are different in their initial world outlook premises. Two different models of anthroposocial reality – sacral and secular are the basis of these premises.