

# ВЕСТНИК

Ленинградского государственного  
университета имени А. С. Пушкина

Pushkin Leningrad State  
University Journal

№1  
2025

# Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина

ISSN 1818-6653

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77-68611 от 03.02.2017

Журнал издается с 2006 года

Периодичность: ежеквартально

Журнал включен в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук

**Учредитель, издатель:** Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

## Редакционная коллегия

А. Г. Маклаков доктор психологических наук, профессор  
(главный редактор)

М. Ю. Смирнов доктор социологических наук, профессор  
(научный редактор, 5.7. Философия)

Е. Л. Гончарова доктор психологических наук, профессор  
(научный редактор, 5.3. Психология)

О. И. Кукушкина доктор педагогических наук, профессор  
(научный редактор, 5.8. Педагогика)

## Редакционный совет

К. М. Антонов доктор философских наук, доцент (Москва, Россия)

А. Ю. Григоренко доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия)

М. И. Микешин доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия)

Е. А. Степанова доктор философских наук, профессор (Екатеринбург, Россия)

О. Р. Демидова доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия)

Г. А. Круглова доктор философских наук, профессор (Минск, Республика Беларусь)

П. Мицтнер доктор филологии, профессор (Варшава, Польша)

Е. А. Трофимова доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия)

В. И. Хазан доктор филологических наук, профессор (Иерусалим, Израиль)

Д. В. Шмонин доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия)

The certificate of the mass media registration  
ПН № ФС 77-68611, February 03, 2017  
The journal is issued since 2006  
Quarterly, 4 issues per year

The journal is included into the List of reviewed  
academic journals and periodicals recommended  
for publishing in corresponding series basic  
research thesis results for a PhD Candidate  
or Doctorate Degree

**Founder, publisher:** Pushkin Leningrad State University

## Editorial Board

A. G. Maklakov	Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Chief editor
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">M. Yu. Smirnov</span>	Dr. Sci. (Sociol.), Professor, Editor (5.7. Philosophy)
E. L. Goncharova	Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Editor (5.3. Psychology)
O. I. Kukushkina	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Editor, (5.8. Pedagogy)

## Editorial Council

K. M. Antonov	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Moskva, Russia)
A. Yu. Grigorenko	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor (Sankt Peterburg, Russia)
M. I. Mikeshein	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia)
E. A. Stepanova	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Yekaterinburg, Russia)
O. R. Demidova	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Sankt Peterburg, Russia)
G. A. Kruglova	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Minsk, Republic of Belarus)
P. Miztner	Dr. Habil. (Philol.), Professor (Warsaw, Poland)
E. A. Trophimova	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia)
V. I. Khazan	Dr. Sci. (Philol.), Professor (Jerusalem, Israel)
D. V. Shmonin	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Sankt Peterburg, Russia)

# СОДЕРЖАНИЕ

- 11 Памяти Михаила Юрьевича Смирнова
- 27 М. Ю. Смирнов  
Современное религиоведение в спектре мнений  
российских исследователей религии

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- 58 О. А. Канышева  
Дихотомия «Запад-Россия»  
в русской философской мысли XIX века

## ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

- 72 С. А. Гершунин  
Эпистемология образования: структура и цели

## СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 89 Л. А. Пашина  
Герменевтическая перспектива исследования  
опыта позднего жизненного периода  
(литературная геронтология)

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

- 101 А. Д. Маркидантов  
«Сотрудничество», «антагонизм»  
и «дистанцирование»:  
три политизированные стратегии  
в постмодернистских концепциях культуры

- 117 Т. А. Федяева  
О двух концепциях слова в диалоге:  
Фердинанд Эбнер и Михаил Бахтин
- 134 Е. А. Трофимова  
Русская языковая картина мира:  
поиск концептов в культуре Серебряного века  
и современной философии
- 148 И. А. Коркишко  
Трансформация понимания знания в философии  
культуры Мишеля Фуко: от эпистем к дисциплине
- 161 Д. А. Будаев  
Память в цифровую эпоху: особенности  
репрезентации «сталинского» времени  
в видеоигровых медиа 2000-х годов
- 172 Н. Ю. Раевская  
Проблема изобразительного творчества  
в дискурсе иудаизма

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- 184 Д. А. Шкурлятьева  
Проблема основания классификации  
протестантских сообществ
- 198 А. В. Цыс  
Типологическая идентификация современного  
русского пятидесятничества
- 225 А. А. Горин  
Шиитский ислам и сохранение этнокультурной  
идентичности в диаспорах (Россия начала XXI века)
- 243 С. В. Рязанова, Р. Я. Назметдинов  
«Таких людей стараюсь не подпускать»:  
мир неэтнической мусульманки в провинции

- 254 П. Д. Ленков  
Отечественные исследования даосизма в первой  
половине XX века
- 265 А. Н. Байрон  
Идея Блага в русской религиозной философии  
XIX–XX веков
- 280 С. А. Копосов  
Индивидуальные религиозные представления  
у детей младшего школьного возраста

## НАУЧНЫЕ ДИСКУССИИ

- 296 А. В. Апполонов  
Замечания к дискуссии о «постсекулярном»

# CONTENTS

- 11 In Memory of Mikhail Yurievich Smirnov
- 27 Mikhail Yu. Smirnov  
Modern Religious Studies in Russian Researchers  
of Religion Opinions Spectrum

## HISTORY OF PHILOSOPHY

- 58 Ol'ga A. Kanysheva  
The "West-Russia" Dichotomy in 19th Century  
Russian Philosophical Thought

## ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

- 72 Sergej A. Gershunin  
Epistemology of Education: Structure and Goals

## SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

- 89 Lyudmila A. Pashina  
A Hermeneutic Perspective on the Study of Late Life  
Experience (Literary Gerontology)

## PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

- 101 Artyom D. Markitantov  
"Cooperation", "Antagonism" and "Distancing":  
Three Politicized Strategies in Postmodern Concepts  
of Culture

- 117 Tatiana A. Fedyaeva  
On Two Concepts of the Word in Dialogue:  
Ferdinand Ebner and Mikhail Bakhtin
- 134 Elena A. Trofimova  
The Russian Linguistic Worldview:  
A Search for Concepts in the Silver Age Culture  
and Modern Philosophy
- 148 Il'ya A. Korkishko  
The Transformation of the Understanding  
of Knowledge in Michel Foucault's Philosophy  
of Culture: From Epistemology to Discipline
- 161 Daniil A. Budaev  
Memory in the Digital Age: The "Stalin's Time"  
Representation Peculiarities in Video Game Media  
of the 2000s
- 172 Natal'ya Yu. Raevskaya  
The Problem of Visual Creativity in Jewish Discourse

## PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

- 184 Dar'ya A. Shkurlyat'eva  
The Problem of the Basis for the Protestant  
Communities Classification
- 198 Alexej V. Tsys  
Typological Identification of Modern Russian  
Pentecostalism
- 225 Anton A. Gorin  
Shiite Islam and the Preservation of Ethno-Cultural  
Identity in Diasporas (Russia at the Beginning  
of the 21st century)
- 243 Svetlana V. Ryazanova, Rafis Ya. Nazmetdinov  
"I Try not to Let Such People in": The World  
of a Non-Ethnic Muslim Woman in the Provinces



- 254 Pavel D. Lenkov  
Domestic Studies of Taoism in the First Half  
of the 20th Century
- 265 Alexandra N. Bairon  
The Idea of Good in 19th–20th Centuries  
Russian Religious Philosophy
- 280 Sergej A. Kuposov  
Individual Religious Beliefs Among  
Junior School-Age Children

## DISCUSSIONS

- 296 Alexey V. Appolonov  
Some Remarks on the Discussion Concerning  
“Post-Secular”



**Михаил Юрьевич Смирнов**  
(24.06.1955 – 24.01.2025)

*Фото из семейного архива*

24 января 2025 г. на 70-м году ушел из жизни Михаил Юрьевич Смирнов, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой философии ЛГУ им. А. С. Пушкина и научный редактор Вестника Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Этот номер стал его последним выпуском. Благодаря усилиям Михаила Юрьевича журнал вошел в число ведущих российских журналов по религиоведению и философии. Кропотливая работа с рукописями статей, доброжелательный, но при этом строгий диалог с авторами – лишь одна из ипостасей этого многогранного человека, масштаб которого мы только сейчас медленно осознаем.

Он был человеком редких качеств – остроумным, отзывчивым, ироничным, галантным. Сложно писать о нем, когда еще сильна боль утраты. Памятная статья составлена из слов, воспоминаний и первых попыток оценить вклад М. Ю. Смирнова в науку близких коллег, друзей, учеников – слов, порой далеких от жанра формальных некрологов, но искренних и отражающих те грани личности Михаила Юрьевича, которые были им дороги. Под одним из фрагментов приведенных воспоминаний его ученик подписался «смирновец» – сегодня многие из нас осознали себя таковыми – и по духу научного настроения и по желанию продолжать «своевременное религиоведение» Михаила Юрьевича.

*Е. М. Мирошникова, доктор философских наук, главный научный сотрудник Центра религиоведческих и этнополитических исследований ЛГУ им. А. С. Пушкина (М. Ю. Смирнов был инициатором создания этого научно-исследовательского центра и его бессменным научным руководителем):* «Совсем недавно, в ноябре 2024 года на X Юбилейных чтениях «Религиоведение в Царском Селе» участники авторитетной в академических кругах научной площадки, не раз ссылались в своих выступлениях на мнение Смирнова М. Ю., подчеркивая его особую роль в науке о религии. Ссылались серьезно, а он в это время, сидя за столом модератора с неизменным колокольчиком, смущенно и иронично улыбался.

Теперь, когда его нет, можно и нужно говорить о его научном наследии, самим не опасаясь быть уличенными в лести. Но настолько многогранны и глубоки его исследовательские

интересы и их практическое воплощение, что полно и подробно описать их потребует много времени и печатного объема.

Предваряя этой статьей выпуск Вестника ЛГУ, ставшего последним в редакторской деятельности Михаила Юрьевича, позволю себе остановить внимание на нескольких моментах и работах, «отсекая претензию единолично обозреть» все то, что удалось сделать ему на «ухабистой стезе» религиоведения<sup>1</sup>. Я не случайно поставила кавычки, это слова Михаила Юрьевича. Поскольку он сам знал, лучше, чем кто-либо другой, что хотел сказать, что удалось сделать. Попытка измерить его вклад – это как бы разговор с ним, но не о нем самом (он бы и не позволил), а о значимости и необходимости продолжать объективное, глубокое и живое изучение и передачу знаний о религии.

М. Ю. Смирнов настоящий рыцарь религиоведения. И боролся он за признание этой науки вовсе не с ветряными мельницами. Не всегда побеждал. Но вот что главное: не отступал, не обвинял виноватыми всех и вся, а прежде всего спрашивал с самого себя, выясняя причину. И шел вперед, доказывая и аргументируя свою точку зрения. Смирнов считал, что осмысление трансформаций религиозных институтов и практик, начавшихся в нашей стране на исходе XX века, побуждало «как бы подняться над нараставшим массивом конкретики текущих событий и выйти на уровень поиска закономерностей, ведущих тенденций»<sup>2</sup>. Такой философский подход он реализовал в докторской диссертации «Мифологическое сознание и религия. Теоретико-методологическое исследование» в 2002 году.

Однако после «жесткой дискуссии диссертация не получила необходимой для защиты поддержки»<sup>3</sup>. Событие редкое в академических кругах гуманитарных исследований. И говорит оно в данном случае не о сомнениях в профессиональном уровне Смирнова, а о серьезных противоречиях в подходах, обобщений и возможных перспектив религиоведения в новой социально-политической парадигме российской действительности.

Эта неудача привела к необходимости уделить главное внимание динамике изучаемых явлений в социальной реальности России. Такой разворот обусловил новый для М. Ю. Смирнова социологический вектор работы, ставший затем лейтмотивом

<sup>1</sup> Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб.: Издательство РХГА, 2013. 365 с. С. 3.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Там же.

тивом его научной деятельности. Наряду с предшествующими отдельными эмпирическими изысканиями в области современного русского православия объектом научного изучения становится еще и русский протестантизм<sup>1</sup>. Смирнов пришел к выводу, что «именно в русле социологии религии возможно наиболее продуктивное исследование новых явлений в религиозной жизни российского общества». Вторая докторская диссертация «Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании» по специальности «теория, методология и история социологии» была защищена им в 2006 году.

Дальнейшая разработка темы социологии религии в России, по глубокому убеждению Михаила Юрьевича, невозможна без «периодического обзора пройденного пути, систематизации и обобщения достигнутого»<sup>2</sup>. В 2008 году в книге «Очерк истории российской социологии религии» он выделил основные вехи и проблемы социологического изучения религии в нашей стране<sup>3</sup>. В этой работе особое внимание привлекает глава о новых религиозных движениях (НРД), ставшая результатом многолетних личных наблюдений и общений автора с представителями различных религиозных новообразований в современной России. Такое пристальное внимание и глубокое заинтересованное знакомство с «полем» стало своего рода исследовательским кредо Михаила Юрьевича. Впоследствии он всегда подчеркивал, что в работе социолога, изучающего НРД, должно быть сочетание теоретизирования с регулярными полевыми исследованиями.

Десятилетия занятий социологией религии способствовали формированию некоего целостного понимания этой области научных знаний о религии: в историческом аспекте (становление социологии религии в России), в теоретическом аспекте (определение дисциплинарной идентичности и предметной области социологии религии), в эмпирическом аспекте (социология традиционных и нетрадиционных религиозных сообществ).

Своего рода обобщающим сводом категориально-понятийного аппарата, обеспечивающего взаимопонимание

---

<sup>1</sup> Смирнов М. Ю. Реформация и протестантизм. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. 197 с.

<sup>2</sup> Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 15.

<sup>3</sup> Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии: учебное пособие. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. 141 с.

на фоне «разногласия смыслов ряда базовых понятий (например, религия и религиозность)», стал словарь «Социология религии»<sup>1</sup>. И хотя книга была написана в 2008 году, опубликовать ее удалось только через три года. Когда уже многие опустили руки, настойчивость и принципиальность М. Ю. Смирнова помогли, наконец, увидеть свет столь нужному академическому источнику<sup>2</sup>.

Наряду с интенсивной и плодотворной научной деятельностью Михаил Юрьевич активно трудился как преподаватель. Многолетний опыт преподавания религиоведческих дисциплин в высшей школе, по его собственному выражению, требовал «многогранности», владеющего самым разнообразным кругом познаний о религиозных традициях мира. Но можно выделить «любимые темы», о которых он охотнее писал, размышлял, спорил: это экскурсии в философию религии, возникавшие в ходе размышлений о субъекте (индивидуальном и совокупном) религиозного мировоззрения, обращение к истории религий, без которых теоретические рассуждения остались бы преимущественно умозрительными. Целый ряд учебных и методических пособий по религиоведческим дисциплинам, подготовленных М. Ю. Смирновым, являются неоспоримым вкладом в приращение и систематизацию знаний о религии.

В последние годы он много внимания уделял содержанию и формам религиоведческого образования в высшей школе, а также содержанию и перспективам профессиональной деятельности религиоведа. При этом многие его суждения сделаны в дискуссионной манере, что еще раз говорит о серьезных противоречиях и проблемах в этой области. Прежде всего это касается проблемы отсутствия фиксированного статуса социологии религии среди других направлений социогуманитарного знания. Так уж получилось, что Михаила Юрьевича не стало в тот день, (24 января 2025 года), когда он должен был выступать на международной научно-практической конференции «Социология религии в России: перспективные направления исследований и критические зоны развития» в МГИМО МИД РФ с докладом «Границы социологии религии». Надеемся, что этот доклад удастся опубликовать и коллеги смогут ознакомиться с его содержанием.

<sup>1</sup> Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 18.

<sup>2</sup> Социология религии: Словарь. СПб., 2011. 412 с.

В этом последнем для Михаила Юрьевича выпуске Вестника ЛГУ выходит его статья, посвященная исследованию мнения коллег религиоведов о судьбе и перспективах религиоведения и профессионального религиоведческого сообщества. Он сам однажды предложил коллегам отозваться на его призыв, честно признаваясь в своих сомнениях о том, хватит ли сил «вытащить этот груз». Его очень тревожила открытая плюралистичность взглядов (мировоззренческая, идеологическая, научно-методологическая) нынешних религиоведов<sup>1</sup>.

Об этом взаимном непонимании как серьезной причине, тормозящей религиоведение как научную дисциплину, он высказался в книге «Своевременное религиоведение». Ее четко организованная живая презентация состоялась в РХГА в сентябре 2024 года<sup>2</sup>.

Михаил Юрьевич отмечал, что российские религиоведы нередко оказываются «заложниками государственно-конфессиональных отношений», пребывая в «тематической зависимости» от положения религии в России<sup>3</sup>. Признаки политизации религии, клерикализации общественно-государственной жизни, инфильтрации религиозных институтов в культуру и образование насыщают религиоведение такими мотивами, которые побуждают ученых не только выбирать исследовательские предпочтения, но и делать выбор между разными административными и идеологическими «станами». Вместе с тем он обращал особое внимание на отсутствие должной востребованности научной продукции религиоведов на разных уровнях российского общества. Михаил Юрьевич сетовал на то, что замещение религиоведческой литературы на религиозную стало индикатором идеологических трансформаций в России<sup>4</sup>.

Понимая без иллюзий, что «в обозримой перспективе религиоведение в России не станет чем-то востребованным и заметным, он считал, что это вовсе не повод для уныния и выражал уверенность в том, что трезвая оценка ситуации позволит российским религиоведам найти и удержать свое достойное место в беспокойном пространстве Отечества»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 185.

<sup>2</sup> Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии: монография. Санкт-Петербург: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. 188 с.

<sup>3</sup> Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 188.

<sup>4</sup> Там же. С. 186.

<sup>5</sup> Там же. С. 190.

И. А. Тульпе, доктор философских наук, профессор кафедры философии ЛГУ им. А. С. Пушкина: «Когда внезапно уходит друг, соратник, коллега, который был в твоей жизни несколько десятков лет, это больно и непоправимо. Но это личная непоправимость, личное горе и горечь. Когда же с его уходом под вопросом оказывается дело, которому он отдал последние десять с небольшим лет, наверное, наиболее плодотворных в его научной жизни, где определяющим стало обновление, каждодневное создание, устройство кафедры философии в Университете имени Пушкина, то тогда на передний план выходит «общественное», общее дело. Это не только о преодолении почти всеобщей растерянности в первые часы после трагического известия. Это уже о будущем. Как будут теперь «Вестник» без научного редактора, кафедра – без заведующего, под руководство которого пришли работать большинство из нынешних преподавателей, людей с разным научным бэкграундом и «учительским» опытом. Результаты совместных усилий заведующего М. Ю. Смирнова и мотивируемых им коллег я увидела свежим взглядом новоиспеченного профессора кафедры – заинтересованность и ответственность. И как это видел он сам, согласно «жанру» новогодних поздравлений, которые он посылал по электронной почте.

Он заботился не только о научных показателях, но и (прежде всего) о научных судьбах коллег, которых обещал «по-прежнему тормозить ... на предмет публикационных свершений». Удивительно совмещавший дела семейные и рабочие, он и коллегам желал (в канун 2020 года) – «пусть приоритетом у всех будут родные и близкие, их здоровье и благополучие». В этих посланиях важными кажутся размышления о «любимой (надеюсь) профессии», которая не только «нас худо-бедно кормит», но позволяет «сохранять собственное достоинство при всех непростых обстоятельствах» (29 декабря 2019. 23:16). Он высоко ценил выдержку, трудолюбие и высокие профессиональные качества каждого. «Хорошая кафедра – это когда каждый знает, что он должен делать и делает это уверенно и умело. У нас хорошая кафедра» (31 декабря 2020. 0:09). «С трудностями будем справляться, как и прежде, на то мы и кафедра философии! А хорошие события не обойдут нас стороной, мы же – кафедра философии!»



(30.12.2021, 16:26). И эти смайлики после восклицательных знаков (!). Через год – «у нас прочный ресурс устойчивости – наша профессия, он позволил не сбиться ни с рабочего ритма, ни с научных позиций» (29.12.2022. 18:09). Провожая 2023, заставивший «напряженно размышлять о текущем и будущем», наш заведующий «уверен, что кафедра философии вновь оправдывает своё название!» (28.12.2023. 14:45). В конце 2024 на почту пришло самое длинное поздравление. Сегодня оно прочитывается как манифест – «Все мы идём непростыми путями общих для страны проблем и личных житейских забот. И есть то, что объединяет нас, несмотря на всякие различия – совместная работа в российской науке и образовании. Думаю, что мы достигли замечательного состояния взаимопонимания, когда каждый привержен своим убеждениям и научной позиции, но умеет прислушаться к коллегам и найти общую пользу. Для наступающего года у нас есть творческие планы – и личные и коллективные. Мы их обязательно выполним! Безоблачной и безмятежной жизни не предвидится. Но каждый, хоть немного причастный философии, знает, что самым надёжным устоем была, есть и будет способность мыслить независимо и ответственно перед собой и другими. Пока мы сохраняем в себе эту способность, то не просто существуем, а живём с достоинством» (30.12.2024. 12:03).

В это время он много писал – больше половины из нескольких сотен позиций, зафиксированных на сегодня eLibrary – это статьи, разделы, главы в коллективных монографиях и учебных пособиях. Он хотел написать книгу, потому что предыдущая вышла в далеком 2013-м<sup>1</sup>. Как хорошо, что он успел воплотить это желание в своем «Своевременном религиоведении». Успел презентовать и, как обычно, щедро раздарить.

Он был делатель и философ. А философы, как он писал в новогодних посланиях, умеют мудро оценивать любые обстоятельства».

*О. И. Ставцева, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ЛГУ им. А. С. Пушкина: «В 2014 г. М. Ю. Смирнов стал заведующим кафедрой философии ЛГУ им. А. С. Пушкина. Кафедра является выпускающей по направлениям обучения «Философия» (бакалавриат), «Культурология» (бакалавриат),*

<sup>1</sup> Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. 365 с.

«Преподавание философии и религиоведения» (магистратура), «Преподавание культурологии и урбанистики» (магистратура), а также готовит аспирантов по специальностям «Философия культуры. Философская антропология», «Философия религии и религиоведение». Одновременно Михаил Юрьевич стал председателем диссертационного совета по этим направлениям.

Кафедра философии под руководством профессора Смирнова превратилась в сплоченный коллектив не только преподавателей, но и ученых, исследователей, благодаря своим научным трудам известных за пределами университета. Михаил Юрьевич всегда уделял большое внимание научной работе преподавателей, поскольку научные исследования преподавателей обогащают и учебные занятия, работу с магистрантами и аспирантами. Многих преподавателей он побуждал к научной деятельности, достижению научных результатов, начиная от выступлений на конференциях до публикации статей и написания монографий, а также подготовки и защиты диссертаций.

В течение учебного года под руководством М. Ю. Смирнова ежегодно проводились два научных мероприятия: в апреле – кафедральная секция международной научной конференции «Царскосельские чтения», в ноябре – научно-практическая конференция «Религиоведение в Царском Селе». Конференции привлекали внимание многих ученых, на них выступали преподаватели кафедры и приглашенные ученые. Такая активность и плодотворность работы Михаила Юрьевича в должности заведующего кафедрой во многом связана с его личными качествами – умением прислушиваться к мнению другого человека, вникать в жизненные обстоятельства людей, уважением к каждому независимо от его заслуг.

Высокие стандарты научной работы и образовательной практики, заданные Михаилом Юрьевичем, способствовали научным и образовательным достижениям преподавателей кафедры. За годы руководства коллективом кафедры под редакцией Михаила Юрьевича были опубликованы монографии: «Философия в Царском Селе» / Г. Н. Лебедева, В. Д. Карандашов, А. Г. Давыденкова [и др.]. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2017. 160 с.; Трансформации религий в современном обществе и культуре / М. Ю. Смирнов, А. В. Конева, С. В. Полатайко [и др.]. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2019. 140 с.; Философия и рели-

гиеведение в Ленинградском государственном университете имени А. С. Пушкина / М. Ю. Смирнов, О. С. Борисов, О. И. Ставцева [и др.]. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2022. 232 с.; учебное пособие «Философия. Культурология. Религиоведение»: СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2023. 148 с., а также множество публикаций в журналах. В 2024/2025 учебном году преподаватели кафедры работали над текстом монографии, связанной с современным осмыслением основных проблем философии. Работу над этим изданием нам предстоит завершить уже без него, но сообразуясь с его ценными наставлениями.

Несмотря на то, что основным научным интересом Михаила Юрьевича было религиоведение, он связывал религиоведение и социологию религии, признанным специалистом в которых был, с философией. «Философия выводит результаты частных научных достижений и открытий в область их мировоззренческого значения», – писал Смирнов М. Ю., – а потому научный поиск всегда связан с философией, и каждый мыслящий человек будет обращаться к ней»<sup>1</sup>. Именно в философии Михаил Юрьевич искал опору в любых обстоятельствах и этому же учил нас. В новогоднем поздравлении преподавателям кафедры от 29.12.2022 г. он писал: «Философы умеют мудро оценивать любые обстоятельства;... у нас прочный ресурс устойчивости – наша профессия, он позволил не сбиться ни с рабочего ритма, ни с научных позиций», в поздравлении от 30.12.2024 г.: «Но каждый, хоть немного причастный философии, знает, что самым надёжным устоем была, есть и будет способность мыслить независимо и ответственно перед собой и другими. Пока мы сохраняем в себе эту способность, то не просто существуем, а живём с достоинством»<sup>2</sup>.

Философия, по мысли Михаила Юрьевича, является частью жизни, «философ – нормальный человек, которому свойственны такие же житейские проявления, что и всем остальным. Если что его и отличает, так это постоянное стремление своей мыслью выходить за рамки обыденности в поисках доступных разуму обобщающих смыслов»<sup>3</sup>. Эти слова в точности

<sup>1</sup> Смирнов М. Ю. О философском осмыслении философии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2021. № 1. С. 8–17. DOI: 10.35231/18186653\_2021\_1\_8. С. 16.

<sup>2</sup> На возможность обратить внимание при написании мемориальной статьи на тексты новогодних поздравлений М. Ю. Смирнова преподавателям кафедры указала проф. д. ф. н. И. А. Тульпе.

<sup>3</sup> Смирнов М. Ю. О философском осмыслении философии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2021. № 1. С. 8–17. DOI: 10.35231/18186653\_2021\_1\_8. С. 16.

применимы и к Михаилу Юрьевичу, который был активным пользователем социальных сетей. На их страницах он публиковал научные новости о конференциях и мероприятиях, в которых принимал участие, новости о защитах дипломных работ и сдаче государственных экзаменов студентами кафедры, посты о личном – остроумно описывал походы в театры, музеи, прогулки с супругой и внуками, делился интересными заметками о культурных событиях. Способность совмещать высокий уровень исследований, плодотворные научные и преподавательские результаты с умением просто, исходя из здравого смысла, с юмором и оптимизмом обсудить житейские проблемы преподавателей, студентов, аспирантов, поддержать их на научном и жизненном пути отличала Михаила Юрьевича – бесконечно уважаемого и любимого многими философа, преподавателя и учёного».

*О. А. Бокова, кандидат философских наук (научный руководитель М. Ю. Смирнов), доцент кафедры философии ЛГУ им. А. С. Пушкина: «Крайне тяжело писать о Михаиле Юрьевиче Смирнове в прошедшем времени. Мне посчастливилось общаться с ним с 2000 года в качестве студентки, выпускницы, соискателя ученой степени, у которой он был научным руководителем, затем коллеги, и хотелось бы сказать о некоторых его чертах, какими они остались в моей памяти.*

Михаил Юрьевич обладал уникальным сочетанием личных и профессиональных качеств. Он был исключительно профессиональным исследователем в области религиоведения, это очевидно по его текстам, выступлениям, высказываниям, оценкам. Наиболее критичной с его стороны было фраза «это непрофессионально». Он являлся последовательным защитником свободы совести как фундаментального права человека. Его принципиальность и убежденность выражены в содержании и смелости его текстов и высказываний. Ему всегда был свойственен интерес к живой религии, к современности. Это проявлялось в том числе во время посещения различных религиозных сообществ, которые Михаил Юрьевич организовывал. Такие экскурсии сопровождались общением с представителями разных религиозных объединений, они были очень интересны для учащихся и коллег. Он мыслил ясно, оригинально, нестандартно, умел находить неожиданные повороты в, казалось бы,

изученных темах. И свои мысли всегда стремился выразить ясно в текстах, выступлениях. Меня всегда восхищали широта его интересов и неимоверная работоспособность, активность и организаторский талант, умение слышать собеседника, оптимизм. Большое внимание он уделял анализу состояния отечественного религиоведения и всемерно стремился обеспечить его развитие, когда вел занятия, выступал с докладами на конференциях, издавал книги, публиковал статьи, готовил учеников.

Многие годы он был редактором выпусков по философским наукам «Вестника Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина». Редактирование номеров «Вестника» – это огромный труд, требовавший времени и сил на прочтение присланных статей, отбор тех из них, которые войдут в номер, редактирование, взаимодействие с авторами. Общение с авторами не всегда было безоблачным, по разным причинам Михаилу Юрьевичу многим приходилось отказывать в публикации в «Вестнике». Он бережно относился к публикуемым текстам, но говорил о том, что авторы нередко не вникают в требования к их оформлению, вследствие чего им приходится возвращать тексты для доработки или выполнять эту работу самому редактору. Благодаря деятельности Михаила Юрьевича в качестве редактора «Вестник» является качественным профессиональным журналом».

*Т. С. Пронина, доктор философских наук (научный консультант М. Ю. Смирнов), заведующая Центром религиоведческих и этнополитических исследований ЛГУ им. А. С. Пушкина:* «Михаил Юрьевич большой ученый. Для многих он стал вдохновителем к занятиям научными исследованиями, а затем и прекрасным наставником. К последнему у него был редкий талант. Не раз мы обсуждали это с коллегами и в унисон признавали, что Михаил Юрьевич обладал удивительной способностью находить именно те слова, которые помогали преодолеть творческий кризис, выйти из тупика, вновь обрести уверенность и двигаться дальше. Лейтмотивом для многих стала его фраза, высказываемая со свойственной ему доброй, но и немного ироничной улыбкой – «Вы справитесь!» И еще одно его качество как наставника и коллеги – еще более редкий дар – умение принимать иное мнение. Сколько раз приходилось слышать от него: «я не согласен с вашими выводами, но вы име-

ет право на свое мнение, важно суметь его обосновать и отстаивать». Как это бывает важно для формирования исследователя – чтобы не отрунули сразу твои поиски, не «затоптали», но поддержали, пусть даже и с критикой. Такие его качества проявились в ходе работы над Энциклопедическим словарем социологии религии – это большая коллективная работа, которой руководил Михаил Юрьевич, удивительным образом сочетая уважительное отношение к разным мнениям коллег и умение организовать единое интеллектуальное пространство исследователей религии<sup>1</sup>. Без сомнения, этот словарь – уникальный проект, который показал, что М. Ю. Смирнов – пожалуй, единственный человек, который способен объединять людей очень разных мнений в российском религиоведении.

В 2017 г. именно по инициативе М. Ю. Смирнова в ЛГУ им. А. С. Пушкина был создан научно-исследовательский центр религиоведческих и этнополитических исследований. Михаил Юрьевич, несомненно, обладал стратегическим мышлением, в том числе, и в понимании развития науки. Не раз мы с ним спорили об оформлении научной школы под его руководством. Он считал, что время научных школ ушло, что сейчас время свободных научных площадок, объединяющих ученых разных мировоззренческих взглядов, работающих в рамках разных подходов, без жесткой привязки к определенным институтам. Исследователи объединяются для реализации проектов, и при этом могут работать, опираясь на разные теоретико-методологические основания и приходиться к очень различающимся выводам. Хотя сейчас я отчетливо осознаю, что именно это «право на свободу своего мнения в науке» и было для нас «смирновской школой». Михаил Юрьевич видел исследовательский центр как важное звено в системе: площадка для исследований – аспирантура – диссертационный совет. Он предложил нескольким исследователям религиозной сферы, я бы так сказала, интересное научное «приключение» – попробовать создать научную площадку, на которой бы проводились актуальные исследования в сфере религиозности. Руководство ЛГУ инициативу поддержало, и Центр начал работу. Мне кажется, кое-что нам точно уда-

---

<sup>1</sup> Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. СПб.: Платоновское общество, 2017. 508 с.

лось. Основные векторы наших исследований – методология в религиозных исследованиях, образование в сфере религий, миграция и религия, религиозная идентичность. Наш Центр, проекты нашего Центра знают коллеги не только в России, но и за ее пределами, исследования были оценены экспертами и поддержаны грантами российских научных фондов. В диссертационном совете системно проходят защиты кандидатских и докторских диссертаций по специальности Философия религии и религиоведение. НИЦ плодотворно сотрудничает с российскими и зарубежными учеными, исследовательскими центрами, лабораториями.

Не могу не сказать о том, что он заботился о нас как старший товарищ, поддерживал в наших научных начинаниях, и даже в жизненных трудностях, что отличает внутренне цельного, великодушного человека. Порой он просто как настоящий рыцарь вступался за наш «изрядно женский» состав перед лицом хамоватых «мужественных коллег». Вряд ли уже встретится такой наставник, но мы постараемся быть его достойными».

*В. А. Курилов, кандидат философских наук (научный руководитель М. Ю. Смирнов), доцент кафедры философии ЛГУ им. А. С. Пушкина: «Михаил Юрьевич Смирнов автор нескольких десятков научных монографий, учебно-методических пособий, около четырёхсот научных статей. Трудно описать всю полноту многообразной тематики и широту научных интересов, которые охватывала религиозная мысль профессора Михаила Юрьевича Смирнова. Укажем только некоторые наиболее известные научные труды, отразившие многомерное пространство исследовательской деятельности отечественного учёного: Мифология и религия в российском сознании. СПб.: Летний сад, 2000. 128 с.; Реформация и протестантизм: словарь. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. 194 с.; Российское общество между мифом и религией: историко-социологический очерк. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. 225 с.; Очерк истории российской социологии религии: учебное пособие. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. 139 с.; Социология религии: словарь. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2011. 409 с.; Религия и религиоведение в России. СПб.: РХГА, 2013. 365 с.; Своевременное религиоведение.*

Вопросы теории и методологии российских исследований религии: монография. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. 188 с.

Можно перечислить только основные направления исследований, входивших в предметное поле учёного, не претендуя на полноту описания: мифологическое и религиозное сознание; философия и социология религии; политико-идеологические отношения и религия; религия и право; секуляризация и свобода совести; роль религии в обществе; религиозная жизнь в условиях мегаполиса; новые религиозные движения; история российского религиоведения; методология религиоведения; религия и образование; подготовка религиоведов в отечественной высшей школе и многое другое.

Михаилу Юрьевичу удавалось не просто заниматься многогранными вопросами изучения религии, но и воссоздать целостность предмета религиоведения. Восхищает и умение учёного увязывать теоретические вопросы с потребностями повседневной исследовательской практики. В связи с этим хочется остановиться на, увы, последней опубликованной при жизни учёного религиоведа монографии «Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии»<sup>1</sup>. На наш взгляд, этот научный труд характеризует исследовательское кредо автора: актуальность, целостность, саморефлексия, дискуссионность, лаконичность. Мы не претендуем на полное изложение проблематики «Своевременного религиоведения», а остановимся лишь на некоторых методологических вопросах религиоведения, которым профессор уделял особое внимание.

Во-первых, в «Своевременном религиоведении» особо подчёркнуто значение субъект-объектного отношения в религиоведческом исследовании. Речь идёт о том, что объект исследования (религия) раскрывается для познающего субъекта (религиоведа) только опосредованно: «религия, для познающего учёного субъекта, то есть исследователей, существует и раскрывается ровно так и настолько, как и насколько этот субъект сформировал цели и задачи своей познавательной деятельности и подобрал соответствующий научный инструментарий»<sup>2</sup>.

Следовательно, предмет религии меняется в зависимости от цели, задач и методологии религиоведа. Однако при этом

<sup>1</sup> Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии: монография. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. 188 с.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.



в содержании предмета религии остаются необходимые неизменные признаки религии. Поскольку религия – это люди, она изменяется и в то же самое время остаётся собой.

Во-вторых, для Михаила Юрьевича религиоведение не было отвлечённой работой исследователя с текстами. Основная предпосылка религиоведческого исследования, на которую постоянно обращал внимание учёный религиовед, заключается в формуле: религия и её научное изучение (религиоведение) – это, прежде всего люди, которые вступают в отношения и связи, исходя из своих потребностей и интересов. Отсюда и процессуальная природа религиоведения и его объекта, почти неуловимая живая динамичность религии.

Невозможно не привести замечательную цитату, выражающую главную методологическую установку профессора Смирнова: «Религия – это не предметы культа, стены храмов, облачения служителей, священные тексты. Это – люди, находящиеся в религиозных идеях и образах свои жизненные смыслы. Религиоведение – это тоже люди. Которые занимаются научным изучением религий. **То есть религиоведение – это изучение одними людьми других людей в специфических (религиозных) проявлениях их жизнедеятельности (выделено нами)**»<sup>1</sup>.

Важно отметить, что и для исследователя, работающего преимущественно с текстами, сверхзадачей является извлечение «следов» жизни из источника. В этом смысле, текст – это тоже люди, точнее отраженные в источнике (как правило, в скрытой форме) потребности и интересы людей. Только знание интересов автора может заставить текст «заговорить» – это и есть основная методологическая установка учёного, исследующего тексты.

И наконец, в-третьих, для научного творчества Михаила Юрьевича характерна глубокая саморефлексия и прекрасная ясность основного параметра оценки значимости научного знания: «Ценность любой науки определяется потребностью в ней. Ценность религиоведения определяется наличием и масштабами потребности общества в научном получении достоверного знания о религии как об одном из состояний собственного существования»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии: монография. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

Так получилось, что «Своевременное религиоведение» стало не только плодом многолетней теоретико-исследовательской и преподавательской деятельности Михаила Юрьевича Смирнова, но и научным завещанием религиоведческому сообществу. На наш взгляд, «Своевременное религиоведение» действительно своевременно поднимает планку теоретико-методологических исследований религии на новую высоту, а научное наследие учёного религиоведа, профессора Михаила Юрьевича Смирнова будет всегда востребовано исследователями и войдёт в золотой фонд отечественной науки о религии. *Курилов В. А., смирновец».*

Материал подготовила Т. С. Пронина, доктор философских наук, заведующая Центром религиоведческих и этнополитических исследований ЛГУ им. А. С. Пушкина.

## Современное религиоведение в спектре мнений российских исследователей религии

М. Ю. Смирнов

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Материалы к статье, которую М. Ю. Смирнов планировал опубликовать в данном выпуске журнала. Это одновременно и манифест «что делать – в российском религиоведении?», и его завещание в науке. Мнения коллег, которые он систематизировал по вопросам, которые отражают практически весь спектр проблем, волнующих исследователей религии. Как писал сам М. Ю. Смирнов: «Дальнейшее действия будет определяться степенью успешности состоявшихся действий и активностью подключения к общему делу новых участников. Предлагаемая инициатива направлена главным образом на консолидацию профессиональной среды российских исследователей религии через соучастие в расширяющемся проекте, с вовлечением в него не только уже состоявшихся, но и молодых ученых. Приветствуются любые конкретные предложения по усилению проекта» (из письма М. Ю. Смирнова от 28.05.2024).

**Для цитирования:** Смирнов М. Ю. Современное религиоведение в спектре мнений российских исследователей религии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 27–57. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_27. EDN: AZQVWT

## Modern Religious Studies in Russian Researchers of Religion Opinions Spectrum

Mikhail Yu. Smirnov

*Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

This article presents materials intended for publication by M. Yu. Smirnov in the current issue of the journal. It serves as both a manifesto addressing the question, “What is the future of Russian religious studies?” and as his final testament to the field. The perspectives of colleagues, which he has systematically organized and articulated, encompass a broad spectrum of challenges faced by researchers in the study of religion. As M. Yu. Smirnov noted, “The future course of action will depend on the success of previous initiatives and the engagement of new participants in our collective endeavor. This proposed initiative primarily aims to strengthen the professional community of Russian religious studies scholars by fostering participation in an expanding project that includes both established and emerging researchers. We welcome any specific suggestions for enhancing the project” (from the letter of M. Yu. Smirnov dated 28 May 2024).

**For citation:** Smirnov, M. Yu. (2025) Sovremennoe religiovedenie v spektre mnenij rossijskikh issledovatelej religii [Modern Religious Studies in Russian Researchers of Religion Opinions Spectrum]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 27–57. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_27. EDN: AZQVWT

**(1)** 28 мая 2024 года по адресам электронной почты я направил нескольким десяткам российских учёных, представляющих разные науки, изучающие религии, письмо-обращение с предложением высказать своё мнение о современном состоянии отечественных научных исследований религии, обозначив многообразие этих исследований общим понятием *религиоведческих*. Ответы поступали в течение полугода до 24 декабря.

Каждому, кто был бы готов отозваться, предлагалось сформулировать ответы на два вопроса:

**1) что по Вашему мнению является фундаментальной и обязательной проблематикой религиоведческих исследований?**

**2) что в нынешние времена не только представляет академический интерес, но и требует неотложной религиоведческой рефлексии и обсуждения в профессиональной среде?**

**(2)** Для составления списка адресатов были избраны два критерия:

Первый критерий – насколько это возможно, *объективный* – это наукометрические данные в системе e-library/РИНЦ.

Мы все понимаем, что количественные показатели в этом ресурсе далеко не всегда отражают действительное научное качество наших трудов. Но в России нет, к сожалению, других, более тщательных и широко охватывающих наукометрических систем.

Второй критерий – *субъективный* – это мои собственные представления о научном авторитете и уровне профессиональной компетентности адресата. Поскольку я давно и достаточно активно, так сказать, присутствую в религиоведении, то полагаю, что имею об этом представление, близкое к реальности.

В конце концов, профессиональная среда или, позволено сказать, совокупность субкультур российских исследователей религии, независимо от их научной специальности и места работы – вполне обозрима и не столь уж трудно выявить здесь наиболее заметные персоны.

**(3)** Все адресаты, а их **77** человек, имеют учёные степени – в основном по философским, социологическим, политическим, историческим наукам и культурологии; среди них **55** докторов наук, **21** кандидат наук, **1** без учёной степени. Географическое пространство трудовой деятельности коллег – от Москвы и Санкт-Петербурга до Владивостока.

Прямо скажу, что сам подбор адресатов – это уже в какой-то мере научная проблема, поскольку в подоплёке выбора кроется вопрос о признаках религиоведческой идентичности. У нас до сих пор временами вспыхивает дискуссия о том, религиоведение – это самостоятельная наука или условное общее зонтичное обозначение конгломерата разных направлений исследования религий.

Очевидно, что номинальные признаки, например, такие как содержание и название публикаций или же научная специальность учёной степени, не обязательно влекут за собой самоидентификацию исследователя религий именно как *религиоведа*. Знаю нескольких таких учёных, защитивших диссертации по маркировавшим в разные годы религиоведческие специальностям 09.00.13, 09.00.14 и по нынешней 5.7.9.

Кроме выбранных мной коллег, в России есть ещё ряд хороших специалистов, известных как серьёзные исследователи религиозной проблематики, с учёными степенями, например, по психологическим, географическим и филологическим наукам. Но, проведя точечный персональный мониторинг публикаций или выступлений, я намеренно решил не включать в число адресатов тех из них, кто сам явно не склонен ассоциировать себя с религиоведением.

Тем не менее, некоторым исследователям, сообщившим, что они не относят себя к религиоведению, из среды антропологов религии, социологов религии, историков религии, представителей политических наук, запросы я отправил, руководствуясь собственным пониманием того, под какой рубрикой можно воспринимать их научные труды. И, что для меня очень важно, эти коллеги сочли возможным всё-таки прислать свои ответы именно по смыслу заданных вопросов, что даёт мне основание рассматривать их в поле религиоведения. Среди откликнувшихся адресатов есть и один обладатель докторской степени по теологии, как государственной научной специальности.

**(4)** По состоянию на конец декабря 2024 г. поступили отклики от **52** адресатов из 77 запрошенных (ответили 35 докторов и 16 кандидатов наук, 1 коллега без учёной степени). Не поступили ответы от 22 человек (17 докторов и 5 кандидатов наук). <...>

Тем не менее, две трети адресатов содержательно откликнулись на моё обращение, что позволяет мне считать опрос вполне представительным.

**(7)** Теперь немного – о содержательной стороне откликов. <...>

Итак, прежде всего отмечу критику. В двух откликах высказано мнение о запоздалости поставленных вопросов, поскольку время, когда ещё можно (и нужно) было отстаивать суверенность российского религиоведения, как полагают ответившие, миновало; теперь остаётся только заниматься своими научными интересами, пока сохраняется такая возможность (3, 44)<sup>1</sup>. Ещё два отклика также содержат сомнение в продуктивности обсуждения цели и задач религиоведения, поскольку, по мнению авторов, религиоведение формируется не каким-то единообразным пониманием, а из научной практики конкретных трудов конкретных исследователей, чем и следует заниматься, не отвлекаясь на обобщающие абстракции (34, 45). <...>

Главный же предмет критики относится не к двум моим вопросам, а к дальнейшему содержанию письма-обращения, где речь идёт о предложении обсудить формат корпоративной религиоведческой идентичности и конвенциональное понимание профессионального религиоведения, определяющее его обязательный квалификационный уровень. По этому поводу четверо коллег высказали опасение в риске навязывания единообразия и ограничения свободного научного творчества какими-то обязательными регламентами (8, 14, 22, 39). <...>

Предложенный проблемный спектр весьма обширен. Но уже можно сказать о двух заметных осях, вокруг которых выстраиваются ответы. Обе вполне предсказуемы. Первая – пересмотр теоретико-методологического аппарата исследований религии. Вторая – повышение публичной и образовательной востребованности исследовательских результатов и научных знаний.

В завершение приведу путём перечисления некоторые из тех проблем, которые были чаще всего обозначены в полученных ответах.

**По первому вопросу обозначились такие темы:**

Религиоведение должно рассматривать религию не как фиксированную сущность, то есть как явление, которое име-

<sup>1</sup> Не имея на этот счет четких указаний, мнения коллег мы публикуем без указания фамилий, в скобках под порядковым номером из списка ответивших коллег, составленного М. Ю. Смирновым.

ет универсальную значимость и эмпирическую реальность и поэтому может быть четко описано (например, посредством так называемого *реального определения*), а как *дискурсивную категорию*, которая формируется и постоянно изменяется в процессах социальных переговоров (1).

Отношения религиоведения с теологией на различных уровнях теологического знания (теология как мистический опыт и вероучение, теология как форма мышления, теология как совокупность академических дисциплин); отношения религиоведения с частными дисциплинами, изучающими культурные миры религиозных традиций: индология, буддология, исламоведение, иудаика и др. Вопросы о целостности религиоведения как академической дисциплины и вопрос о соотношении субдисциплин религиоведения и соответствующих разделов смежных дисциплин. Вопрос о соотношении гуманитарной, «общественной» (социологические аспекты) и «естественной» (когнитивные аспекты, нейропсихофизиология) составляющих в религиоведении. Отношение религиоведения к своему предмету, к религиозной жизни и людям – ее носителям. Интересует ли религиоведов преимущественно религиозная жизнь «виртуозов» и «гениев» религии или скорее массовая среднестатистическая религиозность? (2)

Выработка основного религиоведческого лексикона из понятий и категорий с разделяемыми в профессиональной среде смыслами и значениями (4).

Если исследование не направлено (в конечном счёте) на установление сущности изучаемого объекта, то оно не является научным. Множественность определений религии как раз и свидетельствует об актуальности проблемы, ведь любое новое определение – это своего рода попытка её решить, пусть не в универсальной форме, а в рамках определённой операционной системы. Нон-эссенциалистский подход к пониманию религии считаю несостоятельным, так как он размывает предмет научного исследования во множестве разнородных дескрипций. Что является фокусом религиоведческого исследования – понимание того, чем, кроме объекта своего исследования, например, история религий отличается от истории России, а психология религии от социальной психологии – это проблема для религиоведов, а не для историков или психологов. Демаркация ре-



лигиозных и нерелигиозных феноменов или проблема границ религии. Проблема непосредственного исследования религиозных чувств (опять же вначале нужно решить, как отличить их от нерелигиозных), и проблема выражения религиозного опыта в разных дискурсах, символах и образах, как некоторой религиозной традиции, так и повседневной жизни (5).

Фундаментальная задача религиоведческих исследований – изучение социальных аспектов религии, в том числе ее социальных последствий для индивида и общества, вклада религии в социальную жизнь, социально-исторических форм религиозности, специфики религиозных сообществ и практик в различных типах общества (6).

Изменение в отношениях между институционально закрепленными образцами религиозной традиции и «переживаемыми», реально существующими ее вариациями. Спецификация религиозного, достижение хотя бы базисного теоретического, а не просто интуитивно понятного представления о том, что религиоведы считают религией. Методологическое самопозиционирование; это позволит понять, в какой парадигме работает автор и избежать «плюрализма в одной голове» = эклектического микширования взаимоотрицающих аксиоматических оснований и подходов в рамках одного исследования (7).

О фундаменте религиоведческих исследований. Думаю, что при всей междисциплинарности нашей сферы это, все-таки, история религий. Изложение истории религии с опорой на факты, документы, письменные и неписьменные свидетельства – это костяк религиоведения. Все остальные религиоведческие дисциплины и проблематики не столь «фундаментальны» (8).

Выявление мотивов и оснований недоверностей в фактологическом, социологическом и социально-психологическом материале, на который опираются теоретические построения религиоведов наших дней (9).

Необходимость изучения истории понятий в современном религиоведении. С одной стороны, это состояние перехода и неопределенности заставляет вернуться / повернуться к «основам», к языку религиоведения на его заре, а с другой стороны, рождает потребность говорить о религии и религиозных феноменах языком «пост», «нео», «мета», «квази» и т. д. и т. п. И в том и другом случае велик риск того, что «слова»

будут заменены «словесами» (или по иному мусором), так как они не будут отражать изучаемую эмпирическую реальность (НРД, новые религии станут сектами, а новейшие проявления архаичных форм верований и обрядов, религиозным постмодернизмом и т. д. и т. п.). «История понятий в религиоведении» будет выступать одним из способов саморефлексии религиоведения, являться возможностью «быть над» религиозными или идеологическими предпочтениями и общественными перспективами, что и определяет самооценку религиоведения (10).

Методология (религиоведческая эпистемология); открытость / закрытость комплекса религиоведческих дисциплин; экспликация новых форм религии и религиозности («сконструированные» Кэрл Кьюсак; «основанные на вымысле» Маркуса Дэвидсена; «религии буфета/меню»; квази-; псевдо-; пара-религии и т. д.) (11).

Во-первых, необходимо ОПРЕДЕЛИТЬ роль и место различных конфессий (не только православия) в становлении российского государства. Во-вторых, одной из значимых проблем религиоведческих исследований должен стать постоянный мониторинг реального отношения россиян к религии и церкви, не нужно выдавать желаемое за действительное. В-третьих, выявление влияния публичных высказываний (Дугин, Белоусов, Мединский и пр.) на изменение отношения граждан России к православию и другим религиям (12).

Чтобы выработать конвенциональное понимание профессионального религиоведения и корпоративную идентичность, для начала нужно прийти к общему знаменателю касательно того, что есть религия. <...> Политический лоббизм, правозащитная деятельность, конструирование исторического канона и идеологий – всё это учёные стремятся исключить из своей сферы, поскольку им в первую очередь интересно, **как всё устроено**, а не **как всё надо переустроить**. Учёный это тот, кто изучает факты и реконструирует течение процессов. И только потом он может высказать своё мнение по актуальным вопросам или прогноз. <...> Успех же нашей общественно значимой деятельности, коль скоро мы решаем её заниматься, возможен лишь на капитальной исследовательской базе и благодаря ей. В противном случае мы не будем отличаться от журналистов или блогеров. Общенаучная корректность исследования (отсутствие плагиата, рерайта, необоснованных выводов, хоро-

шее знакомство с литературой по теме, языковой кругозор) и приращение знания о религии, к примеру: исследования психологической природы религиозности с помощью новейших междисциплинарных методов; исследования социологических аспектов религиозности с применением больших данных и методологии точных наук; открытие новых (неизвестных, забытых) текстов, их переводы и издание; прослеживание неизвестных или забытых цепочек в истории религиозных идей (13).

Если первый вопрос подразумевает овладение обязательными для специалиста фундаментальными знаниями, особенно – на стадии профессионального образования, и повышение религиозоведческой компетентности, то это несомненно необходимо. Что же касается «обязательной проблематики», то она не может быть единой для всех – это уже вопрос не образования, а специфики научных интересов в различных направлениях исследования религии; в каждом направлении есть своя проблематика. Хорошим ресурсом для определения этой специфики являются конференции – отечественные и международные; диапазон их тематики показывает – чем в настоящее время интересуются исследователи, что им видится актуальным (14).

Главное – не ограничивать проблематику исследований никем и ничем. Развитие науки возможно только в ситуации, когда есть и коллективы, работающие над «актуальными», «заказными», «модными» темами, а есть и энтузиасты-одиночки, ковыряющиеся в неведомых никому не интересных штуках. На мой взгляд, сегодня и всегда, в России и где угодно, важнейшая проблематика – методология исследований и разъяснение терминологии. Вопрос «как говорить о религии» важен для таких прикладных профессий, как социологи-маркетологи, журналисты, киношники и экскурсоводы – важно уметь донести до них просто, но адекватно научные знания (и как-то убедить, что религиозоведческое, точное и проверенное знание лучше, чем их обыденное, но это недоверие к науке не только для религиозоведов беда). Второй момент – обсуждение современности. Единицы занимаются поп-культурой, всякими пограничными феноменами, активно захватывающими поле религиозных объединений – условными нью-эйджерями (15).

Соотношение «идеальных» религиозных установок и реальных религиозных взглядов верующих, трансформация

религиозных практик в зависимости от культурных и исторических условий (17).

Само понимание религии/религиозного. Это не об определении (научном) религии, а о том, с чем имеют дело религиоведы и прочие ученые, а также вообще интеллектуалы, когда сегодня говорят о религии. Здесь т. н. академический подход сталкивается с разными «прагматическими» подходами, и возникает вопрос: как первый подход может и должен соотноситься со вторыми. Иначе говоря, *религия*, с которой имеют дело ученые-религиоведы, это сплошь и рядом не та *религия*, о которой думают и говорят политики, публицисты, идеологи, журналисты, чиновники и проч., но также и т. н. представители религиозных сообществ (то есть сами «религиозники» в узком смысле) (18).

Фундаментальная и обязательная проблематика религиоведческих исследований: уточнение (программа-максимум – ревизия) основополагающего понятия «религия», с учётом произошедших основных изменений и трендов продолжающихся изменений в духовно-религиозно-общественной сфере современности; в связи с этим, но в качестве автономной большой задачи – классификация «пограничных» явлений, «гибридных» форм общественного сознания / социальной самоорганизации, сходных с религиозными в части своих существенных признаков (19).

Самой основательной теоретической проработки требует тема современной секуляризации. Надо рассматривать это явление как объективный исторический процесс, а не как чью-то злую или добрую волю. Именно как у объективного процесса у секуляризации нет некой конечной цели, вроде уничтожения религии, но есть своя динамика, определяемая соотношением разных факторов, вызываемых религией или действующих на религию. Ещё одной важной проблемой считаю разработку понятия «конфессиональное пространство» и применение этого понятия в исследованиях (20).

Вопросы о том, ЧТО должно быть в фокусе религиоведения, являются лишь частью глубокого и всестороннего анализа современного геополитического и антропологического глобального разлома. Эта трансформация влечет за собой и трансформацию природы человека, и трансформацию религии. Попытки

противостоять этому процессу размыва классического определения религии как веры в сверхъестественное, реализованное в культе, амбивалентны. С одной стороны, делается упор на традицию, причем с акцентом на внешнюю форму, особенно в публичном пространстве. С другой стороны, набирает силу релятивизм ценностей, новая этика, когда субъективное восприятие сущности и явления логически приводит к солипсизму. В исследовании религии важно найти золотую середину: между традиционным абстрактно-логическим объяснением сущности религии через идеи, чувства, поведение и организации, с одной стороны, и субъективно-идеалистическим («Религия есть самоутверждение человека в вечности». Лосев А. Ф.) с другой (23).

Не думаю, что предложенный гипернормативный подход полезен для развития науки. Наука для меня – свободный поиск истины (22).

Фундаментальной проблематикой является философия религии (со всей широтой дисциплинарного комплекса) и изучение социально-политической роли религии (24).

Аннулировать свое убеждение в том, что более чем за полтора столетия наука о религии пришла к убедительному знанию о том, что она изучает. Вопрос все еще стоит, и он никем не снят. Следствием такого хода должно стать дезавуирование двух навязчивых стратегий, формирующих современное религиоведческое поле: феноменологического эссенциализма, точно знающего, что изучается, и самоуверенного деконструктивизма, точно знающего, что ничего знать нельзя. Затем необходимо отказаться от убеждения в том, что философия религии – базовая религиоведческая дисциплина, а религия – это набор идей. Философия – это спекулятивный тупик, отделяющий исследователя религии от его предмета (25).

Религиоведение надо подавать, во-первых, как науку о религии, в самом широком смысле, во-вторых, как учебный предмет в образовательной системе и, в-третьих, как необходимое направление в просвещенческой деятельности, например, общества «Знание». Но главное – религиоведение является центром и скрепой всего того, что относится к концептуальной базе государственной политики в вопросах свободы совести (26).

Сколько будет жить религиоведение, столько будет жить проблема методологии. Как изучать, с помощью чего, уточне-

ние методов, методик и методологий, их расположение друг относительно друга, их эффективность, целесообразность. Фундаментальной (и обязательной) проблемой была, есть и будет демаркация границ религиоведческого знания, определение религиоведения, его предмета, функций и задач. Впрочем, это характерно для любой социогуманитарной науки. Религиоведение регулярно рефлексировало над самим собой, описывает и оценивает (или переоценивает) свою историю, так что знать **историю** религиоведения является обязательным для любого, кто этим занимается. Сюда же в принципе стоит отнести и историю взглядов на **религию** хотя бы в общих чертах, начиная от первых употреблений этого слова до нынешних разработок (27).

Важнейший вопрос «каково соотношение теоретических и эмпирических исследований в изучении религиозности?» или «каковы требования к объему и содержанию собранного материала, чтобы можно было делать теоретические обобщения?» Не менее важный вопрос, в ответах на который исследователи расходятся – вопрос о наличии опыта религиозной жизни у исследователя религиозности или «можно ли адекватно познать то, что наблюдаешь со стороны – то, что сам не испытал» (29).

Формулирование фундаментальных задач научного религиоведения предполагает, что предметные границы научного религиоведения относительно четко определены. Однако в настоящее время необходимая ясность статуса религиоведения и его предметно-понятийной структуры отсутствует. Если религиоведение понимается как междисциплинарный комплекс, то, очевидно, что фундаментальные задачи на метапредметном уровне сформулировать не удастся. Вернее, сформулировать их можно, но они будут носить демагогический характер. В этом случае целесообразно сначала сформулировать фундаментальные задачи для относительно автономных компонентов религиоведческого знания, к которым, на уровне первого приближения, можно отнести: историческое религиоведение, географию религий, психологию религии, социологические и политологические аспекты изучения религий, философию религий и религиоведческую герменевтику (включая семиотику). Фундаментальные задачи перечисленных направлений не будут обладать общерелигиоведческим значением, их можно считать фундаментальными задачами «второго порядка». Да-

лее, используя метод наложения матриц, можно попытаться найти задачи, актуальные для нескольких направлений, но интуитивно думаю, что таковых не будет. Честно сказать, не вижу в этом ничего страшного. Другой подход – ограничить религиозоведение тем, что можно условно определить как «теоретическое религиозоведение». Это то, чему в принципе соответствует первые разделы классических религиозоведческих учебников постсоветского периода. При таком подходе определить фундаментальные задачи существенно проще, но такой подход существенно сокращает герменевтический горизонт исследований, является малопродуктивным и неинтересным. Решение поставленной задачи до определения статуса собственно религиозоведения, его предметно-понятийной структуры и места в парадигме научного знания (решение классификационных задач) невозможно (28).

Религиоведение – это обычная гуманитарная дисциплина или, точнее, набор дисциплин как, например, востоковедение. Она является детищем эпохи Просвещения, как и вся нововременная наука. Все те проблемы, которые являются обязательными для исторической науки, лингвистики, антропологии, социологии, психологии и т. д. становятся фундаментальными и обязательными вопросами религиозоведения. В первую очередь, – это вопрос о религии (священном) как феномене культуры. В современном религиозоведении приоритетными должны стать антропологическая, контекстуальная, диалогически-межкультурная и герменевтическая методология изучения религии. Религиоведение, как и любая другая наука, в построении своей концептуальной природы получает обоснование и объяснение от философии. Однако это не становится условием для включения в религиозоведение Философии религии. В той мере, в какой нововременная наука отличается от философии, в такой же мере от нее отличается и религиозоведение (30).

Религиоведение стремится понять религию как живую систему. Важнейшей проблемой является проблема определения сущности религии как формы человеческого существования. Между глубиной объективной природы и вершинами субъективных значений, между процедурами наблюдения и интерпретации, существует различие, и там, где есть разрыв, можно предполагать наличие срединного пути. Редукционизм психофизиологический, лингвистический, экономический и любой

иной вскрывает основания, впрочем, всегда разные, однако, при этом всегда делает сложное – простым. Когда такой ответ находится, теряется не только вопрос, но и стоящий за вопросом горизонт смысла. Культурный релятивизм низводит природу до человеческих сообществ, проникнут конвенционализмом, толкует «религию» как конструкт, мешающий видеть ее никогда не улавливаемую языком и возможно даже и отсутствующую суть. Можно увидеть мистику в конструктивизме, снимающем вопрос о религии как феномене и разрушающем миф о ее «природе». Думаю, что стоит между этими крайностями искать срединный путь – смотреть на религию как на антропологическое явление. Подлинная гуманистическая цель религиоведения – дать ответ на вопрос о сущности религии как особом антропологическом феномене, формирующемся на стыке природной необходимости и сознательной деятельности. Искомый религиоведением смысл религии сокрыт в ее остающейся неразгаданной антропологической природе (31).

Само слово «религиоведение», на мой взгляд, давно пора изменить, поскольку у него нет своей специфики. Религиоведение включает несколько различных дисциплин (философию религии, феноменологию религии, психологию религии, историю религии, социологию религии) со своими предметами, объектами, методами исследования, которые зачастую противоречат друг другу. Не говоря уже о теологии или конфессиональном религиоведении. Здесь вообще масса нестыковок. На Западе есть Religious Studies для более или менее не конфессионального религиоведения, хотя они могут и включать их. От названия многое зависит, от него и возникают многие проблемы и непонимания. Следует для начала решить, что такое религиоведение – комплекс разных дисциплин – истории религии, философии религии, феноменологии религии, психологии религии, социологии религии (что мне представляется логичным) или это самостоятельная область тех же из разных областей исследователей религии, своего рода Religious Studies, включая и конфессиональное религиоведение? Лично я считаю, что все это должно быть в ключе религиоведческих исследований, хотя слово религиоведение, на мой взгляд давно следует изменить на что-то другое. Содержание оставляем, форму меняем, поскольку слишком велик объем литературы,



учащимся (если работаем для них) его не осилить. Мой опыт говорит, что студенты не знают практически ничего из истории религии, мало из философии, и кое-что из социологии (поскольку уже проходили кое-что) и психологии религии (32).

Религиоведение – комплексная дисциплина, отличных работ в ее подразделах огромное количество, а еще больше – источников и полевых материалов. Не стоит также забывать, что безусловно признанные специалисты иногда меняют свою точку зрения (вспомним П. Бергера и его теорию секуляризации). Представляется, что внимательная работа с анализируемыми кейсами и отчетливое понимание используемой методологии и методики может сыграть более важную роль, чем широкая эрудиция в целом. Самым актуальным на данный момент является признание двух реалий современного религиоведения – невозможности избежать мультидисциплинарного подхода (а иногда – и методологического анархизма) и отсутствия строгих границ между религиозными и нерелигиозными явлениями. Возможно, это касается в большей мере исследований современной религиозности, но, как минимум, применительно к ней стоит признать, что мы всё чаще затрудняемся в размежевании того, что имеет отношение к пространству религии, и совершенно и светского. Культурная реальность не упрощается, а усложняется, особенно за счет приватизации религиозного опыта и его активное развитие в индивидуальном восприятии. Если добавить к этому активное использование методов религии в других сферах социальной жизни, то мы получаем очень тесное переплетение и взаимопроникновение этих сфер, требующее командного подхода и специалистов разного профиля. Отталкиваясь от такого представления и должен формироваться понятийный аппарат, в сочетании с методами и подходами. Думается, он в ближайшее время будет несколько аморфным за счет добавления пока еще непривычных терминов и значений. Не очень верится, что традиционно плюралистичные социально-гуманитарные дисциплины получатся свести к единой упорядоченной системе (33).

Наступила эпоха плюрализма как одной из исследовательских стратегий соотношения секулярности и религии, когда ни одно из соревнующихся мировоззрений не может позиционировать себя в качестве финального арбитра каждой

из имеющихся систем предельных смыслов, что дает индивидам и сообществам право свободно конструировать свою религиозную идентичность. В условиях кризиса прежней исследовательской стратегии в изучении секулярности и религии наиболее адекватной оказывается метапозиция как попытка оценить соотношение описываемой реальности и теоретических способов ее описания. Кроме того, метапозиция подразумевает принципиальный сдвиг исследовательского фокуса – с предмета в качестве объекта на субъекта – исследователя и на особенности исследовательского процесса. Соответствие определяется как той позицией, которую мы как исследователи занимаем и которая сформировалась в результате нашей личной истории, так и тем, насколько ясно мы отдаем себе отчет в собственных мотивах и причинах, заставляющих нас занимать ту или иную позицию и использовать те или иные понятия, не забывая об их исторической относительности (34).

Основой религиозоведческих исследований должна быть проблематика взаимоотношений религии и общества с позиций сознания и поведения человека, его ценностного отношения, интересов, установок во всем их противоречивом проявлении. И в то же время оставив трактовку, пояснения и дискуссии по поводу священных текстов самим представителям соответствующих религий, никак не претендуя быть судьей в этом процессе (35).

Необходимо исследование соответствий мотивации повседневной деятельности верующих их религиозным убеждениям. Получается, что для религиозоведческих исследований открывается широкое поле, связанное не только с «правильной» верой, но с тем, что «содержится в головах». Фактически, оказывается необходимо исследование приближенное к антропологическому и даже, в определенной мере, фольклористскому. При этом нельзя исключать канонического варианта вероучения как некой основы для исследования. Кроме того, нельзя исключать исторических, идеологических и политических аспектов, влияющих на положение конкретной религии в обществе, часто вне желания самих верующих этой религии/конфессии. Последний (*last but not least*), уже косвенно упомянутый мной аспект – это роль медиа, прежде всего интернета в распространении сведений о религии, в том числе жизнь виртуальных (религиозных) сообществ. Перечисленные мной аспекты не единственные.

Можно обратить внимание на конфликтогенные (терроризм, исламофобия и др.), связь миграции и сопутствующих религиозных проблем и трансформаций, конфессионально-религиозные (конфессиональные) проблемы (36).

Вопрос, существует ли у религиоведения специфическая методология или оно суммирует/обобщает методы исследования, применяемые смежными дисциплинами (социология, история, психология и пр.), когда они занимаются религиозными феноменами в качестве социологических, исторических и пр. объектов. Диссертации, в заголовках которых присутствуют слова с корнем *-религ*, защищаются по самым разным специальностям. Признавая многоаспектность/многогранность религии, можно ли предположить, что «смежники», занимаясь своим аспектом посредством проверенного инструментария, изучают религию не хуже нашего? Вопрос, конечно, провокационный, но всё же. Не остается ли нам «обрабатывать» исследования «смежников» (по типу полевого материала) и создавать из них теории среднего уровня? Если отвечать утвердительно не хочется, то надо попытаться определить, чего нам не хватает в «не наших» исследованиях религии. Спор о словах (то есть, терминах, которые приходят с популярными трудами популярных исследователей), возможно, имеет научный смысл – создание лексикона; возможно, открывает какие-то незамеченные еще или даже новые грани жизни религии. Здесь, как и во многих иных случаях, мы утыкаемся в вопрос о том, что такое религия. И отступаем, потому что всем надоело про это думать и говорить. Между тем, религиовед хотел бы быть уверенным, что феномен, который он изучает, именно религиозный. Может, попробовать договориться, чем религия не является? Это важно, например, в проведении полевых (религиографических) исследований: понимать, на что обращать внимание, как описывать (как вырабатывали свои методики этнографы) (37).

Наиболее актуальными я считаю следующие темы:

а. Взаимоотношение науки и религии, включая место религиоведения среди гуманитарных дисциплин (также: что есть религиоведение? совокупность дисциплин – история религии, социология религии, психология религии или самостоятельная дисциплина? а помянутые история, социология, психология религии – это часть религиоведения или разделы соответствен-

но исторической науки, социологии и психологии?). Сюда же относится взаимоотношение религиоведения и теологии, в том числе религиоведческий взгляд на теологию. И можно ли быть одновременно религиоведом и теологом?

б. Изучение эзотеризма в контексте современной культуры и религиозности.

в. Изучение синкретической религиозности современного человека.

г. Соотношение традиционных верований и культов («язычество») и неоязычества.

д. Критерии определения нового религиозного движения. Что значит новое?

е. Традиционные религии и гражданская религия.

ж. Применение религиоведческой методологии к традиционно не религиозным объектам: молодежные и др. субкультуры, политические партии и движения, спортивные сообщества, театр и пр.

з. Религия и идеология.

и. Отношение к феноменологии религии и статус философии религии (41).

Если речь идет именно о научных исследованиях, то это, во-первых, традиционные вопросы: понятие религии в ее современной динамике; различение в любой религии ее феноменологического ядра, вероучения, определяемого во многом духовным опытом в понимании ее адептов, и массовой бытовой «религиозности»; определение границ религиозной культуры, религиозной политики, религиозного искусства, религиозной этики и т. п.; а во-вторых, проблемы, которые встают по мере научного развития новых, неизвестных ранее, областей жизни: религия и искусственный интеллект; религиозные аспекты биоэтики; усложняющаяся коммуникация людей разных культур и верований в связи с резким ростом миграции, скорее даже, исчезновением границ традиционных регионов массового проживания людей одной веры (42).

Любая конвенция относительно понятий, принципов, методов это статика, которая устареет в процессе её кодификации, но, вероятно, она нужна. Самым простым вариантом такой кодификации являются учебники, справочники, энциклопедии. Возможно, необходимо взяться за написание нового

учебника по религиоведению, отвечающего новым реалиям. Можно создать интернет-ресурс с религиоведческими изданиями, как базу данных по религиоведению. Научные и научно-практические конференции, тематические онлайн семинары. Я полагаю, что серьёзная проблема это отсутствие эмпирических религиоведческих исследований. Если они и есть, то с крепким в антропологию или этнографию (43 и 21).

Изучаются отдельные аспекты процессов, и отсутствуют фундаментальные исследования (44).

Серьезным препятствием стало то, что мы на деле работаем в ином дисциплинарном поле. Это не мешает нам высоко ценить работы многих религиоведов, включая, разумеется, Ваши, и сотрудничать с ними в каких-то конкретных областях. Но некоторые как общие, так и весьма конкретные вопросы, связанные с корпоративной идентичностью, нам кажутся либо слишком отвлеченными для нас, либо попросту непонятными из-за отсутствия у нас практического опыта жизни в профессиональной среде религиоведов. Не без некоторого смущения признаемся, что, например, картина дисциплинарного кризиса, столь четко представленная в Вашем обращении, не провоцирует нас на поиск путей его преодоления, поскольку мы плохо представляем себе институциональный расклад сил в этой области (46 и 16).

На мой взгляд фундаментальной и обязательной проблемой (а отсюда и проблематикой) современных религиоведческих исследований, по крайней мере, в России является решение вопроса о четких критериях ключевых религиоведческих понятий, и в первую очередь, конечно, таких как религия, религиозная вера, вероисповедание и т. д. Если этого не будет сделано (а пока это не сделано), то говорить о единстве религиоведческих подходов, принципах научного анализа религиозных феноменов, понимания тех или иных их сторон, бессмысленно, ибо каждый исследователь, рассуждая на ту или иную «религиоведческую тему», вкладывает «свой» смысл в интерпретацию фундаментальных категорий, что, очевидно, нарушает логику научного анализа. Для того, чтобы преодолеть столь печальные явления и, главное, их последствия, в религиоведении должны быть даны четкие дефиниции ключевых понятий и даже «техническая» дефиниция религии, хотя мы знаем о невозможности ее единственного

и окончательного определения. Под «технической» дефиницией религии я понимаю ту, которая будет принята всем сообществом. Самый очевидный путь для построения такого определения – через совокупность свойств определить специфику именно данного явления (религии). Тогда, не претендуя на некую окончательность, вполне можно будет провести демаркацию между религиозным и нерелигиозным как таковым. Это первый, но важнейший шаг, позволит избежать в дальнейших исследованиях множества логико-методологических ошибок и, соответственно, ложных выводов. Важные здесь и вопросы типологизации религий, в особенности новых, возникших во второй половине XX в. (47).

**По второму вопросу были указаны следующие темы:**

Вопрос роли религиозных организаций в возрождении архаики в социальной жизни (1).

За постсоветское время не появилось ни одной целостной и систематической истории мирового религиоведения (за исключением книги А. Н. Красникова) и ни одной истории отечественного религиоведения (хотя отдельные аспекты того и другого, разумеется, исследовались и исследуются). Вопрос о критериях научности в религиоведении, уточнение и обоснование которых необходимо в свете широкого распространения конъюнктурных и псевдонаучных проектов. Написание (скорее всего, коллективом авторов и во многих томах) обновленной истории религии – на современном уровне фактических знаний, с учетом новых методологических подходов и проблематики. Вопросы, связанные с теориями секуляризации и их критикой. Коммерциализация религиозной жизни. Возможное значение религии как способа справиться с трагической, критической, драматической жизненной ситуацией. Отношения «традиционных» и «маргинальных» религиозных традиций и форм жизни. Проблемы религиозной свободы и свободы совести (2).

Увеличение количества финансируемых профильных проектов со стороны единственного сохранившегося фонда (РНФ) до уровня РГНФ и РФФИ. Поддержка функционирования «религиоведческих центров» и мероприятий (конференций, симпозиумов, конгрессов и т. п.) известных профильных и авторитетных кафедр (готовящих студентов по направлению подготовки религиоведение). Расширения перечня профиль-

ных журналов. Кооперация с заинтересованными конфессиями, конфессиональными учебными учреждениями (4).

Обсуждение и постсекулярной ситуации, и внеинституциональной религиозности, и процессов гибридизации в современной религиозности, и реструктуризации религиозных институтов, и форм их взаимодействия с институтами власти. Продуцирование массовой культурой новой религиозной мифологии (типа нью-эйдж), способов групповой коммуникации и удовлетворения религиозных потребностей. В прикладном аспекте – это обсуждение методики религиозноведческих экспертиз по 282 и 148 УК РФ (5).

Создание и принятие конвенции корпоративной религиозноведческой идентичности в той или иной форме считаю своевременной и назревшей задачей. Таким образом религиозноведческое сообщество может заявить о себе, продемонстрировать наличие методологических и профессиональных границ, а также обсудить ценности и нормы корпоративной научной этики и коммуникации. Речь идет не о «невидимых колледжах», а именно о требованиях сообщества к его членам и ко всем, кто решил заняться исследованием религии, основанным на этосе науки. Специфика религиозноведения, изучающего мировоззренческие системы и институты, претендующие на абсолютную ценность, вероятно, повышает опасность для исследователя опасность усвоить способ мышления объекта исследования и тем самым «превратиться в феномен». Гарантии свободы научной дискуссии, основанные, в частности, на ценностях универсализма и организованного скептицизма, могут и должны исходить от профессионального научного сообщества. Использование генеративного искусственного интеллекта, который может сфабриковать и основные элементы программы, и данные полевого исследования, и обзор литературы, и библиографию, которая будет содержать заведомо вымышленные и некорректные данные. Поэтому создание неформальных институтов и других форм профессионального общественного контроля качества научных исследований в условиях, когда официальные институты научной экспертизы не всегда справляются со своими функциями, представляется актуальной задачей (6).

Диффузный характер бытия религии в обществе. «Повседневная» религиозность (восприятие традиций и их трансфор-

мации в реальных верованиях и практиках) и ее авторитеты (что из себя представляют, как возникают, как действуют) (7).

Я бы сказала, что нашему религиоведению с некоторых пор не хватает внутреннего мира и согласия, но это ведь не вопрос для рефлексии (Васильева).

«Самоочищение» на доказательной базе от <...> методологической и теоретической односторонности. Она – питательная среда самых искренних и гуманистически ориентированных замыслов. Но возможно ли принципиально избежать односторонностей в попытках создания моделей религиозного сознания, претендующих на исчерпывающую завершенность? Особенно в условиях зашкаливающей турбулентности всех уровней современной жизни человечества? <...> Здесь та же трудность, что и при попытках утвердить одну из возможных картин творческих процессов в искусстве в качестве «почти» законченной и исчерпывающей. Поэтому полагаю, что мировое религиоведение обречено работать над частичным исправлением ошибок предыдущих поколений и совершать, в свою очередь, ошибки по «профилям» своего времени (9).

Религиозные проекции современной «жажды» антропологической революции или антропологической трансформации. Такие паттерны, как неудовлетворённость наличной человеческой природой, чаянье быть богами и богинями, вечно молодыми, счастливыми, обладающими сверхчеловеческими способностями и т. п. и т. д. являются не только продуктами современных технологий и форм социально-психологического принуждения (по Ж. Бодрийяру – гиперреальности), но и сами рождают к жизни новейшие религиозные феномены, которые не только отражают эти антропологические запросы, но и уже существенно влияют на сознание и бытие человека (например персонажи-талисманы для продуктов Vocaloid – поп-идол Мику Хацунэ. Поэтому тема «“Новые религии” и “новый человек”: диалектика взаимоотношений», сегодня не может быть обойдена стороной (10).

Метарелигиоведение (что это такое и зачем); комплексный анализ языка религии; комплексный анализ понятийного аппарата наук о религии (11).

Возвратиться к анализу понятий «традиционные» и «нетрадиционные» религии. Гнобить традиционные для России



протестантские конфессии становится ... намного легче так как их по определению относят к нетрадиционным.

Во-вторых, рефлексии требует и процесс клерикализации среднего образования. Не знаю как у Вас, а у нас директорам выламывают руки, чтобы они выбирали «Основы православной культуры». В-третьих, необходимо опять вернуться к анализу различия между религиоведческими и теологическими (скорее богословскими) исследованиями. Претензии доморощенных теологов на то, что теология заменить все гуманитарные науки от истории до философии начинает принимать угрожающий характер для гуманитарного знания вообще (12).

Важной темой для обсуждения я бы назвал переоборудование религиоведческого стандарта образования, – наборы у нас небольшие, особой популярностью профессия не пользуется, а вот перспективы темы трудно переоценить. <...> Академическая траектория (четверть мест) ведет к приращению новых знаний, прикладная (остальные три четверти) – к государственной службе в тех ведомствах, в которые выпускник сможет пройти конкурс. Последнее крайне важно, поскольку задача **налаживания экспертного диалога между государством и академическим сообществом** предельно важна. Государство нуждается в экспертах-прикладниках, а ученые нуждаются в госзаказе и поддержании собственного социального статуса (13).

Вот прямо сегодня есть запрос на противодействие экстремизму, патриотическое воспитание и традиционные ценности. Религиоведы должны этот пирог делить, отбирая у теологов и прочих деструктологов. Курс «История религий в России» тоже формирует определенный запрос, который надо на местном уровне решать, эдакое «краевое религиоведение», которое сейчас очень слабо представлено в несистематизированных публикациях и экспертных материалах, не всегда пригодных для студентов (15).

Политизация религиоведческого «поля» (экстремизм, оскорбление чувств верующих), граница между «мирским» и религиозным в секулярном обществе (17).

Неотложным представляется выявление и описание самых разных форм и проявлений религиозности в современных обществах по всему миру. Здесь уместно вспомнить само различение *веры и религии* (18).

Неотложной религиозно-ведческой рефлексии и обсуждения в профессиональной среде, на мой взгляд, требует: проблема витальности (жизненного потенциала и перспектив) религии в различных социокультурных средах; какого рода конфессии и типы религиозных объединений, в какой степени, с каким функционалом и с какими вероятными последствиями имеют перспективы занять / сохранить ниши в конкретных регионах и анклавах «множественных современностей» (19).

Из текущих актуальных проблем полагаю первостепенной отстаивание права религиозоведения на существование в системе российской науки и образования (20).

Осмысление современных подходов к публичному присутствию религиозных традиций и новаций с учетом возрастающей роли идентификационных маркеров конфессиональной принадлежности. Анализ последствий религиозного и культурного плюрализма, включающий в себя исследование процесса культурализации религии, указывает на необходимость реструктуризации значений религиозного фактора. Прежде всего это относится к новым вызовам по отношению к государству, его политике по регулированию религиозного плюрализма на фоне политизации религиозных сообществ. Изменение природы религии, неопределенность будущего религии в современном мире имеет экзистенциальные последствия для функционирования свободы совести и ее взаимосвязи с правом и законом. На мой взгляд, в центре внимания современных религиозно-ведческих исследований, должна быть политика государства в сфере свободы совести, модели ГЦО, государство-религия-общество.

– Религия и школа, включая и высшую школу (модель религиозного образования, содержание урока о религии и его статус, религиозные символы в государственной школе).

– Религия и армия. (вообще присутствие в войсках капелланов, то есть право военнослужащего на свободу совести); право на освобождение от службы в армии; критерии.

– Религия и Искусственный интеллект. Есть опасность превращения человеческих отношений в простые алгоритмы (23).

Перетекание акцентов из сферы сугубо религиозной в социальное и политическое пространство. Религия как катализатор политических стратегий.

Религиозные проекты будущего. Переформатирование религиозности и судьба религиозных институтов. Почему при явном запросе на экспертизу, снижается востребованность религиоведческого образования (24).

Необходимо переориентировать исследования на жизнь верующих, реальную живую религию, за рубежом отчасти это уже происходит в рамках практического поворота. Для изучения практики религии необходимо опираться не на философское знание религиоведа, а на междисциплинарный набор методов, развитый во множестве современных гуманитарных дисциплин: искусствоведении, психиатрии, психологии, антропологии, культурологии (особенно в смысле culture studies), истории и т. п. Междисциплинарность должна стать базой для нового религиоведения. Религиоведам нужно аккумулировать и критически изучить значительный багаж современных исследований в смежных областях. Нельзя принимать на веру никакие достижения и не поклоняться никаким громким именам, не поверив прежде того, что ими реально было достигнуто и до какой степени их открытия работают, для этого необходимо проникнуть в логику других дисциплин, изучить их механику. В иных сферах науки постоянно затрагивается тема религии и исследователи имеют свое представление о том, что и как они изучают, зачастую их представление наивно, но получаемые ими результаты могут быть небезынтересны, и религиовед, владеющий материалом гораздо лучше, может с их помощью пересмотреть свое представление, развить новое видение предмета, отбросив шелуху поверхностной концептуализации, которой исследователи в иных сферах нередко грешат (25).

Смысл политики государства в вопросах свободы совести – обеспечение мировоззренческого плюрализма в обществе, справедливого и равного для всех мировоззренческих групп населения (26).

«Неотложки» требует прежде всего **современность**, поскольку она разворачивается прямо у нас на глазах, и религия никуда не исчезла. Изучение меняющегося облика религий, их перетекания в какие-то новые, причудливые формы; изучение виртуальной среды, в которой полно религиозного, тех же компьютерных игр или соцсетей; наблюдение за отношениями государства / государств, властных структур – и религиозных

сообществ; взаимоотношения общества и религии; постоянный мониторинг археологических открытий, которые чаще всего связаны именно с религией; соотношение частного-публичного относительно религий; переоценка сложившихся, казалось бы, очевидных истин и положений; улучшение экспертной религиоведческой работы (и ее теоретического оснащения) с обменом опытом между коллегами; развитие прогностической функции науки – этого явно не хватает сейчас. В гуманитарных науках не хватает метарефлексии над проблематикой «**белых пятен**», и в религиоведении в том числе. С одной стороны понятно, что каждая научная работа в каком-то смысле делает шаг вперед, развивая науку в целом, с другой, нет какой-то, что ли, единой базы таких «пятен», или какой-то обобщающей монографии (наподобие библиографического издания), чтобы новичок, подступаясь к дисциплине, сразу видел, где наука уже значительно шагнула вперед, а где еще остается много непознанного или искаженного. Мне сложно это сформулировать яснее, потому что вижу очевидную критику – но в самом деле, нет таких исследователей-религиоведов, если я, конечно, не ошибаюсь, которые бы старательно фиксировали достижения коллег и систематизировали бы по пунктам, что, где, какими способами можно было бы продвинуться вперед. Нашелся бы какой-нибудь вездельный специалист, который собрал бы воедино весь этот ворох проблем и познакомил бы его с миром? (27).

Констатирую тенденцию представить теологию как религиоведение. Необходимо сохранить светскость религиоведения. Должен быть авторитетный центр религиоведения в виде Совета. Нужно провести научно-практическую конференцию с привлечением к участию в ней как можно большего числа религиоведов из провинции (48).

Степень включенности в религиоведческий дискурс постмодернистской научной парадигмы. Преодоление европоцентризма и христианскоцентризма европейского религиоведения: платонической модели времени, притязаний категорий религиоведения на общезначимость. Размежевание религиоведческого, философского и теологического дискурсов. Роль религии в современном государстве и в изменившемся политическом контексте. Секулярные формы сакрального. Новые религиозные движения (30).

Религиоведам, во-первых, следует лучше понять, что именно они могут дать своими исследованиями и, шире, своей деятельностью – обществу и государству. Необходимо выстраивать отношения между научным и образовательным сообществом с одной стороны, и государственными структурами, общественными и религиозными объединениями, с другой. Должно делать акцент на популяризации религиоведческих знаний – *просвещении*. Религиоведение безусловно может и должно вносить свой вклад в борьбу с негативными явлениями нашей жизни – религиозным экстремизмом и религиозным невежеством. Необходима энциклопедия отечественного религиоведения, необходим рабочий учебник по истории отечественного религиоведения. Сформулировать – в том числе и для широкой публики – позицию по вопросу об отношениях теологии и религиоведения. Религиоведение – по его методологическим и ценностным установкам – отличается от теологии. Важно не только прочертить демаркационные линии – что было сделано уже не раз – но также и увидеть то, что объединяет теологию и религиоведение. Неотложным для религиоведческой рефлексии является то, что требует от религиоведов неотложного действия. По преимуществу это коллективные действия, нацеленные на сохранение и развитие религиоведения как системы знания и института; действия, способствующие укреплению профессиональной идентичности у молодого поколения религиоведов и обеспечивающие его материальными условиями и, главное, указывающие ему перспективы будущего развития его родной дисциплины (31).

Надо иметь какое-то сообщество со своим печатным органом (желательно со всеми регалиями для отчетности, которую никто почему-то не отменяет). Настоятельно необходимо быстро реагировать со события в мире и в стране, давать им оценку, несмотря на царящее уныние, депрессию и неопределенность (нет уверенности в завтрашнем дне), возможные негативы и т. д. Многие не считают возможным вообще определять свою позицию, по разным причинам. Темы: религия и (не) религиозная идентичность контексте глобальных изменений в мире; российская социально-философско-религиозная специфика исследований; российский взгляд на то, что происходит в мировой культуре и образовании; самодостаточность

и многообразии русского языка, и бережное к нему отношение, сопротивление тенденции все время и повсюду пользоваться убогими кальками иностранных слов (32).

Надо особое внимание обратить на то, что религиозный (как и национальный) фактор стал одним из опасных показателей существующей в мире напряженности. Его влияние в ряде случаев превышает значимость экономических и социальных факторов (35).

Что есть сегодня религия, какие её современные формы существования, чем она отличается от «классических религий» (если они существовали), как она влияет на повседневную жизнь наших современников (36).

Речь сегодня идет о сохранении религиоведения как научной дисциплины перед угрозой ее идеологического кооптирования в институты и практики государства, становящегося все более и более авторитарным. Речь идет об угрозе превращения религиоведов в экспертов на судах против религиозных диссидентов. Речь идет о подмене религиоведения идеологическими рассуждениями о духовном возрождении России и о превосходстве России перед загнивающим Западом. У религиоведов нет возможности как-то изменить эти общегосударственные тренды, единственное, что они могут – не участвовать в этом и сохранять верность академическим идеалам в надежде, что однажды ситуация изменится и можно будет передать эти идеалы будущим поколениям. Может быть, это не очень амбициозная с научной точки зрения задача, но это вопрос выживания религиоведения. В противном случае религиоведение в России придется создавать заново (38).

В общественных и гуманитарных науках чрезмерно (вообще без того не бывает) расцвели циничный карьеризм и стремление угодить властям. Но я не представляю, как этому можно противостоять. Однако мои представления о том, как функционирует научная жизнь не совпадают с Вашими. Я не вижу пользы в «консолидации». Естественно, что учёные имеют разные представления об авторитетах, о «религиях в истории и современности», о «понятийном аппарате и методах исследования по всем основным направлениям религиоведения». На мой взгляд разнообразие и несогласие во всех этих вопросах скорее полезны, чем вредны. Я не верю, что возможен объективный «гамбургский счёт» (39).

Хорошо бы обсудить такие проблемы (которые, конечно, уже затрагивались сотни раз) и прийти к какому-то общему решению.

1. Религиоведение – это наука или совокупность наук.

2. Должно ли религиоведение быть исключительно академической наукой или академическо-прикладной, или прикладной или (если это совокупность наук) часть наук должны быть фундаментальными (и не будем требовать от философов ничего такого), а часть исключительно прикладными.

3. Этический кодекс – нужен ли он? что делать с методологическим атеизмом и методологическим агностицизмом, насколько могут влиять личные предпочтения и насколько мы допускаем сотрудничество с государством, партиями, религиозными организациями и т. д.

4. Вопрос образования. Понятно, что в современных условиях мы ничего не можем изменить, но нам никто и ничего не мешает помечтать. Вопрос с образованием связан, в моем представлении, с пунктом 1 и 2 очень сильно.

5. Создание (в соответствии с п. 4) учебных программ и учебников. Возможно, в каких-то новых форматах (40).

Необходимость профессионального именно религиоведческого обсуждения последствий нарастания вмешательства государства, криминальных, политических и идеологических структур в религиозную жизнь, использование религиозных символов, мифологем, культов для решения своих задач. Мне кажется, это процесс идет неуправляемо и последствия его, с учетом новых технологий, могут быть непредсказуемы. Мировые религии теряют свои традиционные функции, а на их место ведь пока ничто, равное им по силе, не приходит. И под религиозной оболочкой эти функции начинают переходить к политическим и криминальным как национальным, так и транснациональным структурам. Никто этот процесс не изучает (42).

Возможны дискуссии о последствиях риска утраты даже флера светскости в России? Останется ли Дарвин в учебных программах, или победят чеченские политики, требующие его изъять? Будет ли разрешено многоженство для мусульман только на Кавказе или во всей России? Будет ли введен религиозный налог? Получит ли статус госслужащих священство? Частных вопросов много и в их обсуждении примут участие многие. Кто победит? И не станет ли «победа» (одержанная

по отработанным лекалам выборов) оправданием разрушительных решений, как это стало с заменой религиоведения теологией в вузах и введением православия (фактически это так) в школах? Нужна ли принимающим решения религиоведческая экспертиза межконфессиональных отношений и религии как фактора социальных процессов/трендов/тенденций в ситуации рисков утраты территориальной целостности государства, если через уступки всем и вся можно затормозить этот процесс? (44).

Если говорить о теоретической стороне религиоведения, то, на мой взгляд, чрезвычайно важно религиоведам определиться с пониманием критериальных отличий религии от эзотерики. В настоящее время, по опыту моего общения с коллегами, у большинства такое понимание отсутствует. Кто-то вообще этим не интересуется, кто-то полагает, что эзотерика – это та же религия, просто имеющая иную форму духовности и т. д. Критерии различий религии и эзотерики являются весьма дискуссионными, но, между тем, тема эта актуальна не только в теоретическом, но и в практическом аспекте (практической сфере исследований религиоведа), в частности в религиоведческой экспертизе, где творится какая-то странная для науки (религиоведения) путаница из-за неверной интерпретации как базовых религиоведческих понятий, так и собственно, объектов исследования эксперта. Последние очень часто представлены различными общественными организациями как религиозными, так и целительными, эзотерическими и т. д. и из-за ошибочности экспертного анализа, в экспертизе оказываются ложные выводы, на основании которых выносятся судебные решения. Вообще проблема религиоведческой экспертизы в практическом аспекте религиоведения очень значима. И тут возникает новый круг – каковы критерии отношения человека к «сонму» экспертов? Каждый ли специалист, имеющий высшее гуманитарное образование, может выступать в качестве эксперта? Каковы методологические основания и принципы проведения религиоведческой экспертизы. Собственно, мы с коллегами пытались и пытаемся найти ответы на данные вопросы, но проблема в том, что сделать наши ответы реально «работающими», учитываемыми судами и т. д. Еще в рамках практического религиоведения я бы традиционно выделила конкретно-социологическое изучение современной



религиозности и квазирелигиозности, различных их аспектов. Используя сугубо социологический инструментарий и возможности интернета сегодня можно проводить широкомасштабные исследования и получать вполне достоверные результаты, которые, безусловно, помогают (подкрепляют или опровергают) некие теоретические построения, делают их значительно более достоверными, чем простое «теоретизирование» (47).

#### Об авторе

**Смирнов Михаил Юрьевич**, доктор социологических наук, профессор, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: mirsnov@yandex.ru

#### About the author

**Mikhail Yu. Smirnov**, Dr. Sci. (Sociol.), Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: mirsnov@yandex.ru

Поступила в редакцию: 12.02.2025  
Принята к публикации: 12.02.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 12 February 2025  
Accepted: 12 February 2025  
Published: 11 March 2025

Научная статья  
УДК 1(091)(470)18\*  
EDN: CUUOGC  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_58



## Дихотомия «Запад-Россия» в русской философской мысли XIX века

О. А. Канышева

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** Место русской философии в мировой философии XIX в. определяется через соотношение с европейским философским дискурсом. Синтетическая философия России, при определенной самобытности её культурных оснований и индивидуальном пути становления, не позволяет рассматривать её вне мирового философского процесса.

**Содержание.** В русской философии XIX в. происходит интенсивный рост самосознания. Осмысление предназначения отечественной философии связано с критической рефлексией над историей христианства. Западники и славянофилы, народники и почвенники так или иначе взаимодействуют друг друга и не дают уйти в крайности, что способствует их примирению и поиску новых путей развития русской философии. Формируются основания философии всеединства, с признанием самобытности любой культуры. Русская философская мысль опирается и на европейский путь развития философии, и на традиции православной культуры, определяя на этой основе путь своего развития, где идеи христианства обретают статус социальной программы преобразования общества и человека.

**Выводы.** Результатом диалектической духовной борьбы течений западников и славянофилов становится осмысление русской идеи в нравственно-практической философии, которая ориентирована, с одной стороны, на личное духовное самосовершенствование и развитие, а с другой стороны, на преобразование общества и личности.

**Ключевые слова:** славянофилы, западники, народники, почвенники, русская идея.

**Для цитирования:** Канышева О. А. Дихотомия «Запад-Россия» в русской философской мысли XIX века // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 58–71. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_58. EDN: CUUOGC

Original article  
UDC 1(091)(470)\*18\*  
EDN: CUUOGC  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_58

## The “West-Russia” Dichotomy in 19th Century Russian Philosophical Thought

Ol'ga A. Kanysheva

*Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The place of Russian philosophy in the 19th century world philosophy determined through its relationship with European philosophical discourse. Russian synthetic philosophy, with a certain originality of its cultural foundations and an individual path of formation, does not allow us to consider it outside the world philosophical process.

**Content.** In the 19th century Russian philosophy, there is an intensive growth of self-awareness. Understanding the purpose of Russian philosophy is connected with a critical reflection on the history of Christianity. Westernizers and Slavophiles, populists and pochvenniks, complement each other in one way or another and do not allow them to go to extremes, which contributes to their reconciliation and the search for new ways of developing Russian philosophy. The foundations of the philosophy of unity (vseedinstvo) are being formed, with the recognition of the identity of any culture. Russian philosophical thought is based on both the European path of development of philosophy and the traditions of Orthodox culture, defining on this basis the path of its development, where the ideas of Christianity acquire the status of a social program for the transformation of society and man.

**Conclusions.** The result of the dialectical spiritual struggle between the Westerners and Slavophiles is the understanding of the Russian idea in moral and practical philosophy, which is focused, on the one hand, on personal spiritual self-improvement and development, and, on the other hand, on the transformation of society and personality.

**Key words:** Slavophiles, Westerners, narodniks, pochvenniks, Russian idea.

**For citation:** Kanysheva, O. A. (2025) Dikhotomiya “Zapad-Rossiya” v russoj filioskoj mysli XIX veka [The “West-Russia” Dichotomy in 19th Century Russian Philosophical Thought]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 58–71. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_58. EDN: CUUOGC

## Введение

Русская философия XIX в. отличается ростом национального самосознания и выходом на уровень европейской философской мысли в осмыслении социальных проблем. Общество разделено в это время на народ и образованные слои, представители которых учатся в Европе: изучают немецкий, французский, английский языки, знакомятся с известными философами европейских стран. Сравнение двух культур – России и Европы, приводит к противоречивым выводам, конфликту западников и славянофилов, оторванности от русской народной культуры. Дихотомия двух основных течений – западников и славянофилов, перерастает впоследствии в конфликт народников и почвенников. В этом полемическом поле складывается отечественная философия реализма, критически воспринимающая многие идеи европейской философии: все переосмысливается, переистолковывается, примеряется к российской действительности.

### Содержание исследования

Рассмотрение можно начать с философии П. Я. Чаадаева, который болезненно осознает разрыв между русской и европейской культурами, несмотря на то что обе культуры находятся под влиянием идей христианства. Если Европа имеет историю развития философских идей, которые ведут ее к социальным преобразованиям, то Россия не имеет подобной практики, так как преобразования со времени Петра I искусственно задали светские формы культуры, ограничивая при этом влияние церкви на государство, создавая почву для просвещенного свободомыслия, но с одновременным крепостным правом. «Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось» [16, с. 323]. Если в Европе христианство дало толчок развитию философии и литературы, то в России сохраняется «детскость мышления», полагал П. Я. Чаадаев. Рассуждениям философа присуще отношение к народу как к слепой силе или массе, движущейся без знания цели и без знания сил, приводящих ее в движение. Философ уповает на разум, который ставит выше веры и который, на его взгляд, не противоречит вере масс, а поднимает выше душу к источнику веры.

Констатация таких свойств русского сознания, как аисторичность, преобладание чувственного переживания бы-

тия, которое не длится, а наличествует лишь «здесь и сейчас», массовое равнодушие к социальной реальности, поскольку жизнь в Боге преобладает как вечное над бренным – приводит П. Я. Чаадаева к убеждению, что Россия имеет своим предназначением «преподать великий урок миру» [16, с. 326].

П. Я. Чаадаев рассматривает два пути: внутренний и внешний, которые должны объединиться для полноты бытия. Из христианства рождена идея царства Божия на земле. Европа, можно сказать, воплощает эту идею через развитие науки и социальный прогресс. Человек через философию прикасается к законам внешнего мира, но не в состоянии полностью их понять, лишь отражая его исторические формы. Бог дал человеку знание внутреннего мира, который дарит нам способность сливаться с себе подобными через симпатию, любовь, сострадание. В то время как наш ограниченный разум создает ложное представление о внешнем мире, воспоминание о подлинной реальности сохраняется в нас, и мы осуществляем «паломничество» до момента слияния со всемирным существом, когда наш дух достигнет полного совершенства как выражения высшего разума. «Вот это приводит нас к такому заключению: жизнь духовного существа в целом обнимает собою два мира, из которых один нам ведом, и так как всякое мгновение жизни связано со всей последовательностью моментов, из которых слагается жизнь, то ясно, что собственными силами нам невозможно возвысится до познания закона, который должен неизбежно относиться к тому и другому миру» [16, с. 352]. Слияние со всем человечеством через сопричастность друг другу благодаря нравственному закону, который позволяет нам различать добро и зло, делает нас разумными и заставляет руководствоваться идеей блага.

В отличие о Чаадаева, славянофилы ориентированы на самобытность русской культуры, которая связана с православием. Само православие объявляется ими истинной христианской верой, в которую нужно обратить другие народы. Давая анализ духовному развитию Европы, И. В. Киреевский пишет о специфике европейского мышления, видя раскол между верой и философией, который связан с развитием схоластической мысли внутри веры, дальнейшей реформацией веры, и появлением философии, освободившейся от веры: «Человеческий разум, получив одинаковые права с Божественным Откровением, сначала служит

основанием религии, а потом заменяет ее собою» [7, с. 225]. Греческая философия породила христианство, внутри которого философия перерождается, попав под его влияние, в свою очередь, исказив идеи христианства. Европейский человек, утратив веру, остался наедине со своей физической реальностью, которая сделалась для него всем. «Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер – образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются» [7, с. 246].

Русская культура в понимании славянофильства, не имея собственной философской образованности, имеет глубокие религиозные основания. Православие не смешивает божественный и человеческий разум, формирует верующее мышление. «Но в том то и заключается главное отличие православного мышления, что оно не ищет отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня, – стремится самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою» [7, с. 249]. Борьба веры и европейской образованности происходит в России по причине чуждости последней, и это будет длиться, пока вера не произведет свою образованность. Если чуждая образованность одолеет веру, то она уничтожит последнюю, заменив ее философией.

Христианство формирует внутреннего человека и мало заботится о социальной жизни, но оно создает условия для интеллектуального развития, формирования разума, который вырастает из тождества мышления и бытия, внутреннего и внешнего. Вера народная является, по И. В. Киреевскому такой силой, которая сохранит русскую самобытность и создаст условия для развития русской образованности. А. С. Хомяков пишет о нераскрытости русской души, которая восприняла христианство, но еще не проникла в его сокровенную глубину. «Человечество воспитывается религией, но оно воспитывается медленно» [15, с. 469]. В отличие от Чаадаева у Хомякова настойчиво звучит мысль о необходимости двигаться от человека к народу и о том, что стремление к нравственному совершенству свойственно

всем народам; мы тоже «можем пользоваться правилом Конфуция» [14, с. 452]. При этом философ однозначно понимает, что достичь нравственного совершенства можно только благодаря всем и каждому и только в обществе. Не все человеческие начала открыты Европой, и задача России состоит именно в этом.

Дихотомия двух направлений в русской философии XIX в. позволяет видеть воплощение разума в его практической развертываемости в общественном сознании русской интеллигенции и развертывании идеологий, стремящихся к синтезу, но не достигающих его.

Западники поднимают проблему социальных реформ в России и выводят на первый план вопрос о ценности индивидуальности: «А так как личная, индивидуальная жизнь есть непосредственная основа общей и объективной, то и на последней должна была, рано или поздно, отозваться неустроенность душевной жизни и деятельности» [6, с. 47]. В отличие от славянофилов, западники не идеализируют народ, но отмена крепостного права явилась для них примером реформирования государства. Соглашаясь со славянофилами, западники начинают видеть в народе субъект истории и в то же время не умаляют роли личности в истории. Рождается новая методология синтеза материального и идеального, объективного и субъективного, где человек является пересечением противоположных направлений, становится творцом истории. «Что касается до объективного порядка дел или вещей, то он, сам по себе, не хорош, и не дурен; эти качества или свойства он получает только по отношению к людям» [6, с. 58].

В целом можно сказать, что западники научно ориентированы в понимании предназначения России, формируют научно-рациональный метод при анализе исторических, политических, экономических факторов развития общества, где право должно сыграть решающую роль в объективации морали в обществе, так как ее источником становится творческая личность. При этом К. Д. Кавелин поднимает проблему всестороннего воспитания личности, внешнего и внутреннего. Он пишет об опасности одностороннего воспитания: «Посвятив все силы и всю деятельность внешнему, окружающему миру, люди оставляют внутреннюю психическую жизнь без всякого ухода и развития, вследствие чего она гложет и атрофируется.

Человек, до виртуозности выработанный и выдрессированный с виду для жизни в обществе, может оказаться, в то же время, презреннейшим негодяем и мерзавцем в нравственном отношении, или, что всего чаще встречается, быть, при большом знании и замечательном художественном развитии, ничтожнейшим в нравственном смысле, – куклой, не имеющей элементарных нравственных понятий. Быстро увеличивается число таких людей во всех слоях общества, в Европе, Америке и у нас; рядом с тем идет и оскудение выдающихся талантов, упадок нравов и творчества. Это наглядно показывает, что развитие объективной стороны без соответственного развития этической жизни отдельных лиц недостаточно и не достигает цели» [6, с. 63].

Если западники-либералы относятся к религии как к необходимому внутреннему воспитанию человека, то западники-радикалы возлагают все надежды на общество и становятся на атеистический путь. Усиливается значение роли личности в истории и ее влияния на народ. При этом концепция народа конкретизируется, и речь начинает идти о русской общине, которой врождены социалистические основы. В. Г. Белинский уповает на идеи Просвещения, на успех цивилизации и гуманности. В известном письме к Н. В. Гоголю Белинский ругает духовенство как пример обжорства, скупости и бесстыдства. Вождями народа становятся писатели. «И публика тут права, она видит в русских писателях своих единственных вождей, защитников и спасителей от русского самодержавия, православия и народности...» [1, с. 472]. Народ, по убеждению А. И. Герцена, настолько угнетен, что не верит ни в царя, ни в Бога: «У русского крестьянина нет нравственности, кроме вытекающей инстинктивно, естественно из его коммунизма» [2, с. 167]. Крестьянин верит в общину, и А. И. Герцен уповает на национальное самосознание.

Н. Г. Чернышевский начинает видеть в народе историческую силу, ведущую к преобразованию общества и формирует концепцию «новых людей», в отличие от революционеров, представляющих силу, внутри которой рождается новое общество. В «Новом кодексе русской практической мудрости» Н. А. Добролюбов критикует нравы существующего общества – в нем нет места людям честным, правдивым, которые призывают общество к коренным переменам. «Почувствуйте только как следует права вашей собственной личности на правду и на счастье,



и вы самым неприметным и естественным образом придёте к кровной вражде с общественной неправдой» [4, с. 393]. Общество становится объективированным злом, где каждый наедине с самим собой в этом признается и боится приниматься за общее дело, но существует необходимость этот факт доводить до сознания, что и делает Добролюбов. Угодливость же заставляет сидеть сложа руки и только мечтать о справедливом обществе.

Д. И. Писарев в «Мыслящем пролетариате» говорит более открыто о достоинствах народа, который обладает самостоятельностью мышления. Интересы самостоятельно мыслящего человека совпадают с интересами общества, а эгоизм не идет вразрез с эгоизмом всех людей. Труд является высшей духовной ценностью. «Поэтому кто любит труд, тот, действуя в свою пользу, действует в пользу всего человечества; кто любит труд, тот сознательно любит самого себя, тот в самом себе любил бы всех остальных людей; если бы только не было на свете таких господ, которые неволью или умышленно мешают всякому полезному труду» [10, с. 16]. Новый человек является высоко-моральной личностью с развитым чувством совести.

В целом у западников-радикалов намечается программа работы с массовым сознанием, доведение его до понимания сущности социальной реальности, что позволяет на уровне индивидуального переживания формировать новое поколение людей, готовых к смене социального строя, к революции.

Следующее поколение философов в лице народников и почвенников доводит начатую работу до конца и переходит к практическим действиям, что говорит об их более глубоком знании и понимании русского менталитета и социальной реальности. Русская мысль достигает предельной ясности по многим проблемам русской культуры и места в ней человека. При глубоком знании европейской философии, интеллигенция срастается с народом. Почвенники устремляются к анатомии души, жизни внутреннего мира человека, а народники создают катехизис практической социальной философии.

Н. Я. Данилевский создает убедительную аргументацию о конкретности культуры: у нее есть своя почва, из которой она рождается, расцветает и умирает. Поэтому его отношение к нигилизму в России однозначно отрицательное. Недоумение Данилевского связано с истоками, которые породили нигилизм в России. Сетуя

на подражание молодежи европейской философии, он говорит о ее беспочвенности. «Самостоятельность наша в деле нигилизма оказалась только в одном, – в том, в чем всякая подражательность самостоятельна, именно мы утрировали, а, следовательно, и окарикатурили самый нигилизм, точно так же как и новейшие методы утрируются и принимают карикатурный вид, переходя на головы, плечи, талии провинциальных модниц и франтов» [3, с. 641].

«Материализм», «социализм», «позитивизм» выступают для почвенников оскорбительными понятиями, уничтожающими самобытность культуры, ее религиозность. К. Н. Леонтьев осознает роль византизма в русской культуре как духовной силы, защищающей Россию от враждебных сил мира. «В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей и расколов» [9, с. 5]. С византизмом у нас связаны не только религия, но и быт, и государственное устройство.

Народники выходят на интернациональный уровень понимания социальной реальности и объединяют всех угнетенных и эксплуатируемых независимо от их принадлежности к той, или иной культуре. Анархисты изучают историю государства и убеждаются в его насильственном характере. Социальное неравенство есть безнравственное состояние людей, оно обуславливает поведение человека в обществе. П. А. Кропоткин создает новую этику, которая опирается на законы природы, а не Бога. Он убежден в солидарности всего живого. «Понятие о добре и зле существует, таким образом, в человечестве. На какой бы низкой ступени умственного развития ни стоял человек, как бы ни были затуманены его мысли всякими предрассудками или соображениями о личной выгоде, он все-таки считает добром то, что полезно обществу, в котором он живет, и злом то, что вредно этому обществу» [8, с. 295]. Здесь чувство разумного эгоизма связано с пониманием нравственной выгоды, которое обусловлено чувством общности всего человечества. Идея прогресса связывается с солидарностью, которая обуславливает усовершенствование общества. Идея справедливости обуславливается равенством всех людей. «Хороший, честный человек предпочитает сам умереть, чем стать причиной несчастья для Других» [8, с. 302]. Золотое правило нравственности переходит у людей в привычку, человек ставит себя на место другого. «Мы требуем только одного – устранить все то, что в теперешнем обществе мешает свободному

развитию этих двух чувств: устранить государство, церковь, эксплуатацию, судью, священника, правительство, эксплуататора» [8, с. 305]. П. А. Кропоткин призывает жить заодно с «массами» и из уважения к ним быть готовым на лишения, пренебрегая опасностью, чтобы положить конец несправедливости и быть любимым народом. Это и есть подлинное человеческое счастье.

П. Н. Ткачев убежден в коммунистических задатках русской общины, которая враждебна государству. Поэтому народ несложно поднять на революцию, выступить против «бумажных революционеров». «Анархисты говорят, что сознательные идеалы вырабатываются лишь меньшинством, что меньшинство это стоит вне народа, тогда как идеалы инстинктивные присущи всему народу, отсюда они заключают, что последние – народные, а первые – нет» [12, с. 111].

М. А. Бакунин радикально относится к религии, полагая, что пока есть Бог, существует и рабство. В его «Революционном катехизисе» звучит призыв к человечности, условием которой является свобода. Труд объявляется высшей ценностью и стирается грань между умственным и физическим трудом. Женщины объявляются равными с мужчинами в социальных и политических правах.

В рассуждениях Н. К. Михайловского усиливается роль субъективного метода, который претендует на объективность понимания законов истории и в то же время – на активное вмешательство личности в историю.

Ф. М. Достоевский выступает своеобразным примирителем двух направлений, когда говорит: *в Бога верю, но этого мира не принимаю*. Главной темой творчества писателя становится человек, которого он рассматривает из реальной духовной жизни, раскрывает сложный характер, где пересекаются добро и зло, которые одинаково неискоренимы. Философия Достоевского связана с анализом жизни души героев. Философ не принижает злодея, наоборот, он зачастую предстает завораживающей окружающих личностью. Тема личности Христа и бесов выводит переживания героев на метафизический уровень осмысления проблем добра и зла, где злое существо по причине его страдания занимает больше внимания автора, который хочет увидеть исход его мучений, как правило, связанный с саморазоблачением. Достоевский примиряет нигилистов с Богом, которые глубоко в душе его ищут, даже сами не желая этого. Положительные герои проявляют

терпимость и милосердие к бунтарям, так как последние переживают конфликт между миром и Богом, который остается идеалом.

В знаменитой речи 8 июня 1880 г., посвященной А. С. Пушкину, Достоевский примиряет почвенников и народников, давая глубокую характеристику русской душе, соединяя идею русскости с идеей общечеловечности. «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» [5, с. 722]. Результат выступления был ошеломляющим для самого Ф. М. Достоевского, словно он коснулся русской души каждого и открыл глаза на русскую идею, лежащую в ней. Многие восприняли его слова как пророческие. «Запомнились не только слова писателя, но прежде всего порожденное ими почти физическое *преображение* аудитории, преобразование одновременно пережитое как личное и как всеобщее. Да, со стороны это, возможно, выглядело как массовая истерика. Все эти неистовые рукоплескания, крики, топот, махание платками, влезание на кресла, слезы, обмороки, объятия, рукопожатия, венчание лавровым венком, блеск в глазах и пылание щек – все это лишь выработанные прежним светским общежитием формы, в которые облеклось ранее небывалое чудо преобразования» [13, с. 177–178].

Ф. М. Достоевский своим творчеством продолжает замысел Пушкина, раскрывая русскую идею через перипетии своей жизни, воплотившиеся в его литературных героях. Он ищет ответы на вопросы о предназначении русской культуры в контексте мировой культуры, о смысле жизни, о необходимости веры и многие другие. «Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия» [5, с. 699].

Философские взгляды Л. Н. Толстого формируют практическую этику, связанную с жизнедеятельностью человека и ориентированную на каждый день. Этика жизни переплетается с идеями христианства, утверждается принцип ненасилия, как основная идея учения Иисуса Христа. Толстой формирует мировоззрение, которое рассматривает три исторические религиозные формы любви: к себе, к другому, к благу. Он полагает,

что любовь к себе связана с первыми верованиями людей, которые культивировали в себе животные чувства. Появление цивилизаций сформировало новую веру, основанную на любви к обществу, что породило социальные религии, утверждающие солидарность людей. Высшим проявлением любви для Л. Н. Толстого является любовь к благу, или принципу вечности, который он открыл в народе. «Стремление к полному, бесконечному совершенству постоянно будет увеличивать благо людей и что благо это поэтому может быть увеличиваемо до бесконечности» [11, с. 121]. Благо обуславливает единство и равенство всего живого и является сущностью жизни, ее смыслом и содержанием, так как связано с внутренним совершенствованием себя относительно духовного идеала внутри нашего сознания. Л. Н. Толстой видит в сознании высшую ценность в связи с ее идеальной природой. «Но свет и в темноте светит, и так он начинает светить в наше время» [11, с. 174]. Противоречие между жизнью и сознанием ведет к изменению осмысления и жизни, и сознания, к примирению с народом.

### **Выводы**

1. Можно сказать, что духовные искания русской интеллигенции XIX в. были ориентированы на практическую полезность европейской мысли и поиски собственно русского пути в контексте христианской цивилизации, где фундаментальную роль играет вера в нравственные принципы христианской этики, которая пересматривается, освобождается от исторической косности и формируется мировоззрение социального, а не мистического христианства.

2. Христианские нормы обретают значение и смысл не на небе, а на земле. Анархисты умаляют значимость государства и полагают необходимость самостоятельного саморегулирования общества, которое должно взять ответственность за происходящее в мире на каждого члена общества, тем самым в характер отдельной индивидуальности вносятся идеи всеобщности, всеединства, соборности.

3. Роль государства ослабляется, с одной стороны, а с другой стороны, усиливается ценность субъекта, который является единством единичного и всеобщего; формируется философия индивидуальности.

4. Каждому вменяется обязанность быть нравственным человеком без перекладывания ответственности на других.

5. Итогом развития дихотомии «Запад – Россия» в русской философской мысли XIX в. стала концепция всеединства Вл. С. Соловьева, где ведущей силой третьей стадии развития всемирно-исторического процесса должна стать Россия, утверждающая истинное христианство и богочеловечество.

#### Список литературы

1. Белинский В. Г. Письмо Н. В. Гоголю. 3 июля 1847 г. // Избр. филос. соч. – М.: Госполитиздат, 1941. – С. 467–474.
2. Герцен А. И. Русский народ и социализм // Соч. в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1986. – С. 154–152.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – М.: Институт русской цивилизации, 2008.
4. Добролюбов Н. А. Новый кодекс русской практической мудрости // Избр. филос. соч. Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1945. – С. 382–395.
5. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. – М.: Институт русской цивилизации, 2010.
6. Кавелин К. Д. Задачи этики при современных условиях знания. Посвящается молодому поколению. – СПб., 1885.
7. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Полн. собр. соч. в 2 т. Т. 1. – М.: Типография Императорского Московского Университета, 1911. – С. 223–264.
8. Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. – М.: Политиздат, 1991.
9. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. – М.: АСТ, Хранитель, 2007.
10. Писарев Д. И. Мыслящий пролетариат // Соч. В 4-х т. Т. 4. – М.: Гос. изд. худ. лит., 1956. – С. 7–49.
11. Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас 1890–1893 // Полн. собр. соч. Т. 28. – М.: Гос. изд-во худ. лит., 1957. – С. 1–293.
12. Ткачев П. Н. Анархия мысли // Сочинения: в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1976. – С. 103–140.
13. Фокин П. Е., Петрова А. В. Пушкинская речь Ф. М. Достоевского как событие (по материалам рукописного фонда Государственного музея истории российской литературы им. В. И. Даля) // Неизвестный Достоевский: межд. электр. науч. журнал. – 2020. – № 2. – С. 162–195. [Электронный ресурс] – URL: <http://elibrary.petrsu.ru/books/52128> (дата обращения: 13. 11. 2024).
14. Хомяков А. С. Несколько слов о философическом письме (напечатанном в 15 книжке «Телескопа») (Письмо к г-же Н.) // Соч. В 2-х т. Т. 1. – М.: Медиум, 1994. – С. 449–455.
15. Хомяков А. С. О старом и новом // Соч. В 2-х т. Т. 1. – М.: Медиум, 1994. – С. 456–470.
16. Чаадаев П. Я. Философические письма // Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – С. 320–440.

#### References

1. Belinskij, V. G. (1941) K N. V. Gogolu. 3 iyunya 1847 g. [To N. V. Gogol. July 3, 1947]. *Izbr. filos. soch.* [Selected philos. essays]. Moskva: Gospolitizdat. Pp.467–474. (In Russian).
2. Gerzen, A. I. (1986) *Russkij narod i sozializm* [The russian people and socialism]. *Sochineniya*. v 2-t. T. 2. [Collect. Essays. Vol. 2]. Moskva: Mysl'. Pp.154–182. (In Russian).
3. Danilevskij, N. J. (2008) *Rossija i Evropa. Vzglyad na kulturnyje i politicheskie otnoshenija slavyanskogo mira k romano-germanskomu* [Russia and Europe. A look at the cultural and political relations of the Slavic world to the Romano-Germanic]. Moskva: Institut russkoj zivilizatsii. (In Russian).

4. Dobrolubov, N. A. (1945) *Novyj kodeks russskoj prakticheskoy mudrosti* [The new code of Russian practical wisdom] *Izbr. filos. soch.* [Selected philos. essays]. Moskva: Gospolitizdat. Pp. 382–395. (In Russian).
5. Dostoevskij, F. M. (2010) *Dnevnik pisatelya* [The writer's diary]. Moskva: Institut russskoj zivilizatsii. (In Russian).
6. Kavelin, K. D. (1885) *Zadachi etiki pri sovremennykh usloviyakh znaniya. Posvyachaetsya molodomu pokoleniu* [The tasks of ethics under modern conditions of knowledge. Dedicated to the younger generation]. Sankt-Peterburg. (In Russian).
7. Kireevskij, I. V. (1911) O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii [On the necessity and possibility of new beginnings for philosophy]. *Poln. sobr. soch. v 2-t. T. 1.* [Collect. Essays. Vol. 1]. Moskva: Tipografiya Imperatorskogo Moskovskogo Uniuersiteta. Pp. 223–264. (In Russian).
8. Kropotkin, P. A. (1991) *Etika: Izbr. trudy* [Ethics: Selected works]. Moskva: Politizdat. (In Russian).
9. Leont'ev, K. N. (2007) *Vizantizm i slavyanstvo* [Byzantium and Slavism]. Moskva: AST, Hranitel'. (In Russian).
10. Pisarev, D. I. (1956) *Myslyashchij proletariat* [The thinking proletariat]. *Sochineniya. v 4-kh t. T. 4.* [Essays in 4 vols. Vol 4]. Moskva: Gos. izdat. hud. lit. Pp.7–49. (In Russian).
11. Tolstoj, L. N. (1957) *Tsarstvo bozhie vnutri vas. 1890–1893* [The Kingdom of God is within you 1890–1893]. *Poln. sobr. soch. T. 28* [Collect. Essays. Vol. 28]. Moskva: Gos. izd-vo hud. lit. Pp. 1–293. (In Russian).
12. Tkachev, P. N. (1976) *Anarhiya mysli* [Anarchy of thought] *Sochineniya v 2-kh t. T. 2.* [Essays in 2 vols. Vol 2]. Moskva: Mysl'. Pp. 103–140. (In Russian).
13. Fokin, P. E., Petrova A. V. (2020) *Pushkinskaya rech' F. M. Dostoevskogo kak sobytie (po materialam rukopisnogo fonda Gosudarstvennogo muzeya istorii russskoj literatury im. V. I. Dal'ya)* [Pushkin's speech by F. M. Dostoevskij as an event (based on the manuscript fund materials of the State Museum of the History of Russian Literature named after V. I. Dal')] *Neizvestnyj Dostoevskij: elektr. nauch. gurnal. No. 2.* Pp.162–195.
14. Khomyakov, A. S. (1994) *Neskol'ko slov o filosoficheskom pus'me (napechatannom v 15 knizhke "Teleskopa")* [A few words about the philosophical letter (printed in the "Telescope" 15th book)] *Sochineniya v 2-kh t. T. 1.* [Essays in 2 vols. Vol 1]. Moskva: Medium. Pp. 449–455. (In Russian).
15. Kyomyakov, A. S. (1994) *O starom i novom* [About the old and the new] *Sochineniya v 2-kh t. T. 1.* [Essays in 2 vols. Vol 1]. Moskva: Medium. Pp. 456–470. (In Russian).
16. Chaadaev, P. Ja. (1991) *Filosoficheskie pis'ma* [Philosophical letters] *Poln. sobr. soch. i izbr.pis'ma. T. 1.* [Collect. Essays. Vol. 1]. Moskva: Nauka. Pp. 320–440. (In Russian).

#### Об авторе

**Канышева Ольга Альбертовна**, кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-1202-6553, e-mail: k-55o@yandex.ru

#### About the author

**Ol'ga A. Kanysheva**, Cand. Sci (Philos.), Associate Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0002-1202-6553, e-mail: k-55o@yandex.ru

Поступила в редакцию: 25.11.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 25 November 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025

ГРНТИ: 02.91.01

BAK: 5.7.2

Научная статья  
УДК 165 + 37.01  
EDN: DPHEIA  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_72



## Эпистемология образования: структура и цели

С. А. Гершунин

*Национальный исследовательский университет «МИЭТ»,  
Зеленоград, Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Предметом рассмотрения является эпистемология образования. Цель работы состоит в её систематизации и представлении актуальной структуры. Применяются системный подход и общенаучные методы – анализ, синтез, абстрагирование и обобщение исследуемого материала.

**Содержание.** Проведен анализ и охарактеризовано текущее состояние исследований, проводимых на стыке современной эпистемологии и философии образования. В развитии научного дискурса эпистемологии образования было выделено три ключевых исследовательских направления: первое занимается эпистемологическим анализом понятия «образования», второе – осмыслением познавательных целей образования, третье – исследованием соотношений практики образования с процессами познания. В рамках второго направления рассмотрены цели образования, ориентированные на: а) обретение эпистемических благ; б) формирование навыков; в) развитие познавательного характера личности. В рамках третьего направления затронуты вопросы о роли преподавательского убеждения, ученического доверия и значимости «знаний-что» и «знаний-как» в контексте образовательных программ. Выявлены эпистемологические основания понятий «обучение» и «преподавание», подчеркнута значимость эпистемического убеждения, авторитета и ответственности учителя по отношению к учащимся, затронуты проблемы соотношения «знаний-что» и «знаний-как» на макро- и микроуровне, а также рассматриваемые в рамках третьего направления вопросы индоктринации, мультикультурализма и места необщепризнанных точек зрения в содержании учебных программ.

**Выводы.** В статье предложена модель актуальной структуры эпистемологии образования и рассмотрена возможность введения её в отечественный философский дискурс. Отмечено, что анализ познавательных аспектов образования имеет ключевое значение, так как его результаты определяют место образования в познании вместе с механизмами его получения. Установлено, что познавательные цели образования находят обоснование в эпистемологии образования, что плодотворно сказывается на понимании сущности педагогического процесса и его эффективности в достижении избранных целей.

**Ключевые слова:** эпистемология образования, философия образования, познавательные цели образования, критическое мышление, эпистемическое убеждение, эпистемический авторитет, эпистемология добродетелей, обучение, преподавание.

**Для цитирования:** Гершунин С. А. Эпистемология образования: структура и цели // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 72–88. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_72. EDN: DPHEIA



Original article  
UDC 165 + 37.01  
EDN: DPHEIA  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_72

## Epistemology of Education: Structure and Goals

Sergej A. Gershunin

*National Research University of Electronic Technology,  
Zelenograd, Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** The subject of the article is the problem area of epistemology of education. The aim of the paper is to systematize it and present its actual structure. The purpose of the research was achieved within the framework of the system approach by means of general logical methods of research – analysis, synthesis, abstraction and generalization of literary sources.

**Content.** The article analyzes and characterizes the current state of research conducted at the intersection of modern epistemology and philosophy of education. In the development of scientific discourse of epistemology of education, three key research directions have been identified: the first one deals with the epistemological analysis of the concept of “education”, the second one – with the comprehension of epistemic aims of education, the third one – with the study of correlations between the practice of education and processes of cognition. The second direction considers approaches to the definition of educational goals focused on: a) acquisition of epistemic goods; b) formation of skills; c) development of intellectual character. Within the framework of the third direction the questions about the role of teachers' testimony, students' trust and the significance of “knowledge-that” and “knowledge-how” in the context of educational programs are mentioned. The author considers the epistemological bases of the concepts of “learning” and “teaching”, emphasizes the significance of epistemic belief, authority and responsibility of the teacher in relation to students, touches upon the problems of the correlation of “knowledge- that” and “knowledge-how” at the macro- and micro-levels, as well as the issues of indoctrination, multiculturalism and the place of marginalized points of view in the curriculum content considered within the framework of the third direction.

**Conclusions.** The scientific novelty of the article consists in the presentation of the actual structure of the problem area of epistemology of education and, as a consequence, its introduction into the domestic philosophical discourse. It is noted that the analysis of epistemological aspects of education is of key importance, as its results determine the place of education in cognition together with the mechanisms of its acquisition. It is established that the epistemic aims of education in its justification find a strong support in the epistemology of education, which has a positive impact on our understanding of the essence of the educational process and its efficiency in achieving the chosen aims.

**Key words:** epistemology of education, philosophy of education, epistemic aims of education, epistemic goods, critical thinking, epistemic testimony, epistemic authority, virtue epistemology, learning, teaching.

**For citation:** Gershunin, S. A. (2025) Epistemologiya obrazovaniya: struktura i tseli [Epistemology of Education: Structure and Goals]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 72–88. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_72. EDN: DPHEIA

## Введение

На сегодняшний день, среди философов образования аналитической школы [18; 4] и др. активно развивается идея о том, что исследовательские области современной эпистемологии и философии образования во многом взаимосвязаны. Так, если эпистемологи размышляют над вопросами целесообразности познания, схватываемого в понятиях «эпистемологической ценности», «интеллектуальной добродетели» и пр., то философы образования думают над тем, развитием каких когнитивных благ и черт образование вообще должно заниматься [4]. Можно заключить, что стремления ученых в поисках ответов на вопросы о целях познания и целях образования как бы сливаются воедино. Поэтому представляется весьма перспективным искать ответы на вопросы о сущности, назначении и эффективном воплощении образования с опорой на современные философские дискурсы, развиваемые как в рамках эпистемологии, так и философии образования [18]. Это же естественно относится и к вопросу об эффективном воплощении, так называемых, «образовательных технологий», ответ на который, на наш взгляд, также стоит искать на стыке эпистемологии и философии образования.

Итак, ёмко определить область эпистемологии образования можно как философское направление, в рамках которого «поднимаются и рассматриваются эпистемологические вопросы, касающиеся природы, целей и практики образования» [18, с. 1]. К ключевым вопросам данной области можно отнести следующие: что такое образование и каковы его познавательные цели; в какой мере образовательная деятельность соотносится с познавательной.

Стоит отметить, что на текущий момент в научном дискурсе область эпистемологии образования представлена довольно немногочисленной литературой. Последняя обзорная статья [4], посвященная данной области, датируется 2015 годом. В ней Дж. Картер и Б. Котзи обобщили довольно обширный пласт имеющихся на тот момент работ по философии образования, рассматривающих проблемы образования с эпистемологической точки зрения. В частности, к первой научной работе в области эпистемологии образования они относят сборник статей [5], в который вошли работы авторитетных учёных, занимающихся исследованиями на стыке эпистемологии и философии образо-

вания. Впоследствии весь накопленный с тех времен материал по данной проблематике тщательно проанализировала Л. Уотсон [18], а к 2018 г. появились первые энциклопедические статьи [15; 16], выделившие эпистемологию образования в отдельное направление в рамках философии образования наравне с социальной эпистемологией и эпистемологией добродетелей. С тех пор, как показывает анализ литературных источников, не публиковалось более фундаментальных, системно организуемых работ по тематике эпистемологии образования. Как и ранее было отмечено [4], на сегодняшний день отсутствуют полноценные монографии или учебники по данной тематике. Современная научная литература в этой области представлена преимущественно журнальными статьями [10; 11; 12; 17]. На наш взгляд, область эпистемологии образования заслуживает гораздо большего внимания, так как она представляется весьма перспективной при решении насущных проблем современного образования и даже может «претендовать на то, чтобы выступать в качестве философской основы образования будущего» [1, с. 40]. Однако для развития образовательной теории посредством теории, разрабатываемой в рамках эпистемологии образования, прежде всего, необходимо иметь возможность сопоставлять их концептуальные сферы. Для этого структура проблемной области последней, зародившейся сравнительно недавно, должна быть явным образом очерчена. Поэтому цель настоящей статьи состоит в структурировании проблемной области эпистемологии образования и изложении её актуального состояния. Реализация данной цели осуществлялась в рамках системного подхода посредством общелогических методов исследования: анализа, синтеза, абстрагирования и обобщения.

На основе анализа и обобщения литературных источников, упомянутых ранее, можно утверждать, что в целом проблемная область эпистемологии образования представляется тремя тесно взаимосвязанными друг с другом исследовательскими направлениями.

### **Содержание исследования**

В рамках *первого направления* ученые занимаются философским анализом понятия «образование» через концептуальную призму современной теории познания. Под обра-

зованием здесь прежде всего подразумевается социальная система, выполняющая функции снабжения знаниями членов общества, а также их накопления, систематизации, оценки и интерпретации. Знанию в данной трактовке отводится ключевая роль, в связи с чем все сопутствующие ему эпистемологические вопросы – истинности и обоснованности знания, его природы и источников и т. п., обретают особое значение при анализе концепций образования и, как следствие, представляют особый интерес для исследований в рамках эпистемологии образования.

Понятие «образование» многогранно и при его анализе, как правило, исходят из его общепринятых трактовок: с одной стороны, как системы учреждений, обеспечивающей целенаправленный процесс социализации членов общества, а, с другой, как организованного процесса преподавания и обучения [4]. Однако в контексте эпистемологии образования данное понятие предстаёт главным образом как нормативное [19], выражающее нечто желанное и достойное. Другими словами, понятие «образование» выражает идею стремления к совершенству, обогащения духовного облика человека и открытия им новых горизонтов познания и развития. Данную его трактовку, придерживаясь предложенной Б. Уильямсом [9] дихотомии между широкой и узкой интерпретацией «образования», относят к первой, в то время как под второй подразумевают саму образовательную практику в системе учебных заведений [18].

Отсюда становится очевидным, что от определения понятия «образование» во многом зависят ответы на последующие вопросы о механизмах его обретения, способах его измерения, оценки качества и сущности «образованности». Поэтому в рамках эпистемологии образования, также как и в философии образования в целом, философский анализ понятия «образование» и, в частности, его познавательных аспектов имеет ключевое значение.

При этом важно понимать, что образование не только способствует формированию знаний и навыков у индивида, но также играет ключевую роль в его социализации, развитии личности и формировании ценностей. Эпистемологический подход к образованию позволяет рассматривать его как сложную систему, включающую в себя не только передачу информации, но и формирование мышления, критического мышления, аналитических способностей и способности к са-

моразвитию. В современном мире, насыщенном информацией, способности к аналитическому мышлению и саморазвитию становятся ключевыми для успешной адаптации к быстро меняющимся условиям. Эпистемология, как учение о познании, подчеркивает необходимость формирования у учащихся навыков, позволяющих не просто получать знания, а активно их перерабатывать, оценивать и применять.

Кроме того, эпистемологический подход акцентирует внимание на саморазвитии как важном элементе образовательного процесса. Учащиеся должны научиться самостоятельно ставить цели, планировать обучение и оценивать результаты своего труда. Это требует от них не только мотивации, но и навыков самоорганизации и рефлексии. Эпистемологический подход к образованию дает возможность более глубоко понимать его суть и цели, а также оптимизировать образовательные процессы, делая их более адаптивными и ориентированными на личностное развитие. В конечном итоге, такой подход открывает новые горизонты в образовании, делая его более актуальным, значимым и эффективным в современном мире.

**Второе направление** занимается осмыслением познавательных целей образования и обоснованием их значимости. Ученые в рамках данного направления, с одной стороны, стремятся понять, какие эпистемические блага достигаются посредством образовательных практик, а с другой, пытаются установить, какие из этих эпистемических благ должны быть главенствующими целевыми ориентирами для образования. Так, согласно Раутледжской энциклопедия [15], в качестве основных таких ориентиров выделяют: истину, рациональные (или обоснованные) убеждения, знание, понимание и интеллектуальные добродетели. Также к ним стоит отнести способность к критическому мышлению и такие интеллектуальные качества, как непредвзятость, восприимчивость, любознательность и т. п.

В рамках данного направления на текущий момент существует три устоявшиеся точки зрения насчёт главенствующих познавательных целей образования [18].

Согласно первой из них, основная цель образования состоит в обретении учащимися так называемых эпистемических благ – истинных знаний об изучаемом предмете или его понимание, тогда как основные задачи преподавания и об-

учения заключаются в их передаче и приобретении. Этой точки зрения в своих работах придерживаются А. Голдман [7], Э. Робертсон [13], Дж. Адлер [2], Л. Загзебски [20], Дж. Кванвиг [8], К. Элгин [6] и др. Следует отметить, что и между данными исследователями ведутся споры о том, что важнее: овладение истинными знаниями – обоснованными истинными (пропозициональными) суждениями и способностью к оперированию с ними [2; 7; 13], или же пониманием – эпистемическим состоянием индивида, характеризующимся его способностью выявлять внутренние связи в объеме информации и улавливать непропозициональные аспекты реальности [6; 8; 20].

Согласно второй точке зрения, вместо приобретения эпистемических благ образование, главным образом, должно стремиться к формированию у учащихся конкретных навыков, ключевым из которых является способность к критическому мышлению. Выделяют шесть ключевых когнитивных навыков работы с информацией, определяющих способность к критическому мышлению: «интерпретацию, анализ, оценивание, умозаключение, объяснение и самоорганизацию» [18, с. 12]. В рамках данного подхода ключевая задача образования состоит в формировании рационального независимого ума, способного к логическим рассуждениям, свободным от категорических предубеждений к истинности или ложности тех или иных суждений.

Наконец, с третьей точки зрения основная функция образования состоит в развитии познавательного характера человека. Основной упор делается на самих учеников, а не на получаемые ими знания или умения. Приобретение и передача эпистемических благ рассматриваются как второстепенные задачи образования. В качестве основной цели выступает развитие познавательных черт характера или, так называемых, интеллектуальных добродетелей (к ним относят открытость к знаниям, любопытство, непредвзятость, интеллектуальное «мужество» и пр.). Эту точку зрения активно развивают ученые в рамках современной эпистемологии добродетелей, которые рассматривают базовые эпистемологические понятия (знания, истины, обоснования, убеждения и пр.) в их соотношении с когнитивными чертами характера субъектов («мыслящих агентов»).

Придерживающиеся третьей точки зрения во многом критикуют сторонников второй, которая превозносит стремление к фор-

мированию у учащихся конкретных умений и навыков, в частности критического мышления. Так, к примеру, Р. Беван [3] считает, что данное стремление не предоставляет возможности для критического рассмотрения существующей системы ценностей, определяющей для которой являются факторы экономические, а не культурные. Он предлагает альтернативу образовательному движению, абсолютизирующему роль критического мышления, и видит её во возвращении у учащихся интеллектуальных добродетелей, рассматриваемых в рамках эпистемологии добродетелей, учитывающей «совместную важность как эпистемологических, так и нравственных составляющих знания, которые способствуют его обретению субъектом, в то время как “не-добродетельные” подходы традиционно игнорируют последние» [3, с. 172].

Итак, в рамках второго направления рассматриваются различные философские подходы к обоснованию главенствующей познавательной цели образования, среди которых выделяют три основных. Первый подход отстаивает точку зрения, что образование должно обеспечивать эпистемическими благами учащихся: истинными знаниями о предмете и/или пониманием предмета. Эпистемические блага подразумевают стремление к получению знаний, пониманию мира и поиску истины. Этот подход акцентирует внимание скорее не на самом процессе усвоения информации, а на его результатах.

В рамках второго подхода утверждается, что образование должно формировать навыки учащихся, способствовать освобождению от предрассудков и развивать в них способность к критическому мышлению. Подразумевается, что, помимо простого обладания знаниями, учащиеся должны уметь ими пользоваться. Образование, ориентированное на формирование навыков, направлено на то, чтобы помочь учащимся быть готовыми к вызовам современного общества.

Третий подход, во многом продвигаемый учеными из области современной эпистемологии добродетелей, в качестве главенствующей цели образования превозносит развитие познавательного характера учащихся и возвращение в них интеллектуальных добродетелей. Несмотря на различие этих подходов, они образуют прочную концептуальную опору для рационального обоснования целесообразности образования, что, в конечном счете, плодотворно сказывается на нашем

понимании сущности педагогического процесса и его эффективности в достижении избранных целей.

В целом различные философские подходы к определению познавательных целей образования, развиваемые в рамках проблемной области эпистемологии образования, создают общую теоретическую базу для обоснования целесообразности образования, формируют понимание педагогического процесса, что в конечном итоге должно приводить к повышению его эффективности.

**Третье направление** фокусируется на детальном анализе взаимосвязей между познавательными и образовательными процессами. Данное направление изучает то, какое влияние на понимание и усвоение знаний оказывает учебная и преподавательская деятельность с целью выявления оптимальных образовательных методик, которые бы способствовали повышению эффективности познавательного процесса.

В первую очередь в рамках данного направления рассматриваются эпистемологические аспекты понятий «обучение» и «преподавание» и проводится их философский анализ, в котором под обучением подразумевается индивидуальный процесс перехода из состояния меньшего знания к большему, а под преподаванием – намеренное приведение одним человеком другого к состоянию обученности [4].

Обучение и преподавание являются неотъемлемой частью человеческой жизни с самых древних времен. Они позволяют развивать коллективное знание и передавать его от поколения к поколению. Именно через процесс обучения и преподавания человек может осознать свою природу и место в мире, а также раскрыть свой потенциал и способности. Однако методы преподавания и обучения находятся в постоянном изменении и развитии. Одни устаревшие педагогические модели уступают место новым, более современным подходам, которые учитывают особенности современного обучающегося и его потребности. При этом не говоря о том, что каждый человек уникален, и что для эффективного обучения и преподавания необходимо учитывать индивидуальные особенности каждого ученика. В этой связи эпистемологические аспекты обучения и преподавания представляют собой комплексную и многогранную проблематику, которая требует серьезного философского осмысления.



Второй круг вопросов в рамках данного направления эпистемологии образования касается роли преподавательского убеждения и ученического доверия [15; 16] и их взаимовлияния на образовательный процесс. Основная проблема заключается в том, насколько ученикам следует доверять своим учителям и какое влияние это оказывает на процесс познания, т. е. в какой мере доверие ученика к преподаваемому материалу может способствовать или препятствовать обретению им знаний, и в целом насколько критически учащиеся должны относиться к словам своих учителей, чтобы развивать в себе подлинное понимание предмета.

С одной стороны, доверие к преподавателю содействует установлению позитивного взаимодействия между ним и учеником, создает благоприятную атмосферу для обучения и позволяет учащемуся лучше воспринимать учебный материал. Ученик, доверяющий своему учителю, склонен к более открытому общению, задаванию вопросов и активному участию в уроке. С другой стороны, слишком слепое доверие к учителю может препятствовать развитию критического мышления учащегося. Важно помнить, что учителя могут ошибаться или разделять весьма субъективные убеждения в части преподаваемых предметов.

Особый интерес к исследованию природы убеждений в контексте эпистемологии образования проявляют исследователи, специализирующиеся в области социальной эпистемологии [7; 14]. В частности, они пытаются дать оценку степени влияния, которое оказывают преподавательские убеждения на познавательные результаты учащихся, и установить зависимость между знаниями учеников и эпистемологическими установками их учителей. Так как в основном весь учебный процесс в образовательных учреждениях реализуется посредством диалога между ними и взаимного обмена эпистемическими убеждениями. Так, при осуществлении познавательных процессов учеников особое внимание уделяют роли эпистемического авторитета учителей. Выявление его значимости позволит лучше понять сущность эпистемической динамики в образовательных средах и, как следствие, повысить эффективность образовательных практик. Это позволит взглянуть на вопросы оценки квалификации учителей в качестве эпистемических авторитетов и их эпистемической ответственности перед уча-

щимися. В конечном счёте, значимость этих вопросов состоит в поиске оптимальных стратегий профессионального развития преподавателей и повышения качества образования.

Третий круг вопросов связан с определением значимости «знаний-что» и «знаний-как» в контексте образовательных программ. Центральный вопрос заключается в определении приоритета между этими двумя типами знаний. В образовательном дискурсе он рассматривается на макро- и микроуровне [4].

На макроуровне обсуждаются следующие вопросы: следует ли уделять большее внимание теоретическим дисциплинам, таким как математика, физика, биология, история, литература и др., или же приоритет должен быть отдан профессионально ориентированным предметам, способствующим развитию конкретных навыков, например, таких, как инженерное дело, программирование, медицина, журналистика.

На макроуровне исследование значимости «знаний-что» и «знаний-как» раскрывает глубину влияния образовательных систем на формирование общественных ценностей и профессиональных навыков у учащихся. Принятие решения о том, что приоритетнее – теоретические знания или практические навыки, имеет долгосрочные последствия для развития общества в целом. Выбор баланса между этими видами знаний определяет, насколько готовы будущие специалисты к применению своих знаний в реальной жизни.

На микроуровне в образовательной среде ведутся дебаты, какое обучение считается наиболее целесообразным: то, которое акцентирует внимание на усвоении конкретного содержания дисциплины (например, в истории – конкретных фактах о событиях и их причинах), или же то, которое отдает приоритет развитию навыков и умений в рамках данной дисциплины (например, работе с архивами, методам написания исторических работ и т. п.). В контексте отечественного образования данная проблема может быть сформулирована как вопрос о балансе знаний и умений в учебных планах образовательных учреждений.

На микроуровне, в рамках конкретных образовательных программ, остро стоит вопрос о том, каким образом интегрировать *знания-что* и *знания-как* для достижения наилучших результатов обучения. Педагоги сталкиваются с необходимостью находить оптимальное сочетание теории и практики

в своих учебных планах, чтобы обеспечить студентам комплексное и глубокое понимание материала.

Итак, вопрос о приоритете между *знаниями-что* и *знаниями-как* в контексте образовательных программ является сложным и многогранным. Его решение требует внимательного анализа потребностей обучаемых, целей образовательных учреждений и требований современного общества.

Также стоит отметить, что исследование взаимосвязи между практикой образования и процессами познания включает в себя анализ проблемы индоктринации (разграничения между формированием образовательных убеждений и внушением идеологических догм) [15] и рассмотрение вопросов мультикультурализма и места необщепризнанных точек зрения в содержании учебных программ [16].

Важно понимать, что образование должно способствовать развитию критического мышления и способности к самостоятельному анализу информации, в то время как индоктринация, как правило, ведет к безусловному принятию определенных идеологий и взглядов. В образовательном процессе необходимо находить баланс между передачей знаний и формированием у учащихся навыков критического осмысления, что требует от педагогов тщательного выбора содержания учебных материалов и подходов к обучению.

Кроме того, в условиях глобализации и многообразия культур, в образовательных системах всё больше внимания уделяется вопросам мультикультурализма. Это обуславливает необходимость интеграции в учебные программы не только общепризнанных, но и разнообразных точек зрения, которые отражают богатство человеческого опыта и различных культурных традиций.

Исследование указанных вопросов открывает новые горизонты для понимания того, как образовательные практики могут способствовать более глубокому познанию мира и развитию у учащихся навыков, необходимых для успешной навигации в сложном и многогранном современном обществе.

Таким образом, в рамках третьего направления исследуются соотношения практики образования с процессами познания и рассматриваются эпистемологические аспекты педагогических понятий «обучение» и «преподавание». Особое внимание уделяется изучению роли преподавательского

убеждения и его эпистемического авторитета в достижении познавательных успехов учениками, что представляется крайне необходимым для разработки стратегий профессионального развития преподавателей и улучшения качества образования. Также в рамках третьего направления ведутся споры о роли, месте и соотношениях «знаний-что» и «знаний-как» как в масштабах учебных планов образовательных учреждений, так и на уровне учебного материала самих дисциплин. К прочим вопросам третьего направления относят исследования проблем индоктринации, мультикультурализма и места необщепризнанных точек зрения в содержании учебных программ.

В современном образовании нередко наблюдается сдвиг в акценте с простой передачи информации на активное вовлечение учащихся в процесс обучения. Это предполагает не только умение преподавателя эффективно донести материал, но и способность стимулировать интерес и мотивацию учащихся к изучаемому предмету. В этом контексте понимание эпистемологических основ обучения становится ключевым элементом для успешной педагогической практики.

Понятие «обучение» обычно ассоциируется с процессом усвоения знаний, навыков и умений учащимися. Однако важно понимать, что обучение – это не только передача информации, но и активное взаимодействие между учителем и учеником, направленное на активацию и развитие познавательных способностей обеих сторон. Эпистемологический подход к понятию обучения позволяет рассмотреть его с точки зрения процесса познания, включая вопросы формирования знаний, их оценки и применения в практической деятельности.

Следует также обратить внимание на понятие «преподавание», которое описывает деятельность учителя по передаче знаний и умений учащимся. Этот процесс тесно связан с понятием обучения, но при этом подчеркивает активную роль преподавателя в организации учебного процесса. Эпистемологический анализ понятия преподавания помогает раскрыть важность выбора методов обучения, структурирования учебного материала и создания обучающей среды.

Таким образом, третье направление эпистемологии образования вносит значительный вклад в формирование облика современного образования. Понимание его сущности и взаи-

мосвязей даёт возможность обоснованно совершенствовать образовательные процессы, адаптировать их к изменяющимся требованиям учащихся в образовательной деятельности.

### **Выводы**

Эпистемология образования прочно опирается на фундаментальные положения философско-образовательного дискурса, в основе которого лежат вопросы о природе, целях и практике образования. Хотя они традиционно рассматривались в рамках философии образования, современная эпистемология (в лице таких её направлений, как социальная эпистемология, эпистемология добродетелей и пр.) привносит множество концептуальных инструментов для их исследования.

В своем ядре эпистемология стремится ответить на ключевые вопросы: что такое знание, как оно формируется, каковы его источники и каким образом оно передается от одного поколения к другому. И эти вопросы не являются абстрактными размышлениями, они имеют практическое значение для всех уровней образования – от дошкольного до высшего.

Обширная комбинация эпистемологических и философско-образовательных научных дискурсов, составляющих проблемную область современной эпистемологии образования, позволяет выделить основные парадигмы, в рамках которых происходит осмысление образования как познавательного института. При этом образование, как и познание, не может быть сведено к механической передаче информации и представляет собой сложный процесс взаимодействия учащегося с окружающим миром, где знание формируется в контексте личного опыта и социальных отношений.

Цели образования, наравне с целями познания, также становятся предметом активного обсуждения на стыке эпистемологии и философии образования. Традиционные подходы акцентируют внимание на подготовке личности к жизни в обществе, формировании критического мышления и способности к самостоятельному анализу. Современные исследователи подчеркивают важность воспитания не только человека, способного к получению и переработке информации, но и активного участника социального взаимодействия. В этой связи возникают следующие вопросы. Что должно быть в цен-

тре образовательного процесса: эпистемические блага сами по себе, умения, навыки и критически развитое мышление или же познавательный характер и интеллектуальные добродетели «мыслящих агентов»? На что должна быть направлена организация учебных занятий: разъяснение преподаваемой дисциплины учащимся, достижение их понимания или же овладение навыками работы с информацией?

В этой связи современная практика образования требует критического осмысления существующих образовательных систем и методик. Эпистемология образования стимулирует к анализу влияния различных образовательных подходов на формирование знаний, учет индивидуальных особенностей учащихся и культурный контекст. Важно понимать, что образовательная практика не является статичной; она постоянно меняется под воздействием социальных, культурных и технологических факторов. В этом контексте особое внимание следует уделить вопросам доступности образования, а также новым формам обучения, которые возникают с развитием цифровых технологий.

#### Список литературы

1. Гершунин С. А. Цели образования на стыке эпистемологии и философии образования // Сборник статей международной конференции «Университет. Образование. Общество (к 300-летию Санкт-Петербургского государственного университета)». – СПб.: Сборка (Санкт-Петербург), 2023. – С. 36–41.
2. Adler J. E. Knowledge, Truth, and Learning // *A Companion to the Philosophy of Education* / edited by R. Curren. – Wiley, 2003. – P. 285–304. DOI: 10.1002/9780470996454.ch21.
3. Bevan R. Expanding rationality: the relation between epistemic virtue and critical thinking // *Educational Theory*. – 2009. – Vol. 59, No. 2. – P. 167–179. DOI: 10.1111/j.1741-5446.2009.00312.x
4. Carter J. A., Kotzee B. Epistemology of Education // *Oxford Bibliographies Online in Philosophy*. – 2015. DOI: 10.1093/obo/9780195396577-0292
5. Education and the Growth of Knowledge: Perspectives from Social and Virtue Epistemology / Ed. B. Kotzee. – Wiley, 2013. – 185 p. DOI: 10.1002/9781118721254
6. Elgin C. Understanding and the facts // *Philosophical Studies*. – 2007. – Vol. 132. – P. 33–42. DOI: 10.1007/s11098-006-9054-z
7. Goldman A. I. Knowledge in a Social World. – Oxford University Press, 1999. – 407 p.
8. Kvanvig J. L. The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding. – Cambridge University Press, 2003. – 216 p.
9. Moore A. W. Ethics and the Limits of Philosophy // *Central Works of Philosophy Volume 5: Twentieth Century: Quine and After* / Ed. J. Shand. – New York: Routledge, 2014. – P. 207–227.
10. Ocampo González A. Epistemology of inclusive education // *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*. – 2021. – Vol. 12, No. 2. – P. 453–467. DOI: 10.21501/22161201.4066
11. Pritchard D. Epistemic Virtue and the Epistemology of Education // *Education and the Growth of Knowledge* / Ed. B. Kotzee. – Wiley, 2013. – P. 92–105. DOI: 10.1002/9781118721254.ch5
12. Pritchard D. Neuromedia and the Epistemology of Education // *Connecting Virtues* / Eds. M. Croce, M. S. Vaccarezza. – Wiley, 2018. – P. 129–149. DOI: 10.1002/9781119525660.ch7

13. Robertson E. The Epistemic Aims of Education // *The Oxford Handbook of Philosophy of Education* / edited by H. Siegel. – Oxford University Press, 2010. – P. 11–34. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780195312881.003.0002
14. Siegel H. Epistemology and Education: An Incomplete Guide to the Social-Epistemological Issues // *Episteme*. – 2004. – Vol. 1, № 2. – P. 129–137. DOI: 10.3366/epi.2004.1.2.129
15. Siegel H. Epistemology of education // *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. – 2016. – DOI: 10.4324/0123456789-P074-1
16. Siegel H., Phillips D. C., Callan E. Philosophy of Education // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. – 2018. – URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/education-philosophy/>
17. Simion M. Social Epistemology of Education // *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory* / edited by M. A. Peters. – Singapore: Springer Singapore, 2020. – P. 1–6. DOI: 10.1007/978-981-287-532-7\_696-1
18. Watson L. The Epistemology of Education // *Philosophy Compass*. – 2016. – Vol. 11, No. 3. – P. 146–159. DOI: 10.1111/phc3.12316
19. What is an Educational Process? // *The Concept of Education* / Ed. R. S. Peters. – London: Routledge, 1967. – Vol. 17. – P. 1–16. DOI: 10.4324/9780203861073
20. Zagzebski L. T. Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief. – Oxford University Press, 2012. – 304 p.

## References

1. Gershunin, S. A. (2023) Celi obrazovaniya na styke epistemologii i filosofii obrazovaniya [The aims of education at the intersection of epistemology and philosophy of education]. *Sbornik statej mezhdunarodnoj konferencii «Universitet. Obrazovanie. Obshchestvo (k 300-letiyu Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta)»* [Proceedings of the International Conference «University. Education. Society. (on the 300th Anniversary of the St. Petersburg University)»]. Saint Petersburg: Sborka. Pp. 36–41. (In Russian).
2. Adler, J. E. (2003) Knowledge, Truth, and Learning. In R. Curren (Ed.), *A Companion to the Philosophy of Education* (1st ed.). Wiley. Pp. 285–304. DOI: 10.1002/9780470996454.ch21
3. Bevan, R. (2009) Expanding rationality: The relation between epistemic virtue and critical thinking. *Educational Theory*. No. 59 (2). Pp. 167–179. DOI: 10.1111/j.1741-5446.2009.00312.x
4. Carter, J. A., & Kotzee, B. (2015) *Epistemology of Education*. DOI: 10.1093/obo/9780195396577-0292
5. Kotzee, B. (2013) (ed.) *Education and the Growth of Knowledge: Perspectives from Social and Virtue Epistemology* (1st ed.). Wiley. DOI: 10.1002/9781118721254
6. Elgin, C. (2007) Understanding and the facts. *Philosophical Studies*. No. 132 (1). Pp. 33–42. DOI: 10.1007/s11098-006-9054-z
7. Goldman, A. I. (1999) *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press.
8. Kvanvig, J. L. (2003) *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge University Press.
9. Moore, A. W. (2014) Ethics and the Limits of Philosophy. In J. Shand (Ed.), *Central Works of Philosophy Volume 5: Twentieth Century: Quine and After*. Pp. 207–227. New York: Routledge.
10. Ocampo González, A. (2021) Epistemology of inclusive education. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*. No. 12 (2), Pp. 453–467. DOI: 10.21501/22161201.4066
11. Pritchard, D. (2013) Epistemic Virtue and the Epistemology of Education. B B. Kotzee (ed.). *Education and the Growth of Knowledge* (1st ed.). Pp. 92–105. Wiley. DOI: 10.1002/9781118721254.ch5
12. Pritchard, D. (2018) Neuromedia and the Epistemology of Education. B M. Croce & M. S. Vaccarezza (Ed.). *Connecting Virtues* (1st ed.). Pp. 129–149. Wiley. DOI: 10.1002/9781119525660.ch7
13. Robertson, E. (2010) The Epistemic Aims of Education. In H. Siegel (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Education* (1st ed.). Pp. 11–34. Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780195312881.003.0002

14. Siegel, H. (2004) Epistemology and Education: An Incomplete Guide to the Social-Epistemological Issues. *Episteme*. No. 1 (2). Pp. 129–137. DOI: 10.3366/epi.2004.1.2.129
15. Siegel, H. (2016) Epistemology of education. *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1st ed.). London: Routledge. DOI: 10.4324/0123456789-P074-1
16. Siegel, H., Phillips, D. C., & Callan, E. (2018) Philosophy of Education. B E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/education-philosophy/>
17. Simion, M. (2020) Social Epistemology of Education. B M. A. Peters (Ed.), *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*. Pp. 1–6. Singapore: Springer Singapore. DOI: 10.1007/978-981-287-532-7\_696-1
18. Watson, L. (2016) The Epistemology of Education. *Philosophy Compass*. Pp. 11 (3). Pp. 146–159. DOI:10.1111/phc3.12316
19. Peters, R. S. (1967) (ed.) What is an Educational Process? In *The Concept of Education*. Vol. 17. Pp. 1–16. London: Routledge. DOI: 10.4324/9780203861073
20. Zagzebski, L. T. (2012) *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford University Press.

#### Об авторе

**Гершунин Сергей Аркадьевич**, аспирант, Национальный исследовательский университет «МИЭТ», Зеленоград, Москва, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0008-0599-1356, e-mail: finbaricus@yandex.ru

#### About the author

**Sergej A. Gershunin**, Postgraduate student, National Research University of Electronic Technology, Zelenograd, Moskva, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0008-0599-1356, e-mail: finbaricus@yandex.ru

Поступила в редакцию: 15.11.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 15 November 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025



Научная статья  
УДК 101.1:316  
EDN: EDFAAZ  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_89



## Герменевтическая перспектива исследования опыта позднего жизненного периода (литературная геронтология)

Л. А. Пашина

*Сибирский государственный индустриальный университет,  
г. Новокузнецк, Российская Федерация;  
Национальный исследовательский Томский государственный университет,  
г. Томск, Российская Федерация*

**Введение.** Одной из нерешенных глобальных проблем современности является массовое старение всего населения планеты. Одним из важных видов знания, созданных для решения этой проблемы, была геронтология, которая начала конституирование как позитивистски ориентированная наука, постепенно включившая в свои границы области гуманитарного знания и искусства.

**Содержание.** Альтернативой традиционной геронтологии в последней четверти XX в. стали критическая и гуманистическая версии исследований позднего жизненного этапа, которые искали новые возможности осмысления старости для улучшения качества жизни в позднем возрасте. Одним из продуктивных направлений развития интенций гуманистической парадигмы в геронтологии явилась литературная геронтология – область исследований, в рамках которой анализируется отношение к старению, отраженное в литературе. Рассматривается влияние старения на творчество авторов (изучается явление «позднего стиля» в творчестве), исследуются трансформационные возможности старения с опорой на биографические литературные формы. Темой данной статьи является рассмотрение условий формирования литературной геронтологии: причины появления интереса к изучению старения, отраженного в литературе; направления ее развития; методологическая база этой области; ведущие авторы, сформировавшие ее границы и содержание.

**Выводы.** В первом приближении литературная геронтология может быть описана как множество традиций интерпретации связи старения и творчества путем внимательного прочтения художественных текстов. Литературная геронтология является важной частью области возрастных исследований и играет особую роль в изучении субъективной, феноменологической стороны процесса старения. Она обогащает геронтологическое знание, привнося новые методологии в понимание многих сторон поздней жизни.

**Ключевые слова:** старение, старость, значение старости, гуманистическая геронтология, история гуманистической геронтологии, литературная геронтология, феноменология старения, жанры литературы о старении.

**Для цитирования:** Пашина Л. А. Герменевтическая перспектива исследования опыта позднего жизненного периода (литературная геронтология) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 89–100. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_89. EDN: EDFAAZ

Original article  
UDC 101.1:316  
EDN: EDFAAZ  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_89

## A Hermeneutic Perspective on the Study of Late Life Experience (Literary Gerontology)

Iyudmila A. Pashina

*Siberian State Industrial University,  
Novokuznetsk, Russian Federation;  
National Research Tomsk State University,  
Tomsk, Russian Federation*

**Introduction.** One of the unsolved global problems of our time is the mass aging of the entire population of the planet. One of the important types of knowledge created to solve this problem was gerontology, which began to be constituted as a positivist-oriented science, gradually incorporating the fields of humanities and art into its boundaries.

**Content.** An alternative to traditional gerontology in the last quarter of the twentieth century was the critical and humanistic versions of late-life research, which sought new ways of understanding old age to improve the quality of life in later life. One of the productive directions of the development of the intentions of the humanistic paradigm in gerontology was literary gerontology, a field of research within which the attitude to aging reflected in literature is analyzed; the influence of aging on the creativity of authors is considered (the phenomenon of "late style" in creativity is studied); The transformational possibilities of aging are investigated based on biographical literary forms. The topic of this article is to consider the conditions for the formation of literary gerontology; the reasons for the emergence of interest in the study of aging, reflected in the literature; the directions of its development; the methodological basis of this field; the leading authors who formed its boundaries and content.

**Conclusions.** To a first approximation, literary gerontology can be described as a set of traditions of interpreting the connection between aging and creativity through careful reading of literary texts. Literary gerontology is an important part of the field of age studies and plays an important role in the study of the subjective, phenomenological side of the aging process. She enriches gerontological knowledge by bringing new methodologies to the understanding of many aspects of later life.

**Key words:** aging, old age, the meaning of old age, humanistic gerontology, history of humanistic gerontology, literary gerontology, phenomenology of aging, ageing genres.

**For citation:** Pashina, L. A. (2025) Germenevticheskaya perspektiva issledovaniya opyta pozdnego zhiznennogo perioda (literaturnaya gerontologiya) [A Hermeneutic Perspective on the Study of Late Life Experience (Literary Gerontology)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 89–100. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_89. EDN: EDFAAZ

## Введение

Несмотря на то что в эпоху позднего модерна началось активное изучение старения силами гуманитарных дисциплин и искусства, «профессиональное пробуждение» литературной критики происходило медленно, – написала одна из влиятельных представителей этой уникальной области Э. М. Уайатт-Браун в своей знаковой статье «Совершеннолетие литературной геронтологии» (1990) [22]. И хотя мировая литература всегда предлагала разнообразные образы старения, самостоятельным предметом старение не становилось: традиционно поздний период жизни трактовался метафорически: как символ чего-то иного (времени, памяти, конечности). Более того, стереотипной была интерпретация периода старости как упадка, времени маргинализации и социальной эксклюзии. Так, 1970–1980-е гг. стали решающими для формирования литературы о возрасте и старении, а 1990-е – временем конституирования литературной геронтологии, которая явилась следствием развития идей гуманистической геронтологии.

Гуманистическая геронтология сосредоточилась на изучении субъективного опыта позднего жизненного периода посредством внимательного исследования истории, литературы, философии, психологии, культуры, искусства, религии [9], с целью расширения представлений об опыте старения, углубления понимания его феноменологии, а также поиска возможностей развития потенциала позднего жизненного периода [1]. В результате возникли историческая, литературная, нарративная, философская, феминистская, биоэтическая и другие виды альтернативы позитивистской геронтологии, раскрывающие важность осмысления идентичности, духовности, религиозности, креативности для постижения смысла и ценности старения. Общими установками новой парадигмы явились утверждения о том, что: 1) жизненный опыт пожилых людей, выраженный в речах, текстах, визуальных образах, различных социальных, культурных, дискурсивных практиках является центральным объектом исследования природы старения; 2) культура играет центральную роль, во многом, определяя социальные отношения и идентичность; 3) общество рассматривается как дискурсивно структурированная сеть знаков, где объектом анализа становится их интерпретация и деконструкция; 4) процесс

старения является относительным, зависящим от конкретных взаимоотношений между людьми, местами и культурами [1].

Временем зарождения гуманистической геронтологии считаются 1970-е гг., а условной датой появления – проведенная в 1975 г. под руководством Д. Ван Тассела конференция «Человеческие ценности и старение», ставшая итогом двухлетнего проекта, инициированного геронтологическим обществом Америки (GSA). Первыми апологетами новой парадигмы стали историки (Э. Ахенбаум, У. Гребнер, Д. Майлс, Т. Коул, П. Стернс, П. Тэйн, К. Хабер, Д. Фишер, Д. Квадано, Д. Томсон), которые доказательно продемонстрировали, что представления о неуклонном снижении престижа, власти и дохода пожилых людей ошибочны (исторически положение пожилых людей преимущественно зависело от результатов их деятельности и количества имущества, чем от возраста). Они убедительно доказали контекстуальность представлений о старении на примере исследований разных эпох; подтвердили, что ожидания в отношении старения существенно влияют на возможности и ограничения, с которыми сталкиваются пожилые люди, занимающие различные социальные и экономические позиции; исследовали эволюцию системы социального (в т. ч. пенсионного) обеспечения, истоки выхода на пенсию [1]. Развитие идей гуманистической геронтологии продолжили литературные критики, которые привлекли внимание к гораздо более широкому спектру представлений о возрасте и старении, чем о времени социальной маргинализации, потерь, физического и психологического снижения возможностей, предложив новые подходы для изучения старости.

### **Содержание исследования**

Темой данной статьи является рассмотрение формирования литературной геронтологии – области исследований, в рамках которой анализируется отношение к старению, отраженное в литературе; рассматривается влияние старения на творчество авторов (изучается явление «позднего стиля» в творчестве); исследуются трансформационные возможности старения с опорой на биографические литературные формы.

До последней четверти XX в. теория литературы не занималась системными исследованиями старения, но ситуация постепенно стала меняться, возникла область пересечения

интересов литературной теории и геронтологии: литературные критики были следующими гуманитариями, кто начал внимательно изучать позднюю жизнь [3]. «Примерно в 1975 году, стало заметно, что культура дает своим писателям разрешение опровергнуть традиционное мнение о том, что зрелый возраст – это время упадка», – написала М. М. Галлетт [8, р. хiii]. Признание важности литературно-геронтологических исследований было обусловлено тем, что литература не только отражает мир, но и является его частью, соучастником его формирования; художественные изображения пожилых людей могут формировать и изменять наши представления о возрасте; помочь лучше понять самих себя и других пожилых людей; могут понять, каким образом возраст и старение формируются в культуре.

Взаимодействие нескольких факторов предопределило развитие интереса к изучению опыта старения со стороны литературной критики: осознание последствий кардинальных изменений в возрастной структуре населения Земли, исторически беспрецедентное удлинение периода здоровой старости и средней продолжительности жизни; интерпретационный и нарративный повороты; формирование радикально новой, качественной парадигмы исследований опыта старения – гуманистической геронтологии; активное развитие областей психоаналитической теории и литературной критики; значительный рост количества художественных произведений по осмыслению опыта старости (например, М. Лоренс «Каменный ангел» (1964), С. де Бовуар «Совершенство» (1972), М. Sarton «As we are now», Д. Лессинг «Лето перед закатом» (1973), Б. Пим «Осенний квартет» (1978), Е. Taylor «Mrs Palfrey at the Claremont» (1971) и многие другие).

Доклады, представленные на конференции 1975 г., включали всего два психоаналитических литературных анализа, выполненных Л. Эделем и Л. Фидлером, но именно они во многом вдохновили на формирование этой междисциплинарной области литературных исследований возраста и старения. После той знаковой конференции было написано совсем немного научных трудов на пересечении литературоведения, культурологии, психологии и геронтологии, поскольку плодотворная работа на стыке этих областей требовала развития междисциплинарной компетентности, кроме того, стимулы для привлечения литературоведов в геронтологию в то время

не были очевидны. Но появляющиеся редкие работы были настолько высокого уровня, что убеждали в плодотворности литературного изучения опыта поздней жизни. Через десятилетие после проведенной конференции, GSA заказала аннотированную библиографию у исследовательской группы, возглавляемой Д. Полисар (1988), для уточнения промежуточных итогов предпринятых усилий по развитию активно развивающейся области гуманистической геронтологии [12]. Библиография содержала более 1100 работ, раскрывающих проблематику формирующейся области качественной геронтологии. В ней среди прочих направлений были описаны труды по литературной геронтологии: за период с 1975 по 1988 гг. представлено 46 эссе; из них – 33 было написано, начиная с 1980 г., 15 – в 1986 г. Среди тех уникальных работ важно отметить редакторов и участников сборников, способствовавших формированию области литературных исследований возраста и старения: два сборника, изданных по итогам конференции «Человеческие ценности и старение» и содержащие лучшие работы гуманитариев, привлеченных к участию в проекте, ставших основой зарождения области гуманистической геронтологии. Первый сборник – «Старение и пожилые люди: гуманистические перспективы в геронтологии» под редакцией С. Ф. Спикера, К. Вудворд, Д. Ван Тассела (1978) [15], второй – «Старение, смерть и завершение бытия» под редакцией Д. Ван Тассела (1979) [16]. Также к «золотому фонду» литературной геронтологии относятся сборники «Старение в литературе» под редакцией Л. Портер, Л. М. Портер (1984) [13]; «Память и желание: старение – литература – психоанализ» под редакцией К. Вудворд, М. М. Шварц (1986) [21]. Кроме того, такие антологии, как «Поющие в унисон со временем: рассказы и стихи о старении» под редакцией Э. Керн (1993) [2] и «Оксфордская книга о старении» под редакцией Т. Коула, М. Г. Винклер (1994) [6], способствовали развитию идей литературной геронтологии и лучшему пониманию культурно обусловленной природы старения. Также нужно помнить, что интеллектуальные стандарты литературной геронтологии во многом сформировали междисциплинарные работы, в которых исследования репрезентаций старения в литературе соседствует с трудами по искусству, истории, философии, религии, поэтому к представителям литературной геронтологии

можно отнести многих из тех ученых, чьи работы опубликованы в таких сборниках, как «Справочник по гуманитарным наукам и старению» под редакцией Т. Коула и др. (1992, 2000 (2-е изд.)) [3; 5], «Важнейшие подходы к старению и дальнейшей жизни» под редакцией Э. Джеймисон (1997) [11], «Старение и идентичность: гуманитарный взгляд» под редакцией С. Дитса, Л. Ленкер (1999) [7], «Определение возраста: женщины, тела, поколения» К. Вудворд (1999) [19], «Старость и старение в британской и американской культуре и литературе» под редакцией К. Янсон (2005) [10], «Руководство по гуманистическим исследованиям старения» под редакцией Т. Коула и др. (2010) [4].

Оформление содержания и границ литературной геронтологии во многом началось с размышлений ее теоретиков о появлении жанра, описывающего появление новых литературных дискурсов старения (*ageing genres*), исследующих его феноменологию, его переживания и проблемы, с рефлексии о специфике все нарастающего потока произведений об опыте поздней жизни. Так, М. М. Галлетт в своем раннем исследовании о четырех романистах (С. Беллоу, М. Дрэббл, Э. Тайлер и Д. Апдайке), описывая общие изменения в литературе, начиная с 1970-х гг., сформулировала название зарождающегося жанра литературы, исследующего опыт поздней жизни – «роман о прогрессе в среднем возрасте» (*«midlife progress novel»*) [8, p. 68]. По ее мнению, идея о возможности прогресса в поздней жизни возникла в англо-американской культуре в 1970–1980-х гг. [8, p. xii]. Философия такого романа противостоит «разрушительной, мощной, негативной идеологии старения», поскольку его сюжеты подтверждают возможность прогресса в середине жизненного пути [8, p. xiii]. В том же 1988 г. литературный критик К. Рук также обратилась к изучению специфики романа о старости: в своем эссе о «Каменном ангеле» М. Лоуренс она предложила другой термин для описания романа о старости – *«Vollendungsroman»* (перевод с нем. «завершающий» / «роман завершения», «роман о подведении итогов» (*the novel of completion / winding up*) [14, p. 34]. По ее мнению, такой роман дает персонажу возможность для психического роста даже перед лицом смерти, фокусируясь на «деконструкции эго» в пожилом возрасте [5, p. 245], он противостоит «невидимости или маргинализации пожилых людей, их превращению в стереотипы», его задача – найти «своего рода подтверждение перед

лицом потери» [5, pp. 248–249]. Двумя годами позже Б. Ф. Ваксман также сделала обзор изменений в тематике жанров литературы, начиная с 1970-х гг.: в книге «От домашнего очага к открытому пути» (1990) она отметила появление романа *Reifungsroman* (перевод с нем. «роман зрелости») для обозначения тех историй, которые «бросают вызов стереотипу о том, что пожилые люди слабы, слабоумны и прозябают в домах престарелых» [17, p. 5]. Б. Ф. Ваксман также выделила атрибуты такого произведения: 1) повествовательную структуру, которая фокусируется на путешествии или стремлении к самопознанию; 2) повествовательный голос как от первого, так и от третьего лица, всезнающий, который погружает читателя в мир стареющего главного героя; 3) использование снов или воспоминаний для пересмотра жизни; забота о физическом теле и болезнях; 4) ощущение того, что даже в преклонном возрасте есть возможность раскрыться [17].

В начале формирования литературной геронтологии критики предложили по-новому взглянуть на представления о старении, предлагая новые термины для отражения понимания того, что появляются новые художественные жанры, бросающие вызов стереотипным представлениям о старении как упадке. Среди пионеров, чьи работы объединили геронтологию и литературу, продемонстрировав ценность анализа художественных образов в размышлениях о старении, можно назвать К. Вудворд, М. М. Галлетт, Э. М. Уайатт-Браун, Б. Д. Бронсена, Ф. Ваксман, Д. Джордж, М. Иглтона, Р. Кестера, Кинг, А. Коэн-Шалева, М. Лидон, С. Лоуман, Г. Макмаллана, Т. Мангум, У. Г. Мосса, Д. Мюллер, Э. Нитецки, Палог, Д. Розен, К. Рук, Э. Рэгланд-Салливан, Т. Э. Саида, К. Х. Смит, Д. Соколофф, С. Сонтаг, Н. Холланд, Д. Фесты-Маккормик, Л. Фидлер, Х. Хартунг, М. Хэпворта, Г. Шваб, М. Шварц, К. Эсп.

Безусловно, одним из первых плодотворных авторов, определивших содержание и специфику ранней литературной геронтологии, была К. Вудворд, которая предприняла смелую попытку раскрытия опыта старения посредством объединения психоаналитических теорий и анализа художественной литературы. Наиболее влиятельными идеями К. Вудворд считаются концепции «зеркальной стадии старости», в которой она объединила Э. Фрейда, Ж. Лакана, С. Бовуар в прочтении М. Пруста, чтобы доказать существование фазы старости, которая является обратной стороной «зеркальной стадии младенчества»



у Ж. Лакана; и «молодости как маскараде», где К. Вудворд опирается на теорию Д. Ривьер о женственности как о «маскараде», но перерабатывает ее, утверждая, что «В культуре, которая так обесценивает возраст, маскарад по отношению к стареющему телу – это прежде всего отрицание возраста, попытка стереть возраст и придать ему молодость» [18, р. 148].

Чтобы получить системное представление об влиятельных авторах и направлениях развития ранней литературной геронтологии, можно обратиться к статье «Совершеннолетие литературной геронтологии», написанной Э. М. Уайатт-Браун в 1990 г. [22], где она отразила положение дел, выделив пять ведущих направлений развития: (1) анализ отношения к старению, отраженного в литературе; изучение литературных образов пожилых людей; 2) гуманистические подходы к литературе и старению; 3) психоаналитические интерпретации старения в литературе; 4) применение геронтологических теорий для поиска трансформационных возможностей старения при использовании «обзора жизни», автобиографии, реминисценции; 5) изучение позднего стиля в творчестве; влияния старения на творческую практику; изучение взаимосвязи пола, возраста и креативности. С тех пор литературная геронтология во многом сохранила свои предпочтения, хотя появились и новые направления ее развития, которые открывают новые перспективы для критического осмысления проблем старения и литературы (напр., постмодернистские, постструктуралистские, феминистские исследования старения в литературе). Современная литературная геронтология использует диалог между возрастом, гендером, расой, классом, открывая потенциал, который может охватить сложности, присущие различным переживаниям старения.

## Выводы

В первом приближении литературная геронтология может быть описана как множество традиций интерпретации связи старения и творчества путем внимательного прочтения художественных текстов. В попытке обрести более глубокое понимание опыта старения и поиска возможностей для улучшения в поздней жизни, литературная геронтология с самого начала боролась с доминирующими представлениями о старости как этапе растущих ограничений, упадка способностей и самостоятельности.

Литературная геронтология является важной частью области возрастных исследований и играет важную роль в изучении субъективной, феноменологической стороны процесса старения. Как написала К. Вудворд: литература может стать «эпистемологическим инструментом», предоставляющим жизненно важные знания о старении [20, р. 6]. Литературная геронтология обогащает геронтологическое знание, привнося новые методологии в понимание многих сторон поздней жизни.

#### Список литературы

1. Пашина Л. А. Геронтологическая мысль в эпоху постмодерна // Вестник Вятского государственного университета. 2024. № 3. (в печати).
2. Cairns E. (ed.) *Singing in tune with time: stories and poems about ageing*. – Virago, 1993. – 254 p.
3. Cole T. R., Kastenbaum R., Ray R. E. (eds.) *Handbook of the humanities and aging*. – Springer, 2000. – 2d ed. – 443 p.
4. Cole T. R., Ray R. E., Kastenbaum R. (eds.) *A guide to humanistic studies in aging*. – Johns Hopkins University Press, 2010. – 400 p.
5. Cole T. R., Van Tassel D. D., Kastenbaum R. (eds.) *Handbook of the humanities and aging*. – Springer, 1992. – 486 p.
6. Cole T. R., Winkler M. C. *The Oxford book of aging. Reflections on the journey of life*. – Oxford University Press, 1994. – 432 p.
7. Deats S. M., Lenker L. T. (eds.) *Aging and identity: a humanities perspective*. – Praeger, 1999. – 272 p.
8. Gullette M. M. *Safe at last in the middle years: the invention of the midlife progress novel*: S. Bellow, M. Drabble, A. Tyler and J. Updike. – University of California press, 1988. – 218 p.
9. Hülßen-Esch A. von (ed.) *Introduction / Cultural perspectives on aging: a different approach to old age and aging*. – De Gruyter, 2022. – Pp. 10–38.
10. Jansohn C. (ed.) *Old age and ageing in British and American culture and literature*. – Munster: Verlag. 2005. – 262 p.
11. Jamieson A. *Critical approaches to ageing and later life*. – Open university press, 1997. – 208 p.
12. Polisar D., Wygant L., Cole T. R., Perdomo C. *Where do we come from? What are we? Where are we going? An annotated bibliography of aging and the humanities*. – Washington, D.C.: Gerontological Society of America, 1990. – 150 p.
13. Porter L., Porter L. M. (eds.) *Aging in literature*. – Troy, MI: International book publishers, 1984. – 179 p.
14. Rooke C. *Hagar's old age: the stone angel as Vollendungsromun* / Laurence M., Gunnars K. (ed.) // *Crossing the river: essays in honour of Laurence M.* – Winnipeg, Manitoba: Turnstone Press, 1988. – Pp. 25–42.
15. Spicker S., Woodward K., Van Tassel D. D. (eds.) *Aging and the elderly: humanistic perspectives in gerontology*. – New York: Academic press, 1978. – 406 p.
16. Van Tassel D. D. (ed.) *Aging, death, and the completion of being*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979. – 314 p.
17. Waxman B. F. *From the hearth to the open road: a feminist study of aging in contemporary literature*. – Praeger, 1990. – 224 p.
18. Woodward K. *Aging and its discontents: Freud and other fictions*. – Indiana university press, 1991. – 244 p.
19. Woodward K. *Figuring age: women, bodies, generations*. – Indiana university press, 1999. – 392 p.
20. Woodward K. *Assisted living: aging, old age, memory, aesthetics* // *Occasion: interdisciplinary studies in the humanities*, 2012. – Vol. 4.

21. Woodward K., Schwartz M. M. (eds.) *Memory and desire: aging, literature, psychoanalysis.* – Indiana University Press, 1986. – 220 p.

22. Wyatt-Brown A. M. *The coming of age of literary gerontology // Journal of aging studies, 1990. – Vol. 4. – No 3. – Pp. 299–315.*

#### References

1. Pashina, L. A. (2024) *Gerontologicheskaya my`sl` v e`poxu postmoderna.* Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta [Herald of Vyatka State University]. No. 3. (in press).

2. Cairns, E. (ed.) (1993) *Singing in tune with time: stories and poems about ageing.* Virago. 254 p.

3. Cole, T. R., Kastenbaum, R., Ray, R. E. (eds.) (2000) *Handbook of the humanities and aging.* Springer. 2d ed. 443 p.

4. Cole, T. R., Ray, R. E., Kastenbaum, R. (eds.) (2010) *A guide to humanistic studies in aging.* Johns Hopkins University Press, 2010. 400 p.

5. Cole, T. R., Van Tassel, D. D., Kastenbaum R. (eds.) (1992) *Handbook of the humanities and aging,* Springer, 1992. 486 p.

6. Cole, T. R., Winkler, M. C. (1994) *The Oxford book of aging. Reflections on the journey of life.* Oxford University Press. 432 p.

7. Deats, S. M., Lenker, L. T. (eds.) (1999) *Aging and identity: a humanities perspective.* Praeger. 272 p.

8. Gullette, M. M. (1998) *Safe at last in the middle years: the invention of the midlife progress novel:* S. Bellow, M. Drabble, A. Tyler and J. Updike. University of California press. 218 p.

9. Hülsen-Esch, A. von (ed.) (2022) *Introduction / Cultural perspectives on aging: a different approach to old age and aging.* De Gruyter. Pp. 10–38.

10. Jansohn, C. (ed.) (2005) *Old age and ageing in British and American culture and literature.* Munster: Verlag. 262 p.

11. Jamieson, A. (1997) *Critical approaches to ageing and later life.* Open university press. 208 p.

12. Polisar, D., Wygant, L., Cole, T. R., Perdomo, C. (1990) *Where do we come from? What are we? Where are we going? An annotated bibliography of aging and the humanities.* Washington, D.C.: GSA. 150 p.

13. Porter, L., Porter, L. M. (eds.) (1984) *Aging in literature.* Troy, MI: International book publishers. 179 p.

14. Rooke, C. (1988) *Hagar's old age: the stone angel as Vollendungsromun.* Laurence M., Gunnars K. (ed.). *Crossing the river: essays in honour of Laurence M. Winnipeg,* Manitoba: Turnstone Press. Pp. 25–42.

15. Spicker, S., Woodward, K., Van Tassel, D. D. (eds.) (1978) *Aging and the elderly: humanistic perspectives in gerontology.* – New York: Academic press. 406 p.

16. Van Tassel, D. D. (ed.) (1979) *Aging, death, and the completion of being.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 314 p.

17. Waxman, B. F. (1990) *From the hearth to the open road: a feminist study of aging in contemporary literature.* Praeger. 224 p.

18. Woodward, K. (1991) *Aging and its discontents: Freud and other fictions.* Indiana university press. 244 p.

19. Woodward, K. (1999) *Figuring age: women, bodies, generations.* Indiana university press. 392 p.

20. Woodward, K. (2012) *Assisted living: aging, old age, memory, aesthetics. Occasion: interdisciplinary studies in the humanities.* Vol. 4.

21. Woodward, K., Schwartz, M. M. (eds.) (1986) *Memory and desire: aging, literature, psychoanalysis.* Indiana University Press. 220 p.

22. Wyatt-Brown, A. M. (1990) *The coming of age of literary gerontology.* Journal of aging studies. Vol. 4. No 3. Pp. 299–315.

**Об авторе**

**Пашина Людмила Александровна**, кандидат философских наук, доцент, Сибирский государственный индустриальный университет, г. Новокузнецк, Российская Федерация; Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-4743-3343; e-mail: lapash@yandex.ru

**About the author**

**Lyudmila A. Pashina**, Cand. Sci (Philos.), Associate Professor, Siberian State Industrial University, Novokuznetsk, Russian Federation; National Research Tomsk State University, Tomsk, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0002-4743-3343; e-mail: lapash@yandex.ru

Поступила в редакцию: 25.11.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 25 November 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025

## «Сотрудничество», «антагонизм» и «дистанцирование»: три политизированные стратегии в постмодернистских концепциях культуры

А. Д. Маркитантов

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье анализируется функционирование политизации в концепциях постмодерна. Предполагается, что политизация может значительно влиять на гуманитарное знание, а также провоцировать развитие специфических политизированных стратегий противостояния в рамках философских представлений о культуре. Поскольку политизация является современным социальным явлением, она также должна быть особым свойством постмодернистской культуры и вероятной характеристикой её теории. При этом политизация, действующая внутри теории культуры, вероятно, обретает своё специфическое назначение. Для выделения ограниченного круга теории понятию «постмодерн» дано определение в рамках парадигмального подхода.

**Содержание.** Дискурс-анализ крупнейших парадигмальных концепций постмодерна (Ж.-Ф. Лиотар, Ф. Джеймисон, Л. Хатчеон, Л. Коул, Ю. Хабермас) позволяет выделить в них политизированные компоненты (неолиберальные, неомарксистские и др.), с которыми соотносятся стабильные структурно-дифференцированные элементы постмодернистской теории («безвыходность» – «метанарратив» – «информационное общество»). Выделенные типы дискурсивных стратегий («сотрудничество», «антагонизм» и «дистанцирование») соответствуют способам теоретического взаимодействия политизированного знания с деполитизированным («постмодернистской» философией, искусством и пр.) Демаркация позволяет признать политизированные основания фундирующими теоретическими элементами культурологических концепций современности: первые зачастую выступают в качестве предикторов и пресуппозиций в отношении иных объектов постмодернистской теории (например, искусства). Некоторые противоречия между различными концепциями постмодерна объясняются специфической политизацией эстетических эффектов современности.

**Выводы.** Предпринята попытка реактуализации некоторых проблем в рамках концепций постмодерна. Поскольку парадигмальные концепции современной культуры неразрывно связаны с представлениями о будущем, следует констатировать неизбежность влияния политической сферы на подобные теории, однако во избежание предсказуемых последствий политизации, требуется развитие методологии и специального философского аппарата для подобных исследований, а также проведение междисциплинарных исследований. Признаётся существенный разрыв в понимании «модерна» и «постмодерна», возникший вследствие специфической политизации последнего. Основания для демаркации между премодернистской и модернистской культурами отличны от тех, которые применяются для модернистской и постмодернистской.

**Ключевые слова:** модерн, постмодерн, постмодернизм, постпостмодерн, метамодерн, политизация, политика постмодерна, культурные парадигмы.

**Для цитирования:** Маркитантов А. Д. «Сотрудничество», «антагонизм» и «дистанцирование»: три политизированные стратегии в постмодернистских концепциях культуры // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 101–116. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_101. EDN: EEKNBY

Original article  
UDC 130.2  
EDN: EEKNBY  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_101

## “Cooperation”, “Antagonism” and “Distancing”: Three Politicized Strategies in Postmodern Concepts of Culture

Artyom D. Markitantov

*Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article is devoted to the analysis of the functioning of politicization in postmodern concepts. It is assumed that politicization can significantly influence humanitarian knowledge, as well as provoke the development of specific politicized strategies of confrontation within the framework of philosophical ideas about culture. Since politicization is a modern social phenomenon, it should also be a special feature of postmodern culture and a likely characteristic of its theory. At the same time, politicization, operating within the theory of culture, probably finds its specific purpose. To highlight a limited range of theory, the concept of «postmodern» is defined within the framework of a paradigmatic approach.

**Content.** The discourse analysis of the major paradigmatic concepts of postmodernism (J.-F. Lyotard, F. Jameson, L. Hutcheon, L. Cole, J. Habermas) allows us to identify politicized components in them (neoliberal, neo-Marxist, etc.), with which stable structurally differentiated elements of postmodern theory correlate ("indestructibility" – "meta-narrative" – "information society"). The identified types of discursive strategies ("cooperation", "antagonism" and "distancing") correspond to the methods of theoretical interaction of politicized knowledge with depoliticized ("postmodernist" philosophy, art, etc.) Demarcation allows us to recognize politicized foundations as the founding theoretical elements of cultural concepts of modernity: the former often act as predictors and presuppositions in relation to other objects of postmodern theory (for example, art). Some contradictions between different postmodern concepts are explained by the specific politicization of the aesthetic effects of modernity.

**Conclusions.** An attempt has been made to reactualize some problems within the framework of postmodern concepts. Since the paradigmatic concepts of modern culture are inextricably linked with ideas about the future, it should be stated that the influence of the political sphere on such theories is inevitable, however, in order to avoid the predictable consequences of politicization, it requires the development of methodology and a special philosophical apparatus for such research, as well as interdisciplinary research. It is recognized that a significant gap in the understanding of "modern" and "postmodern" arose as a result of the specific politicization of the latter. The grounds for demarcation between pre-modern and modern cultures are different from those used for modern and postmodern.

**Key words:** modern, postmodern, postmodernism, post-postmodern, metamodern, politicization, postmodern politics, cultural paradigms.

**For citation:** Markitantov, A. D. (2025) “Sotrudnichestvo”, “antagonizm” i “distantsirovanie”: tri politizirovannye strategii v postmodernistskikh kontseptsiyax kul'tury [“Cooperation”, “Antagonism” and “Distancing”: Three Politicized Strategies in Postmodern Concepts of Culture]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 101– 116. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_101. EDN: EEKNBY

## Введение

В рамках данной статьи термин «политизация» следует считать в первую очередь социологическим, поскольку, например, политология вынуждена рассматривать политизацию преимущественно «внутри» политики, социология же концентрируется на «внешней» стороне этого процесса, рассматривая политику в совокупности со множеством других общественных систем.

Согласно распространённому социологическому подходу в обществе образуются до некоторой степени автономные, замкнутые системы человеческого действия (вокруг религии, науки и пр.) Автономность таких систем позволяет им формировать свои языки, свои «логики», своё знание, которое впоследствии, при определённых условиях может влиять не только на другие подобные системы, но и на «верховную реальность повседневной жизни», как эту сферу человеческого опыта обозначил австрийский феноменолог А. Шюц [9, с. 6]. Политизация, таким образом, представляет собой частный случай специфической способности автономных общественных систем «ионизировать», влиять на другие области социального мира, потому неудивительно, что она хорошо закреплена в аксиоматике современной социологии. Политизация не является политикой, также как болельщики вокруг ринга не являются бойцами. Более того, связь между политикой и политизацией чрезвычайно искажена («аналитикой», идеологией и пр.)

Здесь думается уместным упомянуть работы К. Шмитта: статью «Понятие политического» (1927), доклад «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций» (1929) – одна из самых ранних попыток теоретического осмысления политизации и одновременно пример её функционирования в гуманитарном знании: «Процесс постоянной нейтрализации различных областей культурной жизни дошел до конца, потому что дошел до стадии техники. Техника уже не есть нейтральная почва в смысле этого процесса нейтрализации, и ею будет пользоваться всякая сильная политика» [14, с. 56].

Контекстом данной статьи также является эссе В. Беньямина «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» (1936), в котором, помимо прочего, анализируется растущая политизированность модернистской культуры. Этот процесс кажется В. Беньямину закономерным, в том числе в связи с раз-

витиём средств воспроизводства искусства: «...в тот момент, когда мерило подлинности перестает работать в процессе создания произведений искусства, преобразуется вся социальная функция искусства. Место ритуального основания занимает другая практическая деятельность: политическая» [2, с. 28].

Работа В. Беньямина подвергалась убедительной критике. Так, можно вспомнить весьма резкую позицию Б. Латура и А. Энньона, сформулированную ими в статье «Как ошибки во множестве категорий приводят к известности». Критика по большей части касалась иных функций техники в искусстве, сакральных функций искусства, социологии авторства, проблем аутентичности в искусстве и пр. [16] Политизация же культуры в эпоху модерна – процесс действительно очевидный, его ярким примером может служить советское искусство, в значительной части которого религиозное основание заменено политическим.

Итак, политизация гуманитарного знания представляется актуальной междисциплинарной проблемой, рассматриваемый процесс может оказывать значительное влияние не только на направленность, но и на результаты гуманитарных исследований, его значение для эпистемологии и аксиологии сложно недооценить.

Однако объектом данной статьи является постмодерн как теория культуры – представление, ставшее, вероятно, одним из самых популярных, «массовых» в постнеклассической философии. При этом политизированность постмодернистских концепций культуры не привлекает широкого внимания, часто складывается впечатление, будто представления о постмодерне существуют «сами по себе», проистекают из строго сепарированной области знания, более того, часто постмодерн и постмодернистское искусство воспринимаются как принципиально деполитизированные [17, с. 3]. Это, в свою очередь, противоречит выводам В. Беньямина, поскольку при интенсификации рассматриваемых им явлений – постмодернистская культура, напротив, должна была бы приобрести ещё более политизированный характер. Вероятно, так оно и есть, однако если мы при этом разделяем позиции хотя бы некоторых постмодернистских теоретиков, природа этой политизации представляется несколько иной.

Таким образом, цель данной статьи – проанализировать политические функции крупнейших концепций постмодерна. Вероятно, это рассмотрение позволит также лучше понять сам термин



«постмодерн», в отношении которого нередко можно встретить упреки в расплывчатости, даже «бессодержательности»<sup>1</sup>.

Указанная цель предполагает последовательное решение нескольких задач: определение функциональности понятия в рамках парадигмального подхода; анализ философской ситуации вокруг понятия, а также общего политического контекста; проведение дискурс-анализа крупнейших современных концепций постмодерна (Л. Хатчеон, Л. Коул, Ж.-Ф. Лиотар, Ф. Джеймисон, Ю. Хабермас и др.); выделение типов дискурсивных стратегий, их сравнение и обобщение.

В качестве теоретической гипотезы данного исследования было выдвинуто предположение о том, что характеристики постмодернистской культуры в значительной степени обусловлены политизированными интерпретациями искусства и социально-экономических данных. Малофункциональность вне специфического политизированного контекста предполагает идеологическую включённость, соответствующий конфликтогенный потенциал.

Широта термина «постмодерн» позволяет использовать его в самых разнообразных контекстах, что всякий раз вынуждает формулировать его ситуативное определение. В рамках данной статьи под постмодерном в первую очередь понимается парадигмальное состояние культуры, актуальное для текущего момента и возможное благодаря, главным образом, двум факторам: во-первых, сложным процессам развития мировой культуры, во-вторых, технологическому прогрессу, под которым понимается, в том числе, развитие общественно-политических отношений, т. е. постиндустриальное капиталистическое устройство принимается, помимо прочего, в качестве важнейшего постмодернистского основания. В таком случае в рамках данной статьи постмодернистская доктрина это в первую очередь теория, которая рассматривает постмодерн в качестве такой парадигмы, поэтому многие представители «постмодернистской» философии (такие как, например, Ж. Деррида, Ж. Делёз и др.) имеют к ней лишь косвенное отношение.

Сложность постмодерна как теоретической конструкции заключается главным образом в том, что она охватывает собой целую совокупность больших культурных тенденций, которые

<sup>1</sup> Кузнецов В. Н. Историко-философский балаган «Постмодернизма» («Театр масок» Жюль Делёза) // Философия и общество. 2000. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriko-filosofskiy-balagan-postmodernizma-teatr-masok-zhilya-delyeza> (дата обращения: 29.09.2024)

сами по себе могут ослабевать или усиливаться, при этом могут иметь ситуативные исторические проявления на индивидуальном, групповом или общественном уровне и выражаться в наличии не только определённого набора убеждений, предрассудков и привычек, но и в специфической чувственной культуре. Не стоит включать постмодерн в жёсткую темпоральную конструкцию, хотя он по большей части представляет собой характеристику современности, или хотя бы «недавней» современности, его черты, тем не менее, могут быть обнаружены также в самых разных исторических периодах, ведь, например, Ж.-Ф. Лиотар, как известно, весьма обоснованно относил к постмодернистам Д. Дидро, виднейшего мыслителя эпохи Просвещения [8].

### **Содержание исследования**

Континентальные философы, относимые к «постмодернистам» (экзонимичное наименование, объединяющее таких «контрастных» мыслителей, как, например, Ж. Деррида и М. Фуко), зачастую не занимались разработкой термина «постмодерн», однако им удалось сформировать единое концептуальное поле, которое впоследствии было имплементировано в представление о нём. Лишь некоторые из таких концептов в виде терминов: заговор искусства (Ж. Бодрийяр), другой (Ж. Лакан, Ж. Батай), ирония (У. Эко, Р. Рорти), ризома (Ж. Делёз, П.-Ф. Гваттари), двойное кодирование (Ч. Дженкс) [10]. Парадигмальная идея постмодерна является также специфической социальной теорией [7, с. 18], охватывающей весьма широкую сеть философских проблем, в которой некоторым мыслителям удаётся формировать дискурсивные «узлы», между ними возможно симбиотическое сосуществование и эффективная конкуренция – так в ходе поиска объективной характеристики постмодерна обнаруживаются новые культурные процессы.

Одним из таких значительных «узлов» является текст Ж.-Ф. Лиотара «Состояние Постмодерна» 1979 г., в котором содержится ёмкое и крайне влиятельное определение постмодерна как «недоверия в отношении метарассказов» [6, с. 10]. Великие метанарративы, идеологические и религиозные конструкты, которые прежде служили обоснованием общественного движения, в условиях постмодерна «погибают» или

«размываются» до того, как обретут свою «разрушительную» или «спасительную» силу, что образует до некоторой степени равновесную систему «бесцельного», «перформативно-центричного», деидеогизированного движения по спирали технологического прогресса. Ж.-Ф. Лиотару принадлежит также другое ёмкое определение постмодерна – «неуправляемое возрастание сложности» [4, с. 5], посредством которого, вероятно, следует понимать развитие в постмодернистском смысле. При этом в такой культуре обнаруживается недоверие к социальному прогрессу [11, с. 112], безудержный эклектизм и неоднозначные отношения с моралью. Ж.-Ф. Лиотар, очевидно, благосклонно принимает некоторые из этих изменений, усматривая в метанарративах прошлого тоталитарный характер:

...в странах с либеральным или прогрессивно-либеральным правлением происходит преобразование этой [классовой] борьбы и ее руководителей в регуляторы системы; в коммунистических странах происходит возвращение, под тем же именем марксизма, тоталитарной модели и ее тоталитарных последствий, а борьба, о которой идет речь, просто лишена права на существование [6, с. 39].

Итак, подробно описывая условия, необходимые для возникновения «состояния постмодерна» – Ж.-Ф. Лиотар рассматривает западные либеральные демократии (например, состав категорий работников в США за период с 1950 по 1971 гг. [6, с. 19]) и помещает их в специфическое концептуальное поле, в котором они представляются «новейшей современностью», «наиболее эффективным» будущим. При этом «будущее» представляется лишённым того, что Ф. Фукуяма называл «историей». Этот очевидный консонанс наиболее ярко демонстрирует политизированность постмодернистской теории. Возможно ли, что «великие метанарративы» оказались в кризисе лишь из-за того, что «либеральная демократия» стала «конечным пунктом идеологической эволюции человечества» [12, с. 6]?

Интересно, что теория «метамодернизма» начинается именно с обращения к Ф. Фукуяме [7, с. 39], что уже позволяет сделать некоторые предположения о «политической преемственности» двух концепций, где «метамодерн» становится «свидетельством нового поворота Истории» [7, с. 18]. Считая «предчувствие конца» одной из черт постмодернистской куль-

туры, теоретики «метамодерна», вероятно, помимо прочего, опираются на ту характеристику «неистребимости» постмодерна, сформулированную У. Эко, к которой, в частности, обращается отечественный исследователь Ю. А. Шестаков, утверждая при этом, что «ризомная модель истории не может принимать концепцию прогресса» [13, с. 85].

Заявление Ф. Фукуямы было сделано вне контекста дискуссий о постмодерне, уж тем более «метамодерне», однако оно получило столь значимый резонанс не только ввиду своей импульсивности, но и вследствие своего созвучия общей культурной «тревоге», дезорганизованных по всему миру «интеллектуалов», «кузнецов» идеологий и богословий. Эта «тревога», как, например, в случае самого Ф. Фукуямы, могла быть оптимистичной или, напротив, пессимистичной, что было характерно как для многих неомарксистских и анархических мыслителей, так для традиционалистских и националистических. Таким образом, со стороны иных форм политических убеждений был дан соответствующий «ответ» этой «общей убеждённости», что впоследствии, вероятно, стало причиной появления столь разнообразных «видов» постмодерна, причиной превращения этого понятия в тот самый «неопознанный теоретический объект» [3, с. 189], хотя, отметим, на тот момент, для этой «неопознаваемости» были и другие причины.

Сперва условно выделим два типа «реагирующих» дискурса: «сотрудничающий» и «антагонистический». «Сотрудничество» проявляется в том случае, когда речь идёт о разработке проекта политических действий, отвечающих требованиям современности, которая признаётся постмодернистской. Можно предположить, что такая стратегия развертывания теории больше подходит для политической мысли, наименее зависимой от социоэкономического аппарата, например для анархических, некоторых либеральных и традиционалистских политических представлений.

В качестве примера подобного теоретизирования можно привести концепцию постмодернистского анархизма (постанархизма) Л. Колла, который опирается главным образом на работы Ф. Ницше, М. Фуко и Ж. Бодрийяра, находя между ними «весьма поразительное» [quite striking] [15, с. 90] сходство ввиду того, что «все они уделяют глубокую и неизменную критику буржуазного общества, уделяя особое внимание культурным аспектам

этого общества» [15, с. 90]. Постмодернистский элемент теории Л. Колла по большей части представляет собой рецепцию взглядов Ж. Бодрийяра, которого предлагается понимать как «постмодернистского анархиста» за «разоблачение» чрезвычайно успешного способа, которым современные государства колонизируют семиотику, а также за его «глубоко скептическое отношение к апокалиптической зависимости от рациональности, которая характеризовала западную интеллектуальную деятельность со времен Просвещения» [15, с. 90–91].

«Антагонистический» тип предполагает сборку постмодерна на основе собственного теоретического аппарата, обычно социоэкономического, где «классика» постмодернистской теории может выступать лишь в качестве дополнения и/или примера. В таком случае мы получаем новую теорию, которая зачастую требует «сопротивления» тенденциям современности, при этом для эффективного достижения политических целей может потребоваться их эксплуатация. Подобный тип теоретизирования распространён среди мыслителей, испытывающих влияние К. Маркса. Отметим, что для марксистских теоретиков обращение к культуре стало распространённым теоретическим «манёвром» уже со времён А. Грамши.

Уместным примером в данном случае будет концепция Ф. Джеймисона, автора книги «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма» (1991), в которой представлена обширная теория постмодерна, сконструированная посредством опоры на неомарксистскую методологию (Т. Адорно, Л. Альтюссер), а также психоаналитическую (Ж. Лакан, Ж. Делёз) и структуралистскую (К. Леви-Стросс). Ф. Джеймисону удалось углубить дискуссию о постмодерне благодаря введению в её рамки новых терминов, таких как «пастиш» и «реификация» (характеристика специфических процессов, происходящих в сознании человека позднего капитализма). Особенность подхода Ф. Джеймисона заключается в фокусе на диффузии экономики и культуры (коммерциализации), при котором постмодерн приобретает проблемную функцию по «защите» капиталистического устройства, сохранению «статуса-кво» сложившегося положения вещей. Этот «консерватизм» обеспечивается дезактивацией критики, путём её помещения в «быстрый» и «поверхностный» постмодернизм,

который представляет собой замкнутую саму на себя культуру «ситкома и рекламы» [5, с. 59]. Таким образом, даже лаконичное описание взглядов Ф. Джеймисона позволяет предположить, что Ф. Фукуяма, рассматривая международную политическую ситуацию, описал также и постмодерн: «...постмодернистская культура является внутренним и надстроечным выражением совершенно новой волны американского военного и экономического господства во всём мире...» [5, с. 91].

Наряду с описанным «сотрудничеством» и «антагонизмом», выделяются также дискурсы, которые можно условно обозначить как «избегающие» или «дистанцирующиеся». Речь идет о целой группе подходов, поскольку «избегать» теорию постмодерна можно по-разному и по многим причинам: из желания занять наиболее удобную исследовательскую позицию, избежать явной политической ориентации (Ж.-Ф. Лиотар, Л. Хатчеон); стремясь обозначить постмодерн как несостоявшуюся концепцию, как «провал, иллюзию» (Т. Иглтон, К. Норрис); настаивая на необходимости «отодвинуть» постмодернистскую теорию и возобновить дискуссию о модерне (Ю. Хабермас); концентрируясь на рассмотрении конкретных постмодернистских практик (И. Хассан) и пр. При этом сама эта «дистанция» зачастую либо связана со специфической политизацией, содержащейся в обосновании избегать постмодернистскую теорию, либо же не препятствует её имманентному функционированию. Можно также говорить о существовании некоторого смешения рассматриваемых стратегий, например об «избегающем сотрудничестве», которое стохастически встречается в работах Л. Хатчеон.

Уделяя значительное внимание постмодернистскому искусству, Л. Хатчеон обращается также к широкой постмодернистской теории и к политическим практикам, которые оказывают влияние на постмодернизм или испытывают таковое. Анализируя функции иронии и пародии в постмодернистском искусстве, Л. Хатчеон приходит к выводу, что они являются эффективным примером понимания доминирующих способов репрезентации в современном обществе, а значит позволяют подвергнуть деструктивные элементы культуры эффективной критике. Таким образом, Л. Хатчеон занимает критическую позицию в отношении взглядов Ф. Джеймисона и нередко прямо оппонирует ему в своих работах [18, с. 10]. При этом для Л. Хатчеон постмодерн

в первую очередь представляет собой комплект «дискурсивных стратегий» [discursive strategies] и «идеологической критики» [ideological critique], «эвристическим ярлыком» [heuristic labels] среди «литературно-исторических категорий», существование которого обусловлено стремлением создания модели «культурных изменений и преемственности» [18, с. 10–11].

В статье «Недоверие к метанарративу. Постмодернизм и феминизм» [Incredulity toward metanarrative. Postmodernism and feminisms], осуществляется попытка анализа влияния постмодернизма на феминизм, а также существующих между ними взаимодействий и взаимозависимостей, при этом в тексте содержится многократное обращение к характеристике постмодерна, сформулированной Ж.-Ф. Лиотаром, что позволяет сделать вывод о её значительном влиянии на Л. Хатчеон: «...вне метанарративов нет позиции, которую можно было бы критиковать, которая не была бы скомпрометирована. Это порождает не менее реальную, хотя в конечном счете неизбежно скомпрометированную политику нового времени» [19, с. 187].

Поэтому, признавая неразрывную связь между феминизмом и постмодернизмом, Л. Хатчеон констатирует, что постмодернизм «безусловно, политический», но при этом «политически амбивалентный», и потому у него «нет стратегий реального сопротивления, которые соответствовали бы феминистским» [19, с. 190].

При этом политизация постмодернизма сама по себе интересует Л. Хатчеон, в связи с чем мы можем рассмотреть монографию «Политика постмодернизма», где такая политизация признаётся «странной, но при этом неизбежной» [curious, if inevitable] [17, с. 2], а позиция, согласно которой постмодерн отстранен от участия в политике, признаётся «политически наивной и, по сути, совершенно невозможной» [a stand is probably politically naive and, in fact, quite impossible], поскольку одной из задач искусства постмодерна является выявление «того, что все культурные формы репрезентации – литературные, визуальные, слуховые – в высоком искусстве или средствах массовой информации идеологизированы» [17, с. 3]. В этой связи кажется неувидительным, что Л. Хатчеон связывает большую часть постколониальных исследований с постмодернизмом [20, с. 5].

Прежде чем сформулировать выводы, обратим внимание на позицию Ю. Хабермаса, которую можно также назвать фило-

софоцентричной. Так, по замечанию Л. Хатчеон, Р. Рорти, «резко критикуя» позиции Ж.-Ф. Лиотара и Ю. Хабермаса по вопросам постмодерна, иронично отметил, что «их объединяет преувеличенное понимание роли философии в современном обществе» [19, с. 187]. Хотя Ю. Хабермас является представителем «второго поколения» франкфуртской школы, и несмотря на то что известно его «прочтение» постмодерна как культурного «воплощения» неоконсерватизма, предполагающего оптимизм в отношении технологического прогресса и пессимизм в отношении морально-этического, культурного прогресса – интерпретация, до некоторой степени созвучная позиции Ф. Джеймисона, тем не менее, взгляды Ю. Хабермаса представляют собой значительную ревизию постмодернистских представлений. Вопросы модерна, которых касается постмодернистская критика, не только не снимаются в её свете, но, более того, они сохраняют свою силу. Речь идёт о том, что теоретическая работа Г. Гегеля (осознавшего первым проблему модерна, согласно Ю. Хабермасу) и К. Маркса, а также их последователей, не только работает с теми же проблемами (субъективности, власти, контроля, метафизики, угнетения), но и значительно эффективнее взаимодействует с ними, исходит из более совершенного понимания их сущности и помещает их в более «убедительный» контекст, в то время как постмодернизм фактически «замывает», отдаляется от окончательного теоретического решения, а значит «бежит» от всякой практики, становясь «гедонистической паузой» без значимого философского обоснования, в то время как у модерна сохраняются «три перспективы» дальнейшего обсуждения: через учение Ф. Ницше, левых гегельянцев и правых гегельянцев [1]. Такой подход позволяет представлять Ю. Хабермаса как «защитника «незавершённости» модерна» [the defender of the «unfinished project» of modernity] [19, с. 186].

## Выводы

Последний абзац рассмотренной статьи Л. Хатчеон (2002) начинается со слов «эпоха постмодерна прошла» [18, с. 12], а заканчивается призывом к разработке нового «ярлыка», а также использованием термина «постпостмодерн». Сегодня так зачастую называют не эпоху, а теорию, всё то множество концепций, призванных «завершить» постмодерн: «метамодерн»



дернизм», «стакизм», «офф-модернизм» и пр. [7, с. 15] Эти дискуссии представляют собой одну из граней и, вероятно, не последнюю по значимости, сегодняшней актуальности постмодернистской теории. Неслучайно обсуждение всякой «новой парадигмы» зачастую начинается (а иногда и заканчивается) обсуждением постмодерна. С одной стороны, если нечто новое о современной культуре может быть сказано только через оптику «метамодерна» – вероятно, построение и обсуждение такой парадигмы вполне уместно, а с другой – лишается ли от этого современность старых, «модернистских» проблем и тенденций? При этом парадигмальный подход требует, как минимум, соответствия между фундаментальными процессами, происходящими в основании эпохи и собственно парадигмой, которая берётся её описывать. Это самое соответствие до сих пор представляется другой, большой гранью актуальности «текущей» постмодернистской теории, ведь процессы, которые она берётся описывать – громадны, в то время как её методология представляется весьма ограниченной.

Эта обусловлено множеством факторов, с одной стороны, свойствами тех объектов, на которые направлена постмодернистская теория (культурные изменения и влияния, художественные образы и эстетика, внутреннее, субъективное наполнение творческой деятельности и повседневности, работа власти, знания, чувств и пр.), с другой стороны свойствами самой философской методологии, которая в отношении столь сложных объектов, представляется весьма неоднородной, далёкой от завершения.

Политизация, рассмотренная в рамках данной статьи, также является источником этих ограничений. Под влиянием политических убеждений культура постмодерна может «заранее» приобретать исключительно положительную или, напротив, резко негативную характеристику, в связи с чем, например, исследователь может сконцентрировать своё внимание, в одном случае, на рекламе, а в другом – на авторском кино. Кроме того, вероятно, именно под влиянием политизации постмодерн «отрывается» от «родственного» модерна, в связи с чем складывается ситуация, в которой основания модерна «взрастают», преодолевая и формируя самые разные политические системы, целые технологические уклады, при этом от-

ражаясь в невероятном разнообразии художественных форм, в то время как для постмодерна требуется лишь несколько десятилетий «американской гегемонии», «эрозии» рационализма и исторического мышления. Однако если принять, хотя бы частично, позицию Ю. Хабермаса, то сложно не заметить, что вопросы модерна формировались не столько в рамках текущего политического момента, сколько внутри эволюции философской мысли, те невероятные изменения (в том числе мышления) и трагедии, которые стали сутью модерна, были последствием, в том числе, философской работы, что показывает нам значение философии и степень её ответственности, особенно в вопросах понимания современности, поскольку такие вопросы это всегда также и вопросы о будущем. Удивительно при этом, что в контексте постмодернистских дискуссий вопрос о будущем нередко кажется «затушёванным», либо «отодвинутым» ради «нарциссического» любования одной лишь современностью, либо «брошенным» в технологический «мальстрём». Когда же этот вопрос звучит в полную силу, постмодерн будто бы «теряет» приставку, поскольку в таком случае речь обычно посвящена К. Марксу.

#### Список литературы

1. Авсеев А. А. Диалектическая концепция спекулятивного и её рецепция в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2009. – Т. 2. – № 2. – С. 70–78. EDN: KXCSPV
2. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / пер. С. А. Ромашко; ред. Ю. А. Здоровов. – М.: МЕДИУМ, 1996. – 239 с.
3. Бодрийяр Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было / пер. Качалов А. В.; ред. Данкова Л. – М.: РИПОЛ классик, 2016. – 224 с.
4. Волков В. Н. Постмодерн: недоверие к метанарративам // Культурное наследие России. – 2015. – № 2 – С. 3–11. EDN: TXLNUX
5. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / пер. Д. Кралечкина; ред. А. Олейникова. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. – 808 с.
6. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. / пер. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
7. Метаинтернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма / под ред. Р. Аккера, Э. Гиббонс, Т. Вермиолена; пер. Липка В. М. – М.: РИПОЛ классик, 2020. – 342 с.
8. Мусихин Г. И. Консерватизм и постмодернизм: между теоретическим союзом и идеологической несовместимостью // Общественные науки и современность. – 2011. – № 3. – С. 119–133. EDN: NUIYAJ
9. Ненашев М. И. Идеи социальной феноменологии Альфреда Шюца // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2010. – № 2–1. – С. 6–11. EDN: MVQEUL
10. Новейший философский словарь. Постмодернизм / сост. А. А. Грицанов – Мн.: Современный литератор, 2007. – 816 с.
11. Паршуту И. Н. Постмодернистские рефлексии понятия о социальном прогрессе // Учёные записки УО ВГУ им. П. М. Машерова. – 2013. – Т. 15. – С. 111–116. EDN: SQVMFH

12. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. М. Б. Левин; ред. Н. Никитенко. – М.: АСТ, 2015. – 576 с.
13. Шестаков Ю. А. Проблема динамики исторического процесса в философии постмодерна // Современные проблемы социально-гуманитарных наук. – 2015. – № 2. – С. 84–87. EDN: VAQCGJ
14. Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций / пер. А. Ф. Филиппов // Социологическое обозрение. – 2001 – Т. 1. – № 2. – С. 48–58. EDN: TWMRFF
15. Call, L. Postmodern Anarchism. – Lanham, Lexington Books, 2002. – 159 p.
16. Hennion A., Latour B. How to Make Mistakes on So Many Things at Once – and Become Famous for It // Mapping Benjamin: The Work of Art in the Digital Age / Ed. by H. U. Gumbrecht, M. Marrinan. – Stanford University Press, 2003. – Pp. 91–99.
17. Hutcheon L. The Politics of Postmodernism. – London: Routledge, 2002. – 232 p.
18. Hutcheon L. Postmodern Afterthoughts. // Wascana Review of Contemporary Poetry and Short Fiction – 2002. – No. 37.1. – Pp. 5–12.
19. Hutcheon L. Incredulity toward Metanarrative: Negotiating Postmodernism and Feminisms // Collaboration in the Feminine: Writings on Women and Culture from Tessera. Ed. Barbara Godard. Toronto: Second Story. – 1994. – Pp. 186–192.
20. Hutcheon L. The Post Always Rings Twice: The Postmodern and the Postcolonial // Material History Review. – 1995. – No. 41. – Pp. 4–23.

### References

1. Avseev, A. A. (2009) Dialekticheskaya koncepciya spekulyativnogo i eyo recepciya v teorii kommunikativnogo dejstviya Yu. Xabermasa [Dialectical concept of speculative and its reception in the theory of communicative action Yu. Habermas]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. Vol. 2. No. 2. Pp. 70–78. (In Russian). EDN: KXCSPV
2. Benjamin, V. (1996) (eds. by S. A. Romashko, Yu. A. Zdorovov) *Proizvedenie iskusstva v e'poxu ego texnicheskoy vosproizvodimosti* [The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction]. Moskva: MEDIUM. (In Russian).
3. Baudrillard, J. (2016) (eds. by Kachalov A. V., Dankova L.) *Dux terrorizma. Vojny` v zalive ne by'lo* [The Gulf War Did Not Take Place]. Moskva: RIPOLL classic. (In Russian).
4. Volkov, V. N. (2015) Postmodern: nedoverie k metanarrativam [Postmodernity: distrust of metanarratives]. *Kul'turnoe nasledie Rossii – Cultural Heritage of Russia*. No. 2. Pp. 3–11. (In Russian). EDN: TXLNUX
5. Jameson, F. (2019) (eds. by D. Kralechkin; A. Oleinikov) *Postmodernizm, ili Kul'turnaya logika pozdnego kapitalizma* [Postmodernism, or the Cultural logic of late capitalism]. Moskva: Izd. Instituta Gajdara. (In Russian).
6. Lyotard, J-Fr. (1998) (ed. by N. A. Shmatko) *Sostoyanie postmoderna* [The Postmodern Condition: A Report on Knowledge]. Moskva: Institut e'ksperimental'noj sociologii, Sankt-Peterburg: Aletejya. (In Russian).
7. Gibbons, A., Timotheus, V., Acker, R. (2020) (ed. by Lipka V. M.) *Metamodernizm. Istorichnost`, Affekt i Glubina posle postmodernizma* [Historicity, Affect and Depth after Postmodernism]. Moskva: RIPOLL klassik. (In Russian).
8. Musikhin, G. I. (2011) Konservativizm i postmodernizm: mezhdru teoreticheskim soyuzom i ideologicheskoy nesovmestimost'yu [Conservatism and postmodernism: between theoretical union and ideological incompatibility]. *Obshhestvenny`e nauki i sovremennost` – Social Sciences and Modernity*. No. 3. Pp. 119–133. (In Russian). EDN: NUIYAJ
9. Nenashev, M. I. (2010) Idei social'noj fenomenologii Al'freda Shyucza [The ideas of social phenomenology of Alfred Schutz]. *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta – Bulletin of the Vyatka State Humanitarian University*. No. 2–1. Pp. 6–11. (In Russian). EDN: MVQEUL
10. Gritsanov, A. A. (2007) (ed.) *Noveishij filozofskij slovar'. Postmodernizm* [The newest philosophical dictionary. Postmodernism]. Minsk: Sovremenny'j literator. (In Russian).
11. Parshuto, I. N. (2013) Postmodernistskie refleksii ponyatiya o social'nom progresse [Postmodernist reflections on the concept of social progress]. *Uchyony`e zapiski UO VGU im.*

- [116] P. M. Masherova – *Scientific notes of the Vitebsk State University named after P. M. Masherov*. Vol. 15. Pp. 111–116. (In Russian). EDN: SQVMFH
12. Fukuyama, F. (2015) (ed. by M. B. Levin) *Konec istorii i poslednij chelovek* [The End of History and the Last Man]. Moskva: AST. (In Russian).
13. Shestakov, Yu. A. (2015) Problema dinamiki istoricheskogo processa v filosofii postmoderna [The problem of the dynamics of the historical process in postmodern philosophy]. *Sovremennye problemy social'no-gumanitarnykh nauk – Modern problems of social sciences and humanities*. No. 2. Pp. 84–87. (In Russian). EDN: VAQCGJ
14. Schmitt, C. (2001) (ed. by A. F. Filippov) *E'poxa depolitizacij i nejtralizacij* [The Age of Neutralizations and Depoliticizations]. *Sociologicheskoe obozrenie – Russian Sociological Review*. Vol. 1. No. 2. Pp. 48–58. (In Russian). EDN: TWMRFJ
15. Call, L. (2002) *Postmodern Anarchism*. Lanham, Lexington Books. 159 p.
16. Hennion A., Latour B. (2003) How to Make Mistakes on So Many Things at Once – and Become Famous for It. *Mapping Benjamin: The Work of Art in the Digital Age* / Ed. by H. U. Gumbrecht, M. Marrinan. Stanford University Press. Pp. 91–99.
17. Hutcheon, L. (2002) *The Politics of Postmodernism*. London: Routledge. 232 p.
18. Hutcheon, L. (2002) Postmodern Afterthoughts. *Wascana Review of Contemporary Poetry and Short Fiction*. No. 37.1. Pp. 5–12.
19. Hutcheon, L. (1994) Incredulity toward Metanarrative: Negotiating Postmodernism and Feminisms. *Collaboration in the Feminine: Writings on Women and Culture from Tessera*. Ed. Barbara Godard. Toronto: Second Story. Pp. 186–192.
20. Hutcheon, L. (1995) The Post Always Rings Twice: The Postmodern and the Postcolonial. *Material History Review*. No. 41. Pp. 4–23.

#### Об авторе

**Маркинтанов Артём Дмитриевич**, аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0003-2178-0480, e-mail: periovmadastra@mail.ru

#### About the author

**Artem D. Markintanov**, Postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0003-2178-0480, e-mail: periovmadastra@mail.ru

Поступила в редакцию: 25.11.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 25 November 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025

## О двух концепциях слова в диалоге: Фердинанд Эбнер и Михаил Бахтин

Т. А. Федяева

*Санкт-Петербургский государственный аграрный университет,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье проводится сравнительный анализ концепции диалога австрийского философа Ф. Эбнера (1882–1931), изложенной им в книге «Слово и духовные реальности. Пневматологические фрагменты» (1921) и концепции диалога М. М. Бахтина, ставшей философской основой книги «Проблемы творчества Достоевского» (1929) и дальнейших его сочинений. Основное внимание уделяется их трактовкам феномена диалогического слова в его эстетическом и религиозном аспекте.

**Содержание.** Проблемы функционирования диалогического слова в жизни и в искусстве, занимавшие одно из центральных мест в произведениях Ф. Эбнера и М. Бахтина, не становились до сих пор предметом последовательного исследования. Перспективными для анализа темы, заявленной в статье, явились сравнительно-исторический и феноменологический методы. Опора на эту методологию позволила выявить ряд типологических, т. е. выходящих за рамки вопросов взаимовлияния текстов, схождений в их произведениях, а также указать на факт возможного взаимодействия диалоговых идей Эбнера и Бахтина.

**Выводы.** Две концепции слова в диалоге, рассмотренные в статье, дают возможность выявить парадигматические линии в развитии языковой диалоговой философии первой трети XX в. и описать специфику ее развития в Австрии и России.

**Ключевые слова:** Эбнер, Бахтин, диалог, диалогическое слово, христоцентризм, теория высказывания, голос.

**Для цитирования:** Федяева Т. А. О двух концепциях слова в диалоге: Фердинанд Эбнер и Михаил Бахтин // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 117–133. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_117. EDN: GXLTWP

## On Two Concepts of the Word in Dialogue: Ferdinand Ebner and Mikhail Bakhtin

Tatiana A. Fedyaeva

*St. Petersburg State Agrarian University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The theory of dialogue of the Austrian linguistic philosopher F. Ebner (1882–1931), outlined by him in the book "The Word and Spiritual Realities. Pneumatological fragments" (1921), and the concept of dialogue by M. Bakhtin, which became the philosophical basis of the book "Problems of Dostoevsky's creativity" (1929) and his further works, provide many grounds for their comparative analysis not only from the point of view of philosophy, but also from the standpoint of aesthetics. This relates primarily to Ebner and Bakhtin's concept of the dialogical word as a word that is two-voiced and religious in nature.

**Content.** The problems of the functioning of the dialogical word in life and in art, which occupied one of the central places in the works of F. Ebner and M. Bakhtin, have not yet become the subject of consistent research. Comparative-historical and phenomenological methods are promising for analyzing the topic stated in the article. Relying on this methodology made it possible to identify a number of typological ones, that is, going beyond the issues of mutual influence of texts, convergences in their works, and also point out the fact of the possible interaction of the dialogue ideas of Ebner and Bakhtin.

**Conclusions.** The two concepts of the word in dialogue, discussed in the article, make it possible to identify paradigmatic lines in the development of linguistic dialogue philosophy in the first third of the twentieth century and describe the specifics of its development in Austria and Russia.

**Key words:** Ebner, Bakhtin, dialogue, dialogical word, Christocentrism, theory of utterance, voice.

**For citation:** Fedyaeva, T. A. (2025) O dvukh kontseptsiyakh slova v dialoge: Ferdinand Ebner i Mikhail Bakhtin [On Two Concepts of the Word in Dialogue: Ferdinand Ebner and Mikhail Bakhtin]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 117–133. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_117. EDN: GXLTWP

## Введение

Имя Фердинанда Эбнера, представителя австрийской диалоговой философии, лишь недавно стало привлекать к себе внимание отечественных философов и филологов. Достаточно назвать исследования последних лет, затрагивающие эту тему: статьи И. И. Ремизовой «Проблема диалога у Фердинанда Эбнера» (2011), Е. А. Костровой «Бог как другой в философии Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера и М. Бубера» (2011), Т. Н. Резвых «Трактат Ф. Эбнера «Слово и духовные реальности» в контексте философии диалога XX века» (2016).

Сочинение Ф. Эбнера «Слово и духовные реальности» известно и в бахтинских кругах. Оно названо, к примеру, в академических комментариях к книге М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского», в труде Н. Бонецкой «Бахтин как философ» (2022). О необходимости сопоставления идей Эбнера и Бахтина писал и автор этих строк в монографии «Диалог и сатира» (2004, второе издание 2013) и в статье «Сочинение Ф. Эбнера “Слово и духовные реальности” как источник книги М. Бахтина “Проблемы творчества Достоевского”» (2012). Однако последовательного сравнительного анализа концепций диалога Эбнера и Бахтина не проводилось. Объектом нашего исследования являются эбнеровская и бахтинская концепции слова в диалоге, их схождения и отталкивания.

## Содержание исследования

Теории слова, изложенные в сочинениях Эбнера и Бахтина, описывают диалогический принцип его функционирования и отражают общеевропейскую ситуацию переосмысления взглядов на язык, связанную с дискредитацией его номиналистической структуры. Слово понимается философами не как инструмент для передачи абстрактной истины, а как межличностное действие, происходящее между «Я» и «Ты».

Книга Эбнера «Слово и духовные реальности. Пневматологические фрагменты» была написана в 1919 г., издана в 1921 г. в инсбрукском издательстве «Бреннер» главным редактором одноименного журнала Людвигом фон Фикером. Журнал «Бреннер» (1910–1954) занимался вопросами культуры и истории, но по своей сути был богословским. Книгу Эбнера Фикер напечатал потому, что культурно-историческая

проблематика современности была проанализирована автором в религиозном аспекте. В ней на основе христианского учения Эбнер развивает идеи философии диалога и формулирует основы теории диалогического слова.

Через несколько лет, в 1929 г. в Ленинграде была издана книга «Проблемы творчества Достоевского» М. Бахтина, в которой была представлена единственная законченная теория диалога в России. Мы уже указывали в статье «Сочинение Ф. Эбнера “Слово и духовные реальности” как источник книги М. Бахтина “Проблемы творчества Достоевского”» на то, что Бахтин мог знать книгу Эбнера через Ганса Лимбаха – протестантского швейцарского писателя, долгое время жившего в России в качестве преподавателя немецкого языка в богатых русских семьях.

В разговоре с В. Дувакиным Бахтин вспоминает, что в Одессе в 1913–1914 гг. он поддерживал отношения с «одним очень культурным швейцарцем – Ганс Лимбах... Это был страстный поклонник Кьеркегора, когда его еще никто не знал» [7, с. 37]. Лимбах открыл для Бахтина Кьеркегора и подарил ему первую книгу датского философа.

Факт знакомства Г. Лимбаха и Бахтина нашел отражение и в монографии о М. Бахтине его английских биографов К. Кларка и М. Холквист. Они сообщают, что М. Бахтин познакомился в Одессе с учителем немецкого языка из одной состоятельной семьи, который восхищался «не только его умом, но и широким кругом чтения» [14, р. 27]. Этот учитель, свидетельствуют авторы монографии, познакомил М. Бахтина с произведениями М. Бубера, интерес к которому сохранился у М. Бахтина и впоследствии.

В обширных примечаниях к беседам М. Бахтина и В. Дувакина имя Г. Лимбаха не откомментировано. Он неизвестен в России. Анализ отношений М. Бахтина и Г. Лимбаха открывает между тем новую перспективу в изучении связей М. Бахтина с австрийской диалоговой философией, в частности с философскими традициями инсбрукского журнала «Бреннер».

Ганс Лимбах был тесно связан с «Бреннером», хорошо знал его издателя Людвиг фон Фикера, был другом одного из главных сотрудников «Бреннера», философа К. Даллаго. Известно, что во время своего пребывания в России он регулярно получал номера «Бреннера». Лимбах оставался в России, очевидно



до 1919 г. В 1919 г. в Берне вышла в свет его книга «Страшные дни на Украине. Воспоминания одного швейцарца» (“Ukrainische Schreckenstage. Erinnerungen von einem Schweizer”), в которой он описывает оккупацию Украины немецкими войсками в 1918 г.

Г. Лимбах умер в 1924 г., после выхода в свет книги Эбнера. Вероятно, М. Бахтин поддерживал отношения после его отъезда из России в 1919 г. Основу для подобного рода предположений дает сравнение диалогических теорий обоих философов. Мы хотели бы обратить внимание на сождения в произведениях М. Бахтина и Ф. Эбнера, которые еще не стали предметом исследования.

И Эбнер, и М. Бахтин, в отличие от М. Бубера, соотносили свои философские идеи с эстетикой. И хотя их представления о роли искусства в формировании внутренней, духовной жизни человека, о соотношении религии и искусства, сами концепции диалогического слова были разными, сочинения Бахтина полны – типологических или намеренных, смысловых – переключек с трудом Эбнера.

Исходной темой их произведений был спор с идеализмом, который опирался на идею отрыва духовности от реальной жизни. Именно это обстоятельство, по их мнению, стало фактором, сформировавшим монологическое сознание. Монологизацию сознания влекло за собой характерное для рубежа веков представление о личности как совершенно самостоятельном и автономном субъекте бытия и искусства. И Эбнер, и Бахтин считали абсолютизацию значения внутренней жизни и одиночество следствием одержимости идеями и идеалами, которые в случае их несоотнесенности с бытием конкретной личности парадоксальным образом отменяли неповторимость личности. Идеализму и монологизму они противопоставляют понимание мира, связанное с диалогическим видением истины, бытия, слова.

Духовность заключалась для обоих философов не в идеалах и идеях, не в духе, оторванном от жизни, а в межсубъектных отношениях, т. е. в отношениях между Я и Ты как равными и полноправными субъектами. Монологическое сознание, считал Эбнер, сформировало представление о Другом не как реальном человеке, а как об «идеальном» Ты, соотнесенном с какой-либо идеей или ставшем самопроекцией Я. Эта установка отменяла самостоятельное и полноправное существова-

ние Ты и формировала взгляд на Другого как на объект, тогда как, по слову Эбнера, «вся проблемность жизни заключена в субъекте и в бытии субъекта, поэтому решение этих проблем также должно исходить от субъекта и решаться субъектом, возможности которого в этом смысле коренятся только в религии и нигде больше» [15, s. 334]. Задача диалога, как сформулировал ее Бахтин в «Проблемах творчества Достоевского», – также «утвердить чужое Я не как объект, а как другой субъект, – таков принцип мировоззрения Достоевского. Утвердить чужое «Я» – «Ты ЕСИ» – это и есть та задача, которую должны разрешить герои Достоевского...» [3, с. 16].

Оба философа исходили из религиозного понимания межсубъектных отношений, считая, что в пределе Бог является истинным Ты нашего Я, и диалог с Другим неизбежно опосредован диалогом с Богом и наоборот. В Боге они видят не отвлеченную идею, а личность. Христоцентризм – одно из центральных положений учения Эбнера и Бахтина. Бахтин писал: «Для Достоевского не существует идеи, мысли, положения, которые были бы ничьими – были бы “в себе”. И “истину в себе” он представлял в духе христианской идеологии, как воплощенную в Христе, то есть представлял ее как личность, вступившую во взаимоотношения с другими личностями» [3, с. 41].

Эбнер также персонализирует отношение к Богу. Он пишет, что Бог как дух существует реально, а не только «в виде мыслимой и воображаемой идеи божественного» [15, S. 96], он «существует как личность» [15, s. 103]. Отношение к Богу как личности, к субъекту, «второму» грамматическому лицу лежит, согласно Эбнеру, в основе всех видов межличностных взаимоотношений. Бога нельзя познать объективно, в третьем лице, ибо он не может быть объектом. «Другой», т. е. Ты также не может выступать в третьем лице, как объект, ибо это уничтожает личностную составляющую общения. Диалог, общение возможны только при условии субъект-субъектных отношений: «Через высказывание о ком-то в третьем лице реальность попадает в зависимость от того, что представляется, мыслится и высказывается» [15, s. 263]. Психологизм, по мнению Эбнера, антидиалогичен, так как имеет дело с объектом исследования, который подчиняется воле психолога и зависит от его высказываний. Бахтин буквально вторит Эбнеру, когда пишет, что

Достоевский видел в психологии «уничтожающее человека овеществление его души, сбрасывающее со счетов ее свободу, незавершенность...» [3, с. 71].

Прорыв к пониманию себя, к личностному существованию в мире помогает человеку совершить только религия, а не искусство и не наука. И культура, и философия, по Эбнеру – это только «мечта о духе» [15, s. 89]. Осознать себя – значит «пробудиться от всех снов, в том числе и от снов духа» [15, s. 171]. Эбнер был уверен в невозможности соединения культуры и религии: «Христианская» культура, естественно, является недоразумением... Культура придает жизни лишь форму духовности, но не наполняет ее духовным содержанием» [15, s. 328]. В отрицании значения культуры Эбнер пошел дальше Толстого, который в сочинении «Что такое искусство», отвергая искусство, имеющее целью наслаждение, все же допускал возможность «христианского искусства», «религиозного искусства» и на этой основе сближал жизнь и искусство.

Согласно Эбнеру, только религиозное слово, слово, соотношенное с жизнью и словом Христа дало человеку возможность понять себя. Эбнер проводит границу между «словом поэта» и «религиозным словом» [15, s. 119]: «Перед словом Бога умолкает слово поэта, которое красоту сделало языком, а язык – красотой» [15, s. 328]. Слово поэта обращено к «идеальному Ты», религиозное слово – к «реальному Ты» [15, s. 119]: «Говорящий поэтическим словом, обращенным к идеальному Ты, является идеальным Я. Говорящий же религиозным словом, например, словом апостола, представляет собой не Я человека, а самого Бога, который использует человека, чтобы говорить через него» [15, s. 119].

В отличие от Эбнера, который категорически настаивал на неспособности литературы и философии воплотить истинно религиозные отношения, Бахтин сумел осуществить этот синтез, сделав образцом таковых отношения между автором и героем. Возможность подобного угла зрения обеспечивала специфика русской литературы, которая искала «человека там, где его до сих пор не искали» [4, с. 76], т. е. в литературном герое. Бахтин не противопоставляет слово литературы слову религии, он различает только монологическое и диалогическое слово, которые могут существовать как в жизни, так и в лите-

ратуре. Онтологизировав отношение автора к герою, он сделал «идеальное» Ты – Ты литературного героя – «реальным» Ты.

Бахтин вычленил в творчестве Достоевского художественные структуры подлинно диалогических, субъект-субъектных отношений, которые позволили придать эстетическому субъекту – герою, понимаемому в качестве Другого, онтологический статус. В «Проблемах поэтики Достоевского» (1979) (эта формулировка не вошла в книгу «Проблемы творчества Достоевского») он пишет: «Герой для автора не “он” и не “я”, а полноценное “ты”, то есть другое чужое полноправное “я”» [3, с. 73]. Автор относится к своему герою, употребляя термин Эбнера, не как к «идеальному» Ты, а как к «реальному» Ты, «герой как будто приравнивается к автору, оставаясь в то же время героем» [13, с. 99]. Герой, таким образом, получает онтологический статус.

Позиция автора, по Бахтину, преодолевающая представление о «конечности, исчерпанности мира и человека» [4, с. 468], исходит из понимания того, что «различие между я и другим относительно: все и каждый являются я, все и каждый являются другим» [4, с. 73]. В этих высказываниях Бахтина обращает на себя внимание акцент на нераздельности Я и Другого, автора и героя, характерный для категории диалогически понимаемой любви. Авторы комментария к пятому тому сочинений Бахтина справедливо утверждают, что «этическая бездна, разделяющая я и другого, преодолевается в полифоническом самосознании любовью, принесенной жертвой своего я и овнешняется в диалоге проникновенным словом героя-антагониста» [4, с. 470]. Эта мысль находит свое подтверждение и в книге Т. Н. Рымаря и В. П. Скобелева «Теория автора и проблема художественной деятельности» (1994): «Диалог – это встреча этического и эстетического отношений, это не только вненаходимость, но и проникновение извне вовнутрь другого сознания, сочувственное понимание, сопереживание ему, вчувствование. У Бахтина речь идет об извне переживаемой жизни другого человека и о творческой любви к сопережитому содержанию...» [11, с. 188].

И. А. Есаулов в книге «Категория соборности в русской литературе» (1995) справедливо полагает, что глубинной основой подобного отношения к герою был христоцентризм, который проявлялся «в авторской этической и эстетической

ориентации на высший нравственный идеал, которым является Иисус Христос» [9, с. 249]. Так как ни автор, ни герой не могли быть равными Христу, то по отношению к нему они стояли на одном онтологическом уровне. Целая галерея героев русской классики «представляет собой вариации соборной устремленности к герою Нового Завета» [9, с. 250], «проецирования ... реальной жизни героя произведения на идеальную жизнь героя Нового Завета» [9, с. 253]. Особенно отчетливо эта тенденция проявилась в романах Достоевского.

Бахтин пишет, что среди своих героев Достоевский ищет «высшую авторитетнейшую установку и ее он воспринимает не как свою истинную мысль, а как другого истинного человека и его слово. В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему разрешение идеологических исканий. Этот образ или этот высший голос должен увенчать мир голосов, организовать и подчинить его» [3, с. 68]. Бахтинское восприятие человека как неповторимого голоса родственно, по нашему мнению, концепции человека как голоса, изложенной в философии Эбнера.

Ранее, чем Эбнер, ее разработал известный австрийский сатирик Карл Краус (1874–1936). Ученик Крауса, австрийский писатель и философ Элиас Канетти (1905–1995) писал в книге автобиографии: «Крауса преследовали голоса.. Это были обрывки фраз, слова, возгласы, которые он мог услышать везде: на улицах, площадях, в ресторанах... Он был не в состоянии пожертвовать самым малым, самым ничтожным, самым пустым голосом. Его величие заключалось в том, что он один, в буквальном смысле слова один, противостоял миру, каким он его знал, всему миру в целом, в лице всех его представителей, а их было бесчисленное множество, – он их слушал, выпрашивал, атаковал и бичевал» [10, с. 37]. Воспроизводимые Краусом голоса, как мы видим из цитаты, были для него не голосами других людей как полноправных субъектов, а чужими голосами, они существовали в сфере субъект-объектных отношений как предмет монологического осуждения. Неповторимый голос человека, его индивидуальность становятся у Крауса частью овеществленного, завершенного образа.

Эбнер, оппонент Крауса, представил другую концепцию человека как голоса. Ее краеугольным камнем, как отмечал ав-

стрийский исследователь Г. Штиг в монографии «Факел и Бреннер» (1976), он сделал представление о Христе как о слове, т. е. свое «экзистенциальное и диалогическое понимание Христа» [16, s. 217]. Если для Крауса Христос – символ, аллегория, метафора, то для Эбнера Христос – это слово, это «реальный диалог Бога со всеми людьми» [16, s. 228]. Слово, по мнению Эбнера, с одной стороны, конструирует отношения между личностями, Я и Ты, с другой – существует на фоне сознания Абсолютного Другого: «Кому бы и что бы не говорил человек, Бог слушает его. И он, согласно Евангелию, когда-то потребует отчета за каждое всуе сказанное слово. Когда человек говорит с человеком, наяву или в мыслях, Бог слушает» [15, s. 118]. Напомним, что Бог для Эбнера – это личность, «реальное Ты». Бахтин почти дословно употребляет эбнеровский термин, когда пишет, что «голос реального другого в исповедальных диалогах» Достоевского «дан во внесюжетной постановке» [3, с. 171], «он выполняет свои функции вне сюжета и вне сюжетной определенности, как чистый «человек в человеке», представитель «всех других» для «я» [3, с. 171].

Герой Достоевского, таким образом, воспринимается Бахтиным не как образ, т. е. нечто завершенное, а как слово, как неповторимый голос: «Герой Достоевского не образ, а полноценное слово, чистый голос; мы его не видим, мы его слышим...» [3, с. 50]; «Замысел автора о герое – замысел о слове. Поэтому и слово автора о герое – замысел о слове. Оно ориентировано на героя, как на слово, и поэтому диалогически обращено к нему. Автор говорит всю конструкцию своего романа не о герое, а с героем» [3, с. 54]. Сравним у Эбнера: «Когда человек имеет дело с Богом, то он говорит не о нем, а с ним» [15, s. 258].

В «Проблемах творчества Достоевского» Бахтин констатирует: «Сознание себя самого все время ощущает себя на фоне сознания о нем другого, “я для себя” – на фоне “я для другого”» [3, с. 105]. Ориентация на чужое сознание, чужой голос определяет отношения между героями в произведениях Достоевского: «Самосознание героя Достоевского диалогизировано, повернуто вовне, напряженно обращается к себе, к другому, к третьему. Вне этой живой обращенности к себе самому и к другим его нет и для самого себя. В этом смысле можно сказать, что человек у Достоевского есть субъект обращения. О нем нельзя

говорить, – можно лишь обращаться к нему» [3, с. 156]. Сравним у Эбнера: «Ты – это возможность словесного обращения, заключенная в другом человеке... В человеке объективно живет потребность в языке, а субъективно – потребность в том, чтобы с ним заговорили» [15, с. 87–88].

Бахтин и Эбнер ориентируются прежде всего на слово произнесенное, на речь. В центре их внимания – феномен говорящего человека. В предисловии к «Слову и духовным реальностям» Эбнер заявил, что рассматривает человека как «говорящее существо» [15, с. 81], сознание которого создало слово: «Слово создало самосознание и духовную жизнь человека во всех ее реалиях» [15, с. 106]. Проблема «самосознания идентична ничему другому, как факту, что человек – говорящее существо» [15, с. 106]. Через слово человек стремится выйти за границы своего сознания, найти путь к «духовному вне себя» [15, с. 80]. Н. Бонецкая справедливо отмечает, что Эбнер считал первоосновой существования языка заложенное в нем «нерасчлененное единство “я” и “ты”» [8, с. 301].

Все работы Бахтина, посвященные исследованию слова, также обращены к слову как единице речи. Так, предмет работы Бахтина «Слово в романе» – «говорящий человек и его слово в бытовой речи» как «предмет практически заинтересованной передачи» [1, с. 153] и «говорящий человек и его слово в романе» [1, с. 145] как предмет художественного изображения. Как и Эбнер, Бахтин связывает проблему самосознания с проблемой произнесенного слова. В «Проблемах творчества Достоевского» Бахтин пишет, что Достоевский изобразил самосознание героя как «последнее слово героя о себе самом и о своем мире» [3, с. 44]: «Своего рода моральные пытки, которым подвергает своих героев Достоевский, чтобы добиться от них слова самосознания, доходящего до своих последних пределов, позволяет растворить все вещное и объективное, все твердое и неизменное, все внешнее и нейтральное в изображении человека в чистом *medium`e* его самосознания и самовысказывания» [3, с. 50].

Основы теории высказывания, над которой много работал Бахтин, впервые были разработаны в труде Эбнера. Последний писал: «Нужно верить не в правду мысли, а в высказывание мысли, в «правду в слове» [15, с. 233]. Слово само по себе не содержит истины, нельзя верить в абстрактное значение

слова. Значение слова Эбнер впервые связал с личностью, произносящей его: «Верить можно только в конкретное духовное бытие. А им может быть только Я как непосредственное высказывание личности...» [15, с. 233]. Молчаливый, думающий человек не выходит за границы своего сознания. Слово получает духовный смысл, когда его произносят, т. е. когда оно получает статус высказывания, обращенного к другому лицу. Когда Я «высказывается и становится словом, оно выходит из своего одиночества и движется к Ты и становится реальным в самом глубоком смысле. В слове духовная жизнь человека становится в своей субъективности объективной, так сказать, объективной субъективностью...» [15, с. 196].

Бахтин вслед за Эбнером разводит предложение как лингвистическую единицу языка и высказывание как единицу обращения: «Предложениями не обмениваются, как не обмениваются словами и словосочетаниями, – обмениваются высказываниями, которые строятся с помощью единиц языка...» [6, с. 253]. Бахтин классифицировал типы высказываний в 50-е гг. в работе «Проблема речевых жанров», но основы этой концепции сложились уже в 20-е годы. Он писал: «...речь может существовать в действительности только в форме конкретных высказываний отдельных говорящих людей, субъектов речи. Речь всегда отлита в форму высказывания, принадлежащего определенному речевому субъекту, и вне этой формы существовать не может» [6, с. 249].

В своих сочинениях Бахтин представил классификацию диалогического слова в художественной прозе. В книге «Проблемы творчества Достоевского» Бахтин ввел понятие «обращающегося слова» [3, с. 137]: «Момент обращения присущ всякому слову у Достоевского, слову рассказа в такой же степени, как и слову героя. В мире Достоевского вообще нет ничего вещного, нет предмета, объекта – но есть только субъекты. Поэтому нет и слова-суждения, слова об объекте, заочного слова, – есть лишь слово-обращение, слово, диалогически соприкасающееся с другим словом, слово о слово, обращенное к слову» [3, с. 137]. Слово-обращение родственно «проникновенному слову», которое «способно активно и уверенно вмешиваться во внутренний диалог другого человека, помогая ему узнавать свой собственный голос» [3, с. 144], это «призыв



к одному из голосов другого как истинному» [3, с. 145]. Позже в разряд «обращающегося слова» войдет «внутренне убедительное слово», «ответное слово».

Эбнеровская концепция человека как слова, голоса была дополнена Бахтиным концепцией полифонии, которая, как представляется, имеет русские философские корни. Она, безусловно, относится не только к сфере эстетики, но имеет в своей основе философские представления о мире. Полифония – это и умение автора сочетать неслиянные голоса, и свойство реальности с точки зрения высшего сознания, в которой звучат, не сливаясь, разные голоса. Достоевский, согласно Бахтину, раскрыл божественную природу жизни, увидев картину фактической дробности и дисгармонии бытия как полифонию, как единство антиномичных существований, идей, голосов: «Все, что казалось простым, в его мире стало сложным и многосоставным. В каждом голосе он умел слышать два спорящих голоса, в каждом выражении – надлом и готовность тотчас же перейти в другое, противоположное выражение...; он воспринимал глубокую двусмысленность и многосмысленность каждого явления. Но все эти противоречия не становились диалектическими, не приводились в движение по временному пути, по становящемуся ряду, но развертывались в одной плоскости как рядом стоящие или противостоящие, как согласные, но не сливающиеся или как безысходно противоречивые, как вечная гармония неслиянных голосов или как их неумолчный и безысходный спор» [2, с. 36]. Первообразом мира у Достоевского Бахтин называет церковь «как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники и праведники; или, может быть, образ дантовского мира, где многопланность переносится в вечность, где есть нераскаянные и раскаявшиеся, осужденные и спасенные» [2, с. 31–32]. Бахтин постоянно подчеркивает, что «многопланность и противоречивость Достоевский находил и умел воспринять не в духе, а в объективном социальном мире» [2, с. 32].

Родственной философскому видению полифонии является религиозная категория соборности – идея единства во множестве, которая определяет природу личного православного сознания. Соборное сознание «входит в понимание человеческой личности в православном типе культуры» [9, с. 22]. И. А. Есаулов пишет: «Соборное сознание отвергает оп-

позицию человека-индивидуума и человека-массы» [9, с. 26]. Эбнер же постоянно оперирует этими понятиями. По его мнению, жизнь коллектива, массы не имеют никакого отношения к христианству. Эбнер, к примеру, признает существование «христианского индивидуализма» [15, с. 314], который подразумевает выход за рамки Эго через отношение к Ты. Однако явление христианского индивидуализма, как его понимал Эбнер, лишено значения соборности, когда Я отдельной личности включает в свой личностный мир стремление к единству со всем христианским миром через ощущение совиновности, сопричастности всему, что происходит в мире.

Отношение к Ты и к Богу понимается австрийским философом как путь к личному, духовному усовершенствованию. Следствием этого является отрицание значимости «естественного человека» и смысла жизни поколений, которая, считает Эбнер, покоится «на фундаменте сексуальной жизни» [15, с. 325]. Он пишет, что разрешение противоречий между «этическими основами жизни в их божественности и человеческим бытием заключается не в жизни поколений, а в индивидуальном бытии: через веру в Христа» [15, с. 313]. Эбнер, таким образом, решает проблему духовной жизни только в рамках христианской вертикали.

Одной из традиций русской религиозной философии является совмещение вертикали нравственного совершенствования с горизонталью духовного совершенствования человечества в процессе истории. Этот постулат, к примеру, лежит в основе философии Всеединства, ярким представителем которой был В. Соловьев. Всю историю Соловьев рассматривает как цепь последовательных этапов на пути к Богочеловечеству и всеединству – символу воплощения в мире божественной идеи. Идею исторического прогресса философ связывает с идеей внутреннего совершенствования человека. Он пишет, что способность человеческого сознания «воспринимать божественное начало в себе самом», «освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества» [12, с. 210]. Таким образом, Соловьев включает вертикаль нравственного самосовершенствования в горизонталь движения времени,

истории, движения к Богочеловечеству, история воспринимается им как воплощение божественного замысла об акте свободного слияния человеческой воли с волей Божьей.

Как и Соловьев, Бахтин включает вертикаль христианских ценностей в поступь истории. В жизни поколений Бахтин видит реализацию не идеалистической цели, как Эбнер, а религиозной идеи свободного сотворчества человеческой и божественной воли. Так, например, Бахтин акцентирует в книге «Творчество Франсуа Рабле» движение во времени, для него важна мысль о «прогессе во времени, о движении вперед во времени», о «движении вперед, вдаль, по горизонтали мира» [5, с. 436]. Он пишет: «...вертикаль подъема души, покинувшей тело, совершенно отпадает, – остается телесная земная горизонталь перехода из одного обиталища в другое, от старого тела к молодому телу, от одного поколения к другому поколению, из настоящего в будущее... Старость отца расцветает в новой юности сына не на той же, а на другой, – на новой и высшей ступени исторического культурного развития человечества. Жизнь, возрождаясь, не повторяет себя, а совершенствуется» [5, с. 441–442].

В отличие от Эбнера, диалог у Бахтина, включая полифоническую составляющую диалогического слова, развивается не только в рамках отдельной, конечной человеческой жизни, но протекает и в координатах большого времени, захватывающего все историческое пространство, жизни всех живших до нас людей и поколений. Диалог по Бахтину, бесконечен, как бесконечно движение истории и времени.

### **Выводы**

Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что концепции диалогического слова Эбнера и Бахтина, утверждающие принципы диалогического экзистенциализма, привели к новому восприятию духовных основ жизни как таковой и личности, понимаемой философами как двуединство Я и Другого. Совершившаяся в них переориентация со сверхличных, идеалистических, на межличностные ценности, обусловила переход от анализа языка как носителя абстрактных понятий к анализу речи, выдвигению в центр исследования слова произнесенного, слова-обращения.

В статье показаны две модели функционирования слова в диалоге: Эбнер делал акцент на реализации диалогического слова как слова религиозного в системе реальных межличностных отношений, отвергая саму мысль о соединении культуры и религии; Бахтин настаивал на возможности воплощения истинно диалогического, религиозного по своей природе слова в литературном произведении, признавая тем самым неоднократно высказанную в отечественной философии идею о русской классической литературе как носителя функций религиозного слова.

#### Список литературы

1. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Художественная литература, 1975. – 502 с.
2. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советская Россия, 1979. – 318 с.
3. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского / Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 2. – М.: Русское слово, 2000. – 798 с.
4. Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. – М.: Русское слово, 1996. – 731 с.
5. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1965. – 502 с.
6. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 431 с.
7. Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным. – М.: Прогресс, 1996. – 341 с.
8. Бонецкая Н. К. Бахтин как философ. – СПб.: Алетейя, 2022. – 552 с.
9. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1995. – 288 с.
10. Канетти Э. Человек нашего столетия. Художественная публицистика. – М.: Прогресс, 1990. – 473 с.
11. Рымарь Н. Т., Скобелев В. П. Теория автора и проблема художественной деятельности. – Воронеж: ЛОГОС-ТРАСТ, 1994. – 262 с.
12. Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука, 2000. – 381 с.
13. Тамарченко Н. Д. «Эстетика словесного творчества» М. Бахтина и русская религиозная философия. – М.: РГГУ, 2001. – 199 с.
14. Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1984. – 398 p.
15. Ebner F. Das Wort und die Geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. / Ebner F. Schriften. In 3 Bdn. Bd. 1. München: Kösel-Verlag, 1963. – 442 S.
16. Stieg G. Der Brenner und die Fackel. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1976. – 382 S.

#### References

1. Bakhtin, M. M. (1975) *Voprosy literatury i estetiki* [Questions of literature and aesthetics]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. 502 p. (In Russian).
2. Bakhtin, M. M. (1979) *Problemy poetiki Dostoyevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics]. Moscow: Sovetskaya Rossiya. 318 p. (In Russian).
3. Bakhtin, M. M. (2000) *Problemy tvorchestva Dostoyevskogo* [Problems of Dostoevsky's creativity] / Bakhtin M. M. *Sobraniye sochineniy: v 7 tomakh. T. 2.* Moscow: Russkoye slovo. 798 p. (In Russian).
4. Bakhtin, M. M. (2000) *Sobraniye sochineniy: v 7 tomakh. T. 5.* Moscow: Russkoye slovo. 731 p. (In Russian).

5. Bakhtin, M. M. (1965) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Renessansa* [The work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. 502 p. (In Russian).
6. Bakhtin, M. M. (1979) *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow: Iskusstvo. 431 s. (In Russian).
7. *Besedy V. D. Duvakina s M. M. Bakhtinym* (1996) [Conversations between V. D. Duvakin and M. M. Bakhtin]. Moscow: Progress. 341 p. (In Russian).
8. Bonetskaya, N. K. (2022). *Bakhtin kak filosof* [Bakhtin as a philosopher]. Sankt-Peterburg: Aleteyya. 552 p. (In Russian).
9. Yesaulov, I. A. (1995) *Kategoriya sobornosti v russkoy literature* [The category of conciliarity in Russian literature]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo universiteta. 288 p. (In Russian).
10. Kanetti, E. (1990) *Chelovek nashego stoletiya. Khudozhestvennaya publitsistika* [Man of our century. Artistic journalism]. Moscow: Progress. 473 p. (In Russian).
11. Rymar', N. T., Skobelev, V. P. (1994) *Teoriya avtora i problema khudozhestvennoy deyatel'nosti* [The theory of the author and the problem of artistic activity]. Voronezh: LOGOS-TRAST. 262 p. (In Russian).
12. Solov'yev, V. (2000) *Chteniya o Bogochelovechestve* [Readings about God-manhood]. Sankt-Peterburg: Azbuka. 381 p. (In Russian).
13. Tamarchenko, N.D. (2001) «*Estetika slovesnogo tvorchestva*» *M. Bakhtina i russkaya religioznaya filosofiya* ["Aesthetics of verbal creativity" by M. Bakhtin and Russian religious philosophy]. Moscow: RGGU. 199 p. (In Russian).
14. Clark, K., Holquist, M. (1984) *Mikhail Bakhtin*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press. 398 p.
15. Ebner, F. (1963) *Das Wort und die Geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente / Ebner F. Schriften*. In 3 Bdn. Bd. 1. München: Kösel-Verlag. 442 S.
16. Stieg, G. (1976) *Der Brenner und die Fackel*. Salzburg: Otto Müller Verlag. 382 S.

#### Об авторе

**Федяева Татьяна Анатольевна**, доктор филологических наук, доцент, профессор, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0001-8644-1218, e-mail: fedjaew58@mail.ru

#### About the author

**Tatiana A. Fedyaeva**, Dr Sci. (Philology), Associate Professor, St. Petersburg State Agrarian University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0001-8644-1218, e-mail: fedjaew58@mail.ru

Поступила в редакцию: 25.11.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 25 November 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025

## Русская языковая картина мира: поиск концептов в культуре Серебряного века и современной философии

Е. А. Трофимова

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики  
Санкт-Петербург, Российская Федерация;

Социологический институт РАН – филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки  
Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской Академии наук  
Санкт-Петербург, Российская Федерация

**Введение.** В статье рассматривается широко дискутируемая в философии и этнолингвистике проблема «языковой картины мира» и связи естественного языка с определенным способом понимания и восприятия мира. Актуальным и значимым является стремление русской культуры к сохранению своего языкового глубинного ядра. В условиях ценностно-ориентационного кризиса, который переживает современное человечество, весьма важным представляется обращение к базовым, фундаментальным ценностям гуманизма, заложенным в самом языковом строе русской культуры.

**Содержание.** Анализируются понятия «картина мира» и «языковая картина мира», а также идея лингвистической относительности (или лингвистического релятивизма). Современная языковая картина мира связана в эпоху модерна с трансформацией типов рациональности и со становлением новой рациональности открытого типа. Развитие русской языковой картины мира определяется интеграционными процессами на постсоветском пространстве, показавшими востребованность русского языка. Гипотеза лингвистической относительности предполагает, что структура языка влияет на мировосприятие и воззрения его носителей, а также на их когнитивные процессы. Исследуются строгая и мягкая версии этой гипотезы, её расхождения с теорией универсальной грамматики Ноама Хомского. Понимание языка как хранилища национального культурного кода ярко проявилось в философии и культуре Серебряного века (Н. Бердяев, Н. Рерих, В. Розанов). Русская философия и антропология Серебряного века были заняты истолкованием духовной жизни человека не как особой формы мира явлений, а как своеобразной реальности, которая в своих глубинах связана с абсолютными и космическими началами бытия. В статье рассмотрена тема странничества в культуре Серебряного века.

**Выводы.** Структура языка, явная и неявная семантика речи оказывают влияние на духовные, когнитивные, эмоциональные и интеллектуальные процессы в культуре. Показана взаимообусловленность «языковой картины мира» и синкретического слоя ценностно-ориентационного поля русской культуры.

**Ключевые слова:** языковая картина мира, гипотеза лингвистической относительности, теория универсальной грамматики, странничество, номадизм, космизм.

**Для цитирования:** Трофимова Е. А. Русская языковая картина мира: поиск концептов в культуре Серебряного века и современной философии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 134–147. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_134. EDN: HWWXCS

# The Russian Linguistic Worldview: A Search for Concepts in the Silver Age Culture and Modern Philosophy

Elena A. Trofimova

*St. Petersburg University of Management Technologies and Economics  
Sankt-Peterburg, Russian Federation;  
Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – a branch of the Federal Research Sociological Center  
of the Russian Academy of Sciences  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article examines the "linguistic picture of the world" problem and the connection of natural language with a certain way of understanding and perceiving the world, which is widely debated in philosophy and ethnolinguistics. The aspiration of Russian culture to preserve its deep linguistic core is relevant and significant. In the context of the value-orientation crisis that modern humanity is experiencing, it is very important to address the basic, fundamental values of humanism, embedded in the very linguistic structure of Russian culture.

**Content.** The author analyzes the concepts of "worldview" and "linguistic picture of the world", as well as the idea of linguistic relativity (or linguistic relativism). The modern linguistic picture of the world in the modern era is associated with the transformation of rationality types and with the formation of a new rationality open type. Russian linguistic worldview development is determined by the integration processes in the post-Soviet space, which have shown the relevance of the Russian language. The hypothesis of linguistic relativity suggests that the structure of a language affects the perception of the world and the views of its speakers, as well as their cognitive processes. The author explores the strict and soft versions of this hypothesis, its discrepancies with Noam Chomsky's theory of universal grammar. The understanding of language as a repository of the national cultural code was vividly manifested in the Silver Age philosophy and culture (N. Berdyaev, N. Roerich, V. Rozanov). Russian Silver Age philosophy and anthropology were engaged in interpreting the spiritual life of man not as a special form of the world of phenomena, but as a peculiar reality, which in its depths is connected with the absolute and cosmic principles of existence. The article examines the theme of wandering in the culture of the Silver Age.

**Conclusions.** The structure of language, explicit and implicit semantics of speech, have an impact on spiritual, cognitive, emotional and intellectual processes in culture. The interdependence of the "linguistic picture of the world" and the syncretic value-oriented Russian culture is shown.

**Key words:** linguistic picture of the world, hypothesis of linguistic relativity, theory of universal grammar, wandering, nomadism, cosmism, Silver Age philosophy.

**For citation:** Trofimova, E. A. (2025) Russkaya yazykovaya kartina mira: poisk kontseptov v kulture Serebryannogo veka i sovremennoj filosofii [The Russian Linguistic Worldview: A Search for Concepts in the Silver Age Culture and Modern Philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 134–147. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_134. EDN: HWXWCS

## **Введение**

Русская культура достаточно ярка не только способностью к трансформациям, но и стремлением к сохранению своего языкового глубинного ядра, образующего связь прошлого, настоящего и будущего. Эта глубинная связь ярко отражена в русской языковой картине мира.

На рубеже XIX и XX столетий, по словам Николая Бердяева, «были открыты новые источники творческой жизни» [1, с. 140], соединяющие чувство заката и гибели жизни с надеждой на её преображение. В драматических, а порой и трагических условиях антиномичной «переходной» эпохи, которую характеризуют то как «религиозно-философский ренессанс», то как «Серебряный век» или «декаданс» [6, с. 47], большинству представителей русской философии удалось сохранить и попытаться донести до потомков некую последовательность и целостность своего миропонимания, ядром которого являлась глубокая и сильная любовь к России и русскому языку, что заслуживает в современных условиях самого пристального внимания. Изучение основных проблем, поднятых в русской философии Серебряного века и в русском космизме, способствуют дальнейшему формированию положительного образа России и особенно русской культуры как уникального ценностно-смыслового единства, что представляется своевременным и неотложно необходимым.

В условиях ценностно-ориентационного кризиса, которое переживает современное человечество, весьма важным представляется привлечение внимания в процессе образования к базовым, фундаментальным ценностям гуманизма, среди которых наивысшей является ценность как человеческой, так и иных форм жизни.

## **Содержание исследования**

Русская философия в лице своих наиболее выдающихся представителей-гуманистов напоминает нам о необходимости «этического поворота» в культуре, о расширении прав человека и границ его ответственности за происходящее в мире. Актуальным и важным представляется рериховское понимание образования как способности человека противостоять разрушительным стихиям, в том числе и социальным.



Фундаментальность взаимосвязи и взаимозависимости между философией, педагогикой и психологией особенно проявляется при рассмотрении проблем человеческого пространства культуры, основных векторов человеческого бытия в аспекте их творческого генезиса. Уже достаточно давно установлено, что самые интересные исследования осуществляются на междисциплинарных перекрестках. Однако сама проблема междисциплинарности не отрефлексирована должным образом. Зачастую то, что называется междисциплинарностью, на деле оказывается просто взаимодействием, понятым достаточно узко и функционально. В этой связи хотелось бы отметить, что междисциплинарность не может быть основана лишь на понятии «взаимодействие», но и предполагает выход на более высокий уровень – уровень синтеза. Необходимо подчеркнуть, что междисциплинарность как образ ментальной или/и практической деятельности, включающей обращение к нескольким областям активности, сталкивается с тем, что ей нет места в дисциплинарно организованном мире. (С. В. Чебанов). Тот же исследователь справедливо отмечает, что «существующий способ организации трудовой деятельности жестко и агрессивно противостоит самой идее междисциплинарных разработок» [15, с. 251–295].

Педагогику и философию можно рассматривать как двух сестер, которых роднит устремленность к мудрости: педагогика, как и философия, не может довольствоваться лишь наличным знанием, остро ощущая потребность в синтезе (конечно, различном), в целостности человека и космоса. Именно мудрость предполагает действие в соответствии с высшими ценностями и целями человеческой жизни. Интерес к мудрости связан с потребностью преодолеть недоверие, понять современным человеком подлинность своего бытия в мире. Если первоначально бытие трактовалось как некая данность, первоэлемент, первоистихия, отсылающая нас к архаическому первоистoku, то позднее бытие становится синонимом события, со-бытия. Бытие начинает ассоциироваться с понятием подлинного. В западном обществе эта тема была заявлена и существенно прояснена Э. Фроммом в заострении им дихотомии «быть или иметь», где сытая обустроенная жизнь в комфорте была заостренно противопоставлена подлинности существования. Дихотомия культуры и цивилизации глубоко прочувствована в статьях Н. К. Рериха.

Современная языковая картина мира включает в себя разнообразные направления мысли и научного поиска, связана в эпоху модерна с *трансформацией типов рациональности и со становлением новой рациональности* открытого типа, с поиском новых парадигм и поиском базовых констант, ценностей и универсалий культуры.

Развитие русской языковой картины мира связано с интеграционными процессами на постсоветском пространстве, с укреплением политических, экономических, культурных и гуманитарных связей между нашими народами. Жизнь показывает востребованность русского языка, его уникальную роль в общественной жизни на территории Содружества. В октябре 2023 г. в Санкт-Петербурге (Российская Федерация) в рамках объявленного решением Совета глав государств СНГ Года русского языка как языка межнационального общения в Содружестве Независимых Государств прошла международная конференция «Русский язык – основа интеграционного диалога в регионе СНГ». Дискуссии на конференции были оживленными, живыми и затронули следующие проблемы и направления:

- современное положение русского языка как языка межнационального общения в СНГ и в мире;
- развитие потенциала русского языка в разнообразных сферах гуманитарного сотрудничества,
- интеграционные возможности деятельности русскоязычных театров и кинематографа в государствах – участниках СНГ;
- русский язык как язык нормотворчества, как международный язык дипломатии;
- русский язык и профессиональная переводческая деятельность;
- русский язык в Интернете и в средствах массовой информации и многое другое.

На русском языке создавались многие национальные научные школы, писались статьи, книги, монографии, защищались диссертации, складывались академические традиции. Русский язык является языком межнационального общения в СНГ. Язык – хранилище национального культурного кода, интеллектуальных и нравственных достижений народов России [7, с. 1–32].

Картина мира – термин, который имеет широкие границы употребления. В лингвистике, психологии, философии, культурологии, искусствоведении под картиной мира понимают пред-

ставление о мире, отраженное в сознании человека. Близкими к понятию «картина мира» являются понятия: «образ мира», «образ деятельности», «модель мира» и «мировидение».

Картина мира выражает специфику человека и его бытия, взаимоотношения его с миром, важнейшие условия его существования в мире. По мнению Н. Н. Гончаровой, в картине мира отражены главные компоненты человеческого сознания – познавательный, нравственный, эстетический, которым соответствуют сферы: наука, мораль и право, искусство. Практика создает картину мира и влияет на нее, регулирует поведение человека.

Исследователь предлагает определить границы употребления терминов «картина мира» и «языковая картина мира» и приходит к выводу: отражение мира в сознании, представления человека о мире, информация о среде и человеке – это картина мира. Информация о среде и человеке, переработанная и зафиксированная в языке, – это языковая картина мира. Носителем как картины мира, так и языковой картины мира выступает человек – языковая личность либо некоторое сообщество – «софийный» человек [13, с. 30–32].

Словарная дефиниция термина «языковая картина мира» такова: «исторически сложившаяся в обыденном сознании данного языкового коллектива и отраженная в языке совокупность представлений о мире, определенный способ концептуализации действительности» [9, с. 7].

*Идея лингвистической относительности (или лингвистического релятивизма)* в основных чертах была сформулирована в работах мыслителей XIX в., например Вильгельма Гумбольдта, немецкого филолога, философа, языковеда, друга Гете и Шиллера. В. Гумбольдт полагал, что язык является воплощением духа нации, народного духа.

В работе «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» (1830–1835) Гумбольдт отмечает: «Создание языка обусловлено внутренней потребностью человечества. Язык – не просто внешнее средство общения людей, поддержания общественных связей, но заложен в самой природе человека и необходим для развития его духовных сил и формирования мировоззрения, а этого человек только тогда сможет достичь, когда свое мышление поставит в связь с общественным мышлением» [4, с. 51].

Вильгельм фон Гумбольдт понимал язык не как нечто застывшее, закостенелое, но как непрерывный творческий процесс, как «формирующий орган мысли», выражающий индивидуальное мирозерцание того или иного народа и тем самым определяющий отношение человека к миру. Эти идеи оказали огромное влияние на последующее развитие языкознания [5].

Отчасти под влиянием своего не менее великого брата-путешественника Александра Вильгельм увлёкся экзотическими языками. В его последней, оставшейся незаконченной работе исследуется язык кави – один из языков острова Ява. Возможно, всё это и привело к формулировке идеи о связи языка и духа народов, которую можно проиллюстрировать одной из самых известных цитат Гумбольдта: «Язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык, и трудно представить себе что-либо более тождественное» [5].

Русский философ Иван Ильин понимал язык как «фонетическое, ритмическое и морфологическое выражение народной души» [11, с. 82–85].

Идеи Гумбольдта подхватили и развивают до сих пор. Среди наиболее значительных его последователей можно назвать таких неогумбольдтианцев, как, например, знаменитый немецкий лингвист Лео Вайсгербер (1899–1985).

Вайсгербер полагал, что каждый язык уникален и в каждом языке заложена своя так называемая картина мира – культурноспецифическая модель. Можно говорить о том, что способ мышления народа определяется языком, т. е. о своего рода «стиле присвоения действительности» посредством языка. Именно Вайсгербер ввёл понятие языковой картины мира, ставшее популярным в современной лингвистике.

Менее зависима от идей Гумбольдта другая – американская линия. Она получила название «этнолингвистика», а её создателем считается великий американский лингвист Эдуард Сепир. В начале XX в. представители американской школы антропологии, возглавляемой Францем Боасом и Эдуардом Сепиром, приближались к этой гипотезе, но именно Сепир в своих работах чаще остальных критиковал лингвистический детерминизм.

Концепция лингвистического релятивизма предполагает, что когнитивные процессы, такие как мышление и приобре-

тение опыта, могут находиться под влиянием тех категорий и паттернов, которые предлагаются человеку языком.

Эдуард Сепир (1884–1939) – американский лингвист и этнолог. Основные его работы посвящены вопросам общего языкознания и языкам американских индейцев. Его гипотеза о воздействии языка на формирование системы представлений человека об окружающем мире затем получила развитие у Б. Уорфа. Под влиянием идей Э. Сепира и в результате наблюдений над языками индейцев (особенно хопи) он сформулировал гипотезу лингвистической относительности.

Своим появлением этнолингвистика во многом обязана Францу Боасу, основателю антропологической школы, учителю Сепира. Он выдвинул принцип *культурного релятивизма*, по сути отрицавший превосходство западной культуры и утверждавший, что поведение людей, в том числе и речевое, должно оценивать в рамках их собственной культуры, а не с точки зрения других культур, считающих такое поведение бессмысленным или даже варварским. Он полагал, что язык – это «символический ключ к поведению», потому что опыт в значительной степени интерпретируется через призму конкретного языка и наиболее явно проявляется во взаимосвязи языка и мышления.

Одна из главных его идей, заложившая фундамент гипотезы, как раз и посвящена сравнению выражений понятия времени в европейских языках, с одной стороны, и в языке индейцев хопи – с другой. Он показал, что в языке хопи нет слов, обозначающих периоды времени, таких как мгновение, час, понедельник, утро, со значением времени, и хопи не рассматривают время как поток дискретных элементов.

Гипотеза лингвистической относительности предполагает, что структура языка влияет на мировосприятие и воззрения его носителей, а также на их когнитивные процессы.

Выделяют две формулировки этой гипотезы:

1. *Строгая версия*: язык определяет мышление, и, соответственно, лингвистические категории ограничивают и определяют когнитивные категории.

2. *Мягкая версия*: язык только влияет на мышление, и наряду с лингвистическими категориями мышление формируется также под влиянием традиций и некоторых видов неязыкового поведения.

*Теория универсальной грамматики* Ноама Хомского (р. 1928) оказалась противоположной гипотезе лингвистической относительности. Одна из главных идей Хомского касалась врождённости языковых способностей. Он утверждает, что грамматика универсальна и дана человеку в готовом виде так же, как законы природы. Из тезиса о врождённости выводится тезис о глубинном единстве всех языков.

Основная схватка между двумя ключевыми идеями XX в. – релятивизмом и универсализмом – развернулась в области цветообозначения. Релятивисты утверждали: устройство лексики цветообозначения в разных языках различно, что влияет на мышление, которое, в свою очередь, воздействует на восприятие цвета говорящими.

Каждый естественный язык отражает определенный способ восприятия устройства мира, или «языковую картину мира». Совокупность представлений о мире, заключенных в значении разных слов и выражений данного языка, складывается в единую систему взглядов, которую, сами того не замечая, принимают все носители данного языка. Реконструкция такой системы представлений, заложенной в русском языке, рассматривается в книге «Ключевые идеи русской языковой картины мира» (2005): «Каждый естественный язык отражает определенный способ восприятия и устройства мира, или языковую картину мира». Владение языком и предполагает владение концептуализацией мира, отраженной в этом языке. «Языковая картина мира», по мнению авторов, формируется «системой ключевых концептов и связывающих их инвариантных ключевых идей» [10, с. 10]. Проблема заключается в поиске этих ключевых, или лингвоспецифичных слов. Эти слова, чаще всего, труднее перевести на другие языки.

В книге анализируются ключевые слова русской языковой картины мира: душа, судьба, тоска, счастье, разлука, справедливость, обида, попрек, собираться, добираться, постараться, сложилось, довелось, заодно и др. «Ключевыми» эти слова являются потому, что они дают «ключ» к пониманию русской языковой картины мира; одновременно они являются лингвоспецифичными, так как содержат в своем значении концептуальные конфигурации, отсутствующие в готовом виде в других языках [10, с. 9].

А. Д. Шмелев рассуждает о возможности понять русскую культуру через ключевые слова русского языка: «Так, важной

составной частью русской культуры является, например, русский балет, но едва ли анализ лексической семантики русского языка даст нам ключ к пониманию каких-то его существенных характеристик. Речь должна идти о каких-то представлениях о мире, свойственных носителям русского языка и русской культуры и воспринимаемых ими как нечто самоочевидное. Эти представления находят отражение в семантике языковых единиц, так что, овладевая языком и, в частности, значением слов, носитель языка, одновременно сживается с этими представлениями, а будучи свойственными (или хотя бы привычными) всем носителям языка, они оказываются определяющими для ряда особенностей культуры, пользующейся этим языком» [9, с. 17–19].

В работе «Душа России» и ряде других работ Н. А. Бердяев ищет основные ориентиры и константы русского национального характера, менталитета, показывая и выявляя влияние на русского человека широты и пространственной беспредельности. Ключом к пониманию этого явления Бердяев называет антиномизм, противоречивость русской души. Бердяев отмечает «недостаточное развитие личного начала в русской жизни», некоторую «мягкотелость», «стихийность» русских людей. По мысли Н. А. Бердяева, «Россия – страна безграничной свободы духа, страна странничества и искания Божьей правды» («Душа России»). Мыслитель увидел в традиции русского странничества свободу и надмирность: «Тип странника так характерен для России и так прекрасен. Странник – самый свободный человек на земле. Он ходит по земле, но стихия его воздушная, он не врос в землю, в нем нет приземистости. Странник – свободен от «мира» и вся тяжесть земли и земной жизни свелась для него к небольшой котомке на плечах. Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника. Русский тип странника нашел себе выражение не только в народной жизни, но и в жизни культурной, в жизни лучшей части интеллигенции» [2, с. 12–13].

Странничество, рассмотренное в исторически-конкретном аспекте, связано с историей русского церковного раскола (бегунство и старообрядчество), с протестными антигосударственными формами поведения как часть крестьянской реформации. Интересна связь странничества с формированием русских народных социально-утопических легенд (например, легенда

о земле обетованной – Беловодье). Культура русского странничества воплощала в себе «народное православие»: в ней совмещались символы народной христианской веры (культ Богородицы, идея бегства от мира, невозможность спасения в миру) с традициями и верованиями славянского язычества [8].

Опираясь на традиции монашества, странники пытались приблизиться к миру священного. Само стремление к бегству из мира, указывало на невозможность спасения в суете повседневности.

В статье «Возле "русской идеи" В. В. Розанов, комментируя знаменитую Пушкинскую речь Достоевского, отмечает всемирную отзывчивость русских, их глубинную "женственную" природу. Глубинная черта русских покоится в заимствовании и принятии "чужого": Русские имеют свойство отдаваться беззаветно чужим влияниям...» [12, с. 328]. Эта черта русского человека нашла яркое отражение в русской литературе, особенно в поэзии и живописи Серебряного века. В учении «Живая этика», тесно связанном с наследием семьи Рерихов, с образом странников связывается понимание роли движения, подвижничества в жизни человека. В творчестве Н. К. Рериха мы находим идею «внутреннего человека», «мира огненного», смиренномудрия, терпимости, сердечной всемещаемости, что является отражением устойчивой в русской и индийской духовной традиции мифологемы «возвращения внутрь» и парадигмы «вывернутого вглубь себя пространства внешнего мира». Примечательно, что именно наличие этих парадигм и превращает Россию в своеобразный мост между «Востоком» и «Западом». Всё физическое и духовное странничество Рериха – попытка нахождения этих «мостов», нахождение языка сердца, языка внутренних созвучий между народами.

Тема странствий души – любимая тема поэтов Серебряного века, – остаётся таковой и для наших современников. Иосиф Бродский в поэме «Зофья» писал: «Впоследствии ты сызнова пловец, впоследствии "таинственный певец" – душа твоя не верит в чепуху – впоследствии ты странник наверху» [3, с. 39].

Странствование – наиболее адекватное обозначение сущности человеческой жизни в пространстве беспредельности и духовной и небесной бесконечности.

Странничество Серебряного века тесно связано с обретением остроты и глубины человеческого самопознания:



Серебряный век вновь открывает номадическое сознание и «сложную простоту» человека, но теперь уже на евразийских просторах России.

Влияние космизма на современную культуру и языковую картину мира не оценивается в современном мире однозначно и прямолинейно.

Космизм – это то зачастую затаенное чувство, которое даже будучи неназванным, особым образом соотносимо с вещами и событиями мира. Это некоторая внутренняя позиция нарратора, очевидца, активного участника. Это особая топология мира, имеющая свой тип связности и взаимодействия.

Космизм в условиях Серебряного века проявил себя как широкий социокультурный проект жизнестроительства, глубоко укорененный в русской культуре и одновременно способный к модернизации, к саморазвитию.

### **Выводы**

На наш взгляд, синкретический слой ценностно-ориентационного поля никогда не исчезает из актуальной культуры, оказывая влияние на языковую картину мира. Он всегда в ней присутствует то в явном, то в латентном, скрытом виде. Именно с этим слоем напрямую связаны искусство, поэзия, религия. Именно этот слой во многом обеспечивает тот баланс целей, интересов и ценностей, которые составляют духовное ядро целостного человека, как высшей задачи и проекта Культуры. Мечтая о преображении человека, русские космисты не забывали и о строительстве новой жизни: в их литературно-философском наследии, в их рукописях, дневниках, письмах, воззваниях мы находим конкретные проекты школ, академий для взрослых, авторские методики преподавания (Чижевский, Циолковский, семья Рерихов, П. Филонов и др.) [14]. Почти все представители русского космизма были людьми универсальных дарований и широких взглядов. Глубина влияния космизма на русскую языковую картину мира еще нуждается в исследовании.

### **Список литературы**

1. Бердяев Н. А. Самопознание. Л.: Лениздат, 1991.
2. Бердяев Н. А. Судьба России. – М., 1990. – 256 с.
3. Бродский И. Холмы. – СПб., 1991. – 360 с.

4. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985.
5. Гумбольдт Вильгельм. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984.
6. Ермичев А. А. «Суждения Н. А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина». [Электронный ресурс]. – URL: <http://xreferat.ru/47/5260-1-suzhdeniya-n-a-berdyayeva-o-russkom-kul-turnom-renessanse-i-nastoyashee-znachenie-etogo-termina.html> (дата обращения: 06.12.2024).
7. Краснов И. Воздух нашего общения // Диалог. Международный аналитический журнал Межпарламентской Ассамблеи государств – участников СНГ (Русский язык как язык межнационального общения в СНГ). – СПб., 2023. – № 1. – С. 1–3.
8. Дутчак Е. Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). – Томск, 2007.
9. Маслова Т. Ф. Социокультурная интеграция вынужденных переселенцев в местное сообщество на рубеже XX–XXI веков: на примере Ставропольского края. – Ставрополь, 2009.
10. Зализняк А. А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. – М.: Языки славянской культуры, 2005.
11. Прожилов А. В. Национальный характер или этнический стереотип. К вопросу о терминах и мифологемах // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. – 2014. – № 7. – С. 82–85.
12. Розанов В. В. Возле «русской идеи» // Розанов В. В. Сочинения. – М.: Сов. Россия, 1990.
13. Ушакова Н. Я. Обучение русскому языку детей-мигрантов на ступени основного общего образования в школе с полиэтническим составом: проблемы и способы их решения // Молодой ученый. – 2015. – № 10.1 (90.1). – С. 30–32.
14. Трофимова Е. А. Космизм в философии и искусстве Серебряного века. – СПб.: СПбГУЭ, 2023.
15. Чебанов С. В. Типы междисциплинарности // Третья Международная научно-практическая конференция «Рериховское наследие»: Т. III «Восток – Запад на берегах Невы». Часть II. – СПб.: Рериховский центр СПбГУ, 2007. – С. 251–295.

#### References

1. Berdyayev, N. A. (1991) *Samopoznanie* [Self-knowledge]. Leningrad: Lenizdat. (In Russian).
2. Berdyayev, N. A. (1990) *Sud'ba Rossii* [The Fate of Russia]. Moskva. (In Russian).
3. Brodskij, I. (1991) *Holmy* [Hills]. Sankt-Peterburg. (In Russian).
4. Gumbol'dt, V. (1985) *Yazyk i filosofiya kul'tury* [Language and philosophy of culture]. Moskva: Progress. (In Russian).
5. Gumbol'dt, V. (1984) *Izbrannyye trudy po yazykoznaniiyu* [Selected works on linguistics]. Moskva: Progress. (In Russian).
6. Ermichev, A. A. (2015) *Suzhdeniya N. A. Berdyayeva o "russkom kul'turnom renessanse" i nastoyashee znachenie etogo termina* [Berdyayev's judgments about the "Russian cultural renaissance" and the present meaning of this term [Electronic resource]. URL: <http://xreferat.ru/47/5260-1-suzhdeniya-n-a-berdyayeva-o-russkom-kul-turnom-renessanse-i-nastoyashee-znachenie-etogo-termina.html> (06.12.2025). (In Russian).
7. Krasnov, I. (2023) *Vozdukh nashego obshcheniya* [The air of our communication] // *Dialog. Mezhdunarodnyj analiticheskij zhurnal Mezhpardamentskoj Assamblei gosudarstv – uchastnikov SNG* (Russkij yazyk kak yazyk mezhnacional'nogo obshcheniya v SNG) [Dialogue. International analytical journal of the Interparliamentary Assembly of Member Nations of the CIS (Russian language as a language of interethnic communication in the CIS)]. Sankt-Peterburg. No. 1. Pp.1–3. (In Russian).
8. Dutchak, E. E. (2007) *Iz "Vavilona" v "Belovod'e": adaptatsionnye vozmozhnosti taezhnykh obshchin staroverov-strannikov (vtoraya polovina XIX – nachalo XXI v.)* [From Babylon to Belovodye: the adaptive possibilities of Old Believers taiga communities]. Tomsk. (In Russian).
9. Maslova, T. F. (2009) *Sotsiokul'turnaya integratsiya vynuuzhdennykh pereselentsev v mestnoe soobshchestvo na rubezhe XX–XXI vekov: na primere Stavropol'skogo kraja* [Socio-cultural integration of internally displaced persons into the local community at the turn of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries: on the example of the Stavropol Territory]. Stavropol'. (In Russian).

10. Zalisnyak, A. A., Levontina, I. B., Shmelev, A. D. (2005) *Klyuchevye idei russkoj yazykovoj kartiny mira* [Key ideas of the Russian linguistic worldview]. Moskva: Yazyki slavyanskoj kul'tury. (In Russian).

11. Prozhilov, A. V. (2014) Natsional'nyj kharakter ili etnicheskij stereotip. K voprosu o terminakh i mifologemakh [National character or ethnic stereotype. On the issue of terms and mythologemes]. *Vestnik Hakasskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. F. Katanova*. No. 7. Pp. 82–85. (In Russian).

12. Rozanov V. V. (1990) *Vozle «russkoj idei»* [Near the "Russian idea"] // Rozanov V. V. *Sochineniya* [Essays] Moskva: Sov. Rossiya, 1990. P. 328. (In Russian).

13. Ushakova, N.Ya. (2015) Obuchenie russkomu yazyku detej-migrantov na stupeni osnovnogo obshchego obrazovaniya v shkole s polietnicheskim sostavom: problemy i sposoby ikh resheniya [Teaching Russian to migrant children at the stage of basic general education in a multiethnic school: problems and ways to solve them]. *Molodoy uchenyj* [Young Scientist]. No. 10.1 (90.1). Pp. 30–32. (In Russian).

14. Trofimova, E. A. (2023) *Kosmizm v filosofii i iskusstve Serebryanogo veka* [Cosmism in the Silver Age philosophy and art]. Sankt-Peterburg: SPbUTUE. (In Russian).

15. Chebanov, S. V. (2007) Tipy mezhdistsiplinarnosti [Types of interdisciplinarity]. *Tret'ya Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya "Rerikhovskoe nasledie"*: Tom III "Vostok – Zapad na beregakh Nevy". Chast' II. [The Third International Scientific and Practical Conference "Roerich's Legacy": Vol. III "East–West on the banks of the Neva"]. Sankt-Peterburg: Rerikhovskij tsentr SPbGU. Pp. 251–295. (In Russian).

#### Об авторе

**Трофимова Елена Александровна**, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры медиакоммуникаций и рекламы, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики; Социологический институт РАН – филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0003-3249-1871, e-mail: trele@mail.ru

#### About the author

**Elena A. Trofimova**, Dr. Sci. (Philos), Associate Professor, Professor of the Department of Media Communications and Advertising, St. Petersburg Management Technologies and Economics University; Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – branch of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0003-3249-1871, e-mail: trele@mail.ru

Поступила в редакцию: 10.01.2025

Принята к публикации: 10.02.2025

Опубликована: 11.03.2025

Received: 10 January 2025

Accepted: 10 February 2025

Published: 11 March 2025

## Трансформация понимания знания в философии культуры Мишеля Фуко: от эпистем к дисциплине

И. А. Коркишко

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье анализируется философия Мишеля Фуко в контексте её вклада в изучение знания и власти. Рассматривается трансформация его идей: от анализа эпистем в «Словах и вещах» к изучению дисциплинарной власти в «Надзирать и наказывать». Цель работы состоит в анализе и сравнении этих двух подходов.

**Содержание.** В первой части рассматриваются эпистемы из «Слов и вещей» как исторически обусловленные структуры, задающие рамки возможного знания для каждой эпохи. Во второй части исследуются механизмы дисциплинарной власти, представленные в «Надзирать и наказывать», и их роль в формировании знания через наблюдение, нормализацию и контроль. Третья часть касается сравнения этих двух подходов Фуко, акцентируя внимание на взаимосвязи власти и знания, а также на переходе от анализа абстрактных структур к изучению конкретных социальных институтов.

**Выводы.** В ходе анализа было установлено, что концепт власть-знание, представленный в поздних работах Фуко, меняет понимание знания и эпистем, связывая их с властными дискурсами, которые начинают играть активную роль в формировании истины. Рассмотрение знания через призму власти позволяет интерпретировать каждый исторический период как пространство взаимосвязанных изменений, где власть и знание совместно создают реальность. Сам процесс трансформации эпистем может быть воспринят как политический процесс, который влияет на социальную организацию и способы управления обществом.

**Ключевые слова:** Мишель Фуко, знание, эпистема, власть, дисциплина, слова и вещи, надзирать и наказывать.

**Для цитирования:** Коркишко И. А. Трансформация понимания знания в философии культуры Мишеля Фуко: от эпистем к дисциплине // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 148–160. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_148. EDN: IFBVOM

## The Transformation of the Understanding of Knowledge in Michel Foucault's Philosophy of Culture: From Epistemes to Discipline

Il'ya A. Korkishko

*Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article analyzes Michel Foucault's philosophy in the context of its contribution to the study of knowledge and power. It examines the transformation of his ideas from the analysis of epistemes in *The Order of Things* to the study of disciplinary power in *Discipline and Punish*. The aim of the work is to analyze and compare these two approaches.

**Content.** The first part examines the epistemes from *The Order of Things* as historically conditioned structures that set the framework for possible knowledge in each era. The second part explores the mechanisms of disciplinary power presented in *Discipline and Punish* and their role in shaping knowledge through observation, normalization, and control. The third part focuses on comparing these two approaches by Foucault, emphasizing the interrelation of power and knowledge, as well as the transition from analyzing abstract structures to studying specific social institutions.

**Conclusions.** The analysis shows that the concept of power-knowledge, presented in Foucault's later works, changes the understanding of knowledge and epistemes by linking them to power discourses, which actively shape truth. Viewing knowledge through the lens of power allows interpreting each historical period as a space of interconnected changes, where power and knowledge jointly create reality. The process of episteme transformation itself can be perceived as a political process influencing social organization and methods of governing society.

**Key words:** Michel Foucault, knowledge, episteme, power, discipline, *The Order of Things*, *Discipline and Punish*.

**For citation:** Korkishko, I. A. (2025) Transformatsiya ponimaniya znaniya v filosofii kul'tury Mishelya Fuko: ot epistem k distsipline [The Transformation of the Understanding of Knowledge in Michel Foucault's Philosophy of Culture: From Epistemes to Discipline]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 148–160. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_148. EDN: IFBVOM

## **Введение**

Философия Мишеля Фуко остаётся одним из важных направлений для понимания современных социальных структур, взаимоотношений знания и власти, а также механизмов дисциплины. В своих работах Фуко задаёт вопросы о том, как формируется знание, какие структуры обеспечивают его легитимность и как оно связано с властными отношениями. Эти вопросы стали центральными для его исследований, начиная со «Слов и вещей» (1966), где анализируются исторически обусловленные эпистемы, и до «Надзирать и наказывать» (1975), где внимание сосредоточено на механизмах дисциплины.

В данной статье анализируется трансформация понимания знания в двух основных работах Фуко: от изучения эпистем к исследованию дисциплинарной власти. Если в «Словах и вещах» знание представлено как результат исторических условий, то в «Надзирать и наказывать» акцент смещается на то, как знание становится неразрывно связанным с властью. Это позволяет переосмыслить концепцию знания в работах философа и проследить эволюцию его идей.

Цель статьи заключается в анализе этого перехода и демонстрации того, как философия Фуко развивается от абстрактного анализа структур знания к исследованию конкретных институтов и механизмов власти. Такой подход позволяет не только подчеркнуть значимость этого перехода для философского проекта Фуко, но и дать более глубокое понимание взаимосвязи знания и власти.

### **Эпистемы и знание в «Словах и вещах»**

В своей работе «Слова и вещи» Фуко представляет знание как исторически переменчивое, предполагая, что в разные эпохи оно формируется и осмысливается по-разному. Он отвергает взгляд на знание как на накопительный процесс, который на протяжении истории раскрывает перед нами универсальные истины природы. Напротив, в книге утверждается разрозненность знания, его прямая зависимость от эпохи, в дискурсивных рамках которой оно возникло. В качестве яркого примера можно рассмотреть упомянутую в предисловии к книге классификацию Борхеса из старинной китайской энциклопедии. В ней животные делятся на следующие категории:

«принадлежащие императору», «нарисованные очень тонкой кистью», «сбежавшие» и даже «те, которые только что разбили вазу» и др. [9, с. 28]. Эта классификация выглядит странной, если не сказать абсурдной, современному читателю, привыкшему к строго систематизированным научным категориям. Ощущается совершенная невозможность мыслить таким образом, тогда как для другого исторического периода подобная система могла быть абсолютно логичной, так как она пытается заполнить все пробелы, разделяющие одни существа от других.

Одним из ключевых понятий книги становится историческое априори – идея, что знание не существует само по себе, но формируется в рамках определённой эпохи. Эту структуру, задающую определённые рамки, в границах которой возможно знание, Фуко называет «эпистемой». Эпистема определяет, какие объекты могут быть предметами исследования, какие методы применяются и какие утверждения признаются истинными.

Первая, самая ранняя эпистема связывается с эпохой Ренессанса. Она основывается на категории сходства, поскольку именно оно играло ключевую роль в формировании нового знания. В силу сходства мир представлялся взаимосвязанным: каждая вещь посредством пространственной близости, внешнего сходства, соперничества или аналогии оказывалась в таинственных и запутанных отношениях с другими вещами, образуя для людей закодированное пространство, которое необходимо было правильно «истолковать». Язык был немислим и неотделим от вещей, поскольку он воспринимался как естественное продолжение мира, своего рода «знак», раскрывающий скрытые связи между явлениями. В эпоху Ренессанса знание сводилось к искусству интерпретации, где задача человека заключалась в умении «прочитать» этот закодированный текст природы и общества.

Вторая эпистема, которая приходит на смену, связана с классической эпохой<sup>1</sup>. Начиная с этого момента сходство и подобие перестают быть формой знания, превращаясь, скорее, в препятствие, что может приводить к заблуждению. Ярким маркером эпохи являлся Декарт, утверждавший, что за внешним сходством люди усматривают и в своих суждениях приписывают вещам такие свойства, которые являются

<sup>1</sup> Понимание исторических эпох у Фуко отличается от общепринятых сегодня в русскоязычной среде. Так, под «классической эпохой» имеется в виду период, начиная с Декарта и середины XVII в. вплоть до «нового времени», которое берет свое начало с XIX в. и продолжается по сегодняшний день.

истинными только для одной из них [3, с. 78]. Отныне знание должно являться точным познанием тождеств и различий между вещами. Деятельность ума теперь связывается с аналитической способностью различать и, исходя из тождеств, указать необходимый переход от одной вещи к другой, создавая ясное и отчетливое *представление*. Этот подход приводит к расцвету классификаций, таких как биологическая система Карла Линнея, и формированию научной картины мира, основанной на законах природы. Язык становится прозрачным и нейтральным, чтобы максимально отчетливо соответствовать вещам.

Последняя эпистема относится к периоду новейшего времени. По мнению Фуко, основной чертой данной эпохи является поворот к субъекту и «изобретение» человека как центрального объекта знания. Именно человек становится одновременно и познающим субъектом, и исследуемым объектом, в результате чего формируются такие науки, как психология, социология, антропология. Эти науки направлены на изучение человека не только как отдельного индивида, но и как существа, встроенного в сложные исторические, социальные и культурные процессы. Знание стало историческим и осмысливается не как вечная истина, а, скорее, как результат исторического развития. Язык перестает быть прозрачным посредником между миром и мышлением, а сам становится предметом изучения.

В своих ранних работах 1960-х гг. Фуко анализирует курсы, которые позволяют понять, какие исторические условия делают возможным возникновение тех или иных идей и концепций. Он отказывается от единых причинно-следственных связей (как и от единой истины), сосредоточиваясь на структурах и правилах, которые задают пределы мысли и определенную форму знания в каждую эпоху. Таким образом, вскрывается различие, обнаруживается разрыв и трансформации в дискурсах каждой эпохи. Фуко фокусируется не на разнице в содержании текстов, а на правилах, которые их определяют. Социальные и исторические правила выступают ключевыми фигурами для формирования знания.

Помимо этого, эпистемы оказывают сильнейшее влияние на общество. Они определяют, какие вопросы могут быть поставлены, а какие истины признаны: «Знание – это также то пространство, где субъект может занять позицию, чтобы говорить



об объектах, с которыми он имеет дело в своем дискурсе» [10, с. 334]. Например, аналитическая структура классической эпохи способствовала развитию экономических и технологических процессов в обществе, а в новейшее время фокус на человеке как объекте знания способствовал развитию гуманитарных наук и социальных институтов. Эпистема, помимо формирования определенного типа знания, формирует также социальные нормы, правила поведения и способы организации жизни.

### **Дисциплина и знание в работе «Надзирать и наказывать»**

Если в «Словах и вещах» Фуко исследует эпистемы как структуры, определяющие условия формирования знания, то в «Надзирать и наказывать» внимание смещается на механизмы власти и дисциплины. Власть рассматривается как сеть неизменно напряженных, активных отношений, а не как привилегия, которой можно обладать [8, с. 36]. Теперь французский философ обращается к политической подоплеке, – где знание не только отражение определенной эпохи, но и средство, при помощи которого осуществляются контроль и регуляция поведения общества, ср.: «Главное в его подходе – взаимосвязь власти и знания» [2, с. 26]. С самого начала книги предлагается отбросить предрассудки о том, что знание может существовать независимо от предписаний, требований и интересов власти. Напротив, они неразрывно связаны: «Скорее, надо признать, что власть производит знание (и не просто потому, что поощряет его, ибо оно ей служит, или применяет его, поскольку оно полезно); что власть и знание непосредственно предполагают друг друга; что нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти» [8, с. 37].

Фуко начинает с описания казни Дамьена в 1757 г., иллюстрируя, как власть суверена утверждала себя через публичные акты насилия. Власть демонстративно проявлялась на теле преступника, свидетельствуя о своем абсолютном контроле над подданными. Знание при этом не занимало центрального места в механизме власти, хотя и существовали формы знания, неразрывно с ним связанные: юридические практики, религиозные догмы и другие инструменты контроля.

Со временем такие методы власти начинают вытесняться новыми, более тонкими, эффективными и экономичными дисциплинарными практиками. В отличие от публичных наказаний, дисциплинарная власть опирается на наблюдение и нормализацию. Целью дисциплинарной власти становится не тело, а душа индивида – совокупность его социальных, психологических и биологических характеристик. Именно в ней соединяются и выражаются как проявления власти, так и предметная область знания. Переход от власти, основанной на зрелищных актах насилия, к власти, опирающейся на постоянное наблюдение, знаменует собой не только изменение подходов к контролю, но и формирование новых областей знания, таких как криминология, психология и педагогика.

Исторически дисциплинарная власть берет своё начало в монастырских и армейских уставах, где порядок, изоляция и строгое расписание служили инструментами контроля и организации. Со временем эти практики распространяются на гражданское общество через такие институты, как тюрьмы, больницы, школы и фабрики. Дисциплина распределяет индивидов в пространстве, изолируя их, классифицируя и определяя наиболее эффективное место для каждого. Контроль осуществляется через распределение рабочего времени, дегализацию и нормализацию каждого действия.

Универсальной моделью дисциплины, по мнению Фуко, выступает проект паноптикона Бентама: цилиндрическое строение со стеклянными внутренними перегородками, где стражник находится в центральной башне, будучи невидимым для заключенных. Узники не знают, в какой момент за ними могут наблюдать, в связи с чем создается ощущение постоянного контроля, где они вынуждены всегда следить за своими действиями.

Указанные дисциплинарные механизмы формируют не только порядок, но также и новое знание об индивидах: каждый элемент общества в условиях прозрачности становится объектом индивидуального изучения, его способности измеряются, поведение записывается, а отклонения от нормы фиксируются. Это способствует развитию нормы как категории, которая не только определяет, что считается правильным или наказуемым, но и служит основой для формирования «нормального» индивида в обществе. Норма становится про-

дуктом дисциплинарной власти, превращая каждого индивида в проводника этой власти, создавая реальность и истину, основанные на этих же нормах.

Каждый член общества подвергается объективации через экзамен, создавая новые формы самоотношения: субъект начинает воспринимать себя как объект наблюдения и самонаблюдения, постоянно оценивая свои действия. Экзамен, в свою очередь, не только проверяет знания и способности индивида, но и создает определенное знание для власти, что позволяет классифицировать и оценивать индивидов, выявляя их отклонения и «недочеты», а также производя новое знание о людях, которое служит для дальнейшего управления и контроля. Эти практики способствуют формированию послушных индивидов, соответствующих заранее установленным стандартам, обеспечивая тем самым стабильность дисциплинарной власти и производя определенную социальную реальность.

Такой подход создаёт основу для развития наук о человеке, таких как психология, социология и антропология, где индивид становится объектом систематического изучения и анализа. Именно через дисциплинарные механизмы человек был преобразован в объект научного познания, а его поведение и внутренний мир – в предмет изучения: «Это знание, которое определяется целями и задачами власти и присущим ей аспектом видения своих объектов» [1, с. 174]. Наука о человеке теперь имеет возможность изучать и классифицировать индивидов, их способности, отклонения от норм и соответствие им, делая это частью более широкой дисциплинарной власти, направленной на управление и упорядочивание общественного поведения: «Власть продуктивна в той мере, в какой она не сводима к одной определенной властной инстанции, но пронизывает все дискурсы и виды деятельности в обществе, накладывая на них свою неизгладимую печать, развивая под определенным углом и тем самым обуславливая производимые ими продукты» [7, с. 61].

Таким образом, дисциплинарная власть не только управляет поведением индивидов, но и активно участвует в формировании их субъектности, производя новое знание об индивиде и создавая новые формы социальной реальности, что служит основой для формирования целого ряда наук, изучающих человека.

## Сравнение подходов

Переход от анализа эпистем в «Словах и вещах» к исследованию дисциплинарных механизмов в «Надзирать и наказывать» знаменует важный сдвиг философии Мишеля Фуко в подходе к изучению знания. В первой работе он концентрируется на исторических условиях, которые делают знание возможным, во второй – он исследует неразрывную взаимосвязь знания с механизмами власти. В итоге весь исторический проект оказывается пересмотрен, поскольку знание теперь определяются не только рамками эпохи, но также и рамками отношений власти: «Использование динамического аспекта проблемы наказания как эпистемологического условия связи власти и знания одновременно является и способом трансформации модели познания, в которой "главную роль играет субъект"; в результате генеалогическое единство власти и знания оказывается эпистемологическим пределом любой исторической воли к знанию» [6, с. 162].

Соответственно можно сделать вывод, что каждая из представленных эпистем может быть переосмыслена в связи с вводом отношений власти и знания.

1. Эпоха Ренессанса характеризовалась категорией сходства и символическими связями, которые необходимо правильно «расшифровать». Однако теперь можно также добавить, что с точки зрения властных отношений привилегией правильной «расшифровки» обладал лишь узкий круг элит, задействованный в этих отношениях: ученые при дворе, священники, маги. Последние выступали посредниками между «сакральным» миром и обществом, а их интерпретации были неподвластны оспариванию. Здесь еще нет дисциплины, однако сама структура общества налагает определенный способ производства знания, легитимизирующий существующее положение вещей.

2. В классической эпистеме знание стремится к классификации и аналитике. Примечательно, что, по Фуко, именно в эту эпоху зарождается дисциплинарная власть, которая в один момент осознает всю неэффективность и громоздкость системы наказаний прошлых эпох. Поэтому точно также как знание старается максимально эффективно описывать ясное представление, власть начинает максимально эффективно управлять индивидами, позаимствовав приемы муштры и дисциплины в монастырях и армии.

3. В новейшее время центральным объектом знания становится человек как субъект и объект одновременно. В этот исторический период уже окончательно формируется дисциплинарная власть, которая через свои механизмы фиксирует и нормализует индивида, распространяясь на все общество. Изучается каждый отдельный индивид, а получаемое знание используется для более эффективного дисциплинарного контроля и регуляции. Параллельно становится возможным целый корпус знаний, центром которых является человек – гуманитарные науки.

Введение концепта власти-знания трансформирует понимание эпистем: каждая из них оказывается не только набором исторически обусловленных правил, но и способом осуществления власти. Кроме того, смена эпистем может рассматриваться как политический процесс, определяющий, каким образом общество организуется, структурируется и управляется. Во многом, по мнению некоторых исследователей, подобный поворот можно объяснить влиянием Ницше [4, с. 402; 5, с. 56].

Закономерно возникает вопрос: как историческое априори из ранних работ соотносится с властными дискурсами из поздних, в контексте формирования знания? Поскольку с вводом власти-знания мы уже не можем говорить об изолированных друг от друга эпистемах, которые обусловлены исключительно исторически, теперь возникает фактор, так или иначе влияющий на любое знание в каждый исторический промежуток. Из этого ни в коем случае не следует вывод, что знание полностью подконтрольно властным отношениям. Подобный подход означал бы создание единой истории власти через эпохи, что изначально противоречит проекту «Слов и вещей». Однако, в контексте поздних работ Фуко о власти мы уже не можем говорить о непроницаемых друг для друга пространствах эпистем, которые делают невозможным понимание одной эпистемы изнутри другой, так как теперь у них есть связующее звено. Данный проект представляется возможным с вводом различного понимания власти для каждой эпохи, что в контексте работ Фуко является пространством для дальнейшего изучения.

В своей философии Фуко постепенно отходит от абстрактных, универсальных концептов, таких как эпистемы, и движется в сторону анализа конкретных институтов, таких как тюрьмы, школы, больницы, где знание и власть начинают

реализовываться на практике. Этот переход можно рассматривать как смещение от теоретических моделей к исследованию реальных исторических механизмов власти, которые влияют на индивида и общество. В «Словах и вещах» Фуко занимается изучением глубоких, скрытых структур знания, которые определяют, что возможно знать в определенные исторические эпохи. Однако в «Надзирать и наказывать» он уже обращается к конкретным институтам, где это знание практикуется, контролируется и используется для управления телами людей.

### **Выводы**

Проанализированная в статье трансформация знания от анализа абстрактных структур («Слова и вещи») к исследованию конкретных институтов и дисциплинарной власти («Надзирать и наказывать») позволяет увидеть, что знание у Фуко никогда не существовало изолированно от исторических и социальных условий, а его формирование в дальнейшем было связано с механизмами власти.

Эпистемы в «Словах и вещах» формируются как исторически обусловленные структуры, определяющие рамки возможного знания. Фуко показывает, что в разные эпохи знание формируется по различным правилам: от символических связей Ренессанса до «изобретения» человека в Новейшее время. Эти изменения подчёркивают, что знание всегда зависит от исторического контекста.

Дисциплинарная власть в «Надзирать и наказывать» через наблюдение и нормализацию формирует поведение индивидов, создавая новое знание о них. Институты, такие как школы и больницы, становятся одновременно инструментами контроля и производства истины.

В результате анализа было выявлено, что концепт власти-знания из поздней работы Фуко трансформирует понимание знания и эпистем, связывая их с механизмами власти, которые активно участвуют в формировании истины. Понимание знания через призму власти позволяет рассматривать каждый исторический период как поле для взаимосвязанных изменений, где власть и знание формируют реальность, а сама трансформация эпистем может рассматриваться как политический процесс, определяющий социальную организацию и управление об-

ществом. Этот сдвиг в философии Фуко отражает изменение в восприятии субъекта, который из активного агента познания превращается в объект и инструмент власти.

#### Список литературы

1. Бокарева О. Б. Концепция власти и понятие «Власть-знание» в философии Мишеля Фуко // *Международный журнал гуманитарных и естественных наук*. – 2019. – № 3–1. – С. 172–175.
2. Вишневский Ю. Р., Вишневский С. Ю. Идеи М. Фуко об образовании как социальном институте // *Вестник Сургутского государственного педагогического университета*. – 2015. – № 2 (35). – С. 25–32.
3. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: пер. с лат. и франц. Т. 1 / под ред. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
4. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. – СПб.: Алетейя, 2015. – 672 с.
5. Мишель Фуко и Россия: сб. ст. / под ред. О. В. Хархордина // *Труды ф-та полит. наук и социологии*. – СПб.: Европейский ун-т в СПб.; Летний сад, 2001. – 349 с.
6. Рязанов И. В. Власть и наказание в генеалогическом проекте М. Фуко // *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. – 2019. – № 2. – С. 158–168.
7. Сокулер З. А. Знание и власть: наука в обществе модерна. – СПб.: РХГИ, 2001. – 240 с.
8. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы: пер. с фр. – М.: Ад Маргинем Пресс: Музей современного искусства "Гараж", 2023. – 416 с.
9. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. – СПб.: А-скад, 1994. – 408 с.
10. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. – СПб.: Гуманитарная Академия; Университетская книга, 2004. – 416 с.

#### References

1. Bokareva, O.B. (2019) *Koncepciya vlasti i ponyatie «Vlast'-znanie» v filosofii Mishelya Fuko* [The concept of power and the notion of "power-knowledge" in Michel Foucault's philosophy]. *Mezhdunarodny'j zhurnal gumanitarny'h i estestvenny'h nauk* [International journal of humanities and natural sciences]. No. 3–1. Pp. 172–175. (In Russian).
2. Vishnevskij, Yu. R., Vishnevskij, S. Yu. (2015) *Idey M. Fuko ob obrazovanii kak social'nom institute* [Michel Foucault's ideas about education as a social institution]. *Vestnik Surgutskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Surgut State Pedagogical University journal]. No. 2 (35). Pp. 25–32. (In Russian).
3. Sokolova, V.V. (1989) (ed.) *Descartes, R. Sochineniya v 2 t.: Per. s lat. i francz. T. 1* [Descartes, R. The Complete Works in 2 Volumes: Translated from Latin and French. Vol. 1]. Moskva: Mysl' (In Russian).
4. D'yakov, A. V. (2015) *Mishel` Fuko i ego vremena* [Michel Foucault and His Time]. Sankt-Peterburg: Aleteya (In Russian).
5. Harhordin, O. V. (2001) (ed.) *Mishel` Fuko i Rossiya: Sb. st.* [Michel Foucault and Russia: A Collection of Articles]. *Trudy` f-ta polit. nauk i sociologii* [Proceedings of the Faculty of Political Science and Sociology]. Sankt-Peterburg: Letnij sad (In Russian).
6. Ryzanov, I. V. (2019) *Vlast` i nakazanie v genealogicheskom proekte M. Fuko* [Power and Punishment in Foucault's Genealogical Project]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psihologiya. Sociologiya* [Perm University journal]. No. 2. Pp. 158–168 (In Russian).
7. Sokuler, Z. A. (2001) *Znanie i vlast`: nauka v obshhestve moderna* [Knowledge and Power: Science in the Modern Society]. Sankt-Peterburg: RHGI (In Russian).
8. Foucault, M. (2023) *Nadzirat` i nakazyvat`. Rozhdenie tyur'my` : per. s francz* [Discipline and Punish. The Birth of the Prison: Translated from French]. Sankt-Peterburg: Ad Marginem Press: Muзей sovremennogo iskusstva "Garazh" (In Russian).
9. Foucault, M. (1994) *Slova i veshhi. Arheologiya gumanitarny'x nauk* [Words and Things. An Archaeology of the Human Sciences]. Sankt-Peterburg: A-cad (In Russian).

10. Foucault, M. (2004) *Arheologiya znaniya* [The Archaeology of Knowledge]. Sankt-Peterburg: Gumanitarnaya Akademiya; Universitetskaya kniga (In Russian).

#### Об авторе

**Коркишко Илья Анатольевич**, аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0001-7084-8136, e-mail: 2dragow2@gmail.com

#### About the author

**Ilya A. Korkishko**, Postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0001-7084-8136, e-mail: 2dragow2@gmail.com

Поступила в редакцию: 14.01.2025  
Принята к публикации: 14.02.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 14 January 2025  
Accepted: 14 February 2025  
Published: 11 March 2025



## Память в цифровую эпоху: особенности репрезентации «Сталинского» времени в видеоигровых медиа 2000-х годов

Д. А. Будаев

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** Современная медиасреда в значительной степени обращена к прошлому. Однако не до конца ясно, насколько это связано с ее цифровой природой. Для ответа на этот вопрос мы разберем феномен цифрового архива. Архив – это не физический объект или конкретное место, а метафора, предложенная М. Фуко и с 1990-х гг. активно используемая в исследованиях культуры. Рассмотрим феномен цифрового архива на примере видеоигрового медиума. Репрезентативным материалом для анализа будет сюжет ностальгии по сталинской эпохе в видеоиграх 2000-х гг. Для анализа возьмем игру You Are Empty (2006).

**Содержание.** Цифровой архив, в отличие от архива аналогового, обладает тремя свойствами: коммуникативностью (направленностью на передачу, а не на хранение информации), агентностью (узурпирует возможность конструировать воспоминания) и процессуальностью (существует только в виртуальном пространстве). Изучаемый нами цифровой архив сложился под влиянием рефлексивной ностальгии. Рефлексирующая ностальгия (описанная С. Бойм) – разновидность постсоветской ностальгии, зародившейся среди советских диссидентов. Присущие ей юмор и ирония в определенных случаях могут выражаться в сатирических, абсурдных формах. Именно в таком негативном русле складывалось отношение к сталинской эпохе в позднесоветское и постсоветское время. Особенно это заметно в видеоигре You Are Empty. You Are Empty демонстрирует игроку альтернативную историю СССР 1950-х гг., где случился апокалипсис. В исследуемом цифровом архиве мы сталкиваемся с перекодировкой характерных черт сталинской культуры (переосмысленными общественными пространствами, визуальными образами и культурными формами) в угоду сатирическому высказыванию. Определить это можно, обратившись к исследованиям Е. Добренко, И. Каспэ, В. Паперного. Также в видеоигровом медиуме можно найти выражение всех трех свойств цифрового архива.

**Выводы.** Хотя изначальный контекст мемориального пространства и определялся когда-то аналоговыми медиа, с изменением формата искажается и передаваемая информация. Причина этого кроется в том, что память в виртуальном пространстве в значительной степени обуславливается цифровыми архивами. Цифровой носитель информации существует только в виртуальном мире, искажает воспоминание и меняет суть акта воспоминания. В конечном счете диссидентская критика в формате цифрового архива становится высокотехнологичным аттракционом.

**Ключевые слова:** исследования видеоигр, Сталин, СНГ, ностальгия, цифровой архив, СССР.

**Для цитирования:** Будаев Д. А. Память в цифровую эпоху: особенности репрезентации «Сталинского» времени в видеоигровых медиа 2000-х годов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1 – С. 161–171. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_161. EDN: OLCNMF

## Memory in the Digital Age: The “Stalin's Time” Representation Peculiarities in Video Game Media of the 2000s

Daniil A. Budaev

*Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The contemporary media environment is very much in reference to the past. However, it is not entirely clear to what extent this is due to its digital nature. To answer this question, we will dissect the phenomenon of the digital archive. The archive is not a physical object or a specific place, but a metaphor proposed by M. Foucault and has been actively used in cultural studies since the 1990s. Let us analyze the phenomenon of the digital archive on the example of the videogame medium. The plot of nostalgia for the Stalin era in video games of the 2000s will be a representative material for analysis.

**Content.** The digital archive, unlike the analog archive, has three properties: communicative (aimed at transmitting rather than storing information), agentic (usurps the possibility of contributing memories), and procedural (exists only in virtual space). The digital archive we are studying was formed under the influence of reflective nostalgia. Reflective nostalgia (described by S. Boym) is a type of post-Soviet nostalgia common among Soviet dissidents. Its inherent humor and irony can be expressed in satirical, absurd forms in certain cases. It is in this negative vein that attitudes towards the Stalinist era were formed in the late Soviet and post-Soviet period. This is especially evident in the video game *You Are Empty* (2006). *You Are Empty* shows the player an alternative history of the USSR in the 1950s, where the apocalypse happened. In the digital archive under study, we encounter a recoding of the characteristic features of Stalinist culture (reimagined public spaces, visual images and cultural forms) in favor of a satirical statement. This can be determined by referring to the studies of E. Dobrenko, I. Kaspe, and V. Paperny. Also, in the videogame medium we can find the expression of all three properties of the digital archive.

**Conclusions.** Although the original context of the memorial space was once defined by analog media, as the format changes, the information transmitted is also distorted. The reason for this is that memory in virtual space is largely conditioned by digital archives. The digital medium exists only in the virtual world, distorts the recollection and changes the essence of the act of remembering. Dissident criticism in the format of a digital archive becomes a high-tech attraction.

**Key words:** video game studies, Stalin, CIS, nostalgia, digital archive, USSR.

**For citation:** Budaev, D. A. (2025) Pamyat' v tsifrovuyu epokhu: osodennosti reprezentatsii "stalin-skogo" vremeni v videoigrovyykh media 2000-kh godov [Memory in the Digital Age: The “Stalin's Time” Representation Peculiarities in Video Game Media of the 2000s]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 161–171. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_161. EDN: OLCNMF

## Введение

Современная медиасреда, несмотря на свой ореол высоких технологий, в действительности остаётся крайне ретропическим пространством, наполненным культурными символами прошлого. Отчасти это связано с состоянием современной культуры, отчасти с особенностями сетевых средств массовой информации, при помощи которых эта культура функционирует [2, с. 144]. Но насколько сильно формат передачи памяти в действительности влияет на смысл сообщения? Существует ли принципиальная разница между воспоминаниями цифровой эпохи и эпохи аналоговой? Обуславливают ли технологии наше представление о мире в этом вопросе, и если да – то как?

Память, совокупность пережитого жизненного опыта, способность запоминать – всё это и является сутью человеческой личности. Это определение Анри Бергсона мы используем как отправную точку нашего исследования [3, с. 19–20]. Однако память одного человека никогда не бывает тождественна памяти группы. В коллективной памяти фиксируется только то, что было актуально для социальной группы. Несущественное же попадает в зону забвения [13, с. 17–18]. Вместе с тем электронная память была бы невозможна, если бы социальное не стало историческим. С приходом тотальной историзации для памяти потребовались специальные «места» содержания. В терминологии Пьера Нора такие памятные даты, предметы материальной культуры, конкретные люди и т. п. обозначаются пространственной метафорой «места памяти». Фиксируют они не только прошлое, но и дистанцию, отделяющую нас от этого прошлого [11, с. 20, 26–27]. Однако для разговора о цифровом пространстве термин «место памяти» оказывается слишком общим. Здесь необходимо вспомнить о понятии архива Мишеля Фуко, под которым в данном случае подразумевается не конкретное физическое место, а фигура мышления. С середины 1990-х гг. этот термин стал активно применяться в культурных (в том числе медийно-теоретических) исследованиях [18, р. 283]. Как замечает Вольфганг Эрнст, сегодня архивом может называться как аналоговая, так и цифровая база данных, и на понятийном уровне оба таких архива будут тождественны [19, р. 85], хотя принцип передачи информации в них все-таки будет

отличаться. По этой причине мы проанализируем феномен цифрового архива и, изучив факторы, оказавшие на него влияние, попробуем разобраться, в каких практических изменениях выражается специфика цифрового формата. В качестве цифрового архива в нашем исследовании будет представлен медиум видеоигры. Концепции, предлагающие рассматривать видеоигры в качестве материала для изучения истории, давно циркулируют в англоязычной литературе [16]. Подходящим материалом для работы нам кажутся рецепции сталинского СССР (1920–1950). Поскольку одним из ведущих дискурсов разговора об СССР сегодня является дискурс ностальгии, мы прибегнем в нашем анализе к теории рефлексивной ностальгии Светланы Бойм [5, с. 23].

### Содержание исследования

Можно выделить три ключевые особенности цифрового архива, отличающие его от архива аналогового:

- Коммуникативность. Главной задачей цифрового архива является не хранение, а передача информации, так как в цифровом пространстве наиболее важным фактором является скорость доступа [19, р. 99].
- Агентность. Фактически актором воспоминания выступает не человек, а цифровой архив, организующий запрашиваемую информацию, руководствуясь собственным алгоритмом [17, р. 5].
- Процессуальность. Цифровые архивы не существуют как фиксированные блоки данных, каждый раз они генерируются заново. Архив существует не во временной протяженности, но в спатальной, пространственной. Либо массив цифрового архива доступен пользователю весь и сразу, либо полностью отключен [19, р. 82].

Цифровой архив, обладающий всеми этими тремя свойствами и погруженный в культурную среду, формирует наше представление об истории точно так же, как и музеи, материальные архивы, фильмы и художественная литература [16]. Опишем, что из себя представляет рефлексивная ностальгия, позволяющая в общих чертах характеризовать настроение и особенности изучаемой нами культурной среды.

Рефлексивная ностальгия, прибегая к терминологии С. Бойм, – это память, анализирующая себя критически,

с точки зрения соответствия прошлому. Обычно она обусловлена индивидуальной культурной памятью, основывающейся на «смаковании деталей и памятных знаков». Чаще всего она проявляется как ирония и юмор [5, с. 76, 118]. Предпосылки для возникновения как реставрирующей, так и рефлексирующей ностальгии начинают закладываться в советской культуре в 1970-е гг. Однако если реставрирующая ностальгия характерна для носителей официальной идеологии, фактически создавшей модус советского героя [6], то альтернативная модель задавалась диссидентским пространством мысли. Рефлексирующая ностальгия не стремится вернуть референт своей ностальгии, ее заворачивает сама дистанция. Ностальгический же объект при этом свободно может приобретать фантазмагорические, жуткие черты. Бойм описывала этот феномен на примере двух эмигрировавших советских интеллигентов: И. Бродского и И. Кабакова [5, с. 525, 595–596]. В обоих случаях Бойм часто прибегает к эпитету «кафкианский», описывая отличительные свойства рефлексирующей ностальгии. Тем не менее, потенциал страшного в рефлексирующей постсоветской ностальгии лишь намечен, сталинская же тема вообще не освещена. Закроем этот пробел, дав краткую хронологию развития сталинской темы и обозначив, каким образом стала возможна рефлексирующая ностальгия.

После XX съезда КПСС проблема культа личности долгое время подробно не обсуждалась [1, с. 35–36]. Однако с конца 1980-х гг. отношение к Сталину резко меняется: критика становится одним из ведущих мотивов перестройки [15, pp. 20–22]. Переосмысление перерастает в откровенную демонизацию. В постсоветском историческом дискурсе речь шла уже не о сохранении советской, а о строительстве новой идентичности [1, с. 36]. По этой причине в 1990-е гг. интерес к эпохе Сталина значительно ослабевает и возвращается только в 2000-е гг. [15, с. 245]. Однако интерес этот носит весьма настороженный характер [1, с. 36]. Ситуация эта распространяется и на цифровые, и на аналоговые архивы.

Практически во всех значимых видеоигровых проектах 2000-х гг. сталинский СССР оценивается исключительно негативно. Подробно мы разберем лишь самый показательный

пример – *You Are Empty* (2006). Ведь хотя данная видеоигра целиком и полностью является сущностью виртуального мира (в этом проявляется процессуальное свойство цифрового архива), она не была бы возможна без культурной среды позднесоветского периода, созданной аналоговыми медиа.

Социальное пространство кинематографа 1970–1980-х гг. – это маневрирование «живого Я» между мертвыми зонами социального контроля. Человек выкрадывал у аморфной системы «клочки» частной жизни [10, с. 200, 400]. Тем не менее нас интересует не столько зона локальной социальности, сколько глобальные «омертвевшие» пространства. Типичные представители сталинского кинематографа всегда обладают четкой организацией пространства. Хотя мы не найдем в кинолентах сталинского времени организованных локусов страха, что парадоксальным образом говорит о его имплицитном присутствии. Осуждение врага народа часто сопутствовало вынесению приговора, т. е. равнялось самому приговору [8, с. 354]. По этой причине неудивительно, что практически все СНГ-игры, отражающие восприятие сталинской культуры, становились юмористическими в той или иной мере. Смех автоматически является осуждением. Сейчас, впрочем, нас интересуют сатирические и жуткие варианты цифровых воспоминаний. С них начинаются первые видеоигровые высказывания о сталинском времени в СНГ.

Хоррор (англ. horror) – это жанр «лабиринта с приключениями», где проблематика когнитивных проблем (нахождения пути) смешивается с эмоционально символическим шаблоном (противостояния тому, что пугает и что неизвестно). Это история про выживание в лабиринте [4, с. 170]. Именно на языке жанра хоррор и говорит *You Are Empty*.

*You Are Empty* – хронологически самая первая сталинская хоррор-игра. *You Are Empty* повествует об альтернативной истории СССР 1950-х гг., где трансгуманистические эксперименты привели к апокалипсису. Высказывание *You Are Empty* осуществляется в эстетике треша, где «сообщение» конструируется посредством двух стилистических приемов: ужаса и сатиры.

Первичным планом для *You Are Empty* является поэтика ночного кошмара, фантазмагии. Это вполне укладывается

в общие рамки хоррора: главный герой практически всегда оказывается «заперт» в собственном «бессознательном, тайны которого его страшат» [9, с. 230].

Психологизм главного героя не явлен репликами, но выражается через эмоциональные образы: короткие ролики в экспрессионистской стилистике<sup>1</sup>, которые игрок волен интерпретировать самостоятельно. Объединяет их между собой не строгая сюжетная цепочка, а общая атмосфера тревожности, главный герой и изображаемое пространство: Советский Союз середины XX в.

Между тем весь мир игры создан, чтобы устроить игрока: аутентично воссозданный коллаж из сталинской архитектуры Москвы и Киева 1930-х гг., поочередно то пустующий, то заполняющийся массами противников.

Такая политика пространства характерна для визуальных канонов сталинского кинематографа, характерна для «большого стиля» и происходящих в нем процессов централизации и кристаллизации [12, с. 18]. Ирина Каспэ предлагает рассмотреть этот процесс на примере фильма «Цирк» (Г. Александров, 1936). Демонстрируемые социальные пространства в киноленте не являются в полной мере задействованными, что обусловлено политикой сталинского ампира, тяготеющего к роскоши. Однако и в полной мере пустынными их также нельзя назвать; скорее, они являются зонами застывшего, назначенного смысла. [10, с. 317] Но если в реальном сталинском ампире мы наблюдаем предельную структурированность, то в *You Are Empty* торжествует хаос, игрок и его противники мечутся в «пространстве» скованного сна. В этом, кстати, проявляется также агентное свойство описываемого нами цифрового архива. Игрок волен перемещаться по постапокалиптическому советскому союзу в своем темпе, однако это лишь часть передаваемого воспоминания. Строение уровней, городская архитектура, поведение противников – все это обеспечивается программным обеспечением.

Второй уровень *You Are Empty* – сатирическая составляющая. Геймплей *You Are Empty* – это уничтожение намеренно извра-

<sup>1</sup> *You Are Empty. Cinematic Cutscenes* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=g-ZPHN55St8I> (дата обращения: 10.11.2024).

ценных игрой икон советской культуры: широкоплечие рабочие с молотами напоминают живых мертвецов, курицы-рекордсмены вырастают до динозавроподобных размеров, сварщики сливаются со своим инструментами в единое целое. Изначально положительные символы достижений социализма доводятся до абсурда в игре. Перед нами своеобразно переосмысленное искусство плаката и карикатуры. С 1920-х гг. плакат постепенно выдвигался на позицию одного из главных орудий пропаганды. С течением времени мир Запада в карикатуре «превратился в настоящий паноптикум, населенный целым сборищем уродов» [8, с. 500]. Агитация, цель которой – бичевать пороки капитализма, в *You Are Empty* была развернута против сталинской системы.

Мы видим, что в *You Are Empty* используются стилистические приемы и идеи, характерные для периода перестройки, адаптированные, однако, для массовой культуры. В этом также заключается главное свойство цифрового архива: коммуникативность. Идеи 1980-х гг. обретают новую форму в культурном продукте 2000-х гг.

### **Выводы**

Насколько цифровая медиасреда определяет память современного человека? Как меняется структура воспоминания и как более технологичный формат передачи воспоминания влияет на конечную мысль?

Ганс Гумбрехт характеризует мир второй половины XX в. как отход от историцирующего хронотопа. Новое состояние он называет хронотопом «гибернации». Мышление в традициях логики обесценилось [7, с. 246]. От генерации новых смыслов человек переходит к генерации новых форматов. Новые медиа – это крайне репрессивная модель отношения к прошлому, построенная на логике ежесекундного переписывания истории, логики насилия [14, с. 33].

Возможно, поэтому Светлана Бойм отказывает продуктам массовой культуры (создаваемых при помощи технических новшеств) в праве называться ностальгией [5, с. 88]. Упор в них делается не на глубину проживания, но на глубину ощущения. На антропологическом уровне из этого можно сделать вывод, что цифровой архив (в отличие от архива аналогового) лишает четкой субъектности и вспоминающего, и вспоминаемый им



объект. Воспоминание становится пространством, буквальным «местом нахождения» субъекта, отпечатком в памяти. Вспоминающий же, отдав часть своей субъектности программному обеспечению, вспоминает не то, что смог, а то, что предоставило ему программное обеспечение.

Хотя старые культурные коды и лежат в основе цифровых архивов, они уже не являются определяющими. При формальном сохранении изначальных идеологических посылов, мы видим здесь уже не критику советской системы изнутри, но ее переосмысление из другой системы ценностей.

#### Список литературы

1. Аникин Д. А. Образ Сталина как травма: специфика сетевой политики памяти // Теория и практика современной науки. – 2018. – № 12 (42). – С. 34–39.
2. Бауман З. Ретротопия. – М.: ВЦИОМ, 2019. – 160 с.
3. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Минск: Харвест, 1999. – 1408 с.
4. Бернар П. Silent Hill. Навстречу ужасу. Игры и теория страха. – М.: Бомбора, 2020. – 288 с.
5. Бойм С. Будущее ностальгии. – М.: Новое литературное обозрение, 2021. – 680 с.
6. Будаев Д. Образ советского воина в видеоиграх стран СНГ // Ростовский научный вестник. – 2023. – № 3 (26). – С. 8–16.
7. Гумбрехт Х. У. После 1945. Латентность как источник настоящего. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 328 с.
8. Добренко Е., Джонссон-Скрадоль Н. Госсмех. Сталинизм и комическое. – М.: Новое литературное обозрение, 2022. – 768 с.
9. Зотов С. Darkness Within: сновидение как сюжетообразующая функция в нарративах компьютерных игр // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. – 2015. – № 3. – С. 224–232.
10. Каспэ И. В союзе с утопией. Смысловые рубежи позднесоветской культуры. – М.: НЛО, 2018. – 431 с.
11. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб., 1999. – 328 с.
12. Паперный В. Культура Два. – М., 2016. – 412 с.
13. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Память о войне 60 лет спустя Россия, Германия, Европа / ред.-сост. Михаил Габович. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 780 с.
14. Шевцов К. П. Медиаархив как форма присутствия прошлого // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – № 3 (4). – С. 29–33. EDN: OFVBGN
15. Якобидзе-Гитман А. Восстание фантазмов: Сталинская эпоха в постсоветском кино. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 312 с.
16. Hartman A., Tulloch R., Young H. Video Games as Public History: Archives, Empathy and Affinity // [gamestudies.org](https://gamestudies.org). 2021. Vol. 21 issue 4. [Электронный ресурс]. – URL: [https://web.archive.org/web/20240331083536/https://gamestudies.org/2104/articles/hartman\\_tulloch\\_young](https://web.archive.org/web/20240331083536/https://gamestudies.org/2104/articles/hartman_tulloch_young) (дата обращения: 05.03.2024)
17. Henriksen E. Algorithmically generated memories: automated remembrance through appropriated perception // *Memory, Mind & Media*. – 2024. – № 3. – P. 1–15. DOI: 10.1017/mem.2024.8
18. Messner P. Das Archivische // *Informationswissenschaft: Theorie, Methode Und Praxis*. – 2014. – № 3 (1). – P. 283–303. DOI: 10.18755/iw.2014.17
19. Wolfgang E. Digital Memory and the Archive. – Minnesota: University of Minnesota Press, 2013. – 256 p.

## References

1. Anikin, D. A. (2018) *Obraz Stalina kak travma: spetsifika setevoy politiki pamyati* [Stalin's image as trauma: specifics of network policy of memory]. *Teoriya i praktika sovremennoy nauki*. No. 12 (42). Pp. 34–39. (In Russian).
2. Bauman, Z. (2019) *Retrotopiya* [Retrotopia]. Moskva: VTsIOM. (In Russian).
3. Bergson, H. (1999) *Tvorcheskaya evolyuciya. Materiya i pamyat* [Creative Evolution.] Minsk: Harvest. (In Russian).
4. Bernar, P. (2020) *Silent Hill. Navstrechu uzhasu. Iгры i teoriya straha* [Silent Hill: The terror engine]. Moskva: Bombora. (In Russian).
5. Boym, S. (2021) *Budushhee nostalgii* [The Future of Nostalgia]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
6. Budaev, D. (2023) *Obraz sovetskogo voina v videoigrah stran SNG* [The image of the soviet warrior in video games of the CIS countries]. *Rostovskiy nauchniy vestnik*. No. 3. (26). Pp. 8–16. (In Russian).
7. Gumbrecht, H.U. (2018) *Posle 1945. Latentnost' kak istochnik nastoyashchego* [After 1945: Latency as Origin of the Present]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
8. Dobrenko, E., Dzhonsson-Skradol' N. (2022) *Gossmekh. Stalinizm i komicheskoe* [State Laughter: Stalinism, Populism, and Origins of Soviet Culture]. Moskva: NLO. (In Russian).
9. Zotov, S. (2015) *Darkness Within: snovidenie kak syuzhetoobrazuyushchaya funktsiya v narrativah kompyuternykh igr* [Darkness Within: dreaming as a storytelling function in computer game narratives]. *Vestnik LGU im. A. S. Pushkina*. No. 3. Pp. 224–232. (In Russian).
10. Kaspe, I. (2018) *V soyuze s utopiyey. Smyslovyye rubezhi pozdnesovetskoy kultury* [Irina Kaspe: In Alliance with Utopia. The semantic frontiers of late Soviet culture]. Moskva: NLO. (In Russian).
11. Nora, P. (1999) *Mezhdru pamyaty i istoriej. Problematika mest pamyati* [Between memory and history. The problem of places of memory]. *Problematika mest pamyati Franciya-pamyat*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. (In Russian).
12. Paperniy, V. (2016) *Kultura Dva* [Culture Two]. Moskva: Novoe lit. obozrenie. (In Russian).
13. Halbwachs, M. (2005) *Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat* [La memoire collective]. *Pamyat o vojne 60 let spustya*. Rossiya, Germaniya, Evropa. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
14. Shevtsov, K. (2011). *Mediaarhiv kak forma prisutstviya proshlogo* [Mediaarchive as a Form of Presence of the Past]. *Mezhdunarodnyy zhurnal issledovaniy kultury*. No. 3 (4). Pp. 29–33. (In Russian). EDN: OFVBGH
15. Yakobidze-Gitman, A. (2015) *Vosstanie fantazmov: Stalinskaya epoha v postsovetskom kino* [The Rising Phantasms: The Stalinist Era in Post-Soviet Film]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
16. Hartman, A., Tulloch, R., Young, H. (2021). *Video Games as Public History: Archives, Empathy and Affinity*. [gamestudies.org. 2021. Vol. 21 issue 4.] Available at: [https://web.archive.org/web/20240331083536/https://gamestudies.org/2104/articles/hartman\\_tulloch\\_young](https://web.archive.org/web/20240331083536/https://gamestudies.org/2104/articles/hartman_tulloch_young) (accessed 05 March 2024).
17. Henriksen, E. (2024) *Algorithmically generated memories: automated remembrance through appropriated perception*. *Memory, Mind & Media*. Vol. 3. Pp. 1–15. DOI:10.1017/mem.2024.8
18. Messner, P. (2014) *Das Archivische. Informationswissenschaft: Theorie, Methode Und Praxis*. No. 3 (1). Pp. 283–303. DOI: 10.18755/iw.2014.17
19. Wolfgang, E. (2013) *Digital Memory and the Archive*. Minnesota.: University of Minnesota Press.

**Об авторе**

**Будаев Даниил Артемьевич**, аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина. Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0008-2916-7062, e-mail: daniilbudaev@gmail.com

**About the Author**

**Daniil A. Budaev**, Postgraduate student of the Department of Philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0008-2916-7062, e-mail: daniilbudaev@gmail.com

Поступила в редакцию: 24.12.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 24 December 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025

## Проблема изобразительного творчества в дискурсе иудаизма

Н. Ю. Раевская

*Санкт Петербургский государственный педиатрический медицинский университет,  
Санкт Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** Восприятие ценности изобразительного искусства в разные периоды истории и в разных иудейских общинах варьировалось от его полного отрицания до признания высокой значимости. Негативное отношение к созданию изображений исходило из буквального следования запрещающей заповеди: («не делай себе никакого изображения...»), очевидный смысл которой сводился к запрету на создание идолов и поклонения им. Возникает вопрос, не было ли настороженное отношение к изобразительному творчеству связано с более глубокими причинами? Было ли оно обусловлено не только страхом идолатрии, но и восприятием человеческого творчества как посягающего на величие Бога-творца, обладающего эксклюзивным правом творения?

**Содержание.** Анализ текстов Торы и мидрашей показывает, что оценка изобразительного творчества в них зависит от контекста и намерений творящего. Творчество, вдохновленное Богом и осуществляемое с мудростью и ответственностью, приближает мир к Богу. Священное писание указывает на границы творчества, но не рассматривает его в качестве акта, греховного по своей сути: сам Бог наделяет первого и «образцового» художника (Бецалея) способностью к творчеству и мудростью для ее правильного использования. При этом достаточно четко транслируется мысль о том, что деятельность, вдохновленная человеческой гордыней и соперничающая с Богом, отдаляет от него и является разрушительной для мира и человечества, как в случае создания вавилонской башни или золотого тельца. Отмечается, что современный иудейский дискурс, рассматривая проблему творчества в рамках доктрины Тиккун Олам («исправления мира»), приходит к выводу, что совершенствующее мир «позитивное творчество» не только не запрещено, но является обязанностью человека, возложенной на него Богом.

**Выводы.** Обращение к источникам показывает, что идея ценности совершенствующего мир творчества (в том числе изобразительного), отстаиваемая современными иудейскими авторами, была присуща иудейской традиции с давних времен. Отрицательное отношение к изобразительной деятельности не было обусловлено восприятием творчества как греховного самого по себе, но было связано с опасностью его неразумного и безответственного применения.

**Ключевые слова:** иудаизм, иудаизм и искусство, еврейское искусство, творчество и иудаизм, идолатрия, Тиккун Олам.

**Для цитирования:** Раевская Н. Ю. Проблема изобразительного творчества в дискурсе иудаизма // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 172–183. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_172. EDN: PBRUXM

## The Problem of Visual Creativity in Jewish Discourse

Natal'ya Yu. Raevskaya

*Saint Petersburg State Pediatric Medical University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The perception of the value of visual art has varied throughout history and among different Jewish communities, ranging from complete denial to high appreciation. The negative attitude towards the creation of images stemmed from a literal interpretation of the prohibitive commandment: ("You shall not make for yourself any graven image..."), whose obvious meaning was a prohibition against creating idols and worshipping them. This raises the question of whether the cautious attitude towards visual creativity was connected to deeper reasons. Was it conditioned not only by the fear of idolatry but also by the perception of human creativity as encroaching upon the greatness of God the Creator, who possesses the exclusive right to create?

**Content.** An analysis of the texts of the Torah and midrashim shows that the evaluation of visual creativity in them depends on context and the intentions of the creator. Creativity inspired by God and carried out with wisdom and responsibility brings the world closer to God. Sacred scripture points to the boundaries of creativity but does not regard it as inherently sinful: God Himself endows the first and "exemplary" artist (Bezalel) with the ability to create and the wisdom to use it correctly. It is clearly conveyed that activity inspired by human pride and competing with God distances one from Him and is destructive to the world and humanity, as seen in the cases of the Tower of Babel or the Golden Calf. It is noted that contemporary Jewish discourse, considering the problem of creativity within the framework of the doctrine of Tikkun Olam ("repairing the world"), concludes that "positive creativity," which enhances the world, is not only permitted but is a duty imposed on humanity by God.

**Conclusions.** The appeal to sources shows that the idea of the value of world-improving creativity (including visual creativity), advocated by contemporary Jewish authors, has been inherent in Jewish tradition since ancient times. The negative attitude towards visual activity was not based on viewing creativity as sinful in itself but was connected to concerns about its irrational and irresponsible application.

**Key words:** Judaism, Judaism and Art, Jewish Art, Creativity and Judaism, Idolatry, Tikkun Olam.

**For citation:** Raevskaya, N. Yu. (2025) Problema izobrazitel'nogo tvorchestva v diskurse iudaizma [The Problem of Visual Creativity in Jewish Discourse]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 172–183. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_172. EDN: PBRUXM

## Введение

Широко известно настороженное отношение иудаизма к изобразительному искусству. Попытка осмысления этого факта в силу ряда причин привела к формированию искаженного представления о его полном отсутствии в еврейской традиции, бытовавшего в умах людей вплоть до последних десятилетий XX в. Этот тезис о несовместимости иудаизма и искусства, восходящий к Канту и Гегелю, в наши дни представляется совершенно несостоятельным [9]. История иудейского отношения к изобразительной деятельности не началась исключительно с отрицания («не делай себе никакого изображения...») и не закончилась им. Аниконизм (враждебность по отношению к визуальным образам) никогда не был единственной и определяющей чертой иудейского восприятия искусства, но одной из многих потенциально присущих возможностей. Осуществление этих потенций являлось результатом постоянно меняющихся исторических обстоятельств и культурных взаимодействий, которые привели к появлению покрытой фресками синагоги в Дура-Европос (III в.); средневековых иллиминированных рукописей и гравированных церемониальных объектов; современной живописи, созданной художниками, воодушевленными иудейской традицией. При этом обращение к Священному Писанию демонстрирует, что амбивалентное отношение к визуальному искусству, варьирующееся от полного запрета до высокой оценки его значения, является аутентичным для иудаизма, и отклонения от аниконической позиции не были обусловлены исключительно влиянием чужих культур и жаждой компромисса с окружающей реальностью. Примечательно, что наряду с императивом «не делай себе» изображений, Тора содержит требование «сделать себе» скинию и ковчег, включая изображения херувимов. Вместе с тем негативный взгляд на изобразительное искусство действительно превалировал в разных общинах в разное время и исходил из буквального следования запрещающей заповеди. В библейские времена вторая заповедь устанавливала табу на создание и использование любых фигуративных изображений в связи с угрозой идолопоклонства и размывания представлений о трансцендентном едином божестве. Сформировавшееся религиозное сознание иудеев уже едва ли могло быть искажено использованием визуальных

образов, но, как показывает обсуждение этой темы, зафиксированное в Мишне, для части рабби следование запрещающему правилу оставалось делом принципа. Как представляется, дело было не только в том, что воспроизведение традиции казалось мерилom праведности, но и в глубокой убежденности, что святость достигается через слияние воли человека с волей Бога, т. е. беспрекословное выполнение абсолютно всех предписаний, зафиксированных в Торе в форме заповедей.

Несмотря на то что в раввинистической литературе едва ли можно найти прямые высказывания на этот счет, существует предположение о том, что вторая заповедь подчеркивала опасность не только идолопоклонства, но и опасность притязаний человека на роль творца. Был ли в действительности запрет на создание изображений связан не только с идеей единственности и нематериальности Бога, но и с идеей всемогущества Бога-творца, обладающего эксклюзивным правом творения? Содержит ли Священное Писание что-либо, что могло бы подтвердить или опровергнуть эту мысль? Можно ли обнаружить в Танахе размышления о возможностях и границах человеческого творчества?

### Содержание исследования

Для исследования этого вопроса наибольший интерес представляют главы 19–39 из книги Шмот (Исход), описывающие санкционированное Богом создание Скинии со всем ее содержимым и несанкционированное изготовление золотого тельца. Первой значимой частью этого сюжета является завет (договор) Бога с народом Израиля и его наставления (заповеди), переданные Моисею на горе Синай. Вторая из десяти основных заповедей содержит запрет на создание любых фигуративных изображений: «Не делай себе изваяния и никакого изображения того, что на небе, вверху, и что на земле, внизу, и что в воде, ниже земли». (Шмот (Исх.) 20:4).

Следующий фрагмент данного сюжета описывает второе восхождение Моисея на гору, во время которого Бог дает ему подробные указания по созданию переносного святилища – Скинии. Указания звучат в форме императива – требования, обязательного для выполнения: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их; все сделайте, как Я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов [принадлежностей] ее;

так и сделайте». (Шмот (Исх.) 25:8–9). Бог требует абсолютного следования установленному им образцу, прописанному в мельчайших подробностях, включающих точные формы, размеры и материалы Скинии, всех культовых принадлежностей и одежд священников. Примечательно, что, кроме всего прочего, предписывается изготовить и установить скульптурные изображения двух золотых херувимов по обе стороны крышки Ковчега (Шмот (Исх.) 25:18–20), а также «сделать искусной работы херувимов» на покрывалах, образующих скинию, и завесе, отделяющей Святая Святых (Шмот (Исх.) 26:1,26:31). Иными словами, следом за всеохватывающим запретом на создание изображений, звучит требование их создания и назначается главный художник, Бецалель. Бог обещает «исполнить его Духом Божиим, мудростью, разумением, ведением и всяким искусством» и «вложить мудрость» в сердца тех, кто ему помогает (Шмот (Исх.) 31:1–11).

Между тем далее книга повествует о том, как народ, спустя сорок дней разуверившийся в том, что Моисей вернется, просит Аарона «сделать бога», который будет вести дальше и охранять народ Израиля. Аарон делает золотого тельца, люди поклоняются ему, приносят жертвы и говорят «вот бог твой, Израиль». (Шмот (Исх.) 32:1). Моисей, спустившись с горы, в гневе уничтожает идола, затем возвращается и просит Господа простить грех народа. Бог согласен вести дальше тех, кто остался ему верен, но обещает «изгладить из книги своей», тех, кто согрешил. «И поразил Господь народ за сделанного тельца». (Шмот (Исх.) 32:34–35)<sup>1</sup>.

Как следует из Священного Писания, непосредственно после событий связанных с золотым тельцом, Моисей призывает народ к созданию Скинии. Бецалель «и все мудрые сердцем, которым Господь дал мудрость и разумение, чтоб уметь сделать всякую работу, потребную для святилища» (Шмот (Исх.) 36:1–2) построили его в точности соответствующим образцу, предписанному Богом. «И покрыло облако скинию собрания, и слава Господня наполнила скинию» (Шмот (Исх.) 40:34) – Бог одобрил, сделанное людьми.

Представляется, что сосуществование в одном сюжете двух историй, описывающих различную реакцию Всевышнего на изобразительную деятельность, транслирует присущее иудаизму отношение к художественному творчеству. Оно по-

<sup>1</sup> Книга Дварим (Второзаконие) описывает этот эпизод следующим образом «не удерживай Меня, и Я истреблю их, и изглажу имя их из поднебесной, а от тебя произведу народ, который будет [больше] сильнее и многочисленнее их». (Двар. (Втор.) 9:14).



ощряется или запрещается в зависимости от интенций в нем содержащихся. Творчество, вдохновленное Богом и направляемое им – благо для человека и приближает мир к Богу. Творчество, идущее в разрез с божественной волей, – акт своеволия и гордыни человека, ведущий к разрушению и отдаляющий от Бога.

Дополнительным источником, подтверждающим подобную интерпретацию этих сюжетов, может служить мидраш Танхума. В этом тексте обращается внимание на то, что, рассуждая о том, почему Господь выбрал в качестве главного мастера именно Бецалея, Тора не раз повторяет, что он был сыном Урии и внуком Ора. Автор мидраша задается вопросом: почему понадобилось упомянуть Ора? И отвечает: потому что он (Ор) «пожертвовал своей жизнью ради Святого, да будет Он благословен». Когда люди загорелись желанием сделать золотого тельца, Ор встретился с ними и упрекнул их. Тогда они напали на него и убили. Святой, да будет Он благословен, сказал: «За то, что ты сделал это, Я сделаю тебя известным, и те, которые произойдут от тебя, будут известны во всем мире» [11]. Текст мидраша, таким образом, связывает между собой два события – создание золотого тельца, изображения, созданного по своеволию человека и для целей неугодных Богу и создание Скинии со всем ее содержимым, инспирированное самим Всевышним. Господь стирает с лица земли грешников, совершивших акт творчества, уклоняющийся от правильных целей, и награждает потомка Ора, оставшегося верным, даруя ему творческие силы и мудрость для их правильного употребления.

Еще один пример творчества, связанного с притязанием человека на роль всемогущего Творца, представляет эпизод Торы, повествующий о строительстве вавилонской башни. В книге Берешит (Быт.) 11: 1–9 сказано, что «сыны человеческие» решили построить «себе башню высотой до небес», и тем самым сделать «себе имя». Господь, увидев это и оценив непреклонность их намерений, решил наказать народ, «смешав языки» так, чтобы один не понимал другого, и затем рассеял людей по всей земле. Этот сюжет может служить яркой демонстрацией иудейского отношения к творческой деятельности, связанной с гордыней художника, конкурирующего с Творцом, планирующего создание того, что за пределами его сил и возможностей, и доступно одному

Богу. Такой акт творчества расценивается как грех, ведущий к тяжелым последствиям для человечества.

Два источника, опирающиеся на устную традицию, дополняют этот короткий рассказ из Торы. Иудейский историк Иосиф Флавий в своей книге «Иудейские древности» пишет, что созданию башни предшествовало указание Всевышнего расселиться на более широкой территории в связи с увеличением населения. Сказано, что люди ослушались повеления, поскольку не только считали, что владеют всем, что у них есть благодаря собственным заслугам, а не по благодати Господа, но и из подозрения, что Бог имеет «злой умысел», побуждая их к расселению, чтобы легче уничтожить их. Автор возлагает главную ответственность за произошедшее на Немврода, побудившего людей к «дерзкому ослушанию относительно Господа Бога». Внук Ноя, сын Хама, он, согласно Торе, отличался отвагой и огромной физической силой (Берешит (Быт. 10:9), и поэтому люди поставили его над собой царем. По словам Иосифа Флавия, Немврод убедил их «не приписывать своего благоденствия Господу Богу, а считать причину своего благополучия собственную свою доблесть». Немврод «хвастливо заявлял», что защитит народ от Бога, если тот вновь захочет «наслать на землю потоп». Для этого он призвал построить башню более высокую, чем может покрыть вода и «тем отомстить [Господу] за гибель предков». Считая «повиновение Господу Богу позорным рабством», толпа последовала предложению Немврода и приступила к строительству. Видя их безумие и желая их наказать, Всевышний разделил языки и «посеял между ними распрю», лишив взаимного понимания (*Иуд. древности IV*). Этот текст явно говорит о греховности творческого акта, связанного с высокомерным притязанием человека на роль Бога.

Дополнительные нюансы, касающиеся причин и целей строительства башни, можно обнаружить и в мидраше Пиркей де рабби Элиезер, который, как и предыдущий источник, указывает на своеволие людей, которые «отвергли Царство небесное» и назначили Нимврода царем над собой вместо Господа. Нимврод, говорится в мидраше, предложил построить башню, восходящую до небес, утверждая, что «сила Святого, благословен Он, только в воде» (он может угрожать только новым потопом). Тем самым он призвал народ сделать себе

«великое имя на земле», т. е. сделать то, что не только будет сравнимо, но и превысит возможности божества, и будет недостижимо для его воздействия. Кроме того, текст содержит следующую важную деталь. Сказано, что сооружение имело семь милей в высоту и имело ступени с запада и востока. Строители, обжигали кирпичи и поднимали их по восточному склону, а спускались по западному. Если человек падал и умирал, они не обращали на него внимания, но если падал кирпич, они «садились и плакали, и говорили: горе нам! Когда же другой будет поднят на его место?». Когда же в наказание Бог смешал языки, и люди перестали понимать друг друга, «каждый взял свой меч, и они сражались друг с другом, чтобы истребить (друг друга), и половина мира пала там от меча», и оттуда Господь рассеял их по лицу всей земли [10]. Эта история из мидраша, очевидно, подчеркивает полную безнравственность деятельности, которая вдохновляется не Богом, а идеей соперничества с ним. В процессе такого рода творчества люди, охваченные исключительно честолюбивыми замыслами, не только удаляются от Бога и его благих планов относительно развития сотворенного им мира, но и теряют человеческое лицо, способность к состраданию и стремление к взаимопомощи. Каково бы ни было величие человеческого творения, оно не может оправдать утрату человеческой жизни. История как бы содержит предупреждение о том, что творчество, базирующееся на амбициях, жажде славы, утверждении собственного превосходства над другими, ведет к упразднению нравственных норм и в конечном счете к саморазрушению человеческого общества. Специфическое наказание, выбранное Богом – полное непонимание друг друга, ведущее к кровопролитию, по всей видимости, было призвано продемонстрировать эту идею.

Анализ вышеприведенных сюжетов показывает, что Священное Писание не позиционирует художественное творчество в качестве акта, греховного по своей сути, а лишь указывает на границы творчества. Оно предостерегает художника от того, чтобы считать себя вторым Богом и призывает человека-творца действовать с осознанием, того, что он пользуется своей способностью как божьим даром. Хотя в своем творчестве человек должен следовать правильным (установленным Богом) путем, сам творческий процесс (по определению) не исключает свобо-

ды в постановке целей и выборе средств их достижения. Именно поэтому человек несет за них ответственность, что и демонстрируют библейские сюжеты, в которых безответственные деяния оказываются жестоко наказуемыми. Способности, которыми Бог наделяет одобренного им (образцового, являющегося примером для других) художника, Бецалеля, включают в себя изобретательность (предполагающую наличие свободы выбора)<sup>1</sup>. При этом главным, неоднократно упоминаемым качеством, которое Бог дарует идеальному художнику, является мудрость. Тора тем самым подчеркивает, что художественное творчество требует не только креативности и искусного владения различными техниками, но и мудрости в их использовании. Иудейские интерпретации соответствующего стиха из книги Шмот (Исход) включают также рассуждения о том, что Дух Божий, «наполнивший» человека, избранного им в качестве главного художника, сделал его обладателем качеств, свойственных Богу: мудрости и способности создавать что то прекрасное, до него не существовавшее. Сам выбор имени для художника, который был избран Богом, кажется неслучайным. Существует мнение, что имя Бецалель означает «в образе Бога» («Бе цель (целем) Эль»). Многие из толкователей видят это как дар Божий, выражающийся в выдающихся способностях, данных художнику, способностях, отражающих черты Бога как создателя мира [7, с. 15]. Согласно устоявшемуся с древних времен толкованию, скиния, а позже и храм, построенный по ее образцу, замышлялись и воспринимались иудеями как подобие космоса, единого мира, созданного Всевышним [1; 12]. Исходя из этого, естественным кажется вывод, что, наделяя человека полномочиями для возведения и декорирования сооружения, воспроизводящего универсум, Бог передает человеку свои полномочия творца.

Как представляется, Тора достаточно ясно транслирует мысль о том, что человек имеет право заниматься изобразительной деятельностью: сам Бог наделяет его способностью к творчеству и мудростью для правильного использования этой способности. В современном иудаизме при этом широко распространено мнение, согласно которому «позитивное» творчество не только не находится под запретом, но и является

<sup>1</sup> Оригинальный текст Шмот (Исх.) 35:31-32 может быть переведен следующим образом: «Он наполнил его Божественным духом, мудростью, пониманием, знанием и умением работать во всех типах ремесел. И разрабатывать планы с изобретательностью и осуществлять их в золоте, серебре и меди».

обязанностью человека, возложенной на него Всевышним. Эту мысль в частности в XX в. активно разрабатывал рабби Йосеф Дов Соловейчик. В своей книге «Галахический человек» он писал, что центральной идеей галахического сознания является «идея значительности человека как партнера Всевышнего по Сотворению Мира» [13, с. 110]. Согласно его мысли, Бог, сотворивший мир, не сделал его абсолютно совершенным, дав человеку, которого он создал по своему образу и подобию, возможность участвовать в творении, и, исправляя недостатки, восполняя пробелы, делать мир прекраснее. Человек-творец в его понимании – это вершина религиозного совершенства, к которой стремится иудаизм. Задача человека, миссия, возложенная на него Богом, состоит в том, чтобы быть творцом. «Сотворенный человек получил заповедь стать партнером Творца и принять участие в обновлении мира» [13, с. 115]. Человек творящий (в том числе создающий произведения искусства) воспринимается не как грешник, осмелившийся конкурировать с Творцом, а как праведник, исполняющий мицву (заповедь), предписывающую быть помощником Бога в творении.

Идея партнерства человека и Бога, провозглашающая необходимость участия в совершенствовании сотворенного Богом мира, с давних времен известная в иудаизме под названием Тиккун Олам (в переводе с иврита «исправление мира»), в наши дни является практически общепринятой в иудейской среде [6; 14]. Неортодоксальный иудаизм четко определяет ее как основной «фокус» своей религиозной веры и практики. «Партнеры Бога в Тиккун Олам, исправляя мир, мы призваны помочь приблизить мессианскую эру», сказано в «Декларации о принципах реформистского иудаизма» [3]. Мнение о религиозной значимости «улучшения мира» превалирует и в ортодоксальных иудейских кругах, представители которых предупреждают, однако, что деятельность по исправлению мира должна не вступать в противоречие с религиозным законодательством и нести очевидную пользу миру. В отличие от мыслителей прошлого, считавших основным способом исправления мира выполнение заповедей, в наши дни к Тиккун Олам все чаще относят любую активность, совершенствующую жизнь человеческого общества. Улучшению мира с этой точки зрения способствует не только личное следование высоким моральным

стандартам и деятельность, направленная на создание более справедливых социальных отношений, но и развитие науки, техники, медицины, искусства. В рамках доктрины Тиккун Олам творчество (понимаемое в самом широком смысле) представляется способом осуществления задачи совершенствования мира, возложенной на человека Богом. Признается, что художественное (в том числе изобразительное) творчество, руководствующееся моральными ориентирами, выработанными иудейской традицией, может служить позитивному изменению мира, делая его прекраснее [4; 5; 8].

### Выводы

Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что иудаизм никогда не отрицал ценности как творчества вообще, так и различных форм искусства, а лишь предостерегал людей от неразумного использования своих творческих способностей. Обращение к источникам (Танаху, Талмуду, мидрашам) подтверждает, что идея ценности человеческого творчества, утверждаемая в рамках популярной ныне концепции «исправления мира», была присуща иудейской традиции с давних времен.

### Список литературы

1. Иосиф Флавий. Иудейские древности. – М.: АСТ: Ладомир, 2007. – 784 с.
2. Танах. Иерусалим: Масад рав Кук, 1978. – 1159 с.
3. A Statement of Principles for Reform Judaism. Pittsburgh: Central Conference of American Rabbis, 1999. URL: <https://www.sefaria.org/worksheets/114358.1?lang=he&with=all&lang2=he> (дата обращения 19.10.2024)
4. Art and Judaism: conversation between Yaacov Agam and Bernard Mandelbaum. – N.Y.: B.L.D. Ltd, 1981. – 96 p.
5. Ehrlich E. The Art of Tikkun Olam: Creating to heal the world // The Jerusalem Post. 2019; Apr 5. URL: <https://www.jpost.com/opinion/the-art-of-tikkun-olam-creating-to-heal-the-world-585801> (дата обращения: 19.10.2024).
6. Fackenheim E. *To Mend the World*. – New York: Schocken, 1982. – 362 p.
7. Haklai Y. It will not be done to you: the relationship of Jewish thought to visual art. – Tel Aviv: Resling, 2020–249 p.
8. Kahn T. The meaning of Beauty. Milin Havivin – Beloved Words // An Annual Devoted to Torah, Society and the Rabbinat. 7 (2014). – P. 8–15.
9. Kalman B. Artless Jew: medieval and modern affirmations and denials of the visual. Princeton, Princeton University Press, 2000. – 233 p.
10. Midrash Pirkei DeRabbi Eliezer. URL: [https://www.sefaria.org/Pirkei\\_DeRabbi\\_Eliezer.24.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.24.1?lang=bi) (дата обращения: 19.10.2024).
11. Midrash Tanchuma, Tazria. URL: [https://www.sefaria.org/Midrash\\_Tanchuma%2C\\_Tazria.5.1?lang=en&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Tazria.5.1?lang=en&with=all&lang2=en) (дата обращения 19.10.2024).
12. Philo of Alexandria. On the life of Moses, II. URL: <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book25.html> (дата обращения: 19.10.2024)

13. Soloveichik J. B. Halakhic Man. – Philadelphia: Jewish Publication Society, 1984. – 257 p.  
 14. Rosenthal G. Tikkun ha-Olam: the Metamorphosis of a Concept // Journal of Religion. – 2005. – № 85 (2). – P. 214–240.

#### References

1. Iosif Flavij (2007) *Iudejskie drevnosti* [The Antiquities of the Jews]. Moskva: AST: Lodomir. 784 p. (In Russian).
2. *Tanah* [Tanakh]. (1978) Ierusalim: Masad rav Kuk. 1159 p. (In Russian).
3. A Statement of Principles for Reform Judaism (1999). Pittsburgh: Central Conference of American Rabbis. Available at: <https://www.sefaria.org.il/sheets/114358.1?lang=he&with=all&lang2=he> (accessed 19 October 2024).
4. Art and Judaism: conversation between Yaacov Agam and Bernard Mandelbaum. (1981) N.Y.: B.L.D. Ltd. 96 p.
5. Ehrlich, E. (2019) The Art of Tikkun Olam: Creating to heal the world. The Jerusalem Post. – Apr 5. Available at: <https://www.jpost.com/opinion/the-art-of-tikkun-olam-creating-to-heal-the-world-585801> (accessed 19 October 2024).
6. Fackenheim, E. (1982) To Mend the World. New York: Schocken. 362 p.
7. Haklai, Y. (2020) It will not be done to you: the relationship of Jewish thought to visual art. Tel Aviv: Resling. 249 p. (In Hebrew).
8. Kahn, T. (2014) The meaning of Beauty. Milin Havivin – Beloved Words. An Annual Devoted to Torah, Society and the Rabbinat. No. 7. Pp. 8–15.
9. Kalman, B. (2000) Artless Jew: medieval and modern affirmations and denials of the visual. Princeton, Princeton University Press. 233 p.
10. Midrash Pirkei DeRabbi Eliezer. Available at: [https://www.sefaria.org/Pirkei\\_DeRabbi\\_Eliezer.24.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.24.1?lang=bi) (accessed 19 October 2024).
11. Midrash Tanchuma, Tazria. Available at: [https://www.sefaria.org/Midrash\\_Tanchuma%2C\\_Tazria.5.1?lang=en&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Tazria.5.1?lang=en&with=all&lang2=en) (accessed 19 October 2024).
12. Philo of Alexandria. On the life of Moses, II. Available at: <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book25.html> (accessed 19 October 2024).
13. Soloveichik, J. B. (1984) Halakhic Man. Philadelphia: Jewish Publication Society. 257 p.
14. Rosenthal, G. (2005) Tikkun ha-Olam: the Metamorphosis of a Concept. Journal of Religion. No. 85 (2). Pp. 214–240.

#### Об авторе

**Раевская Наталья Юрьевна**, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0005-6109-1860, email: raev.spb@rambler.ru

#### About the author

**Natalia Yu. Raevskaya**, Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor, Saint Petersburg State Pediatric Medical University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0005-6109-1860, email: raev.spb@rambler.ru

Поступила в редакцию: 12.12.2024  
 Принята к публикации: 15.01.2025  
 Опубликована: 11.03.2025

Received: 12 December 2024  
 Accepted: 15 January 2025  
 Published: 11 March 2025

## Проблема основания классификации протестантских сообществ

Д. А. Шкурлятьева

Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
Казань, Российская Федерация

**Введение.** Классификация протестантских сообществ сопряжена с рядом проблем, обусловленных отсутствием единой протестантской догматики, единой богослужбной практики и, как следствие, амбивалентностью терминологии. Выделяя подмножество литургических протестантов, исследователи берут за основу разные критерии литургичности, иногда используя при этом несколько оснований деления, что препятствует чёткости классификации. Целью настоящего исследования было выявление единого основания для формирования подмножества литургических протестантов. Гипотеза исследования состояла в том, что формальный или неформальный характер богослужения не является ядром концепта «литургичность».

**Содержание.** В зависимости от концептосферы конкретного исследователя, понятие «литургичность» может коррелировать со степенью формализации богослужбной жизни (жесткостью ритуального дискурса), наличием и пониманием таинств, нуминозностью (особенностью отражения в религиозном опыте протестантов «священного ужаса» и «священного восторга»), фасцинативностью, а также с религиозным искусством как одним из способов усиления фасцинативности. Слово «литургия» в христианском контексте может обозначать как евхаристическое богослужение, так и богослужбную систему в целом. Ключом к пониманию литургичности является антитеза «коллективное – индивидуальное». Иногда полагают, что чем дальше от эпохи Реформации, – тем менее литургическими становятся протестанты. Однако оба вектора развития, литургический и нелитургический, намечаются в XVI в. практически одновременно. Богослужбный минимализм ряда протестантских сообществ обусловлен их приверженностью регулятивному принципу. Богослужбный минимализм не тождествен возникшему позднее богослужбному индивидуализму, это две самостоятельные разновидности нелитургичности. Особое внимание уделено рассмотрению богослужбной практики методистов, которых некоторые классификаторы относят к нелитургическим протестантам просто в силу того, что они не принадлежат к церквям Реформации.

**Выводы.** Ядром концепта «литургичность» является не сам по себе формальный (формализованный) характер богослужения, но преемственность с одной из исторически сложившихся богослужбных систем. Нелитургическим протестантов предлагается разделить на две группы: приверженцы богослужбного минимализма и приверженцы богослужбного индивидуализма. Вопрос об отнесении конкретных протестантских сообществ к литургическим или нелитургическим может быть решён только после тщательного изучения их богослужбной практики, что является задачей дальнейших исследований.

**Ключевые слова:** классификация протестантов, литургические протестанты, литургичность, литургическое искусство, ритуальный дискурс, фасцинативность, нуминозность.

**Для цитирования:** Шкурлятьева Д. А. Проблема основания классификации протестантских сообществ // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 184–197. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_184. EDN: RCPSPFU



Original article  
UDC 168.2+264  
EDN: RCPSFU  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_184

## The Problem of the Basis for the Protestant Communities Classification

Dar'ya A. Shkurlyat'eva

*Kazan (Volga region) Federal University,  
Kazan, Russian Federation*

**Introduction.** The classification of Protestant communities is associated with a number of problems caused by the absence of a unified Protestant dogma, a unified worship practice and, as a consequence, the ambivalence of terminology. In identifying a subset of liturgical Protestants, researchers use different criteria of liturgicity as a basis, sometimes using several division bases, which hinders the clarity of classification. The purpose of this study was to select a single basis for identifying a subset of liturgical Protestants. The hypothesis of this study was that the formalized or non-formalized type of worship is not the core of the concept of "liturgicity".

**Content.** Depending on the conceptual sphere of a particular researcher, the concept of "liturgicity" can correlate with the degree of formalization of liturgical life (rigidity of ritual discourse), the presence and understanding of sacraments, numinosity (the peculiarity of the reflection of "sacred terror" and "sacred delight" in the religious experience of Protestants), fascinativity, as well as with religious art as one of the ways to enhance fascinativity. The word "liturgy" in the Christian context can refer to both the Eucharistic service and the worship system as a whole. The key to understanding liturgicity is the antithesis "common-individual". It is sometimes thought that the further from Reformation, the less liturgical Protestants become. However, both vectors of development, liturgical and non-liturgical, were outlined in the 16th century almost simultaneously. The reason for the ritual minimalism of a number of Protestant communities is their commitment to the regulative principle. The ritual minimalism is not identical to the ritual individualism that emerged later; these are two independent varieties of non-liturgicity. Particular attention is paid to the consideration of the liturgical practices of Methodists, whom some classifiers identify as non-liturgical Protestants for the sole reason that they do not belong to the churches of the Reformation.

**Conclusions.** The core of the concept of "liturgicity" is not the formal (formalized) type of worship in itself, but the succession with one of the historically established liturgical systems. It is proposed to divide non-liturgical Protestants into two groups: supporters of ritual minimalism and supporters of ritual individualism. The question of identifying particular Protestant communities as liturgical or non-liturgical can only be resolved after a thorough study of their liturgical practice, which is the task of further research.

**Key words:** classification of Protestants, liturgical Protestants, liturgicity, liturgical art, ritual discourse, fascinativity, numinosity.

**For citation:** Shkurlyat'eva, D. A. (2025) Problema osnovaniya klassifikatsii protestantskikh soobshchestv [The Problem of the Basis for the Protestant Communities Classification]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 184–197. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_184. EDN: RCPSFU

## Введение

Систематизация изучаемых объектов, постоянная актуализация имеющихся классификаций – насущная задача любой науки. Специалисты по классиологии подчёркивают важность корректного определения классифицируемого множества, формулировки центрального понятия классификации, выбора основания классификации, выявления сущностных признаков. Особое внимание рекомендуется уделять верхним уровням классификации, которые «играют роль едва ли не научной парадигмы» [8, с. 244]. Если говорить о классификации протестантских сообществ, то здесь наблюдаются проблемы именно на верхнем, «парадигмальном» уровне, о чём свидетельствуют активные религиозоведческие дискуссии [10]. Однако даже классификации, где сформулированы чёткие критерии отнесения того или иного религиозного сообщества к христианским и протестантским, вызывают ряд вопросов. Так, например, затруднения возникают в процессе формирования подмножеств литургических и нелитургических протестантов.

Например, Н. С. Сидоренко и С. Л. Буланов предлагают классифицировать протестантские сообщества одновременно по двум основаниям: историческому («магистральная реформация», «радикальная реформация традиционного толка» и «радикальная реформация нового толка») и догматическому (при этом в качестве основания деления выбирается литургичность). Всех представителей «магистральной реформации», включая кальвинистов, указанные исследователи относят к литургическим протестантам, а сообщества, зародившиеся во время второй и третьей волн реформации, включая методистов, – к нелитургическим [12, с. 171–172]. Возникают закономерные вопросы: почему в истории протестантизма внезапно наступает нелитургический период, откуда берутся нелитургические протестанты, можно ли выявить какие-либо предпосылки для этого в период «магистральной реформации»? С. А. Исаев в своём исследовании реформационных движений использует формулировки «антилитургические протестанты» и «приверженцы литургического минимализма», подразумевая цвинглиан и кальвинистов [4, с. 108–110]. Налицо противоречие. Для того чтобы понять, относятся ли кальвинистские (а также иные) протес-

стантские сообщества к литургическим или нелитургическим, необходимо дать чёткое определение литургичности.

Цель настоящего исследования: рассмотреть концепт «литургичность» и выявить основание для формирования подмножества литургических протестантов. Задачи: изучить, коррелирует ли литургичность с наличием и пониманием таинств, жёсткостью ритуального дискурса, фастинативностью, переживанием нуминозного, наличием литургического искусства. Гипотеза исследования: наличие жёсткого ритуального дискурса не может служить единственным критерием литургичности протестантского сообщества (т. е. формальный или неформальный характер богослужения не является ядром концепта «литургичность»).

### Содержание исследования

Для формирования двух подмножеств, «литургические протестанты» и «нелитургические протестанты», необходимо, прежде всего, корректно сформулировать центральное понятие классификации. Если понятие «литургичность» авторами классификации не сформулировано [12], мы имеем дело с концептом – более объёмным конструктом человеческого сознания, включающего, помимо самого понятия, также представления о нём [1, с. 6], обусловленные концептосферой конкретного исследователя.

Классификационный подход, при котором «литургическому богослужению» противопоставляется «неформальный тип богослужения», при этом богослужение кальвинистов признаётся литургическим, а богослужение методистов – неформальным [12, с. 171–172], вызывает ряд вопросов. Прежде всего, был ли у всех представителей «магистральной» (или «исторической») Реформации одинаковый подход к литургической реформе? С. А. Исаев выделяет три направления приложения усилий реформаторов (догматика, каноника, литургика), классифицируя протестантские сообщества согласно тому, какое направление было для них приоритетным [4, с. 112]. После реформы литургии ближе всех к Римско-католической церкви остаются лютеране и англикане [4, с. 116]. При этом внимание лютеран сосредоточено на догматике, внимание англикан – на канонике (устройстве церкви). Исключительное значение реформе литургии придают цвинглиане и анабаптисты, которых, однако, можно отнести,

скорее, к «антилитургическим», чем к «литургическим» протестантам, поскольку вектор осуществляемой ими литургической реформы был разрушительным [4, с. 108]. Кальвинистскую Реформу С. А. Исаев называет «комплексной», констатируя при этом, что торжество кальвинизма в Женеве «означало победу цвинглианского литургического минимализма» [4, с. 110].

Вне зависимости от того, что понимается под литургичностью, проблематично, на наш взгляд, включать в одну группу приверженцев двух противоположных принципов структурирования богослужения: регулятивного принципа (запрещено всё, на что нет прямых указаний в Священном Писании) и нормативного принципа (разрешено всё, что не противоречит Священному Писанию).

Регулятивный принцип зафиксирован, в частности, в одном из кальвинистских вероисповедных документов – Бельгийском исповедании веры. В первом параграфе Артикула 32 говорится: «Мы отвергаем все человеческие изобретения и все правила, которые человек вводит в чин богослужения»<sup>1</sup>. Практическое применение этого принципа заключается в отказе от празднования Рождества и Пасхи, от использования любых музыкальных инструментов (в том числе органа), допущении песнопений, основанных исключительно на Псалтири<sup>2</sup>.

Для лютеран церковные церемонии и обряды – это адиафора (ἀδιάφορα – греч. ‘второстепенное, непринципиальное’). То, что не заповедано в Слове Божьем, нельзя навязывать общине как нечто необходимое. Поместная церковь вольна воспользоваться своей христианской свободой и по своему усмотрению использовать те обряды и церемонии, которые сочтёт полезными и уместными – главное, чтобы было согласие «в доктрине и во всех её артикулах, а также в правильном отправлении Святого Причастия»<sup>3</sup>. Мартин Лютер в предисловии к «Немецкой мессе» пишет: «Если найдутся люди, всерьёз настроенные быть христианами, за чинопоследованиями и распорядками дело не станет» [22, с. 75]. Исследователи лютеранской музыкально-литургической реформы отмечают её явную «педагогическую направленность»

<sup>1</sup> Бельгийское исповедание веры [Электронный ресурс]. URL: <http://www.refspb.ru/2009-03-21-09-17-37/78-2010-01-18-13-55-11> (дата обращения: 03.12.2024).

<sup>2</sup> The Regulative Principle of Worship. Available at: <https://www.fpchurch.org.uk/about-us/how-we-worship/the-regulative-principle-of-worship> (accessed 03 December 2024).

<sup>3</sup> Формула согласия. Детальное изложение. Артикул X. Цитируется по изданию: Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. Москва: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. С. 770.

[21, с. 191]. Если какие-либо обряды, церемонии, традиции могут выполнять дидактическую функцию, их сохранение приветствуется: «Если от этого будет толк, пусть звонят все колокола и играют все органы» [22, с. 73]. В свете вышесказанного становится понятным парадокс: с одной стороны, под влиянием лютеранства рождается музыка И. С. Баха – столь глубокая, что А. Швейцер уподобляет её философским трактатам И. Канта [17, с. 3]; с другой стороны, лютеранская религиозность находит своё отражение в минималистичном дизайне «комнат тишины» [2, с. 248].

Англиканы, как и лютеране, следуют нормативному принципу. В статье 34 англиканского вероисповедания говорится о вариативности традиций и церемоний – главное, чтобы они не противоречили Слову Божьему. Однако при этом сознательное нарушение церковных традиций и церемоний порицается, поскольку «подрывает авторитет власти» (здесь мы видим характерный для англикан акцент на канонике) и «уязвляет совесть слабых братьев»<sup>1</sup>. В том же артикуле подчёркивается назидательная роль обрядов и церемоний – и в этом вновь переключка с лютеранством. Исследователи подчёркивают тесную взаимосвязь и значительное взаимовлияние лютеранской и англиканской литургических традиций [11, с. 130].

Методистов, сформировавшихся в середине XVIII в. внутри англиканской церкви, а затем ставших самостоятельным сообществом, Н. С. Сидоренко и С. Л. Буланов относят к протестантам с неформальным типом богослужения [12, с. 172]. Насколько это соответствует действительности? Документальные источники, предоставленные Перовской объединённой методистской церковью (Москва), свидетельствуют об обратном. Община использует Литургический сборник<sup>2</sup>, из предисловия к которому следует, что он был составлен литургическим комитетом (с. 8). Указывается на то, что, при допущении многообразия, существует единая модель, выражающая принципиальное единство богослужения Объединённой методистской церкви (с. 9). Сборник включает подробные распорядки главного воскресного богослужения, Таинства Святого Причастия, Таинства Святого Крещения, Приёма в члены церкви, Христианского Бракосочетания, Похорон

<sup>1</sup> 39 статей англиканского вероисповедания [Электронный ресурс]. URL: <https://em-england.ru/articles/culture/c05> (дата обращения: 04.12.2024).

<sup>2</sup> Литургический сборник. Объединённая методистская церковь, 2011. 336 с.

и Погребения, Рукоположения и введения в служение, Посвящения здания церкви, Благословения дома. Мы намеренно сохранили орфографию оригинала, поскольку, как отмечают филологи, использование прописных букв в русском языке может служить для наделения слов «особым высоким смыслом» [3, с. 400]. Среди многочисленных распорядков богослужений по особым случаям обращает на себя внимание наличие распорядка празднования Всемирного дня Причастия – праздник был заимствован у пресвитериан (с. 119).

В классификации Н. С. Сидоренко и С. Л. Буланова литургичность коррелирует с наличием крещения детей [12, с. 171–172]. С. А. Исаев не использует термины «литургичность», «литургические протестанты», однако составляет шкалу для обозначения этапов реформы литургии, используя в качестве ключевых параметров наличие таинств, их количество, вкладываемый в них смысл [4, с. 116–117].

Методисты крестят детей – в Литургическом сборнике присутствует соответствующее чинопоследование. Крещение совершается по тринитарной формуле – во имя Отца, Сына и Святого Духа (с. 45–48). Подобно англиканам и пресвитерианам, методисты отвергают идею субстанционального присутствия Тела и Крови Христовых в Таинстве Святого Причастия, однако, как было показано выше, относятся к Причастию с большим почтением. Из всех протестантов только лютеране верят в физическое присутствие Тела и Крови Христовых в Святах Дарах<sup>1</sup>. Означает ли это, что исключительно лютеран можно отнести к литургическим протестантам?

Поскольку концепт «литургичность» включает также представление о формализованном характере богослужения [12, с. 171–172], необходимо понять, что это значит. Продолжим рассмотрение методистских документальных источников. В Пособии для ведущего воскресного богослужения детально регламентирован не только ход богослужения<sup>2</sup>, но и процесс подготовки к нему. Даны указания касательно поведения и стиля речи (с. 8). Приводится даже поминутный хронометраж богослужения (с. 16–17). К каждому богослужению готовится программка единого формата (с. 5). Одна из таких программ

<sup>1</sup> См., например, Артикул VII Формулы согласия.

<sup>2</sup> Пособие для ведущего воскресного богослужения. М.: Церковь Радуга-Кванрим, 2020. 17 с.

была нам предоставлена<sup>1</sup>. В ней приводится распорядок богослужения с указанием конкретных библейских чтений и гимнов, а также напечатан текст читаемого поочередно ведущим и всеми собравшимися псалма. Перовская община использует сборник гимнов, включающий 287 песнопений<sup>2</sup>.

Можно ли под литургичностью понимать наличие ритуального дискурса? В. И. Карасик указывает на то, что протестанты, переведя канонические тексты на родной язык прихожан, «понижили фaszинативную значимость ритуального дискурса» [5, с. 283]. Однако сам ритуальный дискурс, клишированный или неклишированный, сохраняется. Примером неклишированного религиозного дискурса может служить баптистское богослужение: жёсткая формализация ритуального действия отсутствует, тем не менее, есть чётко заданная структура богослужения: участники понимают, что будет происходить в каждый конкретный момент (благословение пастора, благословение детей, молитва о личных нуждах и т. д.) и о чём пойдёт речь<sup>3</sup>.

Полностью отсутствует ритуальный дискурс разве что у «непрограммных» квакеров<sup>4</sup>. Правда, в случае с квакерами проблематично не только отнесение их к подмножеству литургических протестантов, но и к самому множеству протестантов [19, с. 651]. В частности, у квакеров отсутствует ключевой для протестантов принцип *Sola Scriptura*. Высший авторитет для них – «не слово Святого Писания, но дух, вдохновлявший тех, кто писал эту книгу» [13, с. 5].

Литургичность сложно поставить и в зависимость от степени фaszинативности богослужебных практик разных протестантских сообществ и способов усиления фaszинативности (горящая свеча на кафедре лютеранского проповедника; музыка экстатического характера, с активной и мощной ритмической пульсацией, у харизматов). Можно было бы, воспользовавшись феноменологической редукцией, проанализировать переживание нуминозного представителями разных протестантских сообществ. Однако феноменологический подход, предпола-

<sup>1</sup> Перовская объединённая методистская церковь. Программа богослужения 23 апреля 2023 г. 6 с

<sup>2</sup> Мир вам! Сборник гимнов Российской Объединённой Методистской Церкви. М., 1998. 296 с.

<sup>3</sup> Как происходит богослужение // Сайт Северной церкви евангельских христиан-баптистов Волгограда [Электронный ресурс]. URL: <https://severnaya-cerkov.ru/kak-prohodit-bogosluzhenie> (дата обращения: 05.04.2024).

<sup>4</sup> О «программных», «непрограммных» и «полупрограммных» квакерах см.: Programmed, Unprogrammed and Semi-programmed Quaker Worship // The New Association of Friends. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.newassociationoffriends.org/quaker-terms> (дата обращения: 05.04.2024).

ющий «разыскание сходных феноменов в разных религиозных традициях», [14, с. 55], потребует трудоёмкого компаративного анализа огромного массива информации. При этом главной классификационной проблемой будет сходство протестантов, находящихся на разных полюсах предлагаемой С. А. Исаевым шкалы [4, с. 116–117]. Р. Отто, посвятивший целую главу своего трактата «Священное» рассмотрению нуминозного у Лютера, пишет: «Вопреки рационализации доктрины, иррациональные моменты продолжали жить в западной мистике, будь она католической или протестантской» [7, с. 168].

Яблоков И. Н. указывает на то, что культ может рассматриваться в качестве одного из способов ответа человека на воздействие священного [20, с. 220], считая при этом, что в культовой деятельности могут удовлетворяться и нерелигиозные потребности – например, художественные [18, с. 156]. Тезис о том, что появление изобразительного искусства в сфере влияния религии может быть обусловлено «не религиозными, а художественными потребностями, которые могут рассматриваться как автономные», мы находим также у И. А. Тульпе [15, с. 450]. Согласившись с этим тезисом и распространив его по аналогии на другие виды искусства, – музыку, архитектуру, поэзию, – выскажем предположение, что наличие или отсутствие литургического искусства, хотя и не может служить критерием религиозности, может, тем не менее, являться одним из маркеров литургичности. Эту корреляцию отмечает, в частности, специалист по западнохристианской литургике Л. Рид. Размышляя о том, что «дух цвинглианства и кальвинизма был определён враждебен к литургии», он пишет: «Там, где литургия была разрушена, литургическое искусство, всегда коллективное по своему духу, гибло вместе с самой литургией» [11, с. 27–28]. Возможно, как замечает И. А. Тульпе, религия просто использует тот же инструментарий, что и искусство, для «трансляции общезначимой информации общедоступным способом» [15, с. 452].

Представление о «коллективном духе» происходящего логично включить в концепт «литургичность», поскольку само греческое слово ἡ λειτουργία переводится как ‘дело народа’ и первоначально означало действия во благо общества [6,



с. 1700]. В христианском контексте термин «литургия» амбивалентен – может использоваться как для обозначения евхаристического богослужения, так и богослужебной системы в целом [9, с. 240]. Л. Рид противопоставляет литургию как «деяние большого масштаба и вселенской значимости» локальным по своему характеру распорядкам – «богослужебным программам», составленным для конкретного прихода по конкретному случаю в соответствии с некой «психологической моделью» [11, с. 31]. Дихотомию общественного и личного можно встретить также в рассуждениях о христианском искусстве – в частности, о богослужебной музыке: созданную под влиянием философии романтизма и служащую для «выражения внутреннего мира личности» музыку Э. Уилсон-Диксон противопоставляет музыке, «позволяющей ощутить единство того, что она символизирует» [16, с. 386].

### **Выводы**

Концепт «литургичность» многогранен, он включает такие элементы, как жёсткий ритуальный дискурс, фaszинативность, нуминозность. Эти элементы важны, однако не являются ядром концепта. К числу сопутствующих признаков можно также отнести литургическое искусство – на наш взгляд, использование языка искусства является одним из маркеров литургичности.

Проблематично усмотреть корреляцию литургичности с наличием и пониманием Причастия, поскольку спектр представлений о Причастии у протестантов слишком велик. Не существует единой протестантской сакраментологии. Возможно совпадение двух множеств – литургических протестантов и протестантов, признающих детское крещение. И всё же для составления непротиворечивости классификации целесообразно выбрать какое-либо одно основание.

Диахронический подход при классификации протестантских сообществ использовать нецелесообразно, поскольку оба вектора развития богослужебной жизни, литургический и нелитургический, зарождаются в эпоху Реформации практически одновременно.

Наиболее подходящим для целей классификации нам представляется следующая формулировка: литургичность – наличие явной преемственности с одной из исторически сложившихся

богослужбных систем. Таким образом, ядром концепта становится представление о «вселенском» характере происходящего.

Составляя классификацию, важно помнить о том, что жизнь протестантских сообществ – это динамичная система, «устроенная по-разному в различные периоды истории и в современности» [14, с. 62]. Литургические протестанты – преемники богослужбной системы Римско-католической церкви, однако сама эта система претерпела значительные изменения уже во второй половине XVI в. после Тридентского собора, а затем ещё более существенные изменения – во второй половине XX в. после II Ватиканского собора. Необходимо понять, какие структурные компоненты богослужбной системы имеют приоритетное значение, должны стать эталоном для сопоставления с ними богослужбных систем протестантских сообществ. Это задача последующих исследований, которые должны базироваться на изучении богослужбной литературы и конкретных чинопоследований.

Литургичность, безусловно, может служить основанием классификации протестантских сообществ. Однако противопоставление «литургические протестанты – нелитургические протестанты» не тождественно противопоставлению «протестанты с формальным типом богослужения – протестанты с неформальным типом богослужения».

На наш взгляд, по основанию литургичности протестантские сообщества можно классифицировать следующим образом:

**Литургические сообщества** – в богослужбной практике которых прослеживается явная преемственность с одной из христианских богослужбных систем, сформировавшихся до эпохи Реформации.

**Нелитургические сообщества:** 1) приверженцы богослужбного минимализма, основанного на регулятивном принципе; 2) приверженцы богослужбного индивидуализма (сообщества, где отсутствует единая богослужбная система).

#### Список литературы

1. Ангелова М. М. «Концепт» в современной лингвокультурологии // Актуальные проблемы английской лингвистики и лингводидактики: сб. науч. ст. – М.: МПГУ, Институт иностранных языков, 2004. – Вып. 3. – С. 3–10. EDN: THFRHH

2. Барашков В. В. «Комнаты тишины» как феномен трансформации религиозных отношений в Западной Европе начала XXI века // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 241–252. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_241. EDN: AWGOWL

3. Дин Ц. Неоднозначный параграф: проблемы употребления прописной буквы в контекстах «особого высокого смысла» // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». – 2022. – № 2. – С. 400–407. DOI: 10.35634/2412-9534-2022-32-2-400-407. EDN: FEIVGT
4. Исаев С. А. Реформация в Европе: разновидности реформационных движений // Петербургский исторический журнал. – 2018. – № 2. – С. 97–122. DOI: 10.51255/2311-603X-2018-00029. EDN: XYMNJZ
5. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс: моногр. – Волгоград: Перемена, 2002. – 477 с. EDN: UGQAMP
6. Католическая энциклопедия. – М.: Издательство Францисканцев, 2002–2013. – Т. 2. – 1818 с.
7. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным: моногр. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – 272 с.
8. Покровский М. П., Васильева Е. Н. Как возможна классификация религий // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 230–247. DOI: 10.35231/18186653\_2022\_3\_230. EDN: BWEZZT
9. Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: ЦНЦ Православная энциклопедия, 2000. – Т. 41. – 752 с.
10. Протестантская тематика в современном российском религиоведении: научная дискуссия / Апполонов А. В., Забияко А. П., Зайцев Е. В., Иваненко С. И., Иванова И. И., Куропаткина О. В., Никольская Т. К., Смирнов М. Ю., Шабуров Н. В., Элбакян Е. С. // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 195–222. DOI: 10.35231/18186653\_2022\_1\_195. EDN: URUQKF
11. Рид Л. Д. Лютеранская литургия: моногр. – Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 2003. – 638 с.
12. Сидоренко Н. С., Буланов С. Л. Протестантизм: опыт классификации // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2017. – № 3–3. – С. 170–174. EDN: YFMCKV
13. Скотт Р. Квакеры в России: моногр. – [б. м.]: Издательские решения, 2019. – 396 с.
14. Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии: моногр. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. – 188 с. EDN: KEJKOE
15. Тульпе И. А. Религия и другие формы жизни человеческого духа: моногр. – СПб.: Наука, 2016. – 460 с. EDN: WYJBAN
16. Уилсон–Диксон Э. История христианской музыки: моногр. – СПб.: Мирт, 2001. – 428 с.
17. Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах: моногр. – М.: Классика–XXI, 2002. – 816 с.
18. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское общество, 2017. – 508 с. EDN: RTXECI
19. Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический Проект Гаудеамус, 2008. – 1520 с.
20. Яблоков И. Н. Феноменологическая социология религии: дихотомический и имманентно-трансцендентный векторы развития // *Studia religionis*. Статьи разных лет: сб. науч. ст. – М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, Философский факультет, 2024. – С. 212–235.
21. Leaver R. A. *Luther's Liturgical Music. Principles and Implications*. – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007. – 486 p.
22. Luther M. *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts* // D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. – Vol. 19. – Weimar, 1897. – 667 p.

## References

1. Angelova, M. M. (2004) "Koncept" v sovremennoj lingvokulturologii ["Concept" in contemporary linguocultural studies]. *Aktual'nye problemy anglijskoj lingvistiki i lingvodidaktiki* [Actual problems of English linguistics and linguodidactics]. Moscow: Moscow Pedagogical State University, Institute of Foreign Languages. Vol. 3. Pp. 3–10. (In Russian). EDN: THFRHH

2. Barashkov, V. V. (2024) "Komnaty tishiny" kak fenomen transformatsii religioznykh otnoshenij v Zapadnoj Evrope nachala 21 veka ["Rooms of Silence" as a Phenomenon of Religious Relations Transformation in Western Europe at the Beginning of the 21st Century]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 241–252. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_241. EDN: AWGOWL
3. Ding, Q. (2022) Neodnoznachnyj paragraf: problemy upotrebleniya propisnoj bukvy v kontekstah "osobogo vysokogo smysla" [Ambiguous paragraph: problems of using capital letters in the context of "special sublime meaning"]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya "Istoriya i filologiya" – Bulletin of Udmurt University. Series History and Philology*. No. 2. Pp. 400–407. (In Russian). DOI: 10.35634/2412-9534-2022-32-2-400-407. EDN: FEIVGT
4. Isaev, S. A. (2018) Reformaciya v Evrope: raznovidnosti reformacionnykh dvizhenij [The Reformation movements: How ought they to be classified?]. *Peterburgskij istoricheskij zhurnal – Saint-Petersburg Historical Journal*. No. 2. Pp. 97–122. (In Russian). DOI: 10.51255/2311-603X-2018-00029. EDN: XYMNJZ
5. Karasik, V. I. (2002) *Yazykovoj krug: lichnost', koncepty, diskurs* [The linguistic circle: personality, concepts, discourse]. Volgograd: Peremena. (In Russian). EDN: UGQAMP
6. *Katolicheskaya enciklopediya* [Catholic Encyclopedia] (2002–2013) Moskva: Izdatel'stvo Franciskancev. Vol. 2. (In Russian).
7. Otto, R. (2008) *Svyashchennoe. Ob irracional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s racional'nym* [The idea of the holy. An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational]. Sankt–Peterburg: Izdatel'stvo Sankt–Peterburgskogo universiteta. (In Russian).
8. Pokrovskij, M. P., Vasil'eva, E. N. (2022) Kak vozmozhna klassifikatsiya religij [How the classification of religions is possible]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 230–247. (In Russian) DOI: 10.35231/18186653\_2022\_3\_230. EDN: BWEZZT
9. *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox Encyclopedia] (2000) Moskva: Cerkovno-nauchnyj centr "Pravoslavnaya enciklopediya". Vol. 41. (In Russian).
10. Protestantskaya tematika v sovremennom rossijskom religiovedenii: nauchnaya diskussiya (2022) [Protestant themes in modern Russian religious studies: Scholarly discussion] Appolonov A. V., Zabayko A. P., Zajtsev E. V., Ivanenko S. I., Ivanova I. I., Kuropatkina O. V., Nikol'skaya T. K., Smirnov M. Yu., Shaburov N. V., Elbakyan E. C. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 195–222. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2022\_1\_195. EDN: URUQKF
11. Reed, L. D. (2003) *Lyuteranskaya liturgiya* [Lutheran liturgy]. Minsk: Fond "Lyuteranskoe nasledie". (In Russian).
12. Sidorenko, N. S., Bulanov, S. L. (2017) Protestantizm: opyt klassifikatsii [Protestantism Classification]. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk – Actual problems of humanities and natural sciences*. No. 3–3. Pp. 170–174. (In Russian). EDN: YFMCKV
13. Scott, R. C. (2019) *Kvakery v Rossii* [Quakers in Russia]. Sine Loco: Izdatel'skie resheniya. (In Russian).
14. Smirnov, M. Yu. (2024) *Svoevremennoe religiovedenie. Voprosy teorii i metodologii rossijskikh issledovanij religii* [Actuality of Religious Studies. Issues of Theory and Methodology of Russian Religious Studies]. Sankt-Peterburg: Pushkin Leningrad State University. (In Russian). EDN: KEJKOE
15. Tul'pe, I. A. (2016) *Religiya i drugie formy zhizni chelovecheskogo duha* [Religion and other forms of life of the human spirit]. Sankt-Peterburg: Nauka. (In Russian). EDN: WYJBAN
16. Wilson–Dickson, A. (2001) *Istoriya hristianskoj muzyki* [A brief history of Christian music]. Sankt-Peterburg: Mirt. (In Russian).
17. Schweitzer, A. (2002) *Iogann Sebast'yan Bah* [Johann Sebastian Bach]. Moskva: Klassika–XXI. (In Russian).
18. Smirnov, M. Yu. (2017) (ed.) *Enciklopedicheskij slovar' sociologii religii* [Encyclopaedic Dictionary of the Sociology of Religion]. Sankt-Peterburg: Platonovskoe obshchestvo. (In Russian). EDN: RTXECI
19. Zabayko, A. P., Krasnikov, A. N., Elbakyan, E. S. (2008) (ed.) *Enciklopediya religii* [Encyclopaedia of Religion]. Moskva: Akademicheskij Proekt Gaudeamus. (In Russian).

20. Yablokov, I. N. (2024) Fenomenologicheskaya sociologiya religii: dihotomicheskij i immanentno-transcendentnyj vektory razvitiya [Phenomenological sociology of religion: dichotomous and immanent-transcendent vectors of development]. *Studia religionis* [Religious Studies]. Moscow: Moscow State University, Department of Philosophy. Pp. 212–235. (In Russian).

21. Leaver, R. A. (2007) Luther's Liturgical Music. Principles and Implications. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. (In English).

22. Luther, M. (1897) Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts [The German mass and order of service]. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* [The complete works of Dr. Martin Luther. Critical edition]. Vol. 19. Weimar. (In German).

#### Об авторе

**Шкурлятьева Дарья Андреевна**, соискатель, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0008-3576-0719, e-mail: lutheran-music@yandex.ru

#### About the author

**Dar'ya A. Shkurlyat'eva**, Degree candidate, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0008-3576-0719, e-mail: lutheran-music@yandex.ru

Поступила в редакцию: 04.12.2024  
Принята к публикации: 12.02.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 04 December 2024  
Accepted: 12 February 2025  
Published: 11 March 2025

## Типологическая идентификация современного русского пятидесятничества

А. В. Цыс

Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань, Российская Федерация

**Введение.** В статье определяется типологическая модель современного русского пятидесятничества и выявляются характеристики двух главных типов с помощью континуума «новые пятидесятники – «новые» харизматы» на основе теоретических и полевых исследований 30 пятидесятнических церквей России и СНГ. Перед этим определяется подход к типологизации и формулируется определение пятидесятничества в связи с последними исследованиями генезиса и определения мирового пятидесятничества.

**Содержание.** В основной части работы рассматриваются две общепринятые типологические модели пятидесятничества – «трехволновая» и теологическая. Проблема первой заключается в том, что пятидесятничество характеризуется как исключительно североамериканское явление. Во второй модели обнаружено, что использование узких теологических характеристик, таких как «крещение Духом», «говорение на языках» и его обязательное проявление как «свидетельство крещения Духом», на самом деле затрудняет типологию. Наиболее релевантная модель мирового пятидесятничества – дополненная типология Аллана Андерсона, которая рассматривает пятидесятническое движение с помощью исторического и теологического критериев, состоит из четырех пересекающихся типов и нескольких подтипов, охватывает большой спектр движений и при этом не является переусложненной. Наиболее распространенные группы – это неденоминационные церкви и независимое сетевое харизматическое христианство. В соответствии с этой типологией определяются четыре типа русского пятидесятничества: «классические» пятидесятники, «пятидесятники-единственники», «новые» пятидесятники и «новые» харизматы. Характеристики последних двух типов, как большинства русских пятидесятников, рассматриваются по четырем критериям: организационному устройству, богословским взглядам, ритуальным практикам и участию в жизни общества.

**Выводы.** На основании проведенных исследований выделена наиболее релевантная модель мирового пятидесятничества. В соответствии с ней определена типологическая модель русского пятидесятничества с новым типом – «новые» харизматы, обладающим своими особыми характеристиками: широкое разнообразие практик и доктрин, «духоцентричность», большое восприятие учений «сетевых апостолов», сравнительно небольшое количество членов общины, ярко выраженный неденоминационный характер общины.

**Ключевые слова:** протестанты, пятидесятники, харизматы, типологии религиозных организаций.

**Для цитирования:** Цыс А. В. Типологическая идентификация современного русского пятидесятничества // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 198–224. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_198. EDN: RGRIPH

# Typological Identification of Modern Russian Pentecostalism

Alexej V. Tsys

*Kazan (Volga region) Federal University,  
Kazan, Russian Federation*

**Introduction.** The article defines the typological model of contemporary Russian Pentecostalism and identifies the characteristics of the two main types using the continuum «neo-Pentecostals – neo-charismatics» based on theoretical and field studies of 30 Pentecostal churches in Russia and the CIS. Before that, an approach to typologization is defined and a definition of Pentecostalism is formulated in connection with recent studies of the genesis and definition of world Pentecostalism.

**Content.** In the main part of the paper two generally accepted typological models of Pentecostalism are considered - the «three-wave» model and the theological model. The problem with the first is that Pentecostalism is characterized as an exclusively North American phenomenon. The second model finds that the use of narrow theological characteristics such as «baptism in the Spirit», «speaking in tongues» and its obligatory manifestation as «evidence of the baptism of the Spirit» complicates the typology. The most relevant model of world Pentecostalism is Allan Anderson's augmented typology, which examines the Pentecostal movement using historical and theological criteria, consists of four overlapping types and several subtypes, covers a wide range of movements, and yet is not over-complicated. The most common groups are non-denominational churches and Independent Network Charismatic Christianity. In accordance with this typology, four types of Russian Pentecostalism are defined: «classical» Pentecostals, «oneness» Pentecostals, neo-Pentecostals and neo-Charismatics. The characteristics of the latter two types, as the majority of Russian Pentecostals, are examined according to four criteria: organizational structure, theological views, ritual practices, and social participation.

**Conclusions.** Based on the conducted research the most relevant model of world Pentecostalism has been singled out. In accordance with it the typological model of Russian Pentecostalism with a new type of neo-Charismatics with its own special characteristics is defined: a wide variety of practices and doctrines, «spirit-centeredness», a great perception of the teachings of «network apostles», a relatively small number of community members, a pronounced non-denominational character of the community.

**Key words:** Protestants, Pentecostals, Charismatics, typologies of religious organizations.

**For citation:** Tsys, A. V. (2025) Tipologicheskaya identifikatsiya sovremennogo rossijskogo pyatidesyatnichestva [Typological Identification of Modern Russian Pentecostalism]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 198–224. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_198. EDN: RGRIPH

Общепринятой для мирового пятидесятничества является типология «трех волн», с которой производится сравнение и выделение «трех волн» российских пятидесятников. Наибольший вклад в рассмотрение типологии российского пятидесятничества в своей диссертации внесла религиовед Оксана Куропаткина<sup>1</sup>. Работа была написана более полутора десятилетия назад, и за это время появилось немало новых исследований, пересматривающих вопрос генезиса пятидесятничества и его определение, а само российское пятидесятничество также прошло определенную трансформацию.

Цель работы состоит в определении современной типологической модели российского пятидесятничества и выявлении характеристик двух главных типов с помощью континуума «новые пятидесятники – «новые» харизматы». Для этого сначала проводится анализ существующих типологических моделей мирового пятидесятничества и выявляется наиболее релевантная модель. Но прежде чем приступить к выполнению этой задачи, необходимо: а) определить подход к типологизации протестантских объединений и б) сформулировать определение пятидесятничества.

Начало типологизации религиозных организаций было положено в трудах Вебера и Трельча, оперировавших понятиями «церковь» и «секта». Однако даже расширенная «типологическая схема "церковь-деноминация-секта-культ"»... не охватывает всего спектра существующих религиозных объединений» [14, с. 269]. С 1960-х гг. многие социологи отходят от модели «церковь-секта» в связи с тем, что ее плохо удается применять за пределами христианского Запада, и она утрачивает свою значимость для протестантских организаций (критика этой модели обобщена в работе канадского социолога Л. Дусона [28]). В связи с этим в настоящее время исследователи предпочитают разделять протестантские организации на деноминации – признанные автономные ветви протестантского христианства. Для обозначения отдельных деноминационных «кустов» (баптизм, адвентизм, пятидесятничество и т. п.), более-менее единых в вероучении и связанных организационно, используется термин «деноминационная семья» [3, с. 57], куда

<sup>1</sup> Куропаткина О.В. Религиозная и социокультурная самоидентификация "новых" пятидесятников в России: дис. ... канд. культурологии. М., 2009. 257 с.



входят различные деноминации. В данной работе понятие «деноминация» используется в более широком религиоведческом смысле – как синоним термину «конфессия» [2; 10].

Таким образом, пятидесятничество – это «деноминационная семья», состоящая из различных деноминаций и движений (в том числе неденоминационных), которые в свою очередь состоят из отдельных церквей и организаций (здесь как раз играет большую роль пятидесятническая особенность – сетевая горизонтальная структура).

Важно отметить разграничение понятий «классификации» и «типологии». Е. Васильева описывает это разграничение следующим образом: «Классификация, в строгом смысле слова, это система непересекающихся классов объектов, тогда как типология формируется путем группировки объектов на основе их подобия некоторому образцовому предмету (или идеализированной модели), называемой типом (идеальным типом) ... В социологии религии именно типологии получили более широкое применение, нежели классификации, поскольку такие объекты, как религии и религиозные объединения, рассматриваемые в их структурных особенностях, являются достаточно сложными» [3, с. 55]. Типы, используемые в данной работе – конструктивные типы Беккера. В отличие от идеальных типов Вебера, где проводится сравнение исходя из идеальных ограничений определенного случая, конструктивные типы позволяют проводить сравнение исходя из центральных тенденций. Эти тенденции были проанализированы с помощью полевого исследования 30 пятидесятнических церквей России и стран СНГ.

Но как разрабатывать типологию, когда существует множество различных движений, признанных учеными как «пятидесятничество», и среди этих движений нет абсолютно никакого единообразия? Определение пятидесятничества сильно затруднено, так как не существует ни единой формы пятидесятничества, ни четких богословских критериев. При этом всемирная христианская энциклопедия, 3-е издание (2020), насчитывает 644 миллиона пятидесятников и харизматов по всему миру, в том числе харизматов в исторических церквях [30, с. 3]. Это 8,3 процента мирового населения, т. е. каждый двенадцатый человек сегодня является пятидесятником или харизматом.

В России протестанты составляют 18 % от числа всех зарегистрированных религиозных объединений, и самым многочисленным направлением является пятидесятничество [7, с. 422].

В большинстве работ, в том числе русскоязычных, пятидесятничество определяется как движение, берущее свое начало в Северной Америке в начале XX в., которое подчеркивает опыт крещения Святым Духом и говорения на языках<sup>1</sup> [1; 9; 13; 29; 34]. Последние исследования показывают, что это не совсем верное утверждение [18; 33]. Рассмотрев феноменологические, исторические, социологические и теологические подходы ученых к определению пятидесятничества, можно утверждать, что пятидесятничество лучше всего позиционировать как зародившееся в начале XX в. протестантское глобальное сетевое движение, в котором акцент делается на «переживании Духа» и применении духовных даров [17, с. 125]. Более широкого определения придерживаются и ведущие исследователи пятидесятничества А. Андерсон [19, с. 26] и М. Бергундер [23, с. 64], также эту позицию можно найти у А. Погасия [11, с. 164]. В пятидесятничестве можно выделить следующие отличительные характеристики: транснациональный характер, благодаря которому пятидесятничество с легкостью преодолевает национальные и культурные границы; парадоксальное разнообразие доктрин, ритуальных практик и устройства церквей; гибкая сетевая структура организаций (в противовес строго иерархической); «макдональдизация мистицизма» – господство идей потребления и сосредоточенность на опыте; стремление к «переживанию Духа».

### **Содержание исследования**

Рассмотрим три основные модели мирового пятидесятничества, после чего перейдем к типологизации российского пятидесятничества.

#### *Модель «трех волн»*

В конце 1980-х гг., вместе с первым изданием словаря пятидесятнических и харизматических движений С. Берджесса, стало принято типологизировать пятидесятническое движение на три «волны» и отделять «классическое» или просто пятидесят-

<sup>1</sup> Куропаткина О. В. Пятидесятники [Электронный ресурс] // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. 2023. URL: <https://bigenc.ru/c/piatidesiatniki-76944c?v=7301986> (дата обращения: 18.05.2024).

ничество от двух последующих «волн» по критериям их исторического формирования и теологических взглядов [25]. Первая «волна» берет свое начало от пробуждения на Азуса-стрит в Лос-Анджелесе во главе с Чарльзом Пархэмом и Уильямом Сеймуром и распространяется в «классических пятидесятнических» деноминациях («Ассамблеи Бога», «Церковь Бога во Христе» и др.).

В 1950-е гг. возникают пятидесятнические движения внутри непятидесятнических деноминаций [25]. Эти представители христианских деноминаций (включая католиков и православных) практикуют глоссоластию и крещение Духом, оставаясь при этом в своей конфессии на положении особой группы. Сначала такую группу людей называли «неопятидесятниками», или, например, «католическими пятидесятниками», но затем их стали обозначать «харизматами», или движением «второй волны». Данная «волна» представлена преимущественно католиками-харизматами, хотя к ней также относят параллельно возникшие «Движение Иисуса» под руководством Лонни Фрисби, Объединение бизнесменов полного Евангелия и другие движения.

«Третья волна», появившаяся в 1970-е гг., – это харизматы, вышедшие из своих конфессий, ряд местных общин (в основном в Африке, Азии и Латинской Америке), создавшие свои деноминации, и неденоминационные общины и ассоциации (например, «Слово веры» или «Виноградник»). Термин «третья волна» был придуман одним из ее участников Питером Вагнером в 1983 г.<sup>1</sup> В дальнейшем П. Вагнер писал о «новоапостольской реформации», которую некоторые называли «четвертой волной» [37].

Проблема типологии «трех волн» заключается в ее ориентации исключительно на североамериканский контекст. Эти термины стали клишированными, и неуместны в глобальном контексте. И даже в западном контексте есть группы церквей, которые следовало бы отнести куда-то между различными «волнами».

Ранее уже были рассмотрены аргументы о многоцентровом зарождении движения в исследованиях современников [17]. Например, в «пробуждении» – в миссии Мукти в Индии говорение на языках не утверждалось как первоначальное свидетельство крещения Духом [20]. В Корейском «пробуждении» 1907 г. акцент был на покаянии, но в нем не было говорения

<sup>1</sup> Куропаткина О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация "новых" пятидесятников в России: дис. ... канд. культурологии. М., 2009. 257 с.

на языках [24]. Другие «пробуждения», имеющие отношение к формированию пятидесятничества, имели свои местные отличия. Восточноафриканское «пробуждение» в Руанде и Уганде (1930–1950-е гг.) охватило англиканскую церковь, включало такие духовные проявления, как трепет, плач и видения, но при этом не выделило говорение на языках и не раскололо церковь. В некоторых отношениях это африканское движение предвосхитило «вторую волну» в обновлении исторических церквей, хотя и без явного учения о крещении Духом [32, с. 33].

Глобальное движение не укладывается в какую-либо простую синхронную последовательность. Майкл Мак Клаймонд пишет, что «в некоторых аспектах (например, раннее почти полное отвержение пятидесятников историческими церквями) североамериканская история скорее аномальна, чем нормативна. Поэтому лучше всего думать о североамериканском пятидесятничестве как о региональном примере глобального движения, исполненного Духа, а не как о нормативном образце» [32, с. 34].

Пятидесятническая типологическая модель «трех волн» принята в русскоязычном академическом пространстве как нечто само собой разумеющееся. В итоге это приводит к тому, что пятидесятничество характеризуется как исключительно североамериканское явление, притом, что три четверти этого движения сегодня находятся в Африке, Азии и Латинской Америке. Однако пятидесятничество – не североамериканское движение, но глобальное.

#### *Теологическая модель Роберта Мензиса*

На примере данной типологической модели мы рассмотрим общую проблему всех типологий, построенных на теологических признаках. Роберт Мензис – теолог, азиатский миссионер и преподаватель Азиатско-Тихоокеанской теологической семинарии. В своей книге «Христос в центре. Евангельская природа пятидесятнической теологии» он приводит собственную классификацию пятидесятнического движения по следующему теологическому признаку – отношению к крещению Духом и говорению на языках [8].

Он определяет пятидесятников, неопятидесятников и харизматов в три разные группы под общим понятием «континуационистов» или «реньюалистов» – христианским течением,

фокусирующемся на идее и практике постоянного духовного обновления под руководством Святого Духа [8, с. 1]:

1. Пятидесятники – христиане, которые верят (или церкви, которые провозглашают), что в Книге Деяний представлен образец для современной Церкви, и на этом основании призывают каждого верующего пережить опыт крещения Духом (Деян 2:4). Этот опыт подразумевает наделение человека силой и способностями для выполнения евангельской миссии и рассматривается отдельно от возрождения, проявляющегося в обретении дара говорения на иных языках. Кроме того, пятидесятники утверждают, что жизнь сегодняшней Церкви должны характеризовать «знамения и чудеса», включающие проявление всех даров, перечисленных в 1 Кор. 12:8–10.

2. Неопятидесятники: христиане, которые соглашаются и действуют в соответствии со всеми вышеперечисленными пятидесятническими принципами, за исключением утверждения, что говорение на языках служит обязательным признаком крещения Духом.

3. Харизматы: христиане, которые верят, что все дары, перечисленные в 1 Кор. 12:8–10, включая пророчество, говорение на языках и исцеление, доступны для сегодняшней Церкви. Вместе с тем они не согласны, что крещение Духом (Деян 2:4), которое есть наделение силой для выполнения евангельской миссии, и возрождение – это разные события.

Проблема этой модели заключается в том, что использование узких теологических характеристик, таких как «крещение Духом», «говорение на языках» и его обязательное проявление как «свидетельство крещения Духом» на самом деле затрудняет типологию. Во всем мире существует большое количество исключений, и не все пятидесятники изначально признавали говорение на языках как первоначальное «свидетельство крещения Духом». Тем более, что многие современные пятидесятнические церкви редко используют говорение на языках в общественном поклонении, и на передний план выходят другие отличительные черты, например молитва за исцеление, личное или публичное пророчество. Если мы рассматриваем пятидесятничество в его широком глобальном контексте, то необходимо учитывать культурные особенности церковных богослужений.

### «Глобальная» модель Аллана Андерсона

Данная типология рассматривает пятидесятническое движение с помощью исторического и теологического критериев, состоит из четырех пересекающихся типов и нескольких подтипов, охватывает большой спектр движений и при этом не является переусложненной. Отправной точкой для нее является типология Уолтера Холленвегера, который разделил пятидесятничество на три типа: классические пятидесятники, движение харизматического обновления и пятидесятнические или «пятидесятникоподобные» независимые церкви [31, с. 1]. Данные типы были дополнены и переработаны Алланом Андерсоном, впоследствии добавлен четвертый тип. Эта четырехчастная типология находится в соответствии с нашим определением пятидесятничества как протестантского глобального сетевого движения, в котором акцент делается на «переживании Духа» и применении духовных даров.

Четыре типа пятидесятничества [19]:

1. Классические пятидесятники – это те деноминации, чьи связи можно установить в пробуждениях и миссионерских движениях начала XX в. Первое десятилетие двадцатого века стало временем зарождения этих движений, и хотя прошло несколько лет, прежде чем их стали называть пятидесятниками, постепенное оттеснение их от движения святости и других евангельских движений привело к образованию новых деноминаций накануне и после Первой мировой войны. Классическое пятидесятничество проходило определенный процесс разделений и расколов, и его можно разделить на четыре следующих подтипа: а) «пятидесятники святости», корни которых уходят в движение святости XIX в., исповедующие «второе действие благодати» – освящение, за которым следует «третье действие благодати» – крещение Духом; к ним относятся крупнейшая афроамериканская деноминация в США – церковь Бога во Христе, церковь Бога (Кливленд, Теннесси) и Международная пятидесятническая церковь святости (среди прочих); б) пятидесятники завершённой работы, которые отличаются своим подходом к освящению, рассматривая его как следствие обращения, и включают в себя церковь «Форсквэр», Пятидесятническую церковь Бога и ассамблеи Бога, происходящие от последних; в) пятидесятники-единственники, которые отвергают доктрину троицы; г) апостольские пятидесятники

как единственники, так и тринитарии, которые подчеркивают авторитет современных «апостолов» и «пророков», включая некоторые старые группы апостольской церкви и африканские независимые церкви, церковь Пятидесятницы, основанную в Гане, и некоторые новые независимые церкви. Эти категории относятся в основном к пятидесятникам западного происхождения и все эти четыре группы принимают богословие крещения Духом, обычно сопровождающегося говорением на языках.

2. Традиционные независимые церкви и церкви «Духа», особенно в Китае, Индии и Африке к югу от Сахары, которые иногда имеют диахронные (но обычно не синхронные) связи с классическим пятидесятничеством. Как пишет Андерсон, «эти церкви не всегда имеют четко определенное богословие и не обязательно считают себя "пятидесятническими", но их практика исцеления, молитвы и духовных даров определенно такова» [19, с. 18]. Отдельное внимание здесь уделяется независимым африканским церквям.

3. Харизматическое движение в исторических церквях, включая католических харизматов, англиканских харизматов и других протестантов-харизматов. Последователи этого движения остаются в рамках устоявшихся церквей, широко распространены по всему миру и часто подходят к теме крещения Духом и духовных даров с сакраментальной точки зрения. «Хотя обычно считается, что харизматическое движение зародилось в США в 1960 г. в епископальной церкви в Калифорнии и в 1967 г. в католических кругах на американском Среднем Западе, есть несколько примеров более ранних харизматических движений в традиционных церквях Германии, Великобритании, Франции и Скандинавии. Однако движения, возникшие в 1960-е гг., получили более широкое распространение и на начальных этапах находились под сильным влиянием классического пятидесятничества. Сегодня в таких странах, как Франция, Нигерия, Бразилия, Индия и Филиппины, они создали свои собственные деноминационные организации, составляющие значительный процент христианского населения».

4. Неопятидесятнические и неохаризматические церкви, часто рассматриваемые как харизматические независимые церкви, включая мегацеркви и неденоминационные движения и ассоциации, находящиеся под влиянием как классического

пятидесятничества, так и харизматического движения. Большинство этих церквей возникло в 1970-х гг. и имеет различные типы: а) церкви движения «Слово веры» и подобные им церкви, в которых акцент делается на физическом здоровье и материальном процветании по вере – по мнению некоторых, они берут начало в движении «Рема» Кеннета Хейгина, на идеи которого в свою очередь повлияли независимый баптистский пастор Э. Кеньон и евангелист-целитель Орал Робертс; б) церкви третьей «волны», которые обычно приравнивают крещение Духом к обращению и считают духовные дары доступными каждому верующему (такие церковные движения, как «Виноградник» и «Часовня на Голгофе»); в) новые апостольские церкви, которые вновь ввели апостольское руководство, продвигая идею «апостольских команд», которые создают новые церкви по всему миру; г) вероятно, самая большая и широко распространенная группа, состоящая из множества других различных неденоминационных церквей, которые значительно отличаются по своему богословию от предыдущих типов и поэтому их достаточно трудно типологизировать (феномен роста неденоминационных церквей подробно рассматривается в другой статье автора [16]).

В связи с ростом медиавлияния необходимо дополнить 4-й тип следующим подтипом – независимым сетевым харизматическим христианством (НСХХ).

Данный термин впервые был применен Кристерсоном и Флори в 2017 г. [27]. Так называемые «сетевые апостолы» с помощью цифровых технологий способны умножать число своих последователей и влияние без ограничений, связанных с созданием формальных организаций, приобретать последователей в глобальном масштабе, сохраняя при этом возможность экспериментировать со своими убеждениями и практиками, не подвергаясь надзору со стороны церковного руководства, совета, глав каких-либо союзов и ассоциаций. НСХХ особенно усилило свое влияние с эпидемией коронавируса в 2020 г., когда многие верующие вынуждены были воздержаться от посещения церкви, и некоторый процент прихожан не вернулся в церковь, а остался наедине или в небольшой домашней группе с «сетевыми апостолами».

Кристерсон и Флори прогнозируют и дальнейший рост НСХХ, который усилится «в результате подражания НСХХ дру-



гими религиозными группами». Пункты, которые они приводят в поддержку своего утверждения, удивительным образом совпадают с тем, как М. Ю. Смирнов в своей статье «Новые формы религиозной жизни общества» пишет о «перестройке» религии [15].

Во-первых, религиозная вера и практика будут становиться все более экспериментальными. Без институтов, таких как деноминации, семинарии и церковные советы, которые имеют право и легитимность регулировать их верования и практики, отдельные харизматические лидеры будут продолжать разрабатывать неортодоксальные, более «экстремальные» способы связи с божественным, которые привлекут новых последователей.

Во-вторых, авторитет и власть в религиозных группах будут все больше концентрироваться в руках отдельных людей – «сетевых апостолов», а не религиозных институтов, и тем, в свою очередь, необходимо будет к кому-то «пристраиваться» или рисковать идти своим путем.

В-третьих, в связи с избытком информации и тем, что догматические формулировки мало что говорят о насущных проблемах человека, религия будет все больше ориентироваться на практику, а не на теологию. Иначе говоря, «девальвируется доктринальное описание предмета веры, но на смену привносится произвольная экипировка из толкований, близких к умонастроениям и повседневному жизненному миру последователей. Возникает своего рода религиозное разномыслие, вполне соотносимое с плюрализмом во внерелигиозной жизни верующих» [15, с. 182].

И в-четвертых, когда определенная магическая культовая операция не приносит ожидаемого результата для потребителя, начинается подбор новых, более магически функциональных предметов и действий, и они уже далеко не каноничны. Другими словами, религиозные убеждения и практики станут более интерактивными и будут подстраиваться под конкретного потребителя, а не под руководящие органы религиозной традиции, частью которой он является. Можно сказать, что участники будут являться соавторами религиозных практик, в которые они вовлечены.

Большую роль в пятидесятническом движении играет активно растущее движение Новоапостольской реформации (НАР), которое наиболее представлено в РСХХ. НАР – название, первоначально использовавшееся П. Вагнером для описания движения в пятидесятнических и харизматических церквях. Движение

не имеет организации или членства, отличается стремлением к реставрационизму (восстановлению должностей апостолов и пророков) и действию в духовных дарах (особенно осуществлением «духовной войны» – борьбы с территориальными духами), а также теологией доминионизма, в частности – доктриной «семи гор».

В итоге, дополнив типологию Аллана Андерсона новым типом НСХХ, можно выделить четыре типа пятидесятников со своими подтипами: «классические» пятидесятники, традиционные независимые церкви и церкви «Духа», харизматы, «новые» пятидесятники и «новые» харизматы.

### *Типология российского пятидесятничества*

К 2014 г. численность российских пятидесятнических церквей и групп по данным самих союзов и по данным полевых исследований достигла 10 тыс., а численность верующих составляет около 3 млн человек [7, с. 427].

Как пишет О. Куропаткина (2009), «с конца 1980-х гг. пятидесятничество вышло из "сектантского" подполья и развило бурную миссионерскую деятельность при активной помощи западных проповедников. Дети советских пятидесятников с энтузиазмом стали заимствовать новые формы богослужения и проповеди, а пришедшая в большом количестве молодежь – активно это воспринимать. Далеко не всем пятидесятникам это пришлось по вкусу, и поэтому произошло размежевание пятидесятнического движения на три группы: "традиционное", "умеренное" и "новое"<sup>1</sup>. Эти три пятидесятнические группы не всегда легко выделить, поскольку позиции церквей и пасторов могут не укладываться в описанные рамки. К тому же «традиционные», «умеренные» и «новые» пятидесятники постоянно взаимодействуют друг с другом и часто переходят из одной группы в другую»<sup>2</sup>.

В своей работе О. Куропаткина выделяет четыре группы «новых» пятидесятников по принципу отношения к разным аспектам практического богословия, к культуре, обществу и государству: «фундаменталистов», «интеллектуалов», «основную массу» и представителей «официального» пятидесятничества. Она пишет, что «это деление на четыре группы достаточно условно, поскольку на самом деле церкви "новых" пятидесятников очень

<sup>1</sup> Куропаткина О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России: дис. ... канд. культурологии. М., 2009. С. 74.

<sup>2</sup> Там же. С. 72.

разнообразны, и не всех можно точно классифицировать. Например, жестко организованная церковь, провозглашая полное исцеление и "процветание" (то есть явно фундаменталистская) может при этом очень сдержанно относиться к неохаризматическим практикам, демократически устроенная церковь с большим процентом образованных людей может отвергать обязательное исцеление, но верить в обязательное "процветание" и так далее.

С момента написания работы прошло более полутора десятилетия и за это время в результате процессов глобализации «умеренные» и «новые» пятидесятники (по Куропаткиной) слились воедино и приобрели практически «одно лицо». Их характеризует использование массовой культуры в богослужении, одинаковый набор переведенных зарубежных песен, типичные евангелизационные проекты и т. д. Даже «классические» пятидесятники проходят процесс модернизации своих практик. В ходе общения с представителями «классических» пятидесятников г. Новокузнецка исследователем выяснилось, что если раньше в общинах присутствовало строгое разделение сидящих на собрании по половому признаку, то теперь в некоторых общинах этого правила больше нет. То же самое верно и для молитвенных собраний и домашних групп.

Предлагаем обновленную типологию российских пятидесятников в контексте «глобальной» модели пятидесятничества:

1. «Классические» пятидесятники («воронаевцы», нерегистрированные пятидесятники). Их история начинается с того, что И. Воронаев вместе с семьей был «крещен Духом» в Нью-Йорке в 1919 г., приехал в Одессу и основал пятидесятническую церковь в 1921 г., и к 1927 г. насчитывалось уже 25 тысяч «пятидесятников-воронаевцев» [12]. На данный момент представлены в России Объединенной церковью христиан веры евангельской (ОЦХВЕ). Их можно соотнести с классическими пятидесятниками завершенной работы в «глобальной» модели пятидесятничества. В богословии и практике ориентированы на «ультраконсервативное» крыло данного направления, хотя, как отмечалось выше, также находятся в процессе модернизации.

2. Пятидесятники-единственники. В 1911 г. в Гельсингфорсе (сейчас – Хельсинки), столице Финляндии, возникла церковь «единственников». В 1913 г. в Петербурге была образована община евангельских христиан в духе Апостолов

(ЕХвДА). Возглавили ее бывшие члены церкви «евангельских христиан» А. Иванов и Н. Смородин<sup>1</sup>. В основном представлены в России союзом ЕХвДА. Их можно соотнести с «классическими» пятидесятниками-единственниками в «глобальной» модели пятидесятничества. Наиболее известной является церковь «Миссия Благая Весть» (Санкт-Петербург), лидеры которой не афишируют своего унитариянского взгляда, при этом сама церковь находится в тринитарианском Российском объединенном союзе христиан веры евангельской (РОСХВЕ).

3. «Новые» пятидесятники. Это – большинство российского пятидесятничества, входящее в российскую Церковь христиан веры евангельской (РЦХВЕ), РОСХВЕ, Ассоциацию христианских церквей «Союз Христиан», представленное и в других меньших независимых церквях и миссиях, появившееся преимущественно с 1990-х гг. в результате миссионерской деятельности российских и западных пятидесятников. Характеризуются своей институализированностью, активной социальной и миссионерской работой, развитием российской пятидесятнической богословской школы. Они соотносятся с четвертым типом глобальной модели А. Андерсона.

4. «Новые» харизматы. Эти церкви могут состоять в союзах или же быть полностью независимыми. Отличаются широким разнообразием практик и доктрин, «духоцентричностью», большим восприятием учений «сетевых апостолов», сравнительно небольшим количеством членов общин и ярко выраженным неденоминационным характером общин. Так как «харизматы» в контексте нашей работы это термин, применяемый к движению внутри исторических церквей, то для отличия от этого движения четвертый тип российского пятидесятничества мы называем «новыми» харизматами.

#### *Континуум «новые» пятидесятники – «новые» харизматы»*

«Новые» пятидесятники и «новые» харизматы – это большинство современного российского пятидесятничества. Как определить, к какому типу отнести пятидесятническую общину? Решение видится в том, чтобы, по аналогии с континуу-

<sup>1</sup> Лункин Р. Пятидесятники в России [Электронный ресурс]. URL: <https://www.portal.credo.ru/site/print.php?act=fresh&id=157> (дата обращения: 29.05.2024).

мом «фундаментализм-либерализм» [35], провести типологию по континууму «новые» пятидесятники – «новые» харизматы».

Как писала в 2012 г. И. Скоробогатова, «харизматическое движение в России преодолело стадию ривайвализма и на сегодняшний день находится в процессе институционального оформления. Скорее всего, название «харизматическое движение»<sup>1</sup> уже не вполне релевантно современному состоянию этого религиозного феномена, так как черты харизматизма постепенно стираются, и их место занимают свойства, характерные протестантским конфессиям с уже сложившейся традицией социальной адаптации».

Однако, по словам Старка и Бейнбриджа, «мы сталкиваемся с бесконечным циклом рождения, трансформации, расколом и возрождением религиозных движений» [36, с. 123]. Пятидесятничество возникло как «ривайвелистское» движение, и оно постоянно тянется обратно к своим «обновленческим» истокам. Это особенно актуально, когда возможность привнести «движение обновления» в свою общину находится всего в одном «клике» от лидера или прихожанина церкви. Рост неденоминационных церквей и движений приводит к широкому разнообразию на «религиозном рынке» богослужебных практик и доктрин, которые внедряются в российские пятидесятнические церкви, все еще сохраняющие свою деноминационную идентичность.

Таким образом, этот континуум по сути может называться шкалой «рутинизации харизмы». «Новые» пятидесятники и «новые» харизматы, по Беккеру, являются «конструированными типами», каждый из которых тяготеет к определенным центральным тенденциям – к институционализации и ривайвализму соответственно. В процессе институционализации черты харизматизма постепенно стираются. Место свободного выражения религиозных чувств начинают занимать установленные традиции богослужения, происходит догматизация доктрин, формируется иерархическая организационная структура движения. В противовес этому некоторые общины стремятся обратно к «ривайвелистскому» образу богослужения с акцентом на эмоциональную сторону веры и ориентацию на субъективный религиозный опыт.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Скоробогатова И. В. Харизматические церкви в современной России: на материалах Красноярского края: дис. ... канд. филос. наук. Санкт-Петербург, 2011. С. 220.

<sup>2</sup> Смирнова Н. А. Ривайвализм [Электронный ресурс] // Большая российская энциклопедия. 2017. URL: [https://old.bigenc.ru/religious\\_studies/text/3508869](https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/3508869) (дата обращения: 24.04.2024).

Так как данные «конструктивные типы» – это не просто отдельные категории, а полюса одного континуума, то религиозные группы могут переходить с одного конца на другой или занимать промежуточную позицию между двумя полюсами. Рассматривать эти два типа мы будем по четырем критериям:

1. Организационное устройство: нахождение в союзе, количество членов, наличие собственного здания, возможность женского священства.
2. Богословские взгляды.
3. Богослужбная и личная ритуальная практика.
4. Участие в жизни общества: социальная и миссионерская работа, закрытость или открытость (дихотомия «церковь» и «мир»), «евангелизация» общества.

*Организационное устройство.* «Новые» пятидесятники представляют собой большинство пятидесятников России. Они представлены прежде всего в союзах РЦХВЕ (более 2000 церквей), РОСХВЕ (около 1800 церквей) и АХЦ «Союз Христиан» (около 600 церквей). Статистики пятидесятнического церковного членства не имеется, но И. Каргина на 2008 г. приводила цифру в 200 чел. в среднем для протестантских церквей [4, с. 102]. Р. Лункин пишет о средней численности протестантских церквей в 250–300 чел. на 2014 г. [7, с. 427]. По нашим наблюдениям, среднестатистическая пятидесятническая церковь насчитывает до 100 чел., но благодаря крупным церквям и некоторым мегацерквям средняя численность церкви в России действительно будет 250–300 человек.

Церкви строят свои здания преимущественно в некрупных городах, например, 1 марта 2024 г. состоялось открытие здания церкви «Новая жизнь» в Петрозаводске.

Пасторское служение в церкви почти всегда несет мужчину, в некоторых случаях пастором может считаться и жена служителя. Несмотря на то что новая библейская герменевтика под влиянием феминизма открыла еще большие двери для женского священства, «новые» пятидесятники пока к этому не готовы [26].

Пасторы «новопятидесятнических» церквей проводят внутри и межцерковные молодежные конференции, выезды за город, семинары, второе «молодежное» богослужение, на котором пасторы стараются говорить более молодежным языком на темы, волнующие молодежь.

Церкви «новых» харизматов часто численно меньше церквей «новых» пятидесятников. Также чаще они представлены домашними церквями (до 10 чел.), и могут иметь руководителем « сетевого апостола» – пастора русскоязычной церкви в другом регионе или же зарубежного телепроповедника. Церкви собираются в арендованных помещениях, часто в неформальных, типа «лофт», что располагает к себе молодое поколение. Церкви могут входить в союзы, но скорее всего не будут принимать активного участия в связи с обособленностью и индивидуализацией религиозной жизни. Исключение – церкви большего размера, например «Церковь Божья» (Ярославль) или «Миссия Свет Христа» (Санкт-Петербург). Харизматическое движение предоставляет возможность гендерного равенства в вопросе священства, однако и здесь можно заметить некий гендерный парадокс, потому что женщины хотя и имеют некоторую власть и инициативу в своих служениях в церкви, в то же время от них ждут, что они будут подчиняться мужьям дома или же другим мужчинам-пасторам в церкви [21]. В церквях этого типа женское священство встречается чаще – известно по меньшей мере о пяти пасторах-женщинах в пяти церквях Санкт-Петербурга. Наиболее известной пастором-женщиной в России является Ольга Голикова, пастор «новохаризматической» церкви «Миссия Свет Христа», Санкт-Петербург.

*Богословские взгляды.* Большинство пятидесятников придерживаются общих ключевых убеждений евангеликов, за исключением убеждений «евангеликов-цессационистов». Процесс институализации «новых» пятидесятников продолжается – в последнее время переводится пятидесятническая теоретически-богословская литература (с особенным акцентом на тему пневматологии), звучит призыв к церквям союза РЦХВЕ к балансу между «духом и книгой», в связи с тем, что «огромную палитру достаточно странных практик в церковной среде породило пятидесятническо-харизматическое движение»<sup>1</sup>. В целом «новопятидесятнические» проповеди сконцентрированы на решении вопросов отношения мужей и жен, воспитания детей, рабочей этики, служения обществу, материальных проблем, т. е. больше носят практический характер. Пятидесятническое

<sup>1</sup> Сергей Ястржембский: Пятидесятники. История, особенности, практика | 3 мая 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/live/iCotQWIRdVg?si=d4KiQoY5sDsxmO1A> (дата обращения: 10.05.2024).

богословие в свою очередь вырабатывается и развивается благодаря активной работе Московского теологического института (МТИ), а также Евроазиатской богословской семинарии.

Богословие «новых» харизматов более разнообразно и углублено в духовную сферу, подвержено постоянному колебанию и зависит от личных убеждений харизматического лидера, который в свою очередь выбирает религиозные убеждения на интернет-рынке НСХХ. В своей теологии разные церкви расставляют ударения по-разному и следуют: а) наиболее популярным классическим и новым лидерам движения «Слово веры», делающим акцент на «евангелии процветания» и исцелении – К. Хейгину, К. Коупленду, К. Доллару, Б. Хинну, Д. Майер, Д. Остину, С. Фуртику; б) учению движения Новоапостольской реформации о восстановлении должностей пророков и апостолов, а также учению «духовной войны», на русском языке представленным в первую очередь Б. Джонсоном, П. Вагнером, Л. Вальнау, М. Биклом, В. Савчуком; или в) учениям различного рода пророческих и мистических школ – Р. Джойнера, Д. Пол Джексона, Д. Краудера, С. Лукьянова, А. Лукьянова, Д. Орловского, Е. Пашариной, А. Жумы и др.

Большую часть лидеров российских «новых» харизматов можно встретить на YouTube-канале с одноименным названием «Династия Апостолов и Пророков». Всего насчитывается 13 наиболее популярных «новохаризматических» каналов, посвященных пророчествам и пророческому обучению со средним количеством подписчиков в 35 тыс. человек. Новохаризматическое богословие не имеет какой-либо четкой системы и представлено в основном в виде коротких онлайн-курсов, интернет-марафонов. По словам Аэлиты Жидяевой, преподавателя МТИ, «в обществе сформировалась новая религиозность...религиозность профанная...где центральное место занимает не опыт вероучения, а опыт переживательный»<sup>1</sup>.

*Ритуальная практика.* Богослужение «новых» пятидесятников, хотя от церкви к церкви и может варьироваться, обычно четко структурировано и проводится один раз в неделю в воскресенье: 30–40 мин музыкальная часть, проповедь от 30 мин до часа, молитва за нужды, причастие (чаще всего в пер-

<sup>1</sup> Аэлита Жидяева: «Этическая проблематика евангельских церквей в эпоху постмодерна» 18 ноября 2023 года. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=39gF1N0n\\_](https://www.youtube.com/watch?v=39gF1N0n_) (дата обращения: 10.05.2024).



вое воскресенье месяца). После богослужения предлагается «приступить к общению» друг с другом.

К 2024 г. в большинстве церквей «новых» пятидесятников музыкальное служение приобрело стандартизированную форму – в музыкальной группе присутствуют несколько вокалистов, гитаристов, барабанщик и клавишник. По словам одного из членов довольно консервативной «новопятидесятнической» церкви Петрозаводска, «в 2019 году нам, наконец, дали разрешение на использование бас-гитары во время прославления». Тексты и музыка чаще всего переняты от популярных зарубежных неденоминационных движений – «Вефиль», «Хиллсонг», «Элевейшн». По оценкам церкви «Хиллсонг», более пятидесяти миллионов человек поют их песни по всему миру, и распространены они в более чем восьмидесяти семи странах мира<sup>1</sup>. В русскоязычном пространстве популярны музыкальные группы «Слово жизни Music», «Церковь Божия Music», «M. Worship Music», «SokolovBrothers» и музыкальный исполнитель Виталий Ефремочкин. Благодаря глобальному трансденоминационному евангельскому движению существует тенденция к единообразию музыкального служения разных протестантских деноминационных семей, например одинаковый инструментальный состав музыкальной группы и тексты песен можно встретить в баптистской церкви «Примирение» (Санкт-Петербург), церкви евангельских христиан «Воскресение» (г. Пушкин), «новопятидесятнической» церкви «Дело веры» (г. Чебоксары), «новохаризматической» церкви «Благодать» (г. Ростов).

Наиболее характерная частая практика – молитва за исцеление. Публичные харизматические практики, такие как «говорение на языках» или пророчества встречаются редко, им может быть уделено время на специальных молитвенных собраниях посреди недели. Здесь уместно привести цитату Сергея Ястржембского, пастора «Церкви Христа Воскресшего» и ректора Московского теологического института: «Насколько мне известно по пятидесятническим церквям США, сегодня чуть меньше половины членов пятидесятнических церквей не молятся на иных языках. Этой статистике лет 12–13, я думаю увеличился сейчас этот процент... Вспомните, когда в последний раз в вашей церкви

<sup>1</sup> Riches T. Hillsong. Available at: [http://dx.doi.org/10.1163/2589-3807\\_EGPO\\_COM\\_041671](http://dx.doi.org/10.1163/2589-3807_EGPO_COM_041671) (accessed 10 June 21).

была проповедь о Духе Святом, вспомните, когда в последний раз вы молились за крещение Святым Духом... Мы об этом не учим, мы об этом не говорим, мы об этом не ревнуем...»<sup>1</sup>.

«Новые» харизматы благодаря стремлению к «ривайвелизму» обладают большей степенью спонтанности на богослужении. Музыкальное служение, характеризующееся медитативной умиротворяющей музыкой и импровизированным пением или молитвой на языках, может длиться два часа и больше, как и проповедь, которая может иметь импровизированный характер. На служении может быть общая «молитва на языках», сопровождаемая экзальтированными харизматическими состояниями («святой смех», «падения в духе») [5]; молитвы за исцеление и проведение экзорцизма [6]; специально отведенное время для пророчеств, когда харизматический лидер говорит «слово от Бога», имеющее обобщенный характер или же направленное к определенному человеку в зале.

Церкви «новых» харизматов носят очень индивидуализированный оттенок, и многие духовные практики предлагается совершать дома самостоятельно. Это созерцательные молитвы со специальной музыкальной «духовной пропиткой» на фоне; толкование снов по пророческому соннику; обучение пророчеству, когда несколько человек находятся в одной комнате с закрытыми глазами и пытаются передать друг другу «послание от Бога»; молитвенная «духовная война» против сил дьявола, территориальных духов, влияющих на определенные районы города, дома и предметы; раскладка карт с изображением христианских символов, наподобие раскладки карт таро и так далее.

*Участие в жизни общества.* Социальному служению в «новопятидесятнических» общинах уделяется пристальное внимание, и оно также обосновывается богословски. Социальное служение доступно для всех нуждающихся, по сути каждая община является своего рода социальным центром, где любой христианин готов стать волонтером. Реабилитационные центры остаются «визитной карточкой» пятидесятников, и они есть практически во всех городах России [7]. Реабилитационные центры ведут большие (от нескольких тысяч человек) пятидесятнические церкви Москвы, Санкт-Петербурга, Ниж-

<sup>1</sup> Сергей Ястржембский: Пятидесятники. История, особенности, практика | 3 мая 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/live/fiCotQWIRdVg?si=d4KiQOy5sDsxmO1A> (дата обращения: 10.05.2024).

него Новгорода и др. Но также социальным служением занимаются и сравнительно небольшие церкви до ста человек. В отношении к государству новопятидесятнические церкви лояльны и стремятся поддерживать отношения, реализовывать совместные проекты, направленные на поддержку традиционных семейно-нравственных ценностей.

Социальная деятельность «новопятидесятнических» церквей не ограничена реабилитационными центрами. Пасторы церквей или члены церкви руководят сами либо являются волонтерами в благотворительных фондах, приютах, общественных и молодежных движениях; организуют субботники по уборке парков и улиц, акции по очистке лесов и посадке деревьев; принимают активное участие в тюремном служении; проводят семейные выезды, молодежные и детские лагеря. Церкви активно организуют и участвуют в культурных мероприятиях. Например, в Санкт-Петербурге церковь «Миссия Благая весть» ежегодно проводит различные спектакли «Сын», «Есфирь», «Хроники Нарнии» и др., на которые люди приходят со всей семьей и которые охватывают несколько тысяч человек. Также и нижегородская церковь «Свет Христа» проводит летом ежегодные мюзиклы.

«Новые» пятидесятники активно завоевывают позиции влияния в «Интернете». В среднем YouTube-каналы крупных пятидесятнических церквей и церковных деятелей имеют от 10 до 50 тыс. подписчиков. Многие пасторы ведут собственные Телеграм-каналы с типичными названиями «дневник пастора» или «заметки пастора».

«Новые» харизматы также активны в медиасфере, но больше направлены «вовнутрь», социальная и миссионерская работа ведется меньше, в основе своей аполитичны. Хотя «новые» харизматы могут быть активны в «евангелизации общества», этот аспект проявляется преимущественно в донесении спасительной вести, которая должна сопровождаться чудесами и знамениями. Например, в одном из проектов уличных евангелизаций от неденоминационного движения «Деяния» прохожему предлагается сесть на «стул чудес», а дальше участник проекта совершает молитву за восполнение какой-либо нужды в жизни человека. В общину новых последователей «новохаризматическая» церковь привлекает через индивидуальную

евангелизацию – через приглашение человека на «домашнюю группу» для изучения Библии и общения или приглашение на богослужение в церковь, на семинар или конференцию, посвященные интересующей человека теме.

### **Выводы**

Пятидесятничество является не североамериканским явлением, а глобальным. В этом контексте, охватывающим страны Латинской Америки, Африки и Юго-Восточной Азии, в противовес модели «трех волн» в дополненной глобальной модели Аллана Андерсона выделяются четыре типа пятидесятников со своими подтипами:

1. Классические пятидесятники: а) пятидесятники свято-сти, б) пятидесятники законченной работы, в) пятидесятники-единственники, г) Апостольские пятидесятники.
2. Традиционные независимые церкви и церкви «Духа».
3. Харизматы в исторических церквях.
4. «Новые» пятидесятники и «новые» харизматы: а) движение «Слово веры», б) церкви третьей волны, в) новые апостольские церкви, г) неденоминационные церкви, движения и ассоциации, мегацеркви, д) Независимое сетевое харизматическое христианство (наиболее представлено движением Новоапостольской реформации)

В типологии российского пятидесятничества, сопоставив ее с «глобальной» моделью, выделяются следующие четыре типа: «классические» пятидесятники, «пятидесятники-единственники», «новые» пятидесятники и «новые» харизматы.

«Новые» харизматы выделяются как новый тип со своими особыми характеристиками: широкое разнообразие практик и доктрин, «духоцентричность», большое восприятие учений «сетевых апостолов», сравнительно небольшое количество членов общины, ярко выраженный неденоминационный характер общины.

Церкви «новых» пятидесятников и «новых» харизматов составляют большинство российского пятидесятничества и будут и дальше проходить путь трансформации, переходить из одного типа в другой, влиять на другие деноминации и перенимать доктрины и практики из других деноминаций. Независимое сетевое харизматическое христианство будет продолжать разви-

ваться и оказывать глубокое влияние на то, как будет выглядеть не только пятидесятничество, но и протестантизм в целом, что в дальнейшем еще больше осложнит типологизацию протестантских объединений. И если будущий курс протестантизма – это протестантизм постденоминационный, то именно «новые» харизматы окажутся к этому наиболее приспособленными.

Одна из основных профессиональных задач социолога религии – «держатъ руку на пульсе», постоянно отслеживать динамику религиозной жизни, поэтому российские «новые» пятидесятники и «новые» харизматы как наиболее растущая и активно развивающаяся часть российского протестантизма постоянно будут нуждаться в новых исследованиях.

#### Список литературы

1. Аверченко И. В., Аверьянов Ю. А., Агаджанян А. С. Энциклопедия религий / под ред. Забияко А. П., Красников А. Н., Элбакян Е. С. – Академический проект, 2008. – 1520 с.
2. Ариин Е. И., Даведьянов А. В., Медведева В. А. Концептуальный аппарат религиоведения: термины «Вероисповедание», «Конфессия», «Деноминация» // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2019. – № 1 (29). – С. 13–29.
3. Васильева Е. Н. Типологии религиозных объединений: методология и современные направления развития // Logos et Praxis. – 2015. – № 2. – С. 54–61.
4. Каргина И. Г. Влияние кризиса на протестантские конфессии в современной России // Теория и практика общественного развития. – 2014. – № 2. – С. 100–103.
5. Куропаткина О. В. Ведомые Святым Духом: транс и перформанс в пятидесятничестве // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. – 2019. – № 3. – С. 68–80.
6. Куропаткина О. В. Концепции исцеления и «войны с дьяволом» в современном неохаризматизме // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. – 2019. – № 3. – С. 81–91.
7. Лункин Р. Н. Церкви в политике и политика в церквях. Как современное христианство меняет европейское общество: монография / Р. Н. Лункин. – М.: ИЕ РАН: «Нестор-История», 2020. – 504 с.
8. Мензис Р. Христос в центре. Евангельская природа пятидесятнической теологии. – Н.Новгород: изд-во «Агапе», 2023. – 252 с.
9. Никольская Т. К. У истоков формирования пятидесятнических собраний // Богословские размышления: Восточноевропейский журнал богословия. – 2011. – С. 169–177.
10. Погасий А. К. К вопросу о некоторых религиозных терминах // Религия. Церковь. Общество / под ред. А. М. Прилуцкого. – СПб.: Изд-во Светоч, 2012. – С. 35–49.
11. Погасий А. К. Попытки теологической самоидентификации российских неопятидесятников постсоветского периода (1990-е годы) // Вопросы теологии. – 2024. – Т. 6. № 1. – С. 150–166.
12. Симкин Л. С. Бегущий в небо. Книга о подвижнике веры евангельской Иване Воронаеве. – М.: Эксмо, 2019. – 328 с.
13. Смирнов М. Ю. Реформация и протестантизм: Словарь. – СПб.: СПбГУ, 2005. – 197 с.
14. Смирнов М. Ю. Социология религии. Словарь. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2011. – 412 с.
15. Смирнов М. Ю. Новые формы религиозной жизни общества // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 177–184.
16. Цыс А. В. Проблема деноминационной идентичности церквей в современном протестантизме // Философия и культура. – 2024. – № 6. – С. 74–92.

17. Цыс А. В. Пятидесятничество: проблема определения // *Философия и культура*. – 2024. – № 8. – С. 108–128.
18. Anderson A. H. The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century // *Christianity and Change*. – 2005. – № 3 (22). – P. 175–185.
19. Anderson A. H. Varieties, Taxonomies, and Definitions / in ed. by Anderson A., *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. – University of California Press, 2010. – P. 13–29.
20. Anderson A. H. Pandita Ramabai, the Mukti Revival and Global Pentecostalism // *Transformation*. – 2006. – № 1 (23). – P. 37–48.
21. Anderson A. H. To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity. *Oxford Studies in World Christianity* / A. H. Anderson. – New York: Oxford University Press, 2014. – 336 p.
22. Anderson A. H. An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity. 2nd ed. – Cambridge University Press, 2013. – P. 206.
23. Bergunder M. The Cultural Turn / in ed. by Bergunder M., *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. – University of California Press, 2010. – P. 51–73.
24. Blair W., Hunt B. The Korean Pentecost and the Sufferings Which Followed. – *Banner of Truth*, 2015. – 159 p.
25. Burgess M. S. Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. – Zondervan, 1988. – 928 p.
26. Ciciliot V. The evangelicals: A new christianity for the third millennium? // *Rivista di storia del cristianesimo*. – 2016. – Vol. 13. – P. 287–304.
27. Cristerson B., Flory R. The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders Are Changing the Religious Landscape (*Global Pentecostal Charismatic Christianity*). – Oxford: Oxford University Press, 2017. – 200 p.
28. Dawson L. L. Church-sect-cult: Constructing Typologies of Religious Groups / in Peter B. Clarke (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. – Oxford Academic, 2009. – P. 525–544.
29. Doniger W. *Britannica Encyclopedia of World Religions*. – Encyclopaedia Britannica, Inc., 2006. – 1200 p.
30. Johnson T. M., Zurlo G. *World Christian Encyclopedia*, 3rd ed. / M. T. Johnson. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020. – 1000 p.
31. Hollenweger W. *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. – Baker Academic, 2005. – 508 p.
32. McClymond M. J. *Charismatic Renewal and Neo-Pentecostalism: From North American Origins to Global Permutations* / in C. M. Robeck, Jr & A. Yong (Eds.), *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. – 2014. – P. 31–51.
33. McGrath A. *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution—A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*. – HarperOne, 2008. – P. 422.
34. Melton J. G. *Encyclopedia of Protestantism (Encyclopedia of World Religions)*. – Facts on File, 2005. – 512 p.
35. Smith T. W. Classifying Protestant Denominations. *Review of Religious Research*. – 1990. – Vol. 31. – № 3. – P. 225–245.
36. Stark R., Bainbridge W. S. *Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements* // *JSSR*. – 1979. – № 18 (2). – P. 117–131.
37. Wagner P. *Churchquake: How the New Apostolic Reformation Is Shaking up the Church as We Know It*. – Baker Pub Group, 1999. – 276 p.

## References

1. Averchenko, I. V., Averyanov, Y. A., & Agajanian, C. (2008) (eds.) *Enciklopediya religij* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Russia. (In Russian).
2. Arinin, E. I., Davedyanov, A. V., Medvedeva, V. A. (2019) *Konceptualnyy apparat religiovedeniya terminy «Veroyispovedanie», «Konfessiya», «Denominaciya»* [The conceptual apparatus of religious studies: terms "Belief", "Confession", "Denomination"]. *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L. N. Tolstogo - Humanitarian Vedomosti TSPU named after L. N. Tolstoy*. Pp. 13-29. (In Russian).

3. Vasilieva, E. N. (2015) Tipologii religioznych ob'edinenij: metodologiya i sovremennye napravleniya razvitiya [Typologies of religious associations: methodology and modern directions of development]. *Logos et Praxis*. No. 2. Pp. 54–61. (In Russian).

4. Kargina, I. G. (2014) Vliyaniye krizisa na protestantskie konfessii v sovremennoj Rossii [Impact of the crisis on Protestant denominations in modern Russia]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya – Theory and practice of social development*. No. 2. Pp. 100–103. (In Russian).

5. Kuropatkina, O. V. (2019) Vedomye Svyatym Duhom: trans i perfomans v pyatidesyatnichestve [Led by the Holy Spirit: trance and performance in Pentecostalism]. *Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii – Studia Religiosa Rossica: a scientific journal on religion*. No. 3. Pp. 68–80. (In Russian).

6. Kuropatkina, O. V. (2019) Konceptii isceleniya i «vojny s d'yavolom» v sovremennom neoharizmatizme. [Concepts of Healing and "War with the Devil" in Modern Neocharismatism] *Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii – Studia Religiosa Rossica: a scientific journal on religion*. No. 3. Pp. 81–91. (In Russian).

7. Lunkin, R. N. (2020) *Cerkvi v politike i politike v cerkvyah. Kak sovremennoe hristianstvo menyaet evropejskoe obshchestvo: monografiya* [Churches in Politics and Politics in Churches. How Modern Christianity is Changing European Society: a Monograph]. Moscow: IE RAS: "Nestor-History". 504 p. (In Russian).

8. Menzies, R. (2003) *Hristos v centre. Evangel'skaya priroda pyatidesyatnicheskoj teologii* [Christ centered. The evangelical nature of Pentecostal theology]. N. Novgorod: Agape. 252 p. (In Russian).

9. Nikolskaya, T. K. (2011) U istokov formirovaniya pyatidesyatnicheskikh sobranij. [At the Origins of the Formation of Pentecostal Assemblies]. *Bogoslovskie razmysleniya: Vostochnoevropeskij zhurnal bogosloviya. – Theological Reflections: East European Journal of Theology*. Pp. 169–177. (In Russian).

10. Pogasij, A. K. (2012) (ed.) K voprosu o nekotoryh religioznych terminah. [To the question of some religious terms]. *Religiya. Cerkov'. Obshchestvo* [Religion. Church. Society]. St. Petersburg: Svetoch. Pp. 35–49. (In Russian).

11. Pogasij, A. K. (2024) Demands of the theological self-identification of the Russian neopyatidesyatnikov of the post-Soviet period (1990s) [Attempts of theological self-identification of Russian Neo-Pentecostals of the post-Soviet period (1990s)]. *Voprosy teologii – Theological questions*. No. 1. Pp. 150–166. (In Russian).

12. Simkin, L. S. (2019) *Begushchij v nebo. Kniga o podvizhnike very evangel'skoj Ivane Voronaeve* [Running to the Sky. A book about the ascetic of the Evangelical faith Ivan Voronaev]. Moscow: Eksmo. (In Russian).

13. Smirnov, M. Yu. (2005) *Reformaciya i protestantizm: Slovar'* [Reformation and Protestantism: Dictionary]. St. Petersburg: St. Petersburg State University. 197 p. (In Russian).

14. Smirnov, M. Yu. (2011) *Sociologiya religii. Slovar'* [Sociology of Religion. Dictionary]. St. Petersburg: St. Petersburg University Press. 412 p. (In Russian).

15. Smirnov, M. Yu. (2020) Novye formy religioznoj zhizni obshchestva [New forms of religious life in society]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina – Bulletin of the Pushkin Leningrad State University*. No. 3. Pp. 177–184. (In Russian).

16. Tsys, A. V. (2024) Problema denominacionnoj identichnosti cerkvej v sovremennom protestantizme [Problem of denominational identity of churches in modern Protestantism]. *Filosofiya i kul'tura – Philosophy and Culture*. No. 6. Pp. 74–92. (In Russian).

17. Tsys, A. V. (2024) Pyatidesyatnichestvo: problema opredeleniya [Pentecostalism: the problem of definition]. *Filosofiya i kul'tura – Philosophy and Culture*. No. 8. Pp. 108–128. (In Russian).

18. Anderson, A. H. (2005) The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century. *Christianity and Change*. No. 3 (22). Pp. 175–185.

19. Anderson, A. H. (2010) Varieties, Taxonomies, and Definitions. *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* (ed.). University of California Press. Pp. 13–29.

20. Anderson, A. H. (2006) Pandita Ramabai, the Mukti Revival and Global Pentecostalism. *Transformation*. No. 1 (23). Pp. 37–48.

21. Anderson, A. H. (2014) To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity. *Oxford Studies in World Christianity* (ed.). New York: Oxford University Press.

22. Anderson, A. H. (2013) *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. 2nd ed. Cambridge University Press.
23. Bergunder, M. (2010) The Cultural Turn. *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* (ed.). University of California Press. Pp. 51–73.
24. Blair, W., Hunt, B. (2015) *The Korean Pentecost and the Sufferings Which Followed. Banner of Truth*.
25. Burgess, M. S. (1998) *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Zondervan.
26. Ciciot, V. (2016) The evangelicals: A new christianity for the third millennium? *Rivista di storia del cristianesimo*. Vol. 13. Pp. 287–304.
27. Cristerson, B., Flory, R. (2017) *The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders Are Changing the Religious Landscape* (Global Pentecostal Charismatic Christianity). Oxford: Oxford University Press.
28. Dawson, L. L. (2009) Church-sect-cult: Constructing Typologies of Religious Groups. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* (ed.). Oxford Academic. Pp. 525–544.
29. Doniger, W. (2006) *Britannica Encyclopedia of World Religions*. Encyclopaedia Britannica, Inc.
30. Johnson, T. M., Zurlo, G. (2020) *World Christian Encyclopedia*, 3rd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.
31. Hollenweger, W. (2005) *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Baker Academic.
32. McClymond, M. J. (2014) Charismatic Renewal and Neo-Pentecostalism: From North American Origins to Global Permutations. *The Cambridge Companion to Pentecostalism* (ed.). Pp. 31–51.
33. McGrath, A. (2008) *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution—A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*. HarperOne.
34. Melton, J. G. (2005) *Encyclopedia of Protestantism* (Encyclopedia of World Religions). Facts on File.
35. Smith, T. W. (1990) Classifying Protestant Denominations. *Review of Religious Research*. Vol. 31. No. 3. Pp. 225–245.
36. Stark, R., Bainbridge, W. S. (1979) Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements. *JSSR*. No. 18 (2). Pp. 117–131.
37. Wagner, P. (1999) *Churchquake: How the New Apostolic Reformation Is Shaking up the Church as We Know It*. Baker Pub Group.

#### Об авторе

**Цыс Алексей Владимирович**, соискатель, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0008-5314-7192, e-mail: alextsis@yandex.ru

#### About the author

**Alexej V. Tsys**, Degree candidate, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0008-5314-7192, e-mail: alextsis@yandex.ru

Поступила в редакцию: 24.12.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 24 December 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025



## Шиитский ислам и сохранение этнокультурной идентичности в диаспорах (Россия начала XXI века)

А. А. Горин

*Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
Казань, Российская Федерация*

**Введение.** В статье рассматривается вопрос о роли ислама как инструмента сохранения этнокультурной идентичности в среде диаспор на территории Российской Федерации. Речь идёт о роли шиитского направления ислама в сохранении этнической, культурной и религиозной составляющих идентичности членов шиитских диаспор на территории России, отличительных особенностей развития шиитских сообществ на территории РФ.

**Содержание.** Сравнивается положение внутри исторически сложившихся шиитских диаспор на примере шиитского сообщества г. Дербента (Республика Дагестан) и диаспор, сложившихся на территории Российской Федерации как результат миграционных процессов, активизировавшихся в постсоветский период развития страны. Для раскрытия теоретических вопросов используются материалы как зарубежных исследований (Р. Коев, Б. Балджи), так и труды отечественных исследователей (Г. Мирский, А. Д. Васильев). В работе приведены также материалы практических (полевых) исследований, проведённых на территории РФ и постсоветского пространства, исследователями-практиками (Абдулаева М. Ш., Махмудова К. Г., Филин Н. А. и др.). Для проверки теоретических гипотез приводятся результаты глубинных интервью и анкетирования, проведённого на территории г. Дербента, Москвы, Санкт-Петербурга, Астрахани, Казани, а также Республики Крым. Наиболее важным в данном аспекте является вопрос сравнения ситуации в «стационарных» общинах с постоянным составом членов и общинами, расположенными в регионах «вахтового» присутствия представителей шиитской уммы. Сопоставляются результаты теоретических и полевых исследований. Особенное внимание уделяется развитию системы воспроизводства этнокультурной и религиозной составляющих идентичности у членов шиитских общин на территории России. Поднимается тема развития специфической шиитской религиозной инфраструктуры общин на территории РФ: о состоянии такой инфраструктуры, степени необходимости её дальнейшего развития, содержания и форм религиозного воспитания членов общины, а также о механизмах реализации данных целей в современных условиях.

**Ключевые слова:** ислам, шиитский ислам, религия, религиозный символ, диаспора, религиозное образование, мечеть, религиозная инфраструктура, мигранты.

**Для цитирования:** Горин А. А. Шиитский ислам и сохранение этнокультурной идентичности в диаспорах (Россия начала XXI века) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1 – С. 225–242. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_225. EDN: SFNCQH

## Shiite Islam and the Preservation of Ethno-Cultural Identity in Diasporas (Russia at the Beginning of the 21st Century)

Anton A. Gorin

*Kazan (Volga region) Federal University,  
Kazan, Russian Federation*

**Introduction.** The article discusses the role of Islam as a tool for preserving ethnic and cultural identity among diasporas in the territory of the Russian Federation. In particular, the article deals with the role of the Shiite trend of Islam in preserving the ethnic, cultural and religious components of the identity of members of Shiite diasporas in Russia, and the distinctive features of the development of Shiite communities in the territory of the Russian Federation.

**Content.** The author compares the situation within the historically established Shiite diasporas using the example of the Shiite community of Derbent, the Republic of Dagestan and diasporas that have developed on the territory of the Russian Federation as a result of migration processes that intensified in the post-Soviet period of the country's development. To reveal theoretical issues, the author uses materials from both foreign studies (R. Cohen, B. Balji) and the works of domestic researchers (G. Mirsky, A. D. Vasiliev). In the work, the author also provides materials of practical (field) research conducted on the territory of the Russian Federation and the post-Soviet space, both by himself and by other practical researchers (Abdulaeva M. Sh., Makhmudova K. G., Filin N. A., etc.). To test theoretical hypotheses, the author provides the results of in-depth interviews and questionnaires conducted they are located on the territory of Derbent, Moscow, St. Petersburg, Astrakhan, Kazan, as well as the Republic of Crimea. The most important issue in this aspect is the issue of comparing the situation in "stationary" communities with permanent membership and communities located in the regions of the "shift" presence of representatives of the Shiite Ummah with periodic changes in the composition of the community until its complete renewal. The author compares the results of theoretical and field research on this issue. The author pays special attention to the issue of the development of the system of reproduction of ethnocultural and religious components of identity, in their direct connection with each other, among members of Shiite communities in Russia. In addition, the author raises the question of the problems of developing a specific Shiite religious infrastructure of communities in the territory of the Russian Federation: the state of such infrastructure, the degree of need for its further development, the content and form of religious education of community members, as well as the mechanisms for implementing these goals that exist in modern conditions.

**Key words:** Islam, Shiite Islam, religion, religious symbol, diaspora, religious education, mosque, religious infrastructure, migrants.

**For citation:** Gorin, A. A. (2025) Shiitskij islam i sokhranenie etnokul'turnoj identichnosti v diasporakh (Rossiya nachala XXI veka) [Shiite Islam and the Preservation of Ethno-Cultural Identity in Diasporas (Russia at the Beginning of the 21st Century)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 225–242. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_225. EDN: SFNCQH

## Введение

Проблема сохранения этнокультурной идентичности личности, сообщества в мире, подверженном процессам глобализации, остаётся острой. Такие элементы, обеспечивающие консолидацию этноса, как исторически общая территория проживания и единство языка, утрачивают свое значение, тогда как единство значимых символов (как культурных, так и сакральных) становится для этноса определяющим условием его сохранения. Это справедливо и в отношении диаспор. Антрополог Р. Коэн в отношении диаспоры: «Диаспоральная община представляется путем принятия неразрывной связи миграции и смысла этнического единства с другими представителями, имеющими с ними родство происхождения... Члены диаспоры чувствуют свое родство не только с членами того же коллектива на родине, воображают связь с "мифической" родиной, но и сохраняют общую идентичность с членами той же этнической группы в других странах» [20, с. 25]. Шиитский ислам представляет пример этнической и культурной общности в диаспоральных общинах.

На территории РФ группы шиитов компактно проживают на территории Республики Дагестан, других республик Северного Кавказа. Отметим сразу, что традиция компактного проживания у мусульман-шиитов имеет глубокие исторические корни. Так в 80-е гг. на территории Ливана шиитская община, занимая самую нижнюю ступень социальной лестницы, в большинстве своём проживала на юге страны, на границе с Израилем [11, с. 129]. Также шиитские общины вынуждены проживать компактно в Саудовской Аравии [10, с. 167], где систематически подвергаются притеснениям со стороны сторонников саф-ислама. Во II-й половине 1970-х гг. из Ирака правительство депортировало около 200 тыс. мусульман-шиитов, «обвинённых в иранском происхождении и принадлежности к "пятой колонне"» [11, с. 133].

Развитие шиитского ислама в России во многом разворачивается сходно с аналогичной ситуацией на Ближнем Востоке. С одной стороны, в Российском государстве шиитский ислам никогда не развивался обособленно от традиций своей «исторической колыбели» – иранской и арабской религиозных традиций. Так, ещё в последнем десятилетии XIX в. русскоподданные мусульмане-шииты во время хаджа посещали шиитские

святыни в Эн-Наджафе, Кербеле, Казмейне<sup>1</sup>, несмотря на то что такой маршрут хоть и несущественно удлинял, но удорожал процесс хаджа. Перечисление конкретных мест паломничества русскоподданных шиитов на территории Турецкой Аравии в XIX в. приводит в своей статье А. Д. Васильев [4, с. 11–12].

В 20–80-х гг. XX в. на территории СССР шиитский ислам развивается в изоляции от мировой шиитской уммы. Но научный сотрудник Французского института анатолийских исследований (г. Стамбул) Байрам Балджи утверждает, что связи между мусульманами-шиитами СССР и мусульманами-шиитами Ирана и Ближнего Востока не прекращались [2, с. 83].

Можно сказать, что мусульмане-шииты в СССР, а позднее – в РФ и на постсоветском пространстве к началу XXI в. рассматривали вероисповедание шиитского ислама не столько как локальную часть мировой религии, сколько как специфический элемент своей этнокультурной идентичности.

### **Содержание исследования**

Группа ученых: Д. Л. Спивак, Г. Н. Сеидова, А. В. Венкова, в 2020 г. опубликовала результаты опроса представителей шиитской общины исторической Джума-мечети города Дербент (Республика Дагестан). Исследования показывают экзистенциальный, ориентированный на религиозный, духовный опыт, на реализацию сложившихся духовных практик характер религиозно-психологических переживаний шиитской общины компактного проживания южной части Дагестана [21, с. 234–235]. В целом такое религиозное мировоззрение характерно для шиитских групп компактного проживания. Г. И. Мирский, описывая особенности шиитского мировоззрения, справедливо отмечает: «Шиитам всегда была присуща традиция мученичества, жертвенности, доходящей до исступления и экстаза» [10, с. 162].

Б. Балджи в своё время выказывал уверенность, что в шиитском исламе постсоветского пространства произойдут изменения в обрядах ашуры (траурные церемонии, посвящённые памяти мучеников имама Хусейна, его брата Аббаса и их сподвижников, погибших в 680 г. от рук воинов халифа Язида I в Кербеле) и структуре шиитской общины (повышение значения марджаата)

<sup>1</sup> Дело по вопросу об упорядочивании паломничества наших мусульман в Мекку // Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 400. Оп. 1 Д. 1552. Л. 1-19 об.

[2, с. 81]. Однако этого не произошло. Напротив, в обрядовой и догматической части крупнейшей шиитской общины Республики Дагестан при дербентской Джума-мечети преобладают консервативные тенденции, что тесно связано с местным «обычным» (адатным) правом и этнокультурной составляющей.

Последний аспект имеет более серьезное значение, нежели ему привыкли придавать отечественные и зарубежные исследователи. Дело в том, что вследствие процесса индустриализации Дагестана во второй половине XX в. в рамках политики развития промышленности в СССР происходит урбанизация республики [9, с. 18], соответственно отток населения из сельской местности в города. Именно тогда в Дербент стягивается значительное число представителей этносов лезгин, агулов, табасаранцев и других народов Дагестана.

Поэтому в первые постсоветские годы шиитская община Дербента развивается в среде постоянного взаимодействия представителей таких народов, как аварцы, агулы, азербайджанцы, армяне, горские евреи, даргинцы, кумыки, лакцы, лезгины, русские, рутульцы, табасаранцы, таты и др. [1, с. 130]. Если рассмотреть эту среду конфессионально, то здесь скапливается большое количество представителей этнических мусульман, исповедующих суннитское направление в исламе. Кроме того, присутствуют православие, Армянская апостольская церковь, а также достаточно богатый пласт традиционных языческих традиций. Таким образом, в Дербенте во второй половине XX – начале XXI в. сложилась ситуация духовной конкуренции. По вышеназванным причинам в Дербенте растет азербайджанская диаспора, что увеличивает этнокультурную базу и для шиитской общины.

Этническая структура Дербента в конце первого десятилетия XXI в. выглядит следующим образом. В составе населения Дербента преобладают азербайджанцы и народности, исторически проживающие в Южном Дагестане. Так, в 1989 г. азербайджанцы – 27,7 % от общего количества населения Дербента, лезгины – 21,8, табасаранцы – 11,3; в 2010 г. азербайджанцев – 32,3, лезгин – 33,7, табасаранцев – 15,8 %. Численность представителей народов, проживающих на территории Дагестана, но менее представленных на юге республики – аварцев, агулов, даргинцев, кумыков, лакцев, рутульцев в совокупности составила к 2010 г. около 10,8 %. Миграционные процессы, связанные с деиндустриализацией региона и иными аспектами, снизили процент населе-

ния русских, горских евреев, татов к 2010 г. до приблизительной цифры в 5,1 %. Армянская община составила примерно 1,2 % жителей Дербента [8, с. 591], однако данный сегмент населения предпочитает селиться обособленно и жить в рамках анклава.

Таким образом, кроме обострившейся духовной конкуренции, всерьёз встаёт вопрос о сохранении этнокультурной идентичности как в процессе межэтнических браков, так и в рамках существования «обычного» (адатного) права, в правовое поле которого локально вовлечено население в пределах Республики Дагестан (в отличие от более универсального шариатского права [3, с. 91] и общегосударственных законов РФ). Немаловажную роль играет и единое культурно-бытовое пространство, исторически сложившееся в данном регионе.

В указанных условиях исповедание шиитского ислама становится тем самым маркером, наличие которого ведёт к сохранению, закреплению и воспроизводству этнокультурной идентичности представителей общины.

Если же мы обратим внимание на шиитские общины, сложившиеся на территории РФ в регионах, где шиитское вероисповедание не является традиционным или преобладающим, то мы увидим те же самые традиции консолидации в рамках религиозной общины, образованной по этнокультурному признаку.

Определённое сходство есть и в отношении формирования общности мигрантских диаспор мусульман-суннитов. Об этом говорит, в частности, исследователь Ф. А. Сметанин, указывая на особенности формирования диаспоральной общности мигрантского сообщества г. Томска на основе религиозных институтов ислама (в чём он видит механизм социокультурной адаптации мигрантов в российском сообществе) [15, с. 162]. Однако ряд специалистов в области психологии, религиоведения и теологии всё-таки считают определяющим фактором консолидации мигрантов именно этнокультурную составляющую. Так, психолог Н. С. Хрусталёва в числе факторов, поддерживающих существование диаспоральных объединений, называет светские и религиозные общины, землячества, союзы, группы поддержки, издаваемые на родном языке газеты и журналы, совместные праздники, возможность контактов с родной культурой [18].

Ф. А. Сметанин, описывая ситуацию в Томске в отношении киргизской и дагестанской общин, действующих под эгидой

Национально-культурной автономии (ТГНКА) «Кыргызстан» (образована в 2003 г.) и «Союза народов Дагестана» (создан 1 августа 2010 г.), также указывает, что представители «внешней» и «внутренней» миграции поддерживают систематические культурные связи с «метрополией». «Союз народов Дагестана», в частности, обращается к Духовному управлению мусульман Дагестана (ДУМД) в г. Махачкале, «...для того, чтобы наставлять молодых людей правильно совершать намаз, толковать шафитский мазхаб и иметь отличия от других мазхабов, а также быть актором в сети связей между верующими и духовным управлением...», – указано в полевых материалах, собранных исследователем в марте 2019 г. [15, с. 162–163].

Однако в условиях существования суннитских общин Москвы, Томска, Поволжья, религиозная составляющая в процессе сохранения развивается отдельно от этнокультурной составляющей. А в некоторых случаях, она может и превалировать над этнокультурной, что было нами установлено в ряде полевых исследований как на территории Республики Татарстан, так и в иных субъектах РФ [6, с. 55–56].

В рамках шиитских общин ситуация складывается несколько иная. Г. И. Мирский на примере населения и политических элит Ирана убедительно показывает наличие в шиитском менталитете приоритета духовной, религиозной мотивации [10, с. 163–164]. Поэтому мы выдвинули гипотезу о том, что в диаспорах народов, исповедующих шиитский ислам, религиозное вероучение развивается в неразрывной связи с этнокультурной составляющей, и является неотъемлемой частью этнокультурной идентичности человека. В истории шиитов Ирака мы можем видеть признаки и того, что этнокультурная и гражданская составляющие идентичности могут иметь преобладающее значение для части шиитской уммы: после 1980 г. многие шииты Ирака, несмотря на угнетаемое положение на своей Родине, при конфликте Ирака с шиитским Ираном заняли патриотическую позицию [19, с. 101–102].

Проверка гипотезы была предпринята в период с ноября 2019 по август 2021 г. Основным методом исследования стало фокусированное индивидуальное интервью. Численность респондентов 267 человек.

Выборка произведена по следующим признакам: 1) лицо, исповедующее ислам шиитского направления; 2) лицо, яв-

ляющееся на территории РФ членом диаспоры, компактно проживающей в условиях доминирующей иной религиозной культуры; 3) лицо, вовлечённое в религиозную жизнь диаспоры (как культовую, так и внекультовую).

Локации опроса: г. Дербент (88 чел.), Москва (80 чел.), Санкт-Петербург (41 чел.), Астрахань (36 чел.) и Казань (22 чел.).

Гендерная выборка: мужчины – 204 чел. (76,40 % от общей численности респондентов), женщины – 63 чел. (23,60 %).

Возрастная категория: 18–22 лет – 39 (14,61 %); 23–35 лет – 146 (54,68 %); 35–50 лет – 67 (25,09 %); старше 50 лет – 15 (5,62 %).

Этнический состав: азербайджанцы – 176 чел. (67,04 %), дагестанцы – 73 (27,34 %), узбеки – 12 (4,49 %), представители иных этносов – 6 чел. (2,25 %). Особый интерес вызывает тот факт, что около 4,4 % опрошенных идентифицировали себя, как принадлежащие к узбекскому этносу, поскольку в самой Республике Узбекистан верующие, принадлежащие к шиитскому направлению ислама, из числа этнических узбеков – очень редкий случай. Основная часть шиитов в Узбекистане принадлежат к этническим персам.

Респонденты в ходе интервью сформулировали следующие тезисы, которые порой выглядят противоречиво:

- конкретные религиозные убеждения (ислам шиитского направления) рассматривают как неотъемлемую часть своей национальной культуры – 219 чел. (82,02 % от общей численности респондентов);
- рассматривают диаспоральное объединение в рамках компактного проживания как исключительно светский феномен – 198 чел. (74,16 %);
- считают необходимым условием сохранения причастности к культуре своего народа религиозное воспитание – 174 чел. (65,17 %);
- не считают возможным вступление в брак с лицами, исповедующими вероучение иных религиозных конфессий и иных направлений ислама – 91 чел. (34,08 %), но при этом уклонились от ответа на данный вопрос – 86 чел. (32,21 %);
- считают, что принадлежность к шиитскому направлению в исламе является «естественной границей» («преградой», «священным законом» и т. п.), и не позволяет им ассимилироваться среди других мусульманских народов – 82 чел. (30,71 %);



- примечательно, что при этом не считают целесообразным вести религиозные диспуты с представителями иных направлений ислама 117 чел. (43,82 %).

Согласно ответам можно сделать ряд предварительных выводов. Представители диаспор, исповедующих шиитское направление ислама, в большей степени, нежели представители диаспор мусульман-суннитов, ставят в качестве определяющего сегмента своей самоидентификации этнокультурную, а не религиозную составляющую. Большая часть опрошенных мусульман-шиитов рассматривает свою религиозную принадлежность как уникальный маркер, определяющий их как обособленную группу. В известной степени это напоминает концепцию «элитарности». Нежелание вести религиозные диспуты исходит из исторически сложившейся традиции осознания себя как угнетённого религиозного меньшинства. В целом характер соотношения этнокультурной и религиозной самоидентификации основной части опрошенных мусульман-шиитов обуславливает выраженный религиозный эскапизм такого рода сообществ в отличие от сообществ мусульман-суннитов, а также представителей суфийских тарикатов, ведущих достаточно активную миссионерскую деятельность.

Одной из основных проблем, стоящих перед шиитскими общинами в РФ, остаётся отсутствие системы их духовного воспроизводства. На территории РФ, за исключением Южного Дагестана, практически отсутствуют шиитские духовные учебные заведения. Свыше 90 % членов общины не имеют возможности развивать свои богословские взгляды. Многие представители общин поступают в имеющиеся на территории РФ мусульманские духовные учебные заведения, где, как правило, они сталкиваются с непониманием в результате разницы в специфических элементах ритуалов, их религиозные взгляды нередко подвергаются осуждению со стороны представителей традиционных для РФ направлений в исламе.

В этой ситуации особое значение приобретает семейное религиозное воспитание. Так, 194 чел. (72,66 % от общей численности опрошенных) отметили, что специфические элементы религиозной догматики ислама, соответствующие шиитскому направлению, они восприняли в результате именно домашнего воспитания. Нужно отметить, что практически все опрошенные

жители Дербента (87 из 88 чел.) отметили, что важнейшую роль в закреплении ритуальной части их вероисповедания сыграли религиозные практики, реализуемые в ходе совместных пятничных намазов в мечетях во главе с шиитскими имамами.

Практически никто из опрошенных не поднимал вопрос о женском образовании. Сами женщины-респонденты преимущественно отдавали предпочтение либо домашнему женскому духовному образованию – 46 из 63 чел. (73,02 % от численности сегмента), либо семейному духовному образованию – 15 чел. (23,81 % от численности сегмента). Разницу между домашним и семейным образованием опрошенные видят в следующем: домашнее образование – индивидуальное обучение девочки основам мусульманского шиитского вероучения, проводимое силами членов семьи женского пола, либо приглашёнными представительницами женского пола из числа единоверок. Как правило, это женщины пенсионного или предпенсионного возраста. В понятие семейного обучения респонденты вкладывают концепцию группового обучения детей из нескольких семей, организуемого семьями на базе чьего-либо жилья. Обучение в данном случае могут проводить члены семей по очереди, либо исходя из компетентности конкретных лиц. Также обучение могут проводить и приглашённые специалисты. Обращает на себя внимание и то, что среди женщин, предпочитающих семейное воспитание, преобладают респонденты из Астрахани и Санкт-Петербурга. Примечательной особенностью является то, что большинство респондентов – женщин, предпочитающих семейное воспитание в малых группах (12 чел.), отметили, что данную форму воспитания они и их единомышленники заимствовали у светских лиц, не связанных с духовным образованием и не рассматривают данную форму воспитания с точки зрения социализации – ни религиозной, ни иного характера.

Такое утверждение противоречит данным, приводимым рядом отечественных и зарубежных исследователей. Так, например, Э. С. Рамазанов отмечает, что религиозная идентичность детей из мусульманских семей (мы не делим свою репрезентативную группу на шиитов и суннитов) формируется, в первую очередь, на основе социализации именно в процессе семейного воспитания. При этом исследователь указывает на преобладающий приоритет религиозной идентичности

над гражданской и неоднозначное соотношение этнической и религиозной идентичности [13, с. 137–138]. В свою очередь Я. З. Гарипов и Р. В. Нуруллина особое значение придают целенаправленному формированию религиозно-нормативной обусловленности субкультуры мусульманской молодёжи [5, с. 205].

При этом нужно отметить, что 203 респондента (76,03 % от общей численности опрашиваемых) наряду с однозначной принадлежностью к шиитской умме практикуют этнические ритуалы, празднуют народные праздники, подчас имеющие языческие корни (например, Новруз), а также отмечают памятные даты, касающиеся истории своего народа. Так, практически все представители азербайджанского народа из числа респондентов знают и отмечают День Ходжалинского геноцида.

Указанный аспект можно было бы просто констатировать, как один из признаков сохранения этнокультурной идентичности, однако 34,51 % от численности представителей азербайджанского народа среди респондентов указывает, что воспринимает национальные обычаи, праздники и памятные дни как сакральную часть своей этнокультурной идентичности. В частности, 26 февраля – День памяти жертв Ходжалы около четверти респондентов, по их словам, отмечают в числе прочего дополнительным необязательным намазом либо дополнительными ракаатами в обязательном намазе.

Такие практики выходят за рамки исповедования ислама как в суннитском, так и в шиитском направлениях ислама. В данном случае мы имеем дело с процессом частичной сакрализации этнокультурной составляющей идентичности представителей сообщества.

Аналогичные признаки в ходе интервьюирования были выявлены и у представителей иных этнических групп. Таким образом, можно утверждать, что процесс частичной сакрализации этнокультурной составляющей идентичности представителей сообщества не является специфической особенностью какого-либо этноса в рамках отечественной шиитской уммы.

Несколько специфичнее выглядит ситуация на территории Республики Крым. В соответствии с данными Всероссийской переписи населения 2021 г., азербайджанская диаспора Республики Крым, на которую приходится наибольшее количество мусульман, исповедующих шиитское направление в исламе, насчитывает

3738 чел. (0,2 % от общей численности населения Крыма), сколько конкретно крымских азербайджанцев исповедуют шиитский ислам в настоящий момент точно неизвестно. Здесь проживают также ряд общин представителей иных народов, исторически исповедующих шиитский ислам, общей численностью несколько десятков человек. Шиитская умма Крыма до сих пор не являлась объектом отдельного исследования именно по причине её малочисленности. Её изучение представляет особый интерес по причине того, что в течение 2014–2021 гг. её члены прошли естественный процесс интеграции в российское общество.

В период с июля 2020 по октябрь 2021 г. реализовано пилотное исследование в данном регионе. Были проведены полустандартизированные индивидуальные глубинные интервью с 89 гражданами РФ, постоянно проживающими на территории Республики Крым, идентифицирующими себя как мусульмане-шииты, активно практикующими своё вероисповедание.

Вследствие малочисленности и территориальной разбросанности шиитской уммы Крыма выборка сформирована по следующим критериям: совершеннолетние граждане, имеющие постоянное место жительства на территории Республики Крым и проживающие в данном регионе свыше 9 лет на момент проведения исследования (т. е., переехавшие в Крым не позднее 2013 г. и получившие гражданство РФ в сознательном возрасте), лица, включённые в религиозную жизнь, систематически участвующие в религиозных практиках (как индивидуальных, так и групповых), идентифицирующие себя как мусульмане-шииты и подтвердившие своё исповедание ответами на контрольные вопросы.

*Гендерный состав:* общая численность – 89 чел., в том числе мужчины – 62 чел. (69,66 % от общей численности опрошенных), женщины – 27 (30,34 %) (интервьюирование женщин, как и в ходе предыдущего исследования, проводилось женщиной-посредником – прим. авт.). *Возрастные категории:* в возрасте 25–45 лет – 47 чел. (52,81 %), 45–65 лет – 31 чел. (34,83 %), старше 65 лет – 11 чел. (12,36 %). *Места проведения исследования:* Севастополь – 32 чел. (35,96 %), Феодосия – 14 (15,73 %), Алушта – 12 (13,48 %), Ялта – 12 (13,48 %), Старый Крым – 9 (10,11 %), Керчь – 5 (5,62 %), Бахчисарай – 4 (4,49 %).

В ходе исследования были выявлены следующие характерные для шиитской уммы Республики Крым закономерности:

- шиитская умма в Крыму, как и на Северном Кавказе, формируется на базе семейных религиозных традиций (исповедание шиитского направления ислама называли элементом семейной культуры, традиций предков 68 чел. – 76,40 % опрошенных);

- как и для части материковой шиитской уммы, для крымской шиитской уммы характерен обособленный образ религиозной жизни;

- представители шиитской уммы Республики Крым более толерантно относятся к посещению суннитских мечетей для реализации своих духовных потребностей и участия в групповых ритуалах. Абсолютной нормой является посещение суннитских мечетей и участие в пятничном намазе вместе с мусульманами-суннитами без каких-либо ограничений, среди респондентов Крыма считают 52 чел. (58,43 % от общей численности опрошенных). В ходе исследования на «материке» эта цифра колеблется в зависимости от региональной локации проживания шиитской уммы и наличия собственных мечетей, молельных домов или иных мест совместного отправления религиозных потребностей – от 15 до 42 % опрошенных. Вероятно, крымские шииты рассматривают суннитскую умму своего региона как догматически-стабильное сообщество, несмотря на её конфликт с хабашитами, ещё в «украинский период» активно противостоявшими Духовному управлению мусульман Крыма [7, с. 14];

- представители шиитской уммы Крыма в большей степени, чем шииты на «материке», отдают предпочтение домашнему религиозному образованию: так ответил 71 чел. (79,79 % от общей численности опрошенных). Мотивация такого выбора вполне стандартна: а) страх «отхода ребёнка от веры предков» – 48 опрошенных (53,93 % от общей численности респондентов); б) риск конфликтов на религиозной почве – 31 респондент (34,83 %), учитывая, что ни один из респондентов высказавших данную мотивацию не подтвердил фактов подобных конфликтов, можно предположить, что такие опасения часто носят атавистический характер, апеллируя к дороссийскому опыту межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений на территории Крыма; в) страх перед вниманием со стороны правоохранительных органов и силовых структур, из-за нетрадиционного вероисповедания – 28 респондентов (31,46 %). По поводу последнего довода можно также констатировать, что ни один из респонден-

тов не смог привести примера реального внимания со стороны правоохранительных органов либо силовых структур из-за их религиозного вероисповедания. Источником такой фобии, по словам 26 респондентов (29,21 % от общего числа респондентов), служат периодические задержания на территории Крыма представителей запрещённых на территории РФ религиозных экстремистских и террористических организаций;

- опрошенные исследователями представители шиитской уммы Республики Крым не называли в качестве первоочередных задач – строительство и обустройство шиитских мечетей на территории Крыма, довольствуясь обустройством молельных комнат в частных домах и возможностью посещать мечети вместе с мусульманами-суннитами. Но все до единого отмечают нехватку культовых учреждений.

### **Выводы**

Попытка рассматривать шиитский ислам в качестве неотъемлемого базиса культуры этносов, представители которых принадлежат к шиитской умме России, будет ошибкой, поскольку такие этносы включают в себя представителей различных направлений ислама. Принадлежность к шиитской умме членов диаспор на территории Российской Федерации имеет наднациональный характер. Культурно-правовые традиции этносов, к которым относятся представители шиитской уммы России, либо коррелируются с наднациональной культурой мусульманской общности, либо дополняют её особенностями, связанными со специфическими условиями жизни и деятельности. Частичная сакрализация элементов культуры и традиций своего этноса, подобная той, которую мы наблюдали на примере представителей азербайджанского народа, в ещё большей степени отделяет шиитскую умму и от общей уммы мигрантов, и от коренной мусульманской уммы Российской Федерации. С одной стороны, это ведёт к усложнению процесса социализации и интеграции в российское общество, но, с другой стороны, это увеличивает степень эффективности сохранения этнокультурной идентичности членов шиитской уммы. Система духовного воспроизводства шиитской уммы на территории Российской Федерации вне регионов исторического компактного проживания представляет собой несистематизированный

комплекс мероприятий, адаптированный под конкретные запросы сообщества. Систематизированного духовного обучения в сфере шиитского направления ислама на территории РФ нет. Необходимость формирования системы шиитского духовного образования, духовного воспитания подрастающего поколения ведёт к увеличению степени консолидации членов шиитской уммы в Российской Федерации. В бытовом общении, во внекультовой деятельности члены шиитского сообщества не воспринимаются окружающими мусульманами как чужаки, ни один человек из числа опрошенных респондентов не отметил, что подвергался на территории РФ дискриминации по религиозному признаку со стороны государственных служащих, чиновников или представителей правоохранительных органов.

Таким образом, у шиитской уммы в России складывается ситуация свободного исповедания веры, при этом с минимизированным влиянием отечественных мусульманских духовных структур. Представители шиитской уммы в Российской Федерации не практикуют активных форм миссионерской деятельности. Корпоративный характер вероисповедания на территории России выводит шиитскую умму из зоны активных межконфессиональных конкурентных действий, что обеспечивает её членам сохранение возможности свободного исповедания своей веры и удовлетворения своих духовных потребностей и возможность не вступать в духовную конкуренцию с традиционными конфессиями и их направлениями. Поэтому риски межконфессиональных конфликтов в отношении данной уммы существенно снижены.

Можно сделать вывод, что в настоящий момент на территории Российской Федерации шиитская умма ввиду специфичности своего религиозного мировоззрения и его ритуальной части обособлена от общей мусульманской уммы России, существует в режиме компактного проживания своих членов и исторически сложившегося своеобразного духовного эскапизма. Религиозное исповедание в данной умме играет роль не столько механизма интеграции мигрантов в сообщество государства-реципиента, сколько дополнительного «консервирующего» элемента общины, необходимого для сохранения анклавного характера проживания и жизнедеятельности её членов и сохранения внутри анклава культурных особенно-

стей этносов, к которым принадлежат его члены. В известной степени религиозная принадлежность формирует естественным образом систему духовной автономии мигрантского сообщества мусульман-шиитов, основанную на создании внутри сообщества элементов полного цикла религиозного обучения и религиозной социализации членов общины.

#### Список литературы

1. Абдулаева М. Ш. Махмудова К. Г. Культурное пространство города Дербента // Общество: философия, история, культура. – 2018. – № 10 (54). – С. 129–133. EDN: VJXHYY
2. Балджи Б. Судьбы шиизма в постсоветском Азербайджане // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 2. – С. 86–99. EDN: HUCWML
3. Бобровников В. О. Шариат и адат в российском нормативном пространстве // Государственная служба. – 2011. – № 5. – С. 90–94. EDN: ONUOYT
4. Васильев А. Д. Паломники из России у шиитских святынь Ирака // Восточный архив. – 2013. – № 1 (27). – С. 9–17. EDN: SJSWVL
5. Гарипов Я. З., Нуруллина Р. В. Социализация мусульманской молодёжи на примере учащихся мусульманских учебных заведений Татарстана (часть 1) // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2009. – № 4 (92). – С. 203–229. EDN: NCGQGV
6. Горин А. А. Роль сети «Интернет» в замене этнокультурной идентичности на религиозную в условиях современного российского общества // Человек в Интернет-пространстве. Сборник материалов научно-практической конференции 27–28 июня 2019 года. – Казань: Изд-во АН РТ, 2019. – С. 49–57. EDN: FLZXQC
7. Добаев И. П. Ислам в черноморско-каспийском регионе: геополитическое измерение // Мусульманский мир. – 2018. – № 3. – С. 5–15.
8. Ибрагимов М. А., Халилова А. С. Трансформация этнической структуры города Дербента в постсоветский период // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2–1. – С. 591. EDN: UHXFJZ
9. Казиев И. А. Некоторые особенности экономического развития Дагестана в 60–80-е годы XX века // Вестник Социально-педагогического института. – 2011. – № 2 (3). – С. 16–19. EDN: QZCMCR
10. Мирский Г. И. Исламский фундаментализм, сунниты и шииты // Мировая экономика и международные отношения. – 2008. – № 7. – С. 155–182. EDN: JVKGPX
11. Мирский Г. Шииты в современном мире // Россия в глобальной политике. – 2005. – Т. 3. – № 6. – С. 128–141. EDN: XCRTTB
12. Ноибахуш Х. Эволюция и перспективы развития отношений Ирана и России // Вестник МГЛУ. Общественные науки. – 2021. – Вып. 4 (845). – С. 218–225. DOI: 10.52070/2500-347X\_2021\_4\_845\_218. EDN: KTLNQQW
13. Рамазанов Э. С. Традиционные ценности ислама как фактор формирования религиозной и гражданской идентичности // Традиционные ценности как фактор формирования религиозной и гражданской идентичности: монография / сост. Ю. В. Норманская. – Симферополь: Антикава, 2023. – С. 135–146. EDN: JHQPAA
14. Рогатин В. Н. Участие мусульман Украины в Евромайдане // Мусульманский мир. – 2015. – № 4. – С. 122–136.
15. Сметанин Ф. А. Мусульманские сообщества и диаспоры как фактор интеграции мигрантов (пример Томска) // Вестник Томского государственного университета. – 2020. – № 461. – С. 161–165. DOI: 10.17223/15617793/461/19. EDN: GDVTCQ
16. Филин Н. А. Шиитский религиозный проект марджаата в современных реалиях // Власть. – 2013. – сентябрь. – С. 125–127. EDN: RCEEMP
17. Хайретдинова Э. З. Традиционные ценности мусульман Крыма как основа формирования современной религиозной идентичности крымских татар // Традиционные



- ценности как фактор формирования религиозной и гражданской идентичности: монография / сост. Ю. В. Норманская – Симферополь: Антикава, 2023. – С. 146–155. EDN: JHQPAA
18. Хрусталева Н. Адаптация выходцев из бывшего СССР. Взгляд психолога // Диаспоры. – 1999. – № 2–3. – С. 281–298.
19. Чикризова О. С. Шииты Ирака – угнетаемое большинство // Россия и мусульманский мир. – 2011. – № 9 (231). – С. 98–104. EDN: MYOFUH
20. Cohen R. *Global diasporas: an introduction*. – London: Routledge, 2008. – 40 p.
21. Spivak D. L., Seyidova G. N., Venkova A. V. Intrinsic Religiosity of Shiite Muslims in Russia // *International Journal of Cultural Research*. – 2020. – № 1 (38). – P. 234–254. DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000017. EDN: XABZJZ

## References

1. Abdulaeva, M. Sh., Mahmudova, K. G. (2018) Kulturnoe prostranstvo goroda Derbenta. [Cultural space of the city of Derbent]. *Obschestvo: filosofiya, istoriya, kultura – Society: philosophy, history, culture*. No. 10 (54). Pp. 129–133. (In Russian). EDN: VJXHYY
2. Baldzhi, B. (2006) Sudby shiizma v postsovetском Azerbaidzhane. [The fate of Shiism in post-Soviet Azerbaijan]. *Jetnograficheskoe obozrenie – Ethnographic Review*. No. 2. Pp. 86–99. (In Russian). EDN: HUCWML
3. Bobrovnikov, V. O. (2011) Shariat i adat v rossijskom normativnom prostranstve. [Sharia and Adat in the Russian regulatory space]. *Gosudarstvennaja sluzhba – State service*. No. 5. Pp. 90–94. (In Russian). EDN: ONUOYT
4. Vasil'ev, A. D. (2013) Palomniki iz Rossii u shiitskih svyatyn' Iraka. [Pilgrims from Russia at Shiite shrines in Iraq]. *Vostotchnyj arhiv – Oriental Archive*. No. 1 (27). Pp. 9–17. (In Russian). EDN: SJSWVL
5. Garipov, Ja. Z., Nurullina, R. V. (2009) Socializacija musul'manskoj molodjozhi na primere uchastshijsja musul'manskij uchebnyh zavedenij Tatarstana (Chast' 1). [Socialization of Muslim youth by the example of students of Muslim educational institutions in Tatarstan (Part 1)]. *Monitoring obschestvennogo mnenija: jekonomicheskie i socialnye peremeny – Monitoring public opinion: economic and social changes*. No. 4 (92). Pp. 203–229. (In Russian). EDN: NCGQGV
6. Gorin, A. A. (2019) Rol' seti Internet v zamene jetnokulturnoj identichnosti na religioznuju v uslovijah sovremennogo rossijskogo obschestva. [The role of the Internet in replacing ethnocultural identity with religious identity in the conditions of modern Russian society]. *Chelovek v Internet-prostranstve. Sbornik materialov nauchno-prakticheskoy konferencii 27–28 ijunja 2019 g.* [A person in the Internet space. Collection of materials of the scientific and practical conference on June 27–28, 2019]. Proceedings of the Regional Conference. Kazan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. Pp. 49–57. (In Russian). EDN: FLZXQC
7. Dobajev, I. P. (2018) Islam v chernomorsko-kaspijskom regione: geopoliticheskoe izmerenije. [Islam in the Black Sea-Caspian region: a geopolitical dimension]. *Musul'manskij mir – The Muslim world*. No. 3. Pp. 5–15. (In Russian). EDN: YQJNPV
8. Ibragimov, M. A., Halilova A. S. (2015) Transformacija jetnicheskoy struktury goroda Derbenta v postsovet'skij period. [Transformation of the ethnic structure of the city of Derbent in the post-Soviet period]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya – Modern problems of science and education*. No. 2–1. P. 591. (In Russian). EDN: UHXFJZ
9. Kaziev, I. A. (2011) Nekotorye osobennosty jekonomicheskogo razvitiya Dagestana v 60–80-e g. XX v. [Some features of Dagestan's economic development in the 60–80s of the twentieth century]. *Vestnik Socialno-pedagogicheskogo instituta – Bulletin of the Socio-pedagogical Institute*. No. 2 (3). Pp. 16–19. EDN: QZCMCR
10. Mirskij, G. I. (2008) Islamskij fundamentalizm, sunnity i shiity. [Islamic fundamentalism, Sunnis and Shiites]. *Mirovaja jekonomika i mezhdunarodnye otnoshenija – World economy and international relations*. No. 7. Pp. 155–182. (In Russian). EDN: JVKGPX
11. Mirskij G. I. (2005) Shiity v sovremennom mire. [Shiites in the modern world]. *Rossija v globalnoj politike – Russia in global politics*. V. 3. No. 6. Pp. 128–141. (In Russian). EDN: XCRTRB
12. Nojbaush, H. (2021) Jevolucija i perspektivy razvitiya otnoshenij Irana i Rossii [The evolution and prospects of Iran-Russia relations]. *Vestnik MGLU. Obschestvennye nauki. –*

[242] *Bulletin of the Moscow State Linguistic University. Social Sciences*. Vol. 4 (845). Pp. 218–225. (In Russian). EDN: KTLNQW

13. Ramazanov, Je. S. (2023) Tradicionnye cennosti islama kak faktor formirovaniya religioznoj i grazhdanskoj identichnosti. [Traditional values of Islam as a factor in the formation of religious and civic identity]. *Tradicionnye cennosti kak faktor formirovaniya religioznoj i grazhdanskoj identichnosti*. [Traditional values as a factor in the formation of religious and civic identity]. Simferopol: Antikva, Pp. 135–146. (In Russian) DOI: 10.52070/2500-347X\_2021\_4\_845\_218. EDN: JHQPAА

14. Rogatin, V. N. (2015) Uchastie musulman Ukrainy v Evromajdane. [The participation of Muslims of Ukraine in Euromaidan]. *Musul`manskij mir – The Muslim world*. No. 4. Pp. 122–136. (In Russian).

15. Smetanin, F. A. (2020) Musulmanskie soobschestva i diaspory rfr faktor integracii migrantov (primer Tomskaja). [Muslim communities and diasporas as a factor of migrant integration (example of Tomsk)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Bulletin of Tomsk State University*. No. 461. Pp. 161–165. (In Russian). DOI: 10.17223/15617793/461/19. EDN: GDVTQC

16. Filin N. A. (2013) Shiitskij religioznyj proekt mardzhaata v sovremennyh realijah. [Marjaat's Shiite Religious Project in modern realities]. *Vlast` – Government*. September. Pp. 125–127. (In Russian). EDN: RCEEMP

17. Hajretidinova, Z. Z. (2023) Tradicionnye cennosti musulman Kryma kak osnova formirovaniya sovremennoj religioznoj identichnosti krymskij tatar. [The traditional values of the Muslims of Crimea as the basis for the formation of the modern religious identity of the Crimean Tatars]. *Tradicionnye cennosti kak faktor formirovaniya religioznoj i grazhdanskoj identichnosti*. [Traditional values as a factor in the formation of religious and civic identity]. Simferopol: Antikva. Pp. 146–155. (In Russian). EDN: JHQPAА

18. Hrustal'jova, N. (1999) Adaptacija vyhodcev iz byvchego SSSR. Vzglyad psihologa. [Adaptation of immigrants from the former USSR. The psychologist's view]. *Diaspory – Diasporas*. No. 2–3. Pp. 281–298. (In Russian).

19. Chikrizova, O. S. (2011) Shiity Iraka – ugnetaemoe bol'shinstvo. [The Shiites of Iraq are the discriminated majority]. *Rossija i musulmanskij mir – Russia and the Muslim world*. No. 9 (231). Pp. 98–104. (In Russian). EDN: MYOFUH

20. Cohen, R. (2008) *Global diasporas: an introduction*. London: Routledge.

21. Spivak D. L., Seyidova, G. N., Venkova, A. V. (2020) Intrinsic Religiosity of Shiite Muslims in Russia. *International Journal of Cultural Research*. No. 1 (38). Pp. 234–254. DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000017. EDN: XABZJZ

#### Об авторе

**Горин Антон Анатольевич**, кандидат исторических наук, доцент, Казанский (При-волжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0009-3161-1887, e-mail: anton-gorin-2009@mail.ru

#### About the author

**Anton A. Gorin**, Cand. Sci. (Hist.), Assistant Professor, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0009-3161-1887, e-mail: anton-gorin-2009@mail.ru

Поступила в редакцию: 12.12.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 12 December 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025

ГРНТИ: 21.41.55

БАК: 5.7.9

## «Таких людей стараюсь не подпускать»: мир неэтнической мусульманки в провинции

С. В. Рязанова<sup>1</sup>; Р. Я. Назметдинов<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Институт гуманитарных исследований  
Пермского федерального исследовательского центра  
Уральского отделения РАН,  
г. Пермь, Российская Федерация;  
<sup>2</sup>Пермский исламский колледж,  
г. Пермь, Российская Федерация

**Введение.** В статье освещаются представления неэтнических мусульманок верхнего Прикамья об окружающем их социальном пространстве и месте в нём. Под неэтническими мусульманками понимаются представительницы этносов, традиционно не исповедующих ислам, принявшие сознательное решение о переходе в новую религию.

**Содержание.** В качестве исследовательского поля выбрана территория г. Перми, представляющая собой поликонфессиональное и полиэтничное пространство со значительным субстратом проживающих мусульман как местных уроженцев, так и внутренних и внешних мигрантов. Исследование проводилось в течение 2023–2024 гг. и было построено на серии интервью полуструктурированного типа, для участия в котором были отобраны респонденты по двум основным критериям – принявшие ислам в сознательном возрасте и являющиеся т.н. соблюдающими мусульманками (выполняющие требования по внешнему виду и ритуальному поведению), регулярно посещающими Соборную мечеть города. Основной исследовательский вопрос статьи заключается в том, какова специфика представлений мусульманских неопиток об окружающем мире. Для ответа на него полученная информация была разделена на три блока: высказывания, обосновывающие причины привлекательности ислама как религии для конвертитов; обозначенные в интервью проблемные точки, которые сформировались в социальном пространстве в результате совершенного конверсионного перехода; представления о том, какова для новых мусульманок структура окружающего мира.

**Выводы.** Анализ полученных нарративов показал, что переход в ислам может быть осуществлен как из состояния нерелигиозности, так и путем отказа от православия, но в обоих случаях сопровождается невысоким уровнем знакомства с новой религией и завышенными ожиданиями от нового образа жизни. В новой конфессиональной среде конвертитки сталкиваются с осуждением родственников и друзей, скептическим отношением «традиционных» мусульман и частым отсутствием поддержки от единоверцев, в том числе в семье. Вероятность разочарования в новой религиозной среде прямо пропорциональна длительности исповедования новой веры и тесноте контактов с единоверцами. Основной стратегией решения коммуникативных проблем становится сужение круга общения до таких же новообращенных, редкая апелляция к служителям в мечети и утаивание факта перехода в ситуациях, когда это возможно.

**Ключевые слова:** российский ислам, неэтнические мусульмане, женщины-неопиты, Прикамье.  
**Благодарности:** Исследование выполнено в рамках государственного задания (тема № 124021400020-6, «Многоуровневая политика в современном мире: институциональное и социокультурное измерения»).

**Для цитирования:** Рязанова С. В., Назметдинов Р. Я. «Таких людей стараюсь не подпускать»: мир неэтнической мусульманки в провинции // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 243–253. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_243. EDN: SUTRNC

## “I Try not to Let Such People in”: The World of a Non-Ethnic Muslim Woman in the Provinces

Svetlana V. Ryazanova<sup>1</sup>, Rafis Ya. Nazmetdinov<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Institute of Humanitarian Research of Perm Federal Research Center  
of Ural Branch of Russian Academy of Sciences,

Perm, Russian Federation;

<sup>2</sup> Perm Islamic College,

Perm, Russian Federation

**Introduction.** The study is devoted to the ideas of non-ethnic Muslim women of the Upper Kama region about the social space around them and their place in it. Non-ethnic Muslim women are understood as representatives of ethnic groups that traditionally do not profess Islam, who have made a conscious decision to convert to a new religion.

**Content.** The territory of the city of Perm was chosen as the research field, which is a multi-confessional and multi-ethnic space with a significant substrate of Muslims, both local natives and internal and external migrants. The study was conducted during 2023–2024 and was based on a series of semi-structured interviews, for participation in which respondents were selected according to two main criteria - those who converted to Islam at a conscious age and those who are the so-called observant Muslim women (fulfilling requirements for appearance and ritual behavior), regularly visiting the Cathedral Mosque of the city. The main research question of the article is what is the specificity of Muslim neophytes' ideas about the world around them. To answer it, the information received was divided into three blocks: statements justifying the reasons for the attractiveness of Islam as a religion for converts; problem points identified in the interviews that formed in the social space as a result of the conversion transition; ideas about what the structure of the world around them is for new Muslim women.

**Conclusions.** The analysis of the obtained narratives showed that the conversion to Islam can be carried out both from a state of non-religiosity and by renouncing Orthodoxy, but in both cases, it is accompanied by a low level of familiarity with the new religion and inflated expectations of the new way of life. In the new confessional environment, converts face condemnation from relatives and friends, a skeptical attitude from “traditional” Muslims and a frequent lack of support from co-religionists, including in the family. The likelihood of disappointment in the new religious environment is directly proportional to the duration of professing the new faith and the closeness of contacts with co-religionists. The main strategy for solving communication problems is narrowing the circle of communication to the same new converts, rarely appealing to the ministers in the mosque and concealing the fact of conversion in situations where this is possible.

**Key words:** Russian Islam, non-ethnic Muslims, female neophytes, Prikamye.

**Acknowledgements:** The study was carried out within the framework of the state assignment (topic No. 124021400020-6, “Multi-level policy in the modern world: institutional and socio-cultural dimensions”).

**For citation:** Ryazanova, S. V., Nazmetdinov, R. Ya. (2025) “Takikh lyudej starayus' ne podpuskat’”: mir neetnicheskoy musul'manki v provintsii [“I Try not to Let Such People in”: The World of a Non-Ethnic Muslim Woman in the Provinces]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 243–253. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_243. EDN: SUTRNC

## Введение

В мечети на немногочисленных дам поневоле обращается внимание. В здании постоянно находится только продавец лавки с одеждой. Из-за прилавка к покупателям вежливо обращается сероглазая и светлокочая славянка. Этот образ является показательным: неэтнические мусульмане стали устойчивым компонентом конфессиональной картины мира. Пока еще не решено окончательно, к кому стоит применять этот термин [28], несмотря на упоминание «русских мусульман» начиная с XIX в. [16]. Непроясненность вопроса можно объяснить тем, что понятие «русских мусульман» претерпело эволюцию: от всех, исповедующих ислам вне зависимости от национальности [19], до тех, кто сам принял ислам [6; 26]. Мы будем использовать термин «неэтнические мусульмане» для тех, кто пришел к вере в ходе осознанного выбора [28, с. 281].

А. В. Малашенко писал: «...весь XX век соотношение православных и мусульман постоянно менялось в пользу последних» [11, с. 10]. В настоящее время это утверждение точно отражает ситуацию. Мы не можем говорить о массовом появлении конвертитов лиц, обращенных в другую веру, но сам процесс их появления стал константой [40; 30; 19; 21]. Применительно к России упоминается 5–8 % их прироста при численном доминировании женщин.

Сам процесс конверсии исследуется давно [38; 35; 36; 37; 10; 8; 4; 18; 2; 5; 9; 7]. Под конверсией, как и большинство исследователей, мы понимаем сознательное решение о включении в систему веры, отождествление себя с последователями этой системы и связанный с этим комплекс изменений в мировосприятии и поведении.

Современная допустимость религиозного дрейфа компенсируется институтами социального контроля, проблематизирующими переход. В связи с этим актуальным представляется установление того, как воспринимается социальное окружение неэтническими мусульманками. Достижение этой цели предполагает решение двух задач – выявление проблемных точек коммуникации и ключевых характеристик окружающего мира для неофиток.

Исследование было пилотным проектом в течение 2022–2023 гг. В качестве основы исследовательской методики был выбран метод интервью на условиях анонимности.

Все десять опрошенных – жительницы Перми, в возрасте от 25 до 42 лет. Анализ полученной информации осуществлялся на основах принципа т. н. объективной герменевтики (У. Уфферманн), примененной через использование сиквенс-анализа (В. Крех, М. Радемахер) [34].

### **Социальная коммуникация как проблема для неопита**

Неэтнический мусульманин сталкивается с коммуникативными проблемами по нескольким направлениям. Прежде всего это отношения с родителями, в лучшем случае это умалчивание: «Но приняли меня какая есть» (№ 5); «скрываю от отца, он консервативный, так мне легче, чтобы ему не говорить, т. к. он не имеет об этом никакого представления, что несет в себе эта религия» (№ 3). Большинство получает нежелательную реакцию – «Родственники отреагировали очень негативно» (№ 4); «Бабушка с дедушкой спокойно отнеслись, папа даже сотовый телефон разбил. Брат никак не реагировал... папа негативно, но он молчит. Родственники почти не общаются со мной» (№ 7). Одна из респондентов поделилась, что «в семье это бывает очень тяжело... когда кто-то читает намаз... подходят... раз... начинают бить» (№ 10). В отношениях вне родственных связей часть окружения исчезает: «Кто-то из друзей поддержал, а с другими перестала общаться» (№ 4); «одна подруга ничего не сказала, и мы остались в хороших отношениях, а другая сказала: “Ты от нас отделилась, но мы остались друзьями”» (№ 7).

Проблемой становится работа, поскольку она дает доход. Не всегда случается, что «коллеги отреагировали очень хорошо и поддержали» (№ 4), встречается и негативное отношение: «На работе одна женщина наговорила плохого» (№ 7). Список неприятностей, с которыми сталкиваются новые мусульмане, немаленький: «кого-то с работы увольняют, кого-то там бьют <...> вызывают прямо и говорят: “Если ты перестанешь этим заниматься, мы тебя как-нибудь там” <...> если ты будешь носить хиджаб <...> мы тебя выгоним с работы». <...> приходится с работы увольняться <...> к директору кого-то вызывают, говорят: “ты можешь потерять работу”» (№ 10).

Не всегда можно найти поддержку внутри мусульманской семьи от супруга. Восхищение исламским образом жизни заменяет разочарование: «они (мужчины – авт.) приводили

вторую жену. И там несчастливая семья» (№ 10). Это отмечают и исследователи [39, с. 94], и респонденты. Так исчезает чувство защищенности на базовом уровне.

### **Окружающий мир: ангелы и демоны**

Даже когда проблем с окружением нет, новые мусульманки ожидают их появление: «Я предполагаю, в будущем возможно негативное реагирование (на конверсию – авт.)» (№ 1). Мир разделен на две части – подходящую и неподходящую. Первая предполагает только «правильные» контакты: «В моей жизни ислам показал нужных для меня людей» (№ 4). Это дает психологический комфорт: «Получила спокойное умиротворение» (№ 7); «Лично мне ислам дал радость, умиротворение <...> и моя жизнь полностью поменялась в лучшую сторону» (№ 9). В качестве второго варианта выступает попытка нести «понимание ценности во всем и ко всему» (№ 6).

Традиционные мусульмане становятся объектами критики за «невысокую» интенсивность религиозной жизни: «А еще вот некоторые молодые... <...> они принимают ислам вот так искренне... <...> А более пожилые говорят: “Мы не хотим закрываться, потому что мы не привыкли. Это некрасиво”» (№ 10). Конвертитки пытаются корректировать круг общения – «стала более избирательной, люди с разными взглядами на жизнь и таких людей стараюсь к себе не подпускать» (№ 2), иногда утверждая: «Людей, по-настоящему понявших ислам, я увидела только среди принявших ислам» (№ 10). Обещанный новой верой мир оказывается неудобным.

### **Анализ полученных данных и дискуссия**

Конверсия в ислам осуществляется на территории Прикамья как частный проект, становится личным делом. Неофит самостоятельно преодолевает последствия произошедших изменений [31, с. 69] что является типичным [27, с. 229]. Несмотря на препятствия, новые мусульманки стараются показать свою причастность к исламу, быть верующими больше, чем традиционно исповедующие ислам [16, с. 159].

Поскольку конверсия никогда не ограничивается основным событием [31, с. 17], не существует полной, тотальной и завершенной конверсии [36, с. 214], образ мира ислама может

меняться. Конвертитки «конструируют для себя некую новую реальность, прежде всего, на основе собственного религиозного опыта, без достаточных знаний» [28, с. 281]. Разочарование в такой ситуации столь же вероятно, как и восторг [1, с. 30].

Разочаровавшиеся в исламе или очарованные им, неофиты в раз раскалывают ислам, создавая новую группу. Неслучайно исследователи конверсии задаются вопросом: к какой религии присоединяются неофиты – к той, которую воспроизводят носители, или к какой-то другой [35, с. 179]. Увеличение числа неэтнических мусульман приводит к конструированию «отрицающей этнические границы концепции “исламской нации”, немало раздражая этим своих единоверцев» [27, с. 73]. Утверждение спорно, но сам факт того, что русский ислам может стать альтернативой традиционному исламу, требует своего признания.

### **Выводы**

Конверсия – из одной религии в другую, или из нерелигиозного состояния в религиозное – несомненно является не только маркером современной религиозности, причудливо складывающейся из выбранных индивидом лоскутков верований (К. Добеллар), но и показателем того, что внедряемая в социальное пространство на протяжении советского времени светская культура дала свои плоды. Можно очень много говорить о провале антирелигиозной политики в СССР, но тем не менее, благодаря ей появились поколения людей, способные воспринимать религию не как неотъемлемый атрибут традиции, неразрывно связанный с этнической идентичностью, а в качестве результата свободного выбора, соответствующего актуальному социокультурному контексту. Представляется, что в дальнейшем этот выбор будет касаться совершенно новых форм верований, либо их сильно трансформированных привычных форм.

### **Список литературы**

1. Анисимова Е. Е. Медийный нарратив конвертита как социокультурный и лингво-прагматический феномен // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. – 2023. – Вып. 6 (874). – С. 25–32.
2. Бурнашева А. А. Современные отечественные исследования религиозного обращения (терминологический аспект) // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. – 2016. – № 3. – С. 109–120.



3. Гусева Е. С., Буланова И. С., Набиев Д. Х. Религиозное обращение в нарративах мусульман: опыт эмпирического исследования // Вектор науки ТГУ. Серия: Педагогика, психология. – 2017. – № 2 (29). – С. 86–89.
4. Дивисенко К. С., Исаева В. Б. Типология обращения в западный буддизм в контексте концепции социального механизма религиозной конверсии // Научный результат. Социология и управление. – 2020. – Т. 6. – № 3. – С. 117–135.
5. Дорофеева Т. В. Мотивы конверсии в кришнаизм в условиях России // Гуманитарные и социальные науки. – 2017. – № 2. – С. 28–40.
6. Излученко Т. В. Русский ислам: современное положение и тенденции развития. Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. – 2013. – № 1(23). – С. 278–282.
7. Ипатова Л. П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России. Специальность 22.00.06. – «Социология культуры, духовной жизни». Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – М. 2006. – 177 с.
8. Исаева В. Б. Современные концептуальные модели социологии конверсии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2014. – № 166. – С. 108–113.
9. Кабиденнова Ж. Д., Рысбекова Ш. С. Религиозная конверсия и национальная идентичность // Миссия конфессий. – 2019. – № 25. – С. 97–106.
10. Любимова А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2009. – Т. 10. – Вып. 1. – С. 70–74.
11. Малашенко А. Ислам для России. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 192 с.
12. Михалева А. В. Мусульмане Пермской области в 1920–50-е гг. // Политический альманах Прикамья. – Вып. 2. – 2002. – С. 166–174.
13. Михалева А. В. Мусульманская община Перми и Пермской губернии до 1917 г. // Религия в истории города Перми (до 1917 г.). – Пермь, 2003. – С. 25–27.
14. Михалева А. В. Положение мусульман в Пермской губернии в дореволюционный период // Политический альманах Прикамья. – Вып. 1. – 2001. – С. 211–214.
15. Михалева А. В. Социальный портрет мусульманина 1930-х гг. // Политический альманах Прикамья. – Вып. 3. – 2003. – С. 178–184.
16. Никитичева А. О. Русские мусульмане Подмосковья: аспекты самопонимания и роль в общинах. Ислам в современном мире. – 2020. – № 16(3). – С. 145–164.
17. Плишка Б. Мотивы конверсии польских мусульманок // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2018. – № 2. – С. 173–179. DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.09
18. Поплавский Р. О., Ключева В. П. «Как только я переродился...». Конверсия и рассказы о ней в пятидесятнической традиции: структура и функции // Международный журнал исследований культуры. – 2013. – № 1 (10). – С. 35–41.
19. Ракирянский М. Н., Зинченко М. С. Русские исламисты как политико-психологическая реальность // Вестник СПбГУ. Сер. 16. Психология. Педагогика. – 2015. – № 3. – С. 70–82.
20. Романова А. П., Черничкин Д. А., Топчиев М. С., Рогов А. В. Причины и механизмы религиозной трансгрессии в среде студенческой молодежи северного Прикаспия // Южно-Российский журнал социальных наук. – 2019. – Т. 20. – № 4. – С. 104–120.
21. Рязанова Э. Ф. Особенности религиозных практик немок-мусульманок в современной Германии (на примере земли Мекленбург-Передняя Померания и города Гамбург) // Вестник ЯрГУ. Серия Гуманитарные науки. – 2019. – № 4 (50). – С. 40–43.
22. Селянинова Г. Д. В поисках последователей Зайнуллы Расулева: изучение ишанизма в Пермском крае в XX в. на основе устных исторических источников // Ислам в современном мире. – 2017. – Т. 13. – № 3. – С. 159–170.
23. Селянинова Г. Д. «Дело антисоветской организации ишанизма» 1948 года в культурной памяти мусульманского сообщества Пермского края // Технолос. – 2019. – № 3. – С. 84–100.
24. Селянинова Г. Д. Круг чтения последователей ишанизма в Пермском крае в середине XX века // Технолос. – 2019. – № 1. – С. 71–84.
25. Силантьев Р. А. Роль новообращенных мусульман в расколах. Имперское возрождение. – 2007. – № 1 (9). – С. 69–76.

26. Сулейманов Р. Р. Русские мусульмане: классификация групп, проблема радикализма, отношение к ним в России // *Мусульманский мир*. – 2015. – № 4. – С. 8–39.
27. Суянова Л. Д. Актуальные проблемы неэтнических мусульманок в регионах с мусульманским меньшинством (на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области) // *Minbar. Islamic Studies*. – 2021. – № 14 (1). – С. 226–248.
28. Суянова Л. Д. Смысловое содержание терминов «русские мусульмане», «этнические мусульмане» и «этнические неопиты» в исследовании феномена «религиозная конверсия» с позиций теолога // *Minbar. Islamic Studies*. – 2021. – № 14 (2). – С. 272–298.
29. Христофоров В. С., Гусева Ю. Н. Ишанизм как аналитическая категория в документах Восточного отдела ОГПУ и его подразделений в 1920-е годы // *Вестник Челябинского государственного университета. Философские науки*. – Вып. 58. – 2020. – № 9 (443). – С. 70–75.
30. Чакон-Тральски Д. Конверсия в ислам: постепенное преобразование versus радикальное // *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены*. – 2018. – № 2. – С. 165–172.
31. Buckser A. Social Conversion and Group definition in Jewish Copengagen // *The anthropology of religious conversion* / ed. by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. – P. 69–84.
32. Coleman S. Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion // *The anthropology of religious conversion*. Ed. by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. – P. 15–28.
33. Knoblauch H. Bekerung zum Nichtrauchen? Die Konversion in einer "unsichtbaren Religion" am Beispiel von "Nikotine Anonymous" // *Religioese Konversion: systemetische und fallorientierte Studien in sociologischer Perspektive*. – Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz, 1998. – P. 247–270.
34. Krech V., Rademacher M. Sequence analysis // *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. 2nd Ed. – London: Routledge, 2021. – P. 445–460.
35. Norris R. S. Converting to What? Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs // *The anthropology of religious conversion* / Ed. by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. – P. 171–182.
36. Rambo L. R. Anthropology and the Study of Conversion // *The anthropology of religious conversion* / Ed. by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. – P. 211–222.
37. *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. / Ed. by Christopher Lamb and M. Darrol Bryant. London and New York: CASSELL, 1999. – 353 p.
38. *Religioese Konversion: systemetische und fallorientierte Studien in sociologischer Perspektive*. – Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz, 1998. – 274 p.
39. Shisheliakina A. Being a Woman and Being Tatar: Intersectional Perspectives on Identity and Tradition in the Post-Soviet Context. – Tartu: University of Tartu Press, 2022. – 212 p.
40. Wohlrab-Sahr M. *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. – Frankfurt/Main; New York: Campus Verlag, 1999. – 403 p.

## References

1. Anisimova, E. E. (2023) Mediynnyy narrativ konvertita kak sotsiokul'turnyy i lingvopragmaticheskii fenomen [Media narrative of convertit as a sociocultural and linguopragmatic phenomenon]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta. Gumanitarnyye nauki* [Bulletin of the Moscow State Linguistic University. Humanities]. Iss. 6 (874). Pp. 25–32. (In Russian).
2. Burnasheva, A. A. (2016) Sovremennyye otechestvennyye issledovaniya religioznogo obrashcheniya (terminologicheskii aspekt) [Modern domestic studies of religious conversion (terminological aspect)]. *Vestnik Moskovskogo un-ta Ser. 7. Filosofiya* [Bulletin of Moscow University. Ser. 7. Philosophy]. No. 3. Pp. 109–120. (In Russian).
3. Guseva, E. S., Bulanova, I. S., Nabiev, D. Kh. (2017) Religioznoe obraschenie v narrativakh musul'man: opyt empiricheskogo issledovaniia [Religious conversion in Muslim narratives: experience of empirical research]. *Vektor nauki TGU. Seriya Pedagogika, psikhologiya* [Vector of Science TSU. Series: Pedagogy, psychology]. No. 2 (29). Pp. 86–89. (In Russian).

4. Divisenko, K. S., Isaeva, V. B. (2020) Tipologiya obrashcheniya v zapadnyy buddizm v kontekste kontseptsii sotsial'nogo mekhanizma religioznoy konversii [Typology of conversion to Western Buddhism in the context of the concept of the social mechanism of religious conversion]. *Nauchnyy rezul'tat. Sotsiologiya i upravleniye* [Scientific Result. Sociology and Management]. Vol. 6. No. 3. Pp. 117–135. (In Russian).

5. Dorofeeva, T. V. (2017) Motivy konversii v krishnaizm v usloviyakh Rossii [Motives for conversion to Krishnaism in Russia]. *Gumanitarnyye i sotsial'nyye nauki* [Humanities and social sciences]. No. 2. Pp. 28–40. (In Russian).

6. Izluhenko, T. V. (2013) Russkiy islam: sovremennoye polozheniye i tendentsii razvitiya [Russian Islam: Current Situation and Development Trends]. *Vestnik Krasnoyarskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. V. P. Astaf'yeva* [Bulletin of the Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astaf'yev]. No. 1 (23). Pp. 278–282. (In Russian).

7. Ipatova, L. P. (2006) *Tipy religioznogo obrashcheniya v pravoslaviye zhenshchin v sovremennoy Rossii* [Types of religious conversion to Orthodoxy by women in modern Russia]. Specialty 22.00.06. "Sociology of culture, spiritual life". Dissertation for the degree of candidate of sociological sciences. M., 177 p. (In Russian).

8. Isaeva, V. B. (2014) Sovremennyye kontseptual'nyye modeli sotsiologii konversii [Modern conceptual models of the sociology of conversion]. *Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena* [Bulletin of the A. I. Herzen Russian State Pedagogical University]. No. 166. Pp. 108–113. (In Russian).

9. Kabidenova, Zh. D., Rysbekova, Sh. S. (2019) Religioznaya konversiya i natsional'naya identichnost' [Religious conversion and national identity]. *Missiya konfessiy* [Mission of confessions]. No. 25. Pp. 97–106. (In Russian).

10. Lyubimova, A. I. (2009) Teorii religioznoy konversii i novyye religioznyye dvizheniya v Rossii [Theories of religious conversion and new religious movements in Russia]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. Vol. 10. Iss. 1. Pp. 70–74. (In Russian).

11. Malashenko, A. (2007) *Islam dlya Rossii* [Islam for Russia]. Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN). 192 p. (In Russian).

12. Mikhaleva, A. V. (2002) Musul'mane Permskoy oblasti v 1920–50-ye gg. [Muslims of the Perm region in the 1920–50s]. *Politicheskii al'manakh Prikam'ya* [Political almanac of the Kama region]. Iss 2. Pp. 166–174. (In Russian).

13. Mikhaleva, A. V. (2003) Musul'manskaya obshchina Permi i Permskoy gubernii do 1917 g. [Muslim community of Perm and Perm province before 1917]. *Religiya v istorii goroda Permi (do 1917 g.)* [Religion in the history of the city of Perm (before 1917)]. Perm. Pp. 25–27. (In Russian).

14. Mikhaleva, A. V. (2001) Polozheniye musul'man v Permskoy gubernii v dorevolutsionnyy period [The situation of Muslims in Perm province in the pre-revolutionary period]. *Politicheskii al'manakh Prikam'ya* [Political almanac of Prikamye]. Iss. 1. Pp. 211–214. (In Russian).

15. Mikhaleva, A. V. (2003) Sotsial'nyy portret musul'manina 1930-kh gg. [Social portrait of a Muslim of the 1930s]. *Politicheskii al'manakh Prikam'ya* [Political almanac of Prikamye]. Iss 3. Pp. 178–184. (In Russian).

16. Nikiticheva, A. O. (2020) Russkiye musul'mane Podmoskov'ya: aspekty samoponimaniya i rol' v obshchinakh. [Russian Muslims of the Moscow Region: Aspects of Self-Understanding and Role in Communities]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. No. 16 (3). Pp. 145–164. (In Russian).

17. Pliszka, B. (2018) Motivy konversii pol'skikh musul'manok [Motives for the conversion of Polish Muslim women]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: Ekonomicheskiye i sotsial'nyye peremeny* [Monitoring of public opinion: Economic and social changes]. No. 2. Pp. 173–179. (In Russian).

18. Poplavsky, R. O., Klyueva, V. P. (2013) «Kak tol'ko ya pererodilsya...». Konversiya i rasskazy o ney v pyatidesyatnicheskoy traditsii: struktura i funktsii ["As soon as I was reborn...". Conversion and stories about it in the Pentecostal tradition: structure and functions]. *Mezhdunarodnyy zhurnal issledovaniy kul'tury* [International Journal of Cultural Studies]. No. 1 (10). Pp. 35–41. (In Russian).

19. Rakityansky, M. N., Zinchenko, M. S. (2015) Russkiye islamisty kak politiko-psikhologicheskaya real'nost' [Russian Islamists as a Political and Psychological Reality]. *Vestnik SPbGU. Ser. 16. Psikhologiya. Pedagogika* [Bulletin of St. Petersburg State University. Series. 16. Psychology. Pedagogy]. No. 3. P. 70–82. (In Russian).

20. Romanova, A. P., Chernichkin, D. A., Topchiev, M. S., Rogov, A. V. (2019) Prichiny i mekhanizmy religioznoy transgressii v srede studencheskoy molodezhi severnogo Prikaspiya [Causes and mechanisms of religious transgression among student youth of the northern Caspian region]. *Yuzhno-Rossiyskiy zhurnal sotsial'nykh nauk* [South-Russian Journal of Social Sciences]. Vol. 20. No. 4. Pp. 104–120. (In Russian).
21. Ryazanova, E. F. (2019) Osobennosti religioznykh praktik nemok-musul'manok v sovremennoy Germanii (na primere zemli Meklenburg-Perednyaya Pomeraniya i goroda Gamburg) [Features of religious practices of German Muslim women in modern Germany (on the example of the state of Mecklenburg-Vorpommern and the city of Hamburg)]. *Vestnik YarGU. Seriya Gumanitarnyye nauki* [Bulletin of Yaroslavl State University. Series Humanities]. No. 4 (50). Pp. 40–43. (In Russian).
22. Selyaninova, G. D. (2017) V poiskakh posledovateley Zaynully Rasuleva: izucheniye ishanizma v Permskom kraye v KHKH v. na osnove ustnykh istoricheskikh istochnikov [In search of followers of Zainulla Rasulev: the study of Ishanism in the Perm region in the 20th century based on oral historical sources]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 13. No. 3. Pp. 159–170. (In Russian).
23. Selyaninova, G. D. (2019) «Delo antisovetskoy organizatsii ishanizma» 1948 goda v kul'turnoy pamyati musul'manskogo soobshchestva Permskogo kraya [“The Case of the Anti-Soviet Organization of Ishanism” of 1948 in the Cultural Memory of the Muslim Community of the Perm Territory]. *Tekhnologos* [Tekhnologos]. No. 3. Pp. 84–100. (In Russian).
24. Selyaninova, G. D. (2019) Krug chteniya posledovateley ishanizma v Permskom kraye v seredine XX veka [Reading circle of followers of Ishanism in the Perm region in the middle of the 20th century]. *Tekhnologos* [Tekhnologos]. No. 1. Pp. 71–84.
25. Silantyev, R. A. (2007) Rol' novoobrashchennykh musul'man v raskolakh [The Role of Newly Converted Muslims in Schisms]. *Imperskoye vozrozhdeniye* [Imperial Revival]. No. 1(9). Pp. 69–76. (In Russian).
26. Suleimanov, R. R. (2015) Russkiye musul'mane: klassifikatsiya grupp, problema radikalizma, otnosheniye k nim v Rossii [Russian Muslims: classification of groups, the problem of radicalism, attitude towards them in Russia]. *Musul'manskiy mir* [Muslim World]. No. 4. Pp. 8–39. (In Russian).
27. Suyunova, L. D. (2021) Aktual'nyye problemy neetnicheskikh musul'manok v regionakh s musul'manskim men'shinstvom (na primere Sankt-Peterburga i Leningradskoy oblasti) [Actual problems of non-ethnic Muslim women in regions with a Muslim minority (on the example of St. Petersburg and the Leningrad region)]. *Minbar. Islamic Studies* [Minbar. Islamic Studies]. No. 14 (1). Pp. 226–248. (In Russian).
28. Suyunova, L.D. (2021) Smyslovoye soderzhanie terminov «ruskiye musul'mane», «etnicheskiye musul'mane» i «etnicheskiye neofity» v issledovanii fenomena «religioznaya konversiya» s pozitsii teologa [The semantic content of the terms “Russian Muslims”, “ethnic Muslims” and “ethnic neophytes” in the study of the phenomenon of “religious conversion” from the standpoint of a theologian]. *Minbar. Islamic Studies* [Minbar. Islamic Studies]. No. 14 (2). Pp. 272–298. (In Russian).
29. Khristoforov, V. S., Guseva, Yu. N. (2020) Ishanizm kak analiticheskaya kategoriya v dokumentakh Vostochnogo otdela OGPU i yego podrazdeleniy v 1920-ye gody [Ishanism as an analytical category in the documents of the Eastern Department of the OGPU and its subdivisions in the 1920s]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofskie nauki* [Bulletin of the Chelyabinsk State University. Philosophical sciences]. Iss. 58. No. 9 (443). Pp. 70–75. (In Russian).
30. Chacon-Tratsky, D. (2018) Konversiya v islam: postepennoye preobrazheniye versus radikal'noye [Conversion to Islam: Gradual versus Radical Transformation]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: Ekonomicheskiye i sotsial'nyye peremeny* [Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes]. No. 2. Pp. 165–172. (In Russian).
31. Buckser, A. (2003) Social Conversion and Group definition in Jewish Copengagen. *The anthropology of religious conversion* / Ed. by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Rowman& Littlefield Publishers. Inc. Pp. 69–84.
32. Coleman S. (2003) Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. *The anthropology of religious conversion*. Ed. by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Rowman& Littlefield Publishers. Inc. Pp. 15–28.

33. Knoblauch, H. (1998) Bekerung zum Nichtrauchen? Die Konversion in einer "unsichtbaren Religion" am Beispiel von "Nikotine Anonymous". *Religioese Konversion: systemetische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz. Pp. 247–270.

34. Krech, V., Rademacher, M. (2021) Sequence analysis. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. 2nd Ed. London: Routledge. Pp. 445–460.

35. Norris, R. S. (2003) Converting to What? Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs. *The anthropology of religious conversion* / Ed. by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers. Inc. Pp. 171–182.

36. Rambo, L. R. (2003) Anthropology and the Study of Conversion. *The anthropology of religious conversion* / Ed. by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers. Inc. Pp. 211–222.

37. Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies (1999). Ed. by Christopher Lamb and M. Darrol Bryant. London and New York: CASSELL. 353 p.

38. Religioese Konversion: systemetische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive (1998). Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz. 274 p.

39. Shisheliakina, A. (2022) *Being a Woman and Being Tatar: Intersectional Perspectives on Identity and Tradition in the Post-Soviet Context*. Tartu: University of Tartu Press. 212 p.

40. Wohlrab-Sahr, M. (1999) *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt/Main; New York: Campus Verlag. 403 p.

#### Личный вклад соавторов

Personal co-authors contribution

50/50 %

#### Об авторах

**Рязанова Светлана Владимировна**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт гуманитарных исследований Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН, г. Пермь, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-5387-9387, e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

**Назметдинов Рафис Яеватович**, магистр религиоведения, преподаватель Пермского исламского колледжа, г. Пермь, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0007-0403-9235, e-mail: sufius@mail.ru

#### About the authors

**Svetlana V. Ryazanova**, Dr. Sci. (Philos.), Senior Researcher, Institute of Humanitarian Research of Perm Federal Research Center of Ural Branch of Russian Academy of Sciences, Perm, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0001-5387-9387, e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

**Rafis Ya. Nazmetdinov**, Master of Religious Studies, Lecturer at Perm Islamic College, Perm, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0007-0403-9235, e-mail: sufius@mail.ru

Поступила в редакцию: 12.12.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 12 December 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025

## Отечественные исследования даосизма в первой половине XX века

П. Д. Ленков

*Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье освещается развитие даологических исследований в России в первой половине XX в. Цель статьи – рассмотреть, какие задачи стояли перед зарождающейся отечественной даологией в начале XX в. и какие из них были / не были решены в первой половине XX в.

**Содержание.** К началу XX в. перед отечественной даологией стоял целый ряд нерешенных проблем, ко многим из которых ученые подступились только в самом конце XX – начале XXI в. Однако и первая половина XX в. не была бесплодной. В отношении даологии этот период характеризуется прежде всего накоплением материалов и появлением новых сфер исследований. Речь идет о работах таких Китаеведов, как академик В. М. Алексеев (1881–1951) и его ученики Ю. К. Щуцкий (1897–1938) и К. К. Флуг (1893–1942). Перу Алексеева принадлежит ряд статей, так или иначе касающихся даосизма, некоторые из которых были изданы (посмертно) в составе знаменитой книги «Китайская народная картина» (1966). Щуцкий, помимо своего главного труда – перевода и источниковедческого и филологического исследования «И цзина», также написал ряд статей о даосизме. К. К. Флуг обратился к исследованию даосского собрания канонических текстов («Дао цзан»). Определенный вклад в даологию внесли работы представителей харбинского Китаеведения первой половины XX в. В статье кратко рассмотрены соответствующие труды П. В. Шкуркина (1868–1943) и И. Г. Баранова (1886–1972).

**Выводы.** В первой половине XX в. даология в России сделала следующие шаги: 1) было начато систематическое исследование собрания канонических текстов (Дао цзан) (К.К. Флуг); 2) появились исследования проясняющие отношения между даосизмом и буддизмом, даосизмом и народной религией (В. М. Алексеев, Ю. К. Щуцкий); 3) были введены в научный оборот новые типы источников (китайская народная картина няньхуа, даосские талисманы-фу (В. М. Алексеев); 4) появились переводы фольклорных текстов с даосским компонентом (П. В. Шкуркин); 5) появились первые дескриптивные работы о локальных формах даосизма (И. Г. Баранов).

**Ключевые слова:** даосизм, даология, буддизм, религии Китая, В. М. Алексеев, Ю. К. Щуцкий, К. К. Флуг, П. В. Шкуркин, И. Г. Баранов.

**Благодарности:** Исследование поддержано грантом РНФ, № 23-28-01093, <https://rscf.ru/project/23-28-01093/>

**Для цитирования:** Ленков П. Д. Отечественные исследования даосизма в первой половине XX века // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 254–264. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_254. EDN: UBKZUF

## Domestic Studies of Taoism in the First Half of the 20th Century

Pavel D. Lenkov

*Herzen State Pedagogical University of Russia,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article deals with the development of daological research in Russia in the first half of the XX century. The purpose of the article is to consider what tasks faced the nascent Russian daology at the beginning of the XX century and which of them were / were not solved in the first half of the XX century.

**Content.** By the beginning of the 20th century, Russian daology faced a number of unresolved problems, many of which scientists approached only at the very end of the XX beginning of the XXI century. However, the first half of the 20th century was not barren. With regard to daology, this period is characterized primarily by the accumulation of materials and the emergence of new areas of research. We are talking about the works of such sinologists as academician V. M. Alekseev (1881–1951) and his students J. K. Shchutsky (1897–1938) and K. K. Flug (1893–1942). Alekseev wrote a number of articles related to Taoism in one way or another, some of which were published (posthumously) as part of the famous book "Chinese folk painting" (1966). Shchutsky, in addition to his main work – the translation and source and philological research of the "I Ching", also wrote a number of articles on Taoism. K. K. Flug turned to the study of the Taoist collection of canonical texts ("Tao Tsang"). The works of representatives of Harbin Chinese studies of the first half of the XX century made a certain contribution to daology. The article briefly examines the relevant works of P. V. Shkurkin (1868–1943) and I. G. Baranov (1886–1972).

**Conclusions.** In the first half of the 20th century, daology in Russia took the following steps: 1) a systematic study of the collection of canonical texts ("Tao Tsang") (K. K. Flug) was initiated; 2) studies clarifying the relationship between Taoism and Buddhism, Taoism and folk religion (V. M. Alekseev, Yu. K. Shchutsky) appeared; 3) new types of sources were introduced into scientific circulation (Chinese folk painting of nianhua, Taoist Talismans-fu (V. M. Alekseev); 4) translations of folklore texts with a Taoist component appeared (P. V. Shkurkin); 5) the first descriptive works on local forms of Taoism appeared (I. G. Baranov).

**Key words:** Taoism, daology, Buddhism, religions of China, V. M. Alekseev, Yu. K. Shchutsky, K. K. Flug, P. V. Shkurkin, I. G. Baranov.

**Acknowledgements:** The research was supported by the Russian Science Foundation grant, No. 23-28-01093, <https://rscf.ru/project/23-28-01093/>

**For citation:** Lenkov, P. D. (2025) Otechestvennye issledovaniya daosizma v pervoj polovine XX veka [Domestic Studies of Taoism in the First Half of the 20th Century]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 254–264. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_254. EDN: UBKZUF

## Введение

Вторая половина XIX в. – период зарождения даологии в России. Среди первых исследователей даосизма – Петр Иванович Кафаров (архимандрит Палладий) (1817–1878)<sup>1</sup>, Василий Павлович Васильев (1818–1900)<sup>2</sup>, Сергей Михайлович Георгиевский (1851–1893)<sup>3</sup>.

К началу XX в. первые шаги в даологических исследованиях в России уже были сделаны. Перед зарождающейся отечественной даологией стояли следующие нерешенные проблемы: 1 – неразработанность вопроса о взаимоотношении и взаимосвязи древней даосской философии (*дао цзя*) и даосской религии (*дао цзяо*); 2 – отсутствие систематического исследования истории даосизма; 3 – отсутствие исследований отдельных даосских течений и школ; 4 – отсутствие систематических исследований даосских источников из собрания канонических текстов («Дао цзан»); 5 – очень незначительное число переводов даосских текстов (исключением были переводы «Дао дэ цзина», выполненные архимандритом Даниилом (Сивилловым) (20-е гг. XIX в.)<sup>4</sup> и японцем Д. П. Конисси (1894)<sup>5</sup>, и перевод о. Палладия (Кафарова)); 6 – отсутствие исследований, проясняющих взаимоотношения между даосизмом, буддизмом и конфуцианством. Сразу же отметим, что ко многим из вышеперечисленных проблем ученые подступились только в самом конце XX – начале XXI в. Однако первая половина XX в., несмотря на все турбулентности, которые вместе с российским обществом переживало отечественное востоковедение, не была бесплодной. В отношении даологии этот период характеризуется прежде всего накоплением материалов и появлением новых сфер исследований. Перейдем к более детальному рассмотрению этих процессов.

### Вклад в даологию академика В. М. Алексева

Василий Михайлович Алексеев (1881–1951) – крупнейший отечественный китаевед XX в., переводчик множества текстов китайской классической литературы, действительный член

<sup>1</sup> О переводе даосского текста см. нашу статью: [10].

<sup>2</sup> Васильев посвятил даосизму часть своей работы «Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм» (СПб., 1873).

<sup>3</sup> О вкладе Георгиевского в отечественную даологию см. нашу статью: [11].

<sup>4</sup> См. [9].

<sup>5</sup> См. [13].



Академии наук СССР<sup>1</sup>. Переводческое и научное наследие В. М. Алексеева давно является объектом исследований, поэтому здесь мы ограничимся только даологическим аспектом его научной деятельности.

Некоторые наблюдения и рассуждения о даосизме встречаются уже в раннем сочинении Алексеева, озаглавленном «В старом Китае. Дневники путешествий 1907 г.» [1; 2]. Перу академика Алексеева принадлежит ряд статей, так или иначе касающихся даосизма, которые были опубликованы в составе книги «Китайская народная картина» (1966). Алексеев собрал в Китае большую коллекцию народных картин *няньхуа*, которые он изучал многие годы. Книга 1966 г. представляет собой собрание неопубликованных работ, составленное дочерью ученого М. В. Баньковской, а также учениками Алексеева<sup>2</sup>.

В статье «Китайская народная религия на китайской народной картине» (1929)<sup>3</sup> Алексеев рассматривает некоторых персонажей даосского пантеона, таких как Шоу-син, восемь бессмертных, Юй-хуан (Яшмовый владыка) [3, с. 133–135], отмечает буддийское влияние на даосизм [3, с. 137] и рассуждает о китайском религиозном синкретизме в целом [3, 137–138, 157–159]. Вот как оценивает Алексеев степень и характер влияния буддизма на даосизм (отмечая при этом и обратное влияние): «Что же касается даосизма, (...) то с появлением буддизма, принесшего канон, отчетливое исповедание, литургию, заклинание и вообще культ организованный, даосизм быстро все это усвоил, переделав все на свой лад. (...) Однако и буддизм позаимствовал немало от даосизма во всем касающемся народной религии» [3, с. 137].

В статье «Заклинатели демонов в китайских народных верованиях и изображениях»<sup>4</sup> Алексеев рассуждает о связи теории заклинания с отшельничеством и занятиями алхимией [3, с. 213], рассматривает Лао-цзы как персонажа народных верований в апотропеическую магию [3, с. 213–214], рассказывает о леген-

<sup>1</sup> О жизни и научном творчестве Алексеева см. [5; 14]. См. также издание: Василий Михайлович Алексеев (1881–1951). М.: Наука, 1991 (Материалы к библиографии ученых СССР. Сер. литературы и языка. Вып. 19).

<sup>2</sup> Подробнее о подготовке этого издания см.: [3, с. 4].

<sup>3</sup> Опубликована в издании 1966 г. в составе работы «Религии и верования старого Китая в народных изображениях» [3, с. 113–171].

<sup>4</sup> Статья представляет собой перевод англоязычной работы Алексеева «The demons destroyers in Chinese popular religion (with illustrations)», лекции, прочитанной в Школе востоковедения при Лондонском университете в 1926 г., с дополнениями из архива Алексеева.

дарном даосе Люй Дун-бине [3, с. 214], и намного подробнее – о «небесном учителе» Чжан Тянь-ши [3, с. 216–219]<sup>1</sup>.

### Даологические работы Ю. К. Щуцкого

Одной из ключевых фигур для отечественной даологии первой половины XX в. стал Юлиан Константинович Щуцкий (1897–1938), ученик В. М. Алексеева. В 1921 г. Щуцкий окончил этнолого-лингвистический отдел факультета общественных наук Петроградского университета по кафедре китаеведения. С 1920 г. Щуцкий начал работать в Азиатском музее Академии наук СССР, с 1930 преобразованном в Институт востоковедения АН СССР. В мае 1923 г. молодой исследователь прочел доклад «Исповедание дао у Гэ Хуна». В 1922 г. Щуцкий выполнил перевод трактата Гэ Хуна «Баопу-цзы», ныне считающийся утраченным. В 1924–1925 учебном году он начал читать в ЛГУ курс «Введение в даологию».

Даосизму посвящены несколько статей Щуцкого: «Даос в буддизме» (1927), «Основные проблемы в истории текста “Ле-цзы”» (1928), «Дао и дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы» (впервые опубликована в 1998 г. [22]). Первые две работы были переизданы в 2006 г. в альманахе «Религиозный мир Китая. Исследования. Материалы. Переводы» [12]. Также у Щуцкого есть работа на китайском языке, опубликованная в 1934 г. в Осаке (см. [20]). Статья посвящена Ду Гуан-тину (850–933), известному даосу, состоявшему на службе у последних императоров Тан перед падением империи<sup>2</sup>.

Первая статья посвящена знаменитому деятелю раннего китайского буддизма Хуэй-юаню (334–416), в юности увлекавшемуся изучением даосских текстов. Здесь высказывается важное наблюдение о роли Хуэй-юаня для дальнейших путей взаимодействия буддизма и даосизма в Китае: «Говоря схематически (...) Хой Юань принял в буддизм даосские образы и понятия, а в даосизм – буддийскую систему. В процессе параллельного развития даосизма и буддизма в Китае можно заметить, что буддизм в известной мере заимствовал из даосизма словарь и, в еще большей мере, даосизм заимствовал из буддизма систему, что выразилось в ряде явлений – от иерархии даосского пантеона до расположения даосского канона» [12, с. 176].

<sup>1</sup> Краткую информацию о жизни и научном творчестве Ю. К. Щуцкого см. [7].

<sup>2</sup> О Ду Гуан-тине на русском см. [15, с. 150–152].

Вторая из вышеупомянутых статей – первая отечественная работа, посвященная древнекитайскому сочинению «Ле-цзы», приписываемому даосской традицией Ле Юй-коу, жившему в VI в. до н. э. Щуцкий подчеркивает, что Ле Юй-коу имел личный мистический опыт, который позволил ему выразить сущность даосизма «в рассуждениях, выраженных в понятиях, т. е. обращаясь (...) к самостоятельному мышлению» [12, с. 190].

### **Даологические работы К. К. Флуга**

Константин Константинович Флуг (1893–1942)<sup>1</sup>, также был учеником академика Алексеева, он оказался одним из немногих, кто пережил репрессии 1937–1938 гг., однако его жизнь трагически оборвалась во время Великой Отечественной войны. Константин Константинович скончался 13 января 1942 г. в блокадном Ленинграде от истощения.

Флуг стал первым отечественным китаеведом, обратившимся к систематическому изучению даосского собрания канонических текстов, чему посвящена статья «Очерк истории даосского канона (Дао цзана)» [18], а также глава в его монографии, изданной в 1959 г., уже посмертно, «История китайской печатной книги сунской эпохи X – XIII вв.» [17]. В главе, названной «Буддийское и даосское книгопечатание» (см. [17, с. 70–83]), рассказывает о даосском книгопечатании в государстве Сун, а также Ляо, Цзинь и у тангутов (Си Ся) [17, с. 77–83]. Эти два текста – первые исследования такого рода в отечественной даологии.

### **Даологические работы П. В. Шкуркина**

Павел Васильевич Шкуркин (1868–1943)<sup>2</sup> – яркий представитель харбинского китаеведения первой половины XX в. П. В. Шкуркин изначально имел военное образование, в 1899 г. стал вольнослушателем Восточного института во Владивостоке, который окончил с отличием в 1903 г. В 1913 г. Шкуркин вышел в отставку и стал переводчиком на КВЖД в Харбине. «В Харбине Павел Васильевич был одним из основателей общества русских ориенталистов (ОРО), редактором его журнала “Вестник Азии” (№ 3740) и соредактором (№ 48, 49 и 53)» [19, с. 155].

<sup>1</sup> Краткую информацию о жизни и научной деятельности К. К. Флуга см. [8], а также: Глазунов И. Россия распятая [Электронный ресурс]. URL: <http://rus-sky.com/history/library/glazunov/1.htm> (дата обращения: 1.11.2024).

<sup>2</sup> О жизни и творчестве П. В. Шкуркина см. [19].

[260] С 1915 по 1925 г. Шкуркин преподавал в различных училищах в Харбине [19, с. 155]. Шкуркин опубликовал несколько работ, посвященных даосизму: «Белая змея: Китайская легенда» (1910), «Очерк даосизма: Даосизм. Ба сянь» (1925), «Путешествие восьми бессмертных за море: Даосское сказание» (1926).

В основу русского текста «Путешествия восьми бессмертных за море» взята первая цзюань из сочинения «Сюй сянь ба сянь» [21, с. 184]. Текст Шкуркина отличается высокими литературными качествами, но, к сожалению, комментарии малочисленны и, увы, перевод/пересказ не сопровождается научным исследованием.

Другая работа Шкуркина, также имеющая отношение к даологии, – «Белая змея: Китайская легенда», была опубликована в Хабаровске в 1910 г., и переиздана в 2019 г. Это произведение китайского устного народного творчества. Шкуркин указывает, что легенда была записана в г. Ханчжоу, был «использован рассказ F. D. Cloud'a, бывшего американского вице-консула в Ханчжоу, и книга Сю-сян-и-яо-цзюань» [21, с. 10]. Из предисловия Шкуркина следует, что его текст – пересказ со вставками перевода. В произведении соединились даосские, буддийские и народные китайские мотивы и образы. Например, в числе персонажей легенды – «даосский монах с горы Мао-шань» [21, с. 39–40], богиня Си-ван-му, бог-старец Шоу-син.

«Белая змея» включает в себя обширные комментарии [21, с. 106–142], некоторые из которых представляют собой мини-статьи (например, примечания о Си-ван-му, божестве Тяньци, Цзао-ване и богах загробного мира). В этих комментариях содержится информация не только о реалиях повседневной жизни в традиционном Китае, но и религиозоведческая – о буддизме, даосизме и народной религии.

### **Даологические работы И. Г. Баранова**

Ещё один представитель русского китаеведения, живший и работавший в Маньчжурии, – Ипполит Гаврилович Баранов (1886–1972). Баранов окончил в 1911 г. Восточный институт во Владивостоке. С декабря 1911 г. Баранов работал переводчиком в Харбине, позже – преподавателем в Харбинском мужском коммерческом училище (1912–1925). В 1930–1950-х гг. он преподавал в ряде харбинских вузов, в 1946–1955 гг. заведовал

кафедрой китайского языка в Харбинском политехническом институте. В июне 1958 г. Баранов вернулся на родину [6, с. 298].

Свои очерки Баранов<sup>1</sup> публиковал в харбинских журналах в 1920–30-х гг. [6, с. 3]. Очерки эти, как отмечает китаевед К. М. Тертицкий, «представляют собой своего рода популярный путеводитель по миру китайских верований и обычаев» [6, с. 3]. Даосизму посвящены очерки «Чертог всеобщей гармонии (даосский храм в Маоэршане)» [6, с. 113–119], «По китайским храмам Ашихэ» [6, с. 120–121], где есть разделы «Даосская кумирня Силаое-мяо» [6, с. 169–186] и «Кумирня “Лунван-мяо”» [6, с. 187–204], очерк «О народных верованиях Южного Ляодуна» [6, с. 219–221]. Весьма интересен очерк «Загробный суд в представлениях китайского народа. По “Книге яшмовых правил”» [6, с. 233–284].

Все эти очерки содержат богатые материалы о локальных формах даосизма, в том числе полевые наблюдения Баранова, и в этом их главная ценность, тем более, что Баранов застал Китай в переходном состоянии – история монархического Китая уже закончилась, а история коммунистического Китая ещё только зарождалась, здание традиционной культуры уже осыпалось, но ураган Культурной революции ещё не разрушил его до основания.

## Выводы

В первой половине XX в. даология в России сделала следующие шаги: было начато систематическое исследование собрания канонических текстов (*Дао цзан*) (К. К. Флуг); появились исследования, проясняющие отношения между даосизмом и буддизмом, даосизмом и народной религией (В. М. Алексеев, Ю. К. Щуцкий); были введены в научный оборот новые типы источников (китайская народная картина *няньхуа*, даосские талисманы-фу (В. М. Алексеев); появились переводы фольклорных текстов с даосским компонентом (П. В. Шкуркин); появились первые дескриптивные работы о локальных формах даосизма (И. Г. Баранов).

Отличительная особенность отечественной даологии первой половины XX в. от даологии конца XX начала XXI в. заключается в том, что ни один из китаеведов, писавших о даосизме, не был даологом или даже просто религиоведом, по преимуществу. Все упомянутые выше авторы были филологами или

<sup>1</sup> Библиографию работ Баранова, из которых был составлен сборник 1999 г., см. [7, с. 295].

историками. Даологии как самостоятельному направлению, возникшему на стыке отечественных синологии и религиоведения, было суждено оформиться лишь в конце XX в.

#### Список литературы

1. Алексеев В. М. В старом Китае. Дневники путешествий. 1907 г. – М.: Изд. вост. литературы, 1958.
2. Алексеев В. М. В старом Китае / отв. ред. Б. Л. Рифтин. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Восточная литература, 2012.
3. Алексеев В. М. Китайская народная картина / отв. ред. Л. З. Эйдлин; сост. М. В. Баньковская; предисл. Б. Л. Рифтина, М. Л. Рудовой; коммент. и библиогр. Б. Л. Рифтина. – М.: Наука, 1966.
4. Алексеев В. М. Наука о Востоке: статьи и документы / сост. В. М. Баньковская. – М.: Наука, 1982.
5. Баньковская М. В. Василий Михайлович Алексеев и Китай: книга об отце. – М.: Восточная литература, 2010.
6. Баранов И. Г. Верования и обычаи китайцев. – М.: ИД Муравей-Гайд, 1999.
7. Кобзев А. И. Краткая биография Ю. К. Щуцкого // Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». 2-е изд. испр. и доп. / под ред. А. И. Кобзева. – М.: Наука, 1993.
8. Колоколов В. С. Флуг Константин Константинович (1893–1942) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIX годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. II. Материалы по истории отечественного востоковедения. – М., 1986. – С. 61–62.
9. Куликов А. М. «Дао дэ цзин» в переводе архимандрита Даниила (Сивиллова) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной академии. – 2024. – № 1 (17). – С. 46–57.
10. Ленков П. Д. Даосская и буддийская терминология в переводе Чан-чунь чжэнь-жэнь си ю цзи («Си ю цзи, или Описание путешествия на Запад») о. Палладия (Кафарова) // Восток (Oriens). – 2023. – № 6. – С. 171181.
11. Ленков П. Д. С. М. Георгиевский о даосизме // Вопросы философии. – 2024. – № 11. – С. 174–184.
12. Религиозный мир Китая. Исследования. Материалы. Переводы / под ред. И. С. Смирнова. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2006.
13. Тао те кинг Лаоси / Пер. с кит. со введ. Д. П. Конисси. – М.: типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1894.
14. Тихвинский С. Л. Академик В. М. Алексеев и его школа // Восток-Запад: Историко-литературный альманах: 2003–2004: к 85-летию С. Л. Тихвинского / под ред. акад. В. С. Мясникова. – М.: Восточная литература, 2005. С. 11–24.
15. Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / пер. Е. А. Торчинова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
16. Фионов С. В. Вехи отечественной истории изучения даосизма // Россия и Восток: Основные тенденции социально-экономического и политического развития. – Ярославль: ЯрГУ, 1998. – С. 64–66.
17. Флуг К. К. История китайской печатной книги сунской эпохи (10–13 вв.). – М., Л.: изд. АН СССР, 1959.
18. Флуг К. К. Очерк истории даосского канона (Дао цзана) // Известия Академии Наук СССР. Отдел гуманитарных наук. – 1930. – № 4. – С. 239–249.
19. Хисамудинов А. А. Синолог П. В. Шкуркин: «... не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбков» // Известия Восточного института ДВГУ. – 1996. – № 3. – С. 150–160.
20. Чу Цзы-ци [Щуцкий Ю. К.]. Ду Гуан-тин дуйюй даоцяо сяньжэнь чжи цзяньцзе (De Symbolismo Taoistico ab auctore Tu Kuang-t'ing). «Тоераку сорон». Т. I. [Осака], 1934. – С. 175–184.
21. Шкуркин П. В. Собрание сочинений: в 2-х томах. Salamandra P. V.V., 2019.
22. Щуцкий Ю. К. Дао и дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы. – От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. – М.: Восточная литература РАН, 1998.

## References

1. Alekseev, V. M. (1958) *V starom Kitae. Dnevnik puteshestvii. 1907 g.* [In old China. Travel diaries. 1907]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoj literatury. (In Russian).
2. Alekseev, V. M. (2012) *V starom Kitae* [In old China]. Ed. by B. L. Rifting. 2nd ed., revised and expanded. Moscow: Vostochnaya literatura. (In Russian).
3. Alekseev, V. M. (1966) *Kitajskaya narodnaya kartina* [Chinese folk painting]. Ed. by L. Z. Ejdlin. Compiled by M. V. Ban'kovskaya. Preface by B. L. Rifting, M. L. Rudova. Commentary and bibliography by B. L. Rifting. Moscow: Nauka. (In Russian).
4. Alekseev, V. M. (1982) *Nauka o Vostoke: stat'i i dokumenty* [The Science of the East: articles and documents]. Compiled by M. V. Ban'kovskaya. Moscow: Nauka. (In Russian).
5. Ban'kovskaya, M. V. (2010) *Vasilij Mihajlovich Alekseev i Kitaj: kniga ob otce* [Vasily Mikhailovich Alekseev and China: The book about the father]. Moscow: Vostochnaya literatura. (In Russian).
6. Baranov, I.G. (1999) *Verovaniya i obychai kitajcev* [Chinese beliefs and customs]. Moscow: ID Muravej-Gajd. (In Russian).
7. Kobzev, A. I. (1993) *Kratkaya biografija Yu. K. Shchuckogo* [A brief biography of Y. K. Shchuckij Yu. K. Kitajskaya klassicheskaya «Kniga Peremen»] [Shchuckij Yu. K. The Chinese classic "Book of Changes"]. 2nd ed., Ed. by A. I. Kobzev. Moscow: Nauka.
8. Kolokolov, V.S. (1986) *Flug Konstantin Konstantinovich (1893–1942). Pis'mennye pamyatniki i problemy istorii kultury narodov Vostoka* [Written monuments and problems of the cultural history of the peoples of the East]. XIX annual scientific session of the Law Institute of the USSR Academy of Sciences. P. II. Materials on the history of Russian Oriental studies. Moscow: Nauka. Pp. 61–62. (In Russian).
9. Kulikov, A. M. (2024) «Dao de czin» v perevode arhimandrita Daniila (Sivillova) [«Dao de jing» translated by Archimandrite Daniel (Sibylov)]. *Vestnik Istoricheskogo obshchestva Sankt-Peterburgskoj Duhovnoj akademii – Bulletin of the Historical Society of the St. Petersburg Theological Academy*. No. 1 (17). Pp. 46–57. (In Russian).
10. Lenkov, P. D. (2023) *Daoskaya i buddijskaya terminologiya v perevode Chan-chun' chzhen'-zhen' si yu czi* («Si yu czi, ili Opisanie puteshestviya na Zapad») o. Palladiya (Kafarova) [Taoist and Buddhist Terminology in *Chan-chun zhen-ren xi you ji* («Xi you ji, or Description of the Journey to the West») translated by Father Palladius (Kafarov)]. *Vostok (Oriens)*. No. 6. Pp. 171–181. (In Russian).
11. Lenkov, P. D. (2024) *S. M. Georgievskij o daosizme* [S. M. Georgievsky on Taoism]. *Voprosy filosofii – questions of philosophy*. No. 11. Pp. 174–184. (In Russian).
12. *Religioznyj mir Kitaya. Issledovaniya. Materialy. Perevody* [The religious world of China. Researches. Materials. Translations]. Ed. by I. S. Smirnov. Moscow: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet. (In Russian).
13. *Tao te king Laosi* [Tao te ching by Lao Tzu] (1894). Transl. from Chinese with an introduction by D. P. Konissi. M.: tipo-litografiya tovarishchestva I. N. Kushnerev i K°. (In Russian).
14. Tihvinskij, S. L. (2005) *Akademik V. M. Alekseev i ego shkola* [Academician V. M. Alekseev and his school]. *Vostok-Zapad: Istoriko-literaturnyj al'manah – East-West: Historical and Literary Almanac: 2003–2004: To the 85th anniversary of S. L. Tikhvinsky*. Ed. by V. S. Myasnikov. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 11–24. (In Russian).
15. Torchinov, E. A. (1999) *Daosizm. «Dao-De czin»* [Taoism. «Dao de jing»]. Transl. by E. A. Torchinov. Saint-Petersburg: «Peterburgskoe Vostokovedenie». (In Russian).
16. Filonov, S. V. (1998) *Vekhi otechestvennoj istorii izucheniya daosizma* [Milestones in the national history of the study of Taoism]. *Rossiya i Vostok: Osnovnye tendencii social'no-ekonomicheskogo i politicheskogo razvitiya – Russia and the East: The main trends in socio-economic and political development*. Yaroslavl: YarG U. Pp. 64–66. (In Russian).
17. Flug, K. K. (1959) *Istorija kitajskoj pechatnoj knigi sunskoj epohi (10–13 vv.)* [The history of the Chinese printed book of the Sung era (10th–13th centuries)]. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. (In Russian).
18. Flug, K. K. (1930) *Ocherk istorii daoskogo kanona (Dao czana)* [An essay on the history of the Taoist Canon (Dao zang)]. *Izvestiya Akademii Nauk SSSR. Otdel gumanitarnykh nauk – Proceedings of the USSR Academy of Sciences. Department of Humanities*. No. 4. Pp. 239–249. (In Russian).

19. Hisamutdinov, A. A. (1996) Sinolog P. V. Shkurkin: «... ne dlya shirokoj publiki, a dlya vostokovedov i vostokolyubov» [Sinologist P. V. Shkurkin: «... not for the general public, but for orientalists»]. *Izvestiya Vostochnogo instituta DVGU – Proceedings of the Eastern Institute of the Far Eastern State University*. No. 3. Pp. 150–160. (In Russian).

20. Chu Zi-qi [Shchuckij Yu. K.] (1934) Du Guang-ting duiyu daojiao xianzheng zhi jianjie (De symbolismo Taoistico ab auctore Tu Kuang-t'ing). "Toegaku soron" (Osaka). Vol. I. Pp. 175–184. (In Russian).

21. Shkurkin, P. V. (2019) *Sobranie sochinenij: v 2-h tomah* [Collected works: in 2 volumes]. Salamandra P. V.V. (In Russian).

22. Shchuckij, Yu. K. (1998) Dao i de v knigah Lao-czy i Chzhuan-czy [Tao and Te in the books of Lao Tzu and Chuang Tzu]. *Ot magicheskoy sily k moral'nomu imperativu: kategoriya de v kitajskoj kul'ture – From magical power to moral imperative: the category of de in Chinese culture*. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. (In Russian).

### Об авторе

**Ленков Павел Дмитриевич**, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0003-4195-6781, e-mail: p-lenkov@yandex.ru

### About the author

**Pavel D. Lenkov**, Cand. Sci. (Hist.), Assistant Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0003-4195-6781, e-mail: p-lenkov@yandex.ru

Поступила в редакцию: 12.12.2024

Принята к публикации: 15.01.2025

Опубликована: 11.03.2025

Received: 12 December 2024

Accepted: 15 January 2025

Published: 11 March 2025



## Идея Блага в русской религиозной философии XIX–XX веков

А. Н. Байрон

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье рассматривается идея блага в русской религиозной философии периода XIX–XX вв., исследуются основные подходы к разрешению проблемного взаимодействия рационального и нравственного. Актуальность работы обуславливается, во-первых, насущной гносеологической проблематикой, в контексте развития искусственного интеллекта вновь обращающейся к вопросу о границах возможностей человеческого познания, во-вторых, этической, неизменно обращенной к теме природы зла, способов уменьшения деструктивных моментов человеческого бытия. В работе задействован комплекс подходов и методов, наиболее значимыми из которых выступают герменевтический, структурно-функциональный и системный.

**Содержание.** В исследовании, исходя из анализа комплекса русских религиозно-философских трудов XIX–XX вв., в процессе осмысления рациональности религиозной философии и определения идеи блага в ракурсе этой рациональности выявляются три основных подхода к разрешению проблемы соотношения Разума и Блага: «классический», где обозначенные сферы понимаются тождественно; «неклассический», при котором рациональное и нравственное понимаются как условно зависящие друг от друга, т. е. хоть в своем номене и являющееся неким единым, но в рамках явленного мира выступающие обособленно; и подход, понимающий данные сферы независимыми, «экзистенциальный». Каждый из обозначенных путей формулирует особое понимание возможностей человеческого познания (в первом случае познание ограничено явленным миром; во втором – зависит лишь от внутреннего устремления человека; в третьем – действительное познание считается невозможным, лишь духовное постижение); взаимосвязи познавательных способностей с внутренним миром человека («классический» подход подразумевает единое движение всех человеческих способностей; «неклассический» – усилия воли и разума; «экзистенциальный» же акцентируется на роли духовного мира человека, отрицая способности разума); возможности уменьшения зла (путем гармоничного развития человека как целого; развития «волевого разума» или же «духовного чувствования»).

**Выводы.** Результатом исследования служит формулирование основных положений трех обозначенных путей; их следствий и перспектив, а также выявление затруднительных моментов, связанных с внутренней логикой каждого из них, чем обозначается дальнейшая перспектива исследований в данном ключе.

**Ключевые слова:** этика, гносеология, свобода выбора, проблема рациональности, русская религиозная философия, философия религии, православие.

**Для цитирования:** Байрон А. Н. Идея Блага в русской религиозной философии XIX–XX веков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1 – С. 265–279. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_265. EDN: UVAGEL0

## The Idea of Good in 19th–20th Centuries Russian Religious Philosophy

Alexandra N. Bairon

*Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article is devoted to the consideration of the idea of the good in Russian religious philosophy of the period of XIX–XX centuries, as well as to the comprehension of the main approaches to the resolution of the problematic interaction between rational and moral. The relevance of the work is conditioned, firstly, by the urgent epistemological problematics, in the context of the development of artificial intelligence again addressing the question of the limits of the possibilities of human cognition, and secondly, by the ethical, invariably addressed to the theme of the nature of evil, as well as ways to reduce the destructive moments of human existence. The work involves a set of approaches and methods, the most significant of which are hermeneutic, structural-functional and systemic.

**Content.** In the study, based on the analysis of the complex of Russian religious-philosophical works of the XIX–XX centuries, in the process of comprehension of the rationality of religious philosophy and the definition of the idea of the good in the perspective of this rationality, three main approaches to the resolution of the designated problematics are revealed: 'classical', where Reason and Good are understood as identical; 'non-classical', in which rational and ethical are understood as conditionally dependent on each other, that is, although in their noumena they are one, but within the manifested world they act separately; and the approach that understands these spheres as independent, 'indifferent'. Each of these ways formulates a special understanding of the possibilities of human cognition (in the first case, cognition is limited by the manifested world; in the second case, it depends only on a person's inner aspiration; in the third case, actual cognition is considered impossible, only spiritual comprehension); the relationship between cognitive abilities and the inner world of a person (the 'classical' approach implies a single movement of all human abilities; the 'non-classical' approach - the efforts of will and reason; the 'indifferent' approach emphasises the role of the spiritual world); and the relationship between cognitive abilities and the inner world of a person (the 'classical' approach implies a single movement of all human abilities; the 'non-classical' approach - the efforts of will and reason; the 'indifferent' approach emphasises the role of the spiritual world).

**Conclusions.** The result of the study is the formulation of the main points of the three paths, the identification of their implications and perspectives, as well as the identification of difficulties related to the internal logic of each of them, thus marking the future of research in this vein.

**Key words:** ethics, gnoseology, freedom of choice, the problem of rationality, Russian religious philosophy, philosophy of religion, Orthodoxy.

**For citation:** Bairon, A. N. (2025) Ideya Blaga v russkoj religioznoj filosofii XIX–XX vekov [The Idea of Good in 19th–20th Centuries Russian Religious Philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 265–279. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_265. EDN: UVAGEL

## Введение

Соотношение рационального и нравственного является одним из «вечных» вопросов человечества, т. е. непрестанно требующих осмысления и корректировок в соответствии с насущным положением вещей. В зависимости от социальных условий, этот вопрос может разворачиваться и раскрываться совершенно разнообразно, но все же суть проблематики остается неизменной: насколько человеческий разум склонен (как некоторая природная предустановленность) и способен (как возможность активного воплощения заданного) к Добру.

Текущий момент времени в связи с научно-техническим прогрессом усложняет данную проблематику: необходимо осмыслить не только то, насколько благим является сам процесс прогресса (или, быть может, следуя представлениям Руссо, человеку следует пребывать в первобытном состоянии для счастья), не только то, насколько наука и техника как феномен есть благо (или, быть может, следуя за мыслителями постмодерна, надлежит испытывать лишь разочарование от плодов науки и технического развития), но и то, что из себя представляют искусственный интеллект, новая рациональность, связанная с его возникновением, и новые представления об этике.

И действительно, многие мыслящие умы обращаются к изучению последнего пласта проблем, формулируя комплекс вопросов: может ли искусственный интеллект превзойти человеческих разум; уместны ли по отношению к «нечеловеческому разуму» вопросы этики; к чему может привести дальнейшее развитие техники: к раю на земле, где плоды прогресса встанут на службу человека; к трансформации человеческого существа (как духовного, так и телесного), когда природное и искусственное вступят в неразделимый симбиоз; или же к глобальной катастрофе, которая, при самом мрачном рассмотрении, может привести к уничтожению рода человеческого.

Несмотря на занятность подобных размышлений, стоит отметить, что они, на наш взгляд, во многом опережают действительные возможности искусственного интеллекта. Однако обозначенный проблемный пласт подчеркивает острую необходимость рассмотрения и переосмысления темы соотношения Разума и Блага. Строго говоря, это и является коренной проблемой текущего момента: не приведет ли к катастрофе раз-

витие «разумности» машин, если «по-человечески этичными» быть они не могут? Каково соотношение Разума и Блага, можно ли «запрограммировать» на добро? Или же добро неотделимо от свободы? И, разумеется, основательные и значимые исследования по данному вопросу издаются. Но, стоит отметить, преимущественно в западном сообществе. Мы, конечно, не в силах отрицать причастность русской культуры к европейской, еще менее мы в силах отрицать то, что многие вопросы есть общечеловеческая потребность, но все же ответ на них дается лишь исходя из культуры. Потому вполне закономерно обратиться к православной традиции, являющейся немалозначимой частью нашей культуры, и к тому, какие варианты ответов исходят именно из нее. Конечно, деятели русской религиозной мысли XIX–XX вв. не осмыслили феномен искусственного интеллекта, но в их трудах содержатся значимые положения, касающиеся осмысления и интерпретации идеи блага, которые могут существенно помочь продвинуться в разрешении насущных проблем, выступая значительным осмысленным основанием для дальнейших размышлений. Стоит отметить, что на текущий момент времени тема сближения светской и конфессиональной мысли весьма актуальна, в связи с чем существует широкий ряд исследовательских работ. Для себя отметим следующие: статья С. А. Колесникова «Современная теология и современная наука: перспективы сотрудничества» [15], осмысляющая феномен университетской теологии; работа П. Б. Михайлова «Богословие на перепутье: философская или историческая теология?» [16], анализирующая насущное положение отечественного богословия. Отдельно выделим статьи Л. Е. Шапошникова «Перспективы взаимодействия православного богословия и русской философии» [22] и С. Е. Сизова «К истории взаимодействия философии и богословия в русской религиозной мысли» [19], по теме взаимодействия светского и академического богословия с различными философскими течениями, которые видоизменяют и взаимовлияют друг на друга.

Целью нашего исследования является выявление и сравнение основных подходов к разрешению проблемы соотношения рационального и этического в русской религиозной философии XIX–XX вв. Наиболее значимыми для нас выступают: работа Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» [21],

которая может мыслиться в качестве библиографического справочника по истории духовной культуры в России; труд «Русское богословие: Очерки и портреты» Н. К. Гаврюшина [6], где дается сквозное, диахроническое видение проблем русской религиозной мысли; «История русской философии» В. В. Зеньковского [10], которая выступает не только качественным учебником, но и носителем концептуальных построений автора. Также значимыми для нас являются статьи О. Т. Ермишина «О философии русской эмиграции (проблемы, методы, перспективы изучения)» [7] и «Смысл страдания в православном богословии и русской религиозной философии» М. О. Орлова, К. А. Мочинской и Ю. А. Торяник [18], рассматривающие определенные аспекты концепций русских религиозных мыслителей обозначенного периода.

Из исследовательских работ, непосредственно затрагивающих интересующую нас проблематику, отметим следующие: статья «Вера в философской антропологии В. И. Несмелова» А. С. Андриенко [1], где дается анализ гносеологических построений В. И. Несмелова с акцентом на теме соотношения веры и знания; труд Антоневича А. В. «Православная антропология русского зарубежья: прот. Василий Зеньковский и архим. Киприан (Керн)» [2], где осуществляется попытка синтетического построения православной антропологии; работа М. Зинковского «Понятие личности в русском богословии XIX начала XX веков», также обращенная к теме антропологии в рамках православия; «Проблема соотношения веры и разума и поиска оснований истинного знания в творчестве Вл. Соловьева, В. Несмелова, И. Ильина» А. А. Карандашевой [14], посвященная рассмотрению темы знания как рациональности и знания как духовного видения; а также статья Г. В. Валеевой «Понятие теодицеи в богословии и русской религиозной философии» [5], останавливающаяся на проблеме существования зла в мире, на догматических объяснениях данного факта. Как видим, исследовательский интерес часто обращен либо к теме соотношения веры и знания, т. е. познания рационального и духовного (в любом случае, к гносеологической проблематике), либо же к теме этического обособления, чем и диктуется новизна нашего исследования. Проблемы гносеологического и этического характера, на наш взгляд, являются некоторыми подпунктами широкой пробле-

мы соотношения Разума и Блага, которую вряд ли возможно окончательно разрешить, но нужно переосмыслить, тем самым привнося живое движение мысли в дискурс.

Опираясь на комплекс материалов, в нашем исследовании формулируем три основных подхода, выстраивающих связь между Разумом и Благом: «классический», мыслящий данные категории нераздельно, представителями которого выступает большая часть религиозных мыслителей; «неклассический», разрушающий представление о тождественности, допускающий возможность рационального зла, представленный крайне ограниченным кругом деятелей; и «экзистенциальный», отходящий от необходимости разрешения данного вопроса, к которому относятся мистически настроенные мыслители.

### **«Классический» подход**

«Классический» подход, являющийся наиболее распространенным и известным, основывается на классическом представлении тождества Блага, Истины и Красоты. К данной ветви мысли можно отнести много знаковых имен русской религиозной мысли: Вл. Соловьев, Н. О. Лосский, о. Сергей Булгаков, В. В. Зеньковский и т. д. Несмотря на различие взглядов данных мыслителей, по вопросу соотношения Разума и Блага они являлись единомышленниками. В рамках данного исследования мы рассмотрим усредненные положения данного пути, не вдаваясь в специфику мысли отдельных деятелей.

В результате акта грехопадения, в силу поврежденности нашего мира, мы не имеем обозначенного тождества как данности, лишь как предзаданность, которую надо стремиться восстановить и установить. Зло не обладает самостоятельной субстанцией, являясь недостатком добра, а потому человек не может желать созидать зло, творя его лишь как следствие приобретенного несовершенства своей натуры.

Этот подход подразумевает некоторую «деятельностную» парадигму, основывающуюся на понимании христианства как данного для человека и мира *пути*. Задачей человека видится восстановление утраченной гармонии, для чего необходимо находиться в непрерывном активном созидании добра, не столько на уровне самосовершенствования и рефлексии, сколько в социальной (в широком смысле) деятельности.

Несовершенство познавательной деятельности человека связываются с поврежденностью человеческой природы, в которой единые (изначально) процессы веры и знания разделились на две с трудом балансируемые человеком сферы. Собственно, отсюда и исходит возможность сотворения зла: человек может созидать зло, во-первых, по искреннему неведению (как результат поврежденности мира), во-вторых, по сознательному решению, лишенному «сердечного разумения», (как результат поврежденности человека). Приведем цитату одного из ярких представителей данного направления: «Говорить о том, что душа наша всегда направлена к добру, не приходится: при полном сознании, что путь, которым мы идем, ведет к злу, мы все же можем выбрать именно этот путь. Это значит, что различие добра и зла – момент, который может быть с известным правом охарактеризован как интеллектуальная сторона в моральной работе, – само по себе еще не определяет направление нашей активности: можно стремиться к злу при полном сознании, что оно есть зло» [11, с. 2], а также: «Не от ума идут озарения, по свидетельству всех опытных руководителей духовной жизни, а от сердца – но движения сердца не устраняют ясного сознания, внутреннего спокойствия и сосредоточенности внимания. Самые же озарения сердца, вдохновение христианской любви в нас несут душе такой свет и такую силу, что всякие поправки нашего "малого разума" могут только затемнить перед нами эти откровения» [12, с. 110]. Также, большая работа в осмыслении зла проделана мыслителем в работе «Зло в человеке» [9].

Истина, Благо и Красота в пределах явленного мира не могут быть полноценно проявлены, соответственно и восприняты (следовательно, человек, в частности его познание, ограничен «тварностью»). Задачей человека видится стремление и активное воссоединение душевных процессов в единый поток, возможно это путем деятельности по преображению мира. Иначе говоря, внутренний мир человека преобразуется благодаря целенаправленной деятельности на благо других людей. Чем более делается для других, тем совершеннее становится как возделывающий субъект, так и воспринимающие его. Таким путем, с помощью свыше, постепенно и должно совершиться Преображение (точнее, восстановление изначального). Действительно, согласно данному подходу, человек должен «овладеть» своим

изначально данным положением, которое он нарушил. Это же касается и темы свободы воли: в том виде, в котором человек ощущает ее в себе в пределах данного мира, она есть уже поврежденная и несовершенная. Путем гармонизации себя самого через других человек должен овладеть ею, тем самым «восстановив»: «эти слова до последней глубины освещают нам тайну свободы – она неотделима от пребывания в истине» [8, с. 178].

Итак, в рамках данного подхода онтологическую укорененность зла созидает именно человек, однако со злом не следует целенаправленно бороться, нужно увеличивать добро путем активной творческой деятельности; путем гармонизации себя через Другого.

Итак, Разум и Благо есть потенциально единое, потребное к восстановлению состояние. Проблемным моментом в данном случае выступает «закольцованная система», при которой единство рационального и этического достигается, собственно, проявленным единством рационального и этического. Подразумевается, что чем более человек будет прилагать усилий для внешней актуализации данного положения вещей, тем прочнее в нем будет восстанавливаться обозначенное единство. Проблема здесь даже не столько в том, что мы не всегда находим подтверждение такому подходу в эмпирии (вполне очевидно, что у человека есть возможность даже после многолетней добродетельности совершить «поворот не туда»), а в том, что при таком понимании остается совершенно неясно, каким образом возможен первый шаг (что на путь добродетели, что на путь злодеяния). Также отметим, что «количественный подход» к этическим вопросам весьма шаткий, особенно в рамках религиозной мысли: все грехи могут быть искуплены одним покаянием, и наоборот вся добродетельная жизнь может быть перечеркнута одним поступком.

### **«Неклассический» подход**

Данный путь, пожалуй, является наименее популярным и пространственным, хотя тоже не без значительных имен. Наиболее ярким представителем выступает В. И. Несмелов, учение которого было издано в весьма неудачное для этого время, в результате чего во многом не сыскало необходимого обсуждения, распространения и, главное, учеников и последователей. Однако отзвуки данного взгляда на вещи непрестанно присутствовали в дискур-



се, а на текущий момент времени вовсе являются доминантными (пусть и без религиозной окраски). Так, А. Бердникова отмечает, что учение Несмелова предвосхитило «антропологический поворот» в религиозно-философской западной мысли [3], мы же заметим, что его учение предвосхитило также многие изменения в гносеологии и этике. Не станем углубляться в мысль В. И. Несмелова, вновь отразив в нашем исследовании лишь общие положения данного пути. В данном случае мы сталкиваемся с «волевым» подходом, основанным на понимании христианства как опоры для становления конкретной личности. Примечательно, что как раз благодаря такому пониманию данный путь признает «внерелигиозную благость» (в отличие от классического), что позволяет с еще большей легкостью переносить учение на светскую почву.

В данном подходе тождество Разума и Блага, хоть гипотетическое, хоть практическое, не устанавливается. Зло мыслится как закономерное следствие человеческих действий, человеческих выборов. Волевой пафос в данном подходе крайне силен: «для человека может представиться одновременно несколько разных мотивов различных действий, то сильнейшим всегда будет тот, который изберет себе воля в качестве действительного мотива своей деятельности, но она изберет его вовсе не потому, что он сильнейший, а наоборот – потому именно он и окажется сильнейшим, что она изберет его» [17, с. 190]. В соответствии с этим ошибки на путях познания признаются лишь вследствие желания ошибиться, так как воля человека предпочитает не направлять мысль на усложненное изучение сущего и выведения из этого сферы должного. Знание понимается как удостоверенная вера, т. е., отрицается даже насущное различие областей веры и знания – обе эти категории есть представления о внешнем мире, лишь в различной степени достоверности. Следовательно, полноценное познание истины доступно человеку.

Свобода воли понимается как непосредственно данная действительность, которая всегда была, есть и будет: человек каждое мгновение выбирает путь «к Богу» или «от Бога». Часть этих выборов проходит неосознанно для человека, что создает возможность «невольных» прегрешений; часть – осознанно. Однако степень ответственности за деяния равна в обоих случаях, ибо неразвитость воли есть, опять же, один из выборов человека. В соответствии с изложенным, задача человека сво-

дится к наиболее полному осмыслению своей свободы, своих выборов, и принятию ответственности за них.

Итак, возможность наличия зла обусловлена фактом человеческой свободы, а действительное существование зла есть следствие неразвитой воли человека. Задачей человека видится, соответственно, наиболее качественное и обширное развитие своей воли.

И в этом пункте мы как раз сталкиваемся с проблемным моментом. Если развитие осознанной воли вполне в пределах человеческих сил, то путь развития неосознанной, но сознательной воли несколько затруднителен. Мы видим здесь схожую проблему, что и при рассмотрении «классического» пути, только в другой сфере: чтобы развить неосознанную волю, необходимо сознательно как можно более частотно выбирать путь разума и развития волей осознанной. В результате этого процесса постепенно должна укрепиться «внутренняя» воля. Остается необъясненным, в какой момент времени и по каким причинам осознанное окажет влияние на неосознанное (при том постановляется, что именно второе всегда формирует первое). На самом же деле, несмотря на всю стройность и строгость повествования, на данный момент времени в рамках «неклассического» подхода невозможно прояснить, каким образом возможно влиять на «внутреннюю» волю, т. е., собственно, созидать себя самого. Однако развенчание тождества Разума и Блага, демонстрация, что человек всегда «злодействует» осознанно, следовательно, данные сферы обособлены и зависимы лишь условно, есть, как нам кажется, крайне сильная и значительная. В подходе отмечается тот несомненный факт, что человек, даже полностью осознавая все следствия своего поступка, полноценно отдавая себе отчет о «неправильности» своего выбора, может все же его сделать, по одному только своему желанию. И без возможности этого выбора, без зазора между Разумом и Благом, без раздельности этих категорий, сама природа человеческая была бы невозможна.

### **«Экзистенциальный» подход**

Завершающий наше рассмотрение, подход характерен для мистически настроенных религиозных мыслителей. Отметим, что большинство нехристианских религиозно-философствующих мыслителей относятся именно к данному варианту разрешения

обозначенного вопроса (например, Н.К. и Е. И. Рерихи). Однако и среди христианских мыслителей немало приверженцев данного направления (М. М. Тареев, В. В. Розанов). Читаем в работе, посвященной одному из мыслителей: «В отличие от порожденного страданием оптимистического ожидания иной, «светлой» жизни, такой пессимизм свидетельствует о самодостаточности человека» [4, с. 9–10]. Мы отметим, что, несмотря на свой мистический лад, благодаря своей экзистенциальной и несколько поэтической составляющей, данный подход также весьма удачно перекладывается на светскую культуру и, пожалуй, находит наибольшее принятие у нерелигиозных людей.

В рамках данного пути построения целиком исходят из религиозных исканий и акцентируются на осмыслении взаимодействия (и сочетания) благодатного и природного миров. «Экзистенциальный» подход, внимание к чувственной составляющей процессов познания, обеспечивает восприятие зла как некоторого события, которое необходимо перенести.

Разделение «веры» и «знания» понимается как онтологический факт, а потому человеку необходимо «освободить» данные области друг от друга и позволить им двигаться в рамках своей обусловленности. Истина недоступна для рационального постижения, она открывается в интуитивно-чувственной деятельности. Свобода также раскрывается как данность, однако такая данность, которую человек непрестанно нарушает вмешательством в ее развертывание. Соответственно, задача – грамотное выстраивание движения разнородных сфер души: «Свобода духа имеет точку опоры только в свободе плоти» [20, с. 123].

Зло понимается как сотворяемое человеком (как следствие вмешательства в Промысел в результате неправильного внутреннего устройства); частично – как допущенное, необходимое к переживанию. Зло, сотворяемое человеком, должно быть устранено путем невмешательства, а зло допущенное – должно быть воспринято человеком, ибо этим уничтожением создается истинная красота человеческого духа. Зло должно быть пережито, а не осмыслено.

## **Выводы**

«Классический» подход, наиболее ориентированный на социальную жизнь, наиболее распространенный и «признанный»,

как это ни парадоксально, является наиболее закрытым: лишь в рамках христианства его внутренняя логика обладает смыслом. Разум и Благо признаются тождественными, но в силу поврежденности мироздания данное тождество нуждается в деятельном восстановлении от человека. В рамках данного пути не дается ответа на вопрос об истоках зла и специфики ее существования, а также «количественный» подход по отношению к этическим вопросам не всегда может считаться удовлетворительным. Также этот подход в силу своей сильной привязки к христианскому учению есть наименее подходящий для коммуникации со светской мыслью.

«Неклассический» путь, отказывающийся от представлений о тождестве Разума и Блага, ориентирован на становление и развитие воли человека. Человеку, как созданному свободным, необходимо должна быть предоставлена возможность «пути от Бога» (ибо в выборах и заключается свобода). Проблема данного подхода видится в неразработанной концепции развития неосознанной воли, в результате чего мысль замыкается сама в себе и не может перетечь в действительность. Данный подход вполне удачно сочетается со светской мыслью как философской, так и психологической, что должно мотивировать исследователей на изучение и разрешение внутренних противоречий концепции.

«Экзистенциальное» видение проблемы отходит от необходимости осмысления соотношения Разума и Блага, поставляя их параллельно движущимися силами. Мистическая составляющая выступает привлекательной для широкой аудитории, однако перспективы развития данного вектора мысли в научном сообществе вряд ли можно считать удовлетворительными, ибо мистически-догматический смысл уничтожает возможность развития и изменения.

#### Список литературы

1. Андриенко А. С. Вера в философской антропологии В. И. Несмелова // *Kant*. – 2022. – № 3 (44). – С. 109–113. EDN: TZMVMТ
2. Антоневиц А. В. Православная антропология русского зарубежья: прот. Василий Зеньковский и архим. Киприан (Керн). – СПб.: ЦХПА, 2021. – 190 с. EDN: VBXELW
3. Бердникова А. Ю. Несмелов Виктор Иванович // *Философская антропология*. – 2019. – № 1. – С. 159–174.
4. Бродский А. И. Михаил Тареев. – СПб.: СПбГУ, 1994. – 80 с. EDN: WBVPVJ
5. Валеева Г. В. Понятие теодицеи в богословии и русской философской традиции // *Известия ТулГ У. Гуманитарные науки*. – 2014. – № 4–1. – С. 3–12. EDN: ULOBMV

6. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты. – Нижний Новгород: Изд. Нижегородской духовной семинарии, 2011. – 672 с. EDN: BEBQMG
7. Еришин О. Т. О философии русской эмиграции (проблемы, методы, перспективы изучения) // Вестник РХГА. – 2008. – № 2. – С. 153–164. EDN: KLSRMV
8. Зеньковский В. В. Апологетика / проф. прот. В. В. Зеньковский. – М.: Грааль, Серия "Христианская литература", 2001. – 248 с.
9. Зеньковский В. В. Зло в человеке / проф. прот. В. В. Зеньковский; сост. О. Т. Еришин // Собрание сочинений. – Т. 2: О православии и русской культуре: Статьи и очерки (1916–1957). – М.: Русский путь, 2008. – С. 325–344.
10. Зеньковский В. В. История русской философии. – Ленинград: ЭГО, 1991. – Т. 2, ч. 3. – 269 с.
11. Зеньковский В. В. О педагогическом интеллектуализме // Русская школа за рубежом. (Прага). – 1923. – Кн. 4. – С. 1–21.
12. Зеньковский В. В. По поводу книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» / проф. прот. В. В. Зеньковский; сост. О. Т. Еришин // Собрание сочинений. – Т. 1. О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912–1961). – М.: Русский путь, 2008. – С. 96–120.
13. Зинковский М. Понятие личности в русском богословии XIX начала XX веков // Вестник РХГА. – 2014. – № 2. – С. 49–56. EDN: SMEPDR
14. Карандашева А. А. Проблема соотношения веры и разума и поиска оснований истинного знания в творчестве Вл. Соловьёва, В. Несмелова, И. Ильина // Соловьёвские исследования. – 2009. – № 3 (23). – С. 56–63. EDN: MUOBTD
15. Колесников С. А. Современная теология и современная наука: перспективы сотрудничества // Христианское чтение. – 2018. – № 5. – С. 73–84. EDN: YNFKPZ
16. Михайлов П. Б. Богословие на перепутье: философская или историческая теология? // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – 2015. – № 2 (58). – С. 9–24. EDN: TQSRLX
17. Несмелов В. И. Наука о человеке. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2017. – 936 с.
18. Орлов М. О., Мочинская К. А., Торяник Ю. А. Смысл страдания в православном богословии и русской религиозной философии // Манускрипт. – 2020. – № 8. – С. 99–102. EDN: BYXRVL
19. Сизов С. Е. К истории взаимодействия философии и богословия в русской религиозной мысли // Управленческое консультирование. – 2021. – № 4 (148). – С. 153–158. EDN: PKUUIX
20. Тареев М. М. Основы христианства: Система религиозной мысли // Основы христианства в 4х томах. Т. 4.: Христианская свобода. – Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908. – 424 с.
21. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – Киев: Христиан-благотвор. ассоц. «Путь к истине», 1991. – 599 с.
22. Шапошников Л. Е. Перспективы взаимодействия православного богословия и русской философии // Вестник Мининского университета. – 2016. – № 2 (15). – С. 42–54. EDN: WNNBLL

## References

1. Andrienko, A. S. (2022) Vera v filosofskoj antropologii V. I. Nesmelova [Faith in the philosophical anthropology of V. I. Nesmelov]. *Kant – Kant*. No. 3 (44). Pp. 109–113. (In Russian). EDN: TZMVMТ
2. Antonevich, A. V. (2021) *Pravoslavnaya antropologiya russkogo zarubezh'ya: prot. Vasilij Zen'kovskij i arhim. Kiprian (Kern)* [Orthodox Anthropology of the Russian Abroad: Fr. Vasily Zenkovsky and Archbishop Cyprian (Kern)]. Saint Petersburg: CHPA. (In Russian). EDN: VBXELV
3. Berdnikova, A. Yu. (2019) Nesmelov Viktor Ivanovich. *Filosofskaya antropologiya – Philosophical anthropology*. No. 1. Pp. 159–174. (In Russian).
4. Brodskij, A. I. (1994) *Mihail Tareev* [Mikhail Tareev]. Saint Petersburg: SpbGU. (In Russian). EDN: WBVPVJ

5. Valeeva, G. V. (2014) Ponyatie teodicei v bogoslovii i ruskoj filosofskoj tradicii [The concept of theodicy in theology and Russian philosophical tradition]. *Izvestiya TulG U. Gumanitarnye nauki – "Izvestiya Tula State University" (Izvestiya TulGU)*. No. 4–1. Pp. 3–12. (In Russian). EDN: ULOBMV
6. Gavryushin, N. K. (2011) *Russkoe bogoslovie: Ocherki i portrety* [Russian Theology: Essays and Portraits]. Nizhnij Novgorod: Nizhegorodskoj duhovnoj seminarii. (In Russian). EDN: BEBQMG
7. Ermishin, O. T. (2008) O filosofii ruskoj emigracii (problemy, metody, perspektivy izucheniya) [On the Philosophy of Russian Emigration (Problems, Methods, Perspectives of Study)]. *Vestnik RHGA – Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*. No. 2. Pp. 153–164. (In Russian). EDN: KLSRMV
8. Zen'kovskij V. V. (2001) *Apologetika* [Apologetics]. Moskva: Izdatel'skij Dom "Graal", Seriya "Hristianskaya literatura". (In Russian).
9. Zen'kovskij, V. V. (2008) *Zlo v cheloveke* [The evil in man]. Moskva: Russkij put'. Pp. 325–344. (In Russian).
10. Zen'kovskij, V. V. (1991) *Istoriya ruskoj filosofii* [History of Russian philosophy]. Leningrad: EGO. (In Russian).
11. Zen'kovskij, V. V. (1923) *O pedagogicheskom intellektualizme* [On pedagogical intellectualism]. *Russkaya shkola za rubezhom*. (Praga). Vol 4. Pp. 1–21.
12. Zen'kovskij, V. V. (2008) *Po povodu knigi I. A. Il'ina «O soprotivlenii zlu siloyu»* [Regarding I. A. Ilyin's book 'On Resistance to Evil by Force']. Moskva: Russkij put'. (In Russian).
13. Zinkovskij, M. (2014) Ponyatie lichnosti v rusском bogoslovii XIX nachala XX vekov [The Notion of Personality in Russian Theology of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries]. *Vestnik RHGA – Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*. No. 2. Pp. 49–56. (In Russian). EDN: SMEPDR
14. Karandasheva, A. A. (2009) Problema sootnosheniya very i razuma i poiska osnovanij istinnogo znaniya v tvorchestve Vl. Solov'yova, V. Nesmelova, I. Il'ina [The problem of the relationship between faith and reason and the search for the foundations of true knowledge in the works of V. Solovyov, V. Nesmelov, I. Ilyin]. *Solov'evskie issledovaniya – Solovyov studies*. No. 3 (23). Pp. 56–63. (In Russian). EDN: MUOBTD
15. Kolesnikov, S. A. (2018) Sovremennaya teologiya i sovremennaya nauka: perspektivy sotrudnichestva [Modern Theology and Modern Science: Prospects for Co-operation]. *Hristianskoe chtenie – Christian Reading*. No. 5. Pp. 73–84. (In Russian). EDN: YNFKPZ
16. Mihajlov, P. B. (2015) Bogoslovie na pereput'e: filosofskaya ili istoricheskaya teologiya? *Vestnik PSTGU – St. Tikhon's University Review. Theology*. No. 2(58). Pp. 9–24. (In Russian). EDN: TQSRLX
17. Nesmelov, V. I. (2017) *Nauka o cheloveke* [Science of Man]. Saint Petersburg: Obshchestvo pamyati igumenii Taisii. (In Russian).
18. Orlov, M. O., Mochinskaya, K. A., Toryanik, Yu. A. (2020) Smysl stradanija v pravoslavnom bogoslovii i ruskoj religioznoj filosofii [The meaning of suffering in Orthodox theology and Russian religious philosophy]. *Manuskript – Manuscript*. No. 8. Pp. 99–102. (In Russian). EDN: BYXRVL
19. Sizov, S. E. (2021) K istorii vzaimodejstviya filosofii i bogosloviya v ruskoj religioznoj mysli [Towards the History of Interaction between Philosophy and Theology in Russian Religious Thought]. *Upravlenskoe konsul'tirovanie – Administrative Consulting*. No. 4 (148). Pp. 153–158. (In Russian). EDN: PKUUIX
20. Tareev, M. M. (1908) *Osnovy hristianstva: Sistema religioznoj mysli* [Foundations of Christianity: A System of Religious Thought]. Sergiev Posad: tip. Sv.-Tr. Sergejov Lavry. (In Russian).
21. Florovskij, G. V. (1991) *Puti russkogo bogosloviya* [Paths of Russian theology]. Kiev: Hristian.-blagotvor. assoc. Put' k istine.
22. Shaposhnikov, L. E. (2016) Perspektivy vzaimodejstviya pravoslavnogo bogosloviya i ruskoj filosofii [Prospects for interaction between Orthodox theology and Russian philosophy]. *Vestnik Mininskogo universiteta – Vestnik of Minin University*. No. 2 (15). Pp. 42–54. (In Russian). EDN: WHHBLL

**Об авторе**

**Байрон Александра Николаевна**, аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0008-5652-7721, e-mail: zwibel1709@gmail.com

**About the author**

**Alexandra N. Bairon**, Postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0008-5652-7721, e-mail: zwibel1709@gmail.com

Поступила в редакцию: 24.12.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 24 December 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025

## Индивидуальные религиозные представления у детей младшего школьного возраста

С. А. Копосов

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** В статье представлены результаты эмпирического исследования проблемы формирования детской религиозности. На протяжении всего периода развития психологии религии одним из важных направлений исследований являлась разработка проблемы формирования детской религиозности. Была выдвинута гипотеза, что на формирование образа Бога оказывают влияние особенности и характер отношений в семье и образ наиболее предпочитаемого родителя, с которым у ребенка сложились более близкие отношения. В ходе исследования мы опирались на теории российских и западных коллег – Ж. Пиаже, Э. Хармса, А.-М. Риззутто и др.

**Содержание.** Для выявления взаимосвязи детско-родительских отношений со сформированным в сознании у детей младшего школьного возраста образом Бога, по проективным методикам «Я и моя семья» и «Нарисуй Бога» было проведено эмпирическое исследование на базе двух воскресных школ. Выборка составила шестьдесят два рисунка тридцати одного ребенка в возрасте от 6 до 12 лет. В результате была выявлена взаимосвязь детско-родительских отношений со сформированным в сознании у детей младшего школьного возраста образом Бога. Перенос характерных черт образа одного из родителей на образ Бога был выявлен в большинстве случаев соотношения рисунков семьи и рисунков, где ребенок пытался изобразить Бога.

**Выводы.** Можно констатировать, что наиболее предпочитаемый родитель имеет влияние на формирование представлений об образе Бога у ребенка младшего школьного возраста. Обожествление образа родителя естественным образом отразилось в большинстве случаев при соотношении рисунков семьи и рисунков, где ребенок пытался изобразить Бога. Мы можем констатировать, что наиболее предпочитаемый родитель имеет влияние на формирование представлений об образе Бога у ребенка младшего школьного возраста. В исследовании частично подтверждаются все теории, связанные с формированием образа Бога у детей, выдвинутые западными психологами о влиянии на этот процесс отца и матери.

**Ключевые слова:** психология религии, социология религии, религиозность, детская религиозность, проективные методики, образ Бога.

**Для цитирования:** Копосов С. А. Индивидуальные религиозные представления у детей младшего школьного возраста // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 280–295. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_280. EDN: YBXOKB



## Individual Religious Beliefs Among Junior School-Age Children

Sergej A. Koposov

*St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** This article presents the results of an empirical study of the problem of child religiosity formation. Throughout the entire period of the development of the psychology of religion, one of the important areas of research has been the development of the problem of the formation of children's religiosity. It was hypothesized that the formation of an image of God is influenced by the features and nature of relationships in the family and the image of the most preferred parent with whom the child has a closer relationship. In the course of the study, we drew on the theories of Russian and Western colleagues: Piaget, Harms, Rizzuto, and others.

**Content.** In order to identify the relationship between parent-child relationships and the image of God formed in the minds of primary school-age children, an empirical study was conducted on the basis of two Sunday schools, using the projective methods "Me and My Family" and "Draw God". The sample was sixty-two drawings of thirty-one children aged 6 to 12. The result revealed a correlation of child-parent relationships with the image of God formed in the minds of primary school-age children in most of the cases examined. Deification of the parental image was naturally reflected in most cases when correlating drawings of the family and drawings where the child tried to represent God.

**Conclusions.** It can be stated that the most preferred parent has an influence on the formation of representations of the image of God in the child of primary school age. Deification of the parent's image was naturally reflected in most cases in the correlation of the family drawings and the drawings where the child tried to depict God. We can state that the most preferred parent has an influence on the formation of representations of the image of God in a primary school-age child. The study partially confirms all the theories related to the formation of the image of God in children, put forward by Western psychologists about the influence of father and mother on this process.

**Key words:** psychology of religion, sociology of religion, religiosity, children's religiosity, projective methods, the image of God.

**For citation:** Koposov, S. A. (2025) Individual'nye religioznye predstavleniya u detej mladshogo shkol'nogo vozrasta [Individual Religious Beliefs Among Junior School-Age Children]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 280–295. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_280. EDN: YBXOKB

## Введение

На протяжении всего периода развития психологии религии одним из важных направлений исследований являлась разработка проблемы формирования детской религиозности. За рубежом ее рассматривали как одну из центральных<sup>1</sup>, но практически не исследовали в России<sup>2</sup>. В данной работе наше внимание направлено на концепции как отечественных, так и зарубежных психологов, связанные с изучением детской религиозности, а именно с формированием образа Бога у детей младшего школьного возраста.

Целью нашего исследования является выявление влияния отношений в семье на формирование образа Бога у детей, которые в относительно равных условиях демонстрируют разный уровень принятия религиозных представлений.

Нами была выдвинута гипотеза, что тезис психоаналитиков о том, что на формирование образа Бога оказывают влияние особенности и характер отношений в семье и образ наиболее предпочитаемого родителя, с которым у ребенка сложились более близкие отношения [20; 21; 22], подтверждается эмпирическими исследованиями.

Обратим внимание на одно из ключевых понятий нашего исследования – «образ Бога». Это определение «образ Бога» мы будем трактовать как «дескриптивный набор изображений и некоторых поведенческих и когнитивных характеристик, определяющий отношение индивида к трансцендентной реальности» [12, с. 73]. «Образ Бога» является первичным по отношению к «концепции Бога», что связано, прежде всего, с постепенностью интеллектуального развития ребенка и периодом дооперациональных представлений» [12, с. 73] (в соответствии с концепцией Ж. Пиаже). Именно поэтому в зарубежной психологии религии дети чаще всего становились объектом исследования, что позволяет рассмотреть развитие в динамике религиозности в целом и образа Бога в частности. Чаще всего использовались качественные и проективные методы исследования: рисунок, свободные ассоциации, интервью и т. д. Сам образ Бога, по мнению западных психологов, является динамичной структурой [12, с. 73]. Он все время изменяется под влиянием новых впечатлений и опыта, приобретенного человеком.

<sup>1</sup> См. к примеру: [1; 18].

<sup>2</sup> См. к примеру: [7; 12].

Образ Бога формируется в образной сфере ребенка, которая, по мнению современных психологов, имеет многоуровневую систему [4, с. 36]. Образная сфера человека понимается как многомерная динамическая подсистема психики, элементы которой работают в соответствии с жизненными обстоятельствами человека и формируются, с одной стороны, путем восприятия человеком внешнего мира через чувственную сферу, а с другой стороны, путем воздействия на душу духовного мира. Формирование образа Бога понимается как актуализация нового духовно-религиозного измерения в пространстве внутреннего мира личности ребенка. Проблема формирования образа Бога для современных психологов – это разговор о том, как проявляется во внутреннем мире личности новое духовно-религиозное измерение сознания, как формируется новая духовная доминанта [2].

По мнению С. Л. Рубинштейна, «проявление новой предметной области сознания может инициироваться одним из двух факторов – «чувственным» или «смысловым» [10, с. 576]. Применительно к духовно-религиозной сфере этот процесс может происходить следующим образом:

1) в результате воспитания в религиозной среде – в данном случае представления о Божественном усваиваются ребенком в период ранней социализации (от родителей, наставников воскресной школы и др.). В последующие периоды жизни они уточняются, дополняются и трансформируются. Смысловой фактор является определяющим, концепт Бога – культурно и социально обусловленным;

2) переживания экзистенциального кризиса, состояния «экзистенциального вакуума» [13, с. 15] и «духовного зова» – «фундаментального переживания, проистекающего из преданности человека духовным ценностям; инстинктивная тоска по ним, когда их не хватает, и ни с чем не сравнимое наслаждение от их удовлетворения» [15, с. 389]. Здесь могут работать оба фактора – чувственный и смысловой;

3) спонтанного переживания религиозных (духовных) чувств. Чувственный фактор здесь является определяющим.

Формирование образа Бога может отличаться в зависимости от возрастных, личностных, социальных и культурных особенностей, при этом отношение человека к сверхчувственной реальности задает качественное своеобразие этих концепций.

На основании данного критерия А. Эйнштейн [14, с. 127] выделял три концепции Бога:

1) «Бог – строгий судья, карающий за нарушение законов» – характеризуется наличием у человека религиозного страха перед всемогущим Богом, соответствует Ветхозаветным настроениям;

2) «Бог – Благо, Отец небесный, милостивый и справедливый» – отражает важный прогресс для человека, превращение религиозного чувства в моральную религию, соответствует Новозаветным настроениям;

3) «Бог – Великая первооснова мира, Высший Разум» – освобождена от антропоморфной концепции Бога, «...не ведающей Бога, сотворенного по образу и подобию человека», характеризуется появлением космического религиозного чувства [14, с. 127].

Человек может одновременно обладать двумя несовместимыми концепциями Бога, использовать их в различных ситуациях жизни – применяя антропоморфный контекст для объяснения бытийных ситуаций, мистический (теологический) – ограниченно в повседневной познавательной практике.

Американский психолог Эрнест Хармс, на основании проведенных исследований [18] выделил три этапа в понимании детьми и подростками Бога и религии:

1. «Религия как сказка» (0–6 лет) – представление о Божественном у детей носит сказочный и одновременно возвышенный характер.

По мнению Пиаже, ребенку в возрасте от 0 до 3 лет кажется, что его окружающий мир находится в полной зависимости от его родителей, после трех лет из собственного опыта он узнает, что все, что происходит вокруг него, совершается не только по родительской воле, но и вопреки ей. Пиаже считает, что в этот период дети используют человеческий разум как шаблон для понимания разума Бога, приписывая свойства всеведения и всемогущества не только Богу, но и человеку и, воспринимая разум обоих не подверженным ошибке [12, с. 73].

2. «Реалистичный этап» (7–12 лет) – Бог понимается ребенком как реальное «здесь и сейчас».

3. «Индивидуалистский этап» (12–18 лет) – происходит формирование индивидуального личностного образа Бога,

первоначальная концепция проверяется, уточняется, конкретизируется на основе индивидуального опыта.

Формирование образа активно происходит в переходные периоды жизни. Процесс этот, по мнению К. Юнга, осуществляется на основе заполнения формального архетипа Я [19]. З. Фрейд выводил его из объектных отношений – объяснял интернализацией образа отца («...доля отца в идее божества должна быть очень значительной»)<sup>1</sup>. А. Адлер, рассматривая Бога как «...конкретизацию и интерпретацию человеческого понимания величия и совершенства», связывал формирование концепции Божественного с фигурой наиболее предпочитаемого родителя [17]. С точки зрения большинства исследователей западной психологии религии образ Бога является образом «идеальной замещающей фигуры» – в восприятии ребенка он напоминает восприятие им обоих родителей, где именно взаимоотношения с матерью являются важным фактором его формирования [9, с. 262].

Обсуждая функции данного конструкта (концепции Бога), зарубежные исследователи выделяют: 1) функцию опоры (адаптации и реадaptации по Ж. Пиаже) для восстановления психического равновесия; 2) интегрирующую (сравнивая концепцию Бога с интегрирующим потенциалом «полностью развитых личных отношений» [16]); 3) фрагментирующую (фрагментирование общего психологического опыта индивида при не простроенных объектных отношениях). При этом отмечается, что «для обычного человека полностью развитые объектные отношения – фактически такая же большая редкость, как и глубокий религиозный опыт, объединяющий с их Богом» [9, с. 268].

Зарубежная психология религии рассматривает три базовые модели, объясняющие источник формирования образа Бога у ребенка. Первая – это психоаналитическая теория З. Фрейда, который рассматривает одного из родителей прообразом концепта Бога и придает особое значение ранним объектным отношениям ребенка. Но современные исследования ученых указывают на значимость для формирования образа Бога того родителя, который ближе ребенку, несмотря на то что З. Фрейд полагал, что в основе отношения к Богу лежит только образ отца и «Эдипов комплекс» [9, с. 268]. Вторая модель связана с ана-

<sup>1</sup> Фрейд З. Леонардо да Винчи. Воспоминание детства [Электронный ресурс]. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Freid/leon\\_vin.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Freid/leon_vin.php) (дата обращения 18.05.2021).

лизом репрезентаций, которые изначально зависят, по мнению А.-М. Риззуто, от отношений с матерью, позже они чаще всего трансформируются по мере взросления человека и усложнения его представлений о мире [9, с. 271; 12, с. 74]. Третья – это теория привязанности, которая рассматривает компенсаторную функцию образа Бога как источника безопасности и защиты а, также как стиль привязанности к близкому окружению. Бог – это продукт исполнения желаний, психологическая потребность в безопасности, личная и культурная история ребенка [9, с. 272].

Итак, образная сфера ребенка включает в себя и религиозные образы и, в частности, образ Бога. Проявление ее может происходить в разные возрастные периоды жизни ребенка, под влиянием тех или иных социальных условий, в которых развивается ребенок и, конечно, одним из важных таких условий являются взаимоотношения в семье. Западные психоаналитики утверждают, что формирование детской религиозности, а именно образа Бога, напрямую зависит от образа наиболее предпочитаемого для ребенка родителя. В нашем эмпирическом исследовании мы попытались проверить эту гипотезу.

### **Содержание исследования**

Для выявления взаимосвязи детско-родительских отношений со сформированным в сознании у детей младшего школьного возраста образом Бога, мы по проективным методикам «Я и моя семья» и «Нарисуй Бога» провели эмпирическое исследование на базе двух воскресных школ. Проведено описание шестидесяти двух рисунков тридцати одного ребенка в возрасте от 6 до 12 лет.

Данный метод в исследовании в формировании образа Бога не является новаторским. Впервые методика была применена детским психотерапевтом Эрнстом Хармсом, после эксперимент повторялся в исследованиях ученых Антуана Вергота и Дэвида Хеллера и некоторыми другими западными психологами, в российской науке подобное исследование проводили Т. А. Фолиева [12, с. 74], О. И. Прокушенкова [8]. Вопросы исследований с помощью рисуночных методов отражены в работах Д. Дилео [6], Е. Т. Соколовой [11], А. Л. Венгер [3]. В них раскрыты обоснование этого метода, общие подходы к интерпретации и отдельные примеры, иллюстрирующие эти подходы. Также рассматривалось

значение различных признаков, встречающихся в тестовых рисунках. Применение этих методов для выявления личностных особенностей человека основано на принципе проекции (вынесение вовне своих переживаний и представлений).

Анализ рисунков «Я и моя семья» проводился по следующим критериям:

- степень понимания иерархичности в семье ребенком, определение значимости каждого члена семьи для ребенка;
- сюжетность рисунка;
- колористическая наполненность рисунка;
- эмоциональная наполненность рисунка;
- тщательность изображения лиц, их выражений, рук, тела человека, соответствующие возрастному развитию ребенка.

При анализе рисунков «Нарисуй Бога» нами выявлялись следующие компоненты:

- способы изображения Бога (антропоморфно, символически, абстрактно);
- эмоциональное отношение ребенка к своему рисунку;
- проявление черт членов семьи, изображенных на рисунке «Я и моя семья» в изображении Бога.

*Проведение тестирования.* Первым проводился тест на тему «Я и моя семья». Этот тест предлагается для выявления особенностей семейных взаимоотношений в восприятии ребенка. Перед началом теста детям была зачитана инструкция: «Нарисуйте на этом листе всю свою семью, как вы ее видите». Перед каждым ребенком был положен лист белой бумаги А4. Время выполнения – 30–40 минут. На вопросы «А можно я только дом нарисую? А можно я нарисую только сестру? А можно я нарисую только себя и маму?» – проверяющий отвечает: «Вы можете рисовать все, что считаете нужным». По окончании теста была озвучена просьба объяснить или подписать, кто изображен на рисунке.

Все участвовавшие в эксперименте дети были из православных семей, посещающие богослужения и воскресную школу. Соответственно, эти дети имеют представление о Боге, Божественном, мире духовном, мире ангелов, что отразилось в их рисунках. Большинство детей рисовало охотно, не боясь предложенной темы. Чем меньше был возраст ребенка, тем меньше затруднений у него вызывало задание нарисовать Бога, тем непосредственнее выполнялся рисуночный тест.

Из очевидных результатов: при равной приблизительно степени воцерковленности детей 5 (16 %) из 31 рисунка Бога не несут в себе признаков религиозности, это просто изображение либо взрослого, либо ребенка без каких-либо признаков христианского символизма (см. рис. 1–5, 14–15).

Из всех рисунков, мы можем выделить только один (3 %) Миши О., где уверенно можно утверждать, что в образе Бога отразились черты отца. Характерным является проявление в рисунке Бога физических особенностей отца. В шести случаях (19 %) с меньшей степенью достоверности можно сказать, что в изображении Бога присутствуют черты папы. И три (10 %) рисунка, где, возможно, отразились черты и образ матери.

В рисунках «Я и моя семья» мы выявляли, кто для ребенка в семье выполняет главенствующую роль, если это возможно было определить. Исходя из полученных результатов исследования, мы можем сказать, что на рисунке «Я и моя семья» в 29 из 31 случая можно выявить предпочитаемого взрослого (папу, маму, тетю). Результаты этого исследования были соотнесены с тем, как ребенок изображает Бога и прослеживается ли проекция предпочитаемого родителя в Божественном образе.

В шестнадцати семьях из тридцати одной главенствующую роль ребенок отводит папе. В десяти случаях дети предпочитают маму. В одном случае зафиксировано предпочтение к сестре. И в двух случаях, при отсутствии папы и мамы ребенка, он главным считает тетю, ближайшего родственника. И один случай не дает возможности нам определить главенствующую роль взрослого в жизни ребенка.

Выявление (по проективной методике «Нарисуй Бога») содержания индивидуальных представлений об образе Бога у детей показало следующие результаты:

У детей, приходящих часто в храм и посещающих воскресную школу, при слове Бог естественно возникает ассоциация с виденными иконами. Явное иконографическое изображение Иисуса Христа с христианской символикой и без нее несут в себе 13 (42 %) рисунка (см. рис. 8–13, 16–22).

Символическое изображение Бога в виде храма и трех нимбов встречается в двух случаях (см. рис. 6–7). Легче всего и приятнее всего детям изображать Бога в виде ангела с крыльями – семь рисунков (23 %) из 31 (см. рис. 23–29). И вот тут мы иногда





Рис. 1–5. Антропоморфные образы без православной символики



Рис. 6–7. Православная символика



Рис. 8–13. Иконографический образ Иисуса Христа без символики



Рис. 14–15. Антропоморфный образ с символикой



Рис. 16–22. Изображение Иисуса Христа с православной символикой



Рис. 23–29. Ангельский образ

можем усмотреть в этом изображении образ недостающего родителя. В двух случаях дети нарисовали православную символику без антропоморфных образов. Иконографический образ Иисуса Христа без символики, без нимба был нарисован в шести случаях. Образ Иисуса Христа с крестом, нимбом, с распятием изображен в семи случаях. В ангельском образе представляют Бога семь детей. Двое детей представили Бога в антропоморфном образе с православной символикой. Из рисунков Бога можно выделить 10 рисунков из 31, в которых прослеживается с разной степенью вероятности проекция образа предпочитаемого родителя.

### **Выводы**

Исходя из поставленной нами цели – выявления закономерности влияния взаимоотношений в семье на формирование индивидуальных представлений об образе Бога у детей младшего школьного возраста из православных семей, и гипотезы о том, что на формирование образа Бога оказывает влияние образ наиболее предпочитаемого родителя и, проведя анализ рисуночных тестов, мы можем сделать следующие выводы.

Результаты эмпирического исследования позволяют нам согласиться с мнением психоаналитиков, утверждающих, что более близкие отношения с одним из родителей являются одним из факторов формирования детской религиозности.

Была выявлена взаимосвязь детско-родительских отношений со сформированным в сознании у детей младшего школьного возраста образом Бога в большинстве рассмотренных случаях. Перенос черт родителя на образ Бога естественным образом отразился в большинстве случаев при соотнесении рисунков семьи и рисунков, где ребенок пытался изобразить Бога. Мы можем констатировать, что наиболее предпочитаемый родитель имеет влияние на формирование представлений об образе Бога у ребенка младшего школьного возраста. В исследовании частично подтверждаются теории, связанные с формированием образа Бога у детей, выдвинутые западными психологами о влиянии на этот процесс отца и матери.

### **Список литературы**

1. Антонов К. М., Вевюрко И. С., Болдарева В. Н. Психология религии в России XIX – начала XXI века: колл. моногр. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. – 536 с.

2. Ассаджиоли Р. Психосинтез. Принципы и техники. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 388 с.
3. Венгер А. Л. Психологические рисуночные тесты: Иллюстрированное руководство. – М.: Изд-во ВЛАДОС-ПРЕСС, 2003. – 159 с.
4. Гостев А. А. Психология и метафизика образной сферы человека. – М.: Генезис, 2008. – 458 с.
5. Джеймс У. Многообразии религиозного опыта. – М.: КомКнига, 2010. – 418 с.
6. Дилево Д. Детский рисунок: диагностика и интерпретация. – М.: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 261 с.
7. Зеньковский В. В. Психология детства. – Лейпциг: Сотрудник, 1924. – 348 с.
8. Прокушенкова О. И., Гипп К. Содержание индивидуальных представлений об образе Бога у детей 8–13 лет из православных семей // III Конгресс Русского религиозно-философского общества «Религия и религии: дискурсы и практики»: сборник тезисов, Санкт-Петербург, 4–6 окт. 2019. – М., 2019. – С. 68–69.
9. Риззито А.-М. Объектные отношения и формирование образа Бога // Современная западная психология религии: хрестоматия. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – С. 258–287.
10. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. – СПб.: Питер, 2010. – 705 с.
11. Соколова Е. Т. Проективные методы исследования личности. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 174 с.
12. Фолиева Т. А. Проблема формирования образа Бога у детей в зарубежной психологии. Психология религии // Вестник ВолГ У. Сер. 7, Философия. – 2014. – № 5 (25). – С. 70–76.
13. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – 366 с.
14. Эйнштейн А. Религия и наука // Собрание научных трудов: в 4 т. / под ред. И. Е. Тамма и др. – М.: Наука, 1967. – Т. 4: Статьи, рецензии, письма: Эволюция физики. – 599 с.
15. Ясперс К. Общая психопатология. – М.: Практика, 1997. – 1053 с.
16. Guntip H. Religion in relation to personal integration // British Journal of Medical Psychology. – 1969. – Vol. 42 (4). – Pp. 323–333.
17. Hall R. W. Alfred Adler's concept of God // Journal of Individual Psychology. – 1971. Vol. 27 (1). – Pp. 10–18.
18. Harms E. The Development of Children's Religious Experience // American Journal of Sociology. – 1944. – № 50. – Pp. 112–122.
19. Jung C. G. Psychology and Religion. – New Haven, 1938. – 131 p.
20. Nelson M. The concept of God and Feelings Toward Parents // Journal of Individual Psychology. – 1971. – Vol. 27. – Pp. 46–49.
21. Nelson M., Jones E. An application of the Q Technique to the study of religious concepts // Psychological Reports. – 1957. – Vol. 3 (3). – Pp. 293–297.
22. Rizzuto A.-M. The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study. – Chicago; London: University of Chicago Press, 1979. – 246 p.

## References

1. Antonov, K. M., Vevyurko, I. S., Boldareva, V. N. (2019) *Psihologiya religii v Rossii XIX – nachala XXI veka* [Psychology of Religion in Russia in the XIX – early XXI century]. Moscow: PSTGU (In Russian).
2. Assagioli, R. (2002) *Psychosynthesis*. Moscow: EKSMO-Press. (In Russian).
3. DiLeo, J. H. (2001) *Interpreting Children's Drawings*. Moscow: April' Press; EKSMO-Press. (In Russian).
4. Einstein, A. (1967) Religion and science, *Sobranie nauchnykh trudov: v 4 t.* [Collection of scientific works: in 4 vols.]. Moscow: Nauka. Vol. 4: Stat'i, recenzii, pis'ma: Evolyuciya fiziki [Articles, Reviews, Letters: The Evolution of Physics]. (In Russian).
5. Foliaeva, T. A. (2014) Problema formirovaniya obraza Boga u detej v zarubezhnoj psihologii. Psihologiya religii [The problem of the formation of the image of God in children in foreign psychology. Psychology of religion]. *Vestnik VolG U. Ser. 7, Filosofiya* [Bulletin of Volgograd State University, Series 7, Philosophy]. Vol. 5 (25). Pp. 70–76. (In Russian).
6. Frankl, V. (1990) *Man's Search for Meaning*. Moscow. (In Russian).
7. Gostev, A. A. (2008) *Psihologiya i metafizika obraznoj sfery cheloveka* [Psychology and metaphysics of the human imaginative sphere]. Moscow: Genesiz. (In Russian).

8. Guntrip, H. (1969) Religion in relation to personal integration. *British Journal of Medical Psychology*. Vol. 42 (4). Pp. 323–333.
9. Hall, R. W. (1971) Alfred Adler's concept of God. *Journal of Individual Psychology*. Vol. 27 (1). Pp. 10–18.
10. Harms, E. (1944) The Development of Children's Religious Experience. *American Journal of Sociology*. No. 50. Pp. 112–122.
11. James, W. (2010) *The Varieties of Religious Experience*. Moscow: KomKniga. (In Russian).
12. Jaspers, K. T. (1997) *General Psychopathology*. Moscow: Praktika. (In Russian).
13. Jung, C. G. (1938) *Psychology and Religion*. New Haven.
14. Nelson, M. (1971) The concept of God and Feelings Toward Parents. *Journal of Individual Psychology*. Vol. 27. Pp. 46–49.
15. Nelson, M., Jones, E. (1957) An application of the Q Technique to the study of religious concepts. *Psychological Reports*. Vol. 3. Issue 3. Pp. 293–297.
16. Prokushenkova O. I., Gipp, K. (2019) Soderzhanie individual'nykh predstavlenij ob obraze Boga u detej 8–13 let iz pravoslavnykh semej [The content of individual perceptions of the image of God in 8–13 year old children from Orthodox families]. *III Kongress Russkogo religiovedcheskogo obshchestva "Religiya i religii: diskursy i praktiki": sbornik tezisev* [III Congress of the Russian Religious Studies Society 'Religion and Religions: Discourses and Practices': collection of abstracts]. St. Petersburg, 4–6 Oct. 2019. Moscow. Pp. 68–69. (In Russian).
17. Rizzuto, A.-M. (1979) *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago; London: University of Chicago Press.
18. Rizzuto, A.-M. (2017) Object relations and the formation of the image of God, *Sovremennaya zapadnaya psihologiya religii: Hrestomatiya* [Modern Western Psychology of Religion: A Textbook]. Moscow: PSTGU. (In Russian).
19. Rubinshtein, S. L. (2010) *Osnovy obshchej psihologii* [Fundamentals of General Psychology]. Saint- Petersburg: Piter. (In Russian).
20. Sokolova, E. T. (1980) *Proektivnye metody issledovaniya lichnosti* [Projective methods of personality research]. Moscow: MSU. (In Russian)
21. Venger, A. L. (2003) *Psihologicheskie risunochnye testy: Illyustrirovannoe rukovodstvo* [Psychological Drawing Tests: An Illustrated Guide]. Moscow: VLADOS-PRESS Publ. (In Russian).
22. Zen'kovskij, V. V. (1924) *Psihologiya detstva* [Psychology of childhood]. Leipzig: Sotrudnik. (In Russian).

#### Об авторе

**Копосов Сергей Александрович**, аспирант, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-6433-2974, e-mail: koposov-2014@yandex.ru

#### About the author

**Sergej A. Kopusov**, Postgraduate student, Saint Tikhon's Orthodox University, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-6433-2974; e-mail: koposov-2014@yandex.ru

Поступила в редакцию: 24.12.2024  
Принята к публикации: 15.01.2025  
Опубликована: 11.03.2025

Received: 24 December 2024  
Accepted: 15 January 2025  
Published: 11 March 2025



## Замечания к дискуссии о «постсекулярном»\*

А. В. Апполонов

*Институт философии РАН,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Основной задачей статьи является критическая оценка некоторых тезисов, озвученных в ходе дискуссии о «постсекулярном», материалы которой были опубликованы на страницах журнала «Философия религии: аналитические исследования» (2024, Том 8, № 1). При этом основное внимание уделяется вопросу о том, как сторонники идеи о наступлении постсекулярной эпохи объясняют и интерпретируют факты, которые с большей или меньшей очевидностью свидетельствуют о продолжении секуляризационных процессов по крайней мере в некоторых современных обществах.

**Содержание.** Сторонники концепции постсекулярной эпохи признают, что по крайней мере в некоторых современных обществах секуляризация продолжается; они утверждают, однако, что данное обстоятельство не имеет значения, поскольку постсекулярность предполагает отрицание не секулярности вообще, но некоей жесткой формы «секуляризма», которая господствовала в странах Западной Европы и Северной Америки в середине XX в. и исключала религию из всех областей общественной жизни. Тем не менее, едва ли можно найти убедительные свидетельства существования такого рода «секуляризма» в указанный период и в указанных регионах; скорее наоборот, следует говорить о тесном сотрудничестве между государствами и религиозными конфессиями (что демонстрируется в статье на примере Италии). Точно так же вызывает сомнение утверждение о том, что социологическая теория секуляризации, якобы инспирированная этим «секуляризмом», предполагала, что в обозримом будущем (например, к концу XX в.) религия исчезнет (и что, следовательно, если религия сохранилась, то эта теория несостоятельна и должна быть заменена более адекватной, то есть постсекулярной). Однако есть все основания полагать, что идея о «конце религии» была характерна для протестантской «секулярной» теологии 1960–1970-х гг., тогда как социологи, писавшие о секуляризации придерживались иной точки зрения на данный вопрос.

**Выводы.** Для объяснения того, как секуляризационные процессы могут продолжаться в условиях гипотетической постсекулярной эпохи, представителям постсекулярного дискурса требуется постулировать существование фантомного «секуляризма середины XX в.», а также прочитывать социологическую теорию секуляризации сквозь призму творчества протестантских теологов 1960–1970-х гг. Данное объяснение нельзя признать удовлетворительным по причине включения в него заведомо некорректных допущений.

**Ключевые слова:** религия, протестантская теология, секулярность, теория секуляризации, модернизация, постсекулярность.

**Для цитирования:** Апполонов А. В. Замечания к дискуссии о «постсекулярном» // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 1. – С. 295–311. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_296. EDN: YGTGD

\* Статья публикуется в авторской редакции.  
© Апполонов А. В., 2025



Original article  
UDC 1:2  
EDN: YYGTDG  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_296

## Some Remarks on the Discussion Concerning “Post-Secular”\*

Alexej V. Appolonov

*RAS Institute of Philosophy,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** The article’s primary goal is to critically evaluate some of the arguments made during the discussion concerning “post-secular”, the proceedings of which were published in the journal “Philosophy of Religion: Analytical Studies” (2024, Vol. 8, No. 1). When doing this, the main emphasis is on how proponents of the idea of a post-secular age’s advent explain and interpret empirical facts that more or less unequivocally indicate that secularization processes are still ongoing in at least some contemporary societies.

**Content.** Proponents of the concept of the post-secular age recognize that at least in some modern societies secularization continues; they argue, however, that this situation is irrelevant because post-secularity does not entail the elimination of secularity in general but rather of a rigid “secularism” that dominated the Western world in the middle of the 20th century and excluded religion from all areas of public life. Nevertheless, there is little solid proof that such “secularism” existed in the time period and region in question; rather, we ought to speak about the close collaboration between states and religions, as the article illustrates with the case of Italy. Similarly, it is dubious that the sociological theory of secularization, supposedly inspired by this “secularism”, really made the assumption that religion would vanish in the near future (for instance, by the end of the 20th century), and that, since it did not, then the theory is untenable and needs to be replaced by a more adequate one, namely post-secular. However, there is every reason to believe that the idea of the “end of religion” was a feature of Protestant “secular” theology of the 1960s–1970s, whereas sociological theory of secularization took a different point of view on this issue.

**Conclusions.** To explain the persistence of secularization under the circumstances of a hypothetical post-secular age, advocates of post-secular discourse need to postulate the existence of an imaginary “secularism of the mid-20th century”, as well as to read the sociological theory of secularization through the lens of the Protestant “secular” theology of the 1960s–1970s. This explanation cannot be deemed appropriate due to the inclusion of obviously incorrect assumptions.

**Key words:** religion, Protestant theology, secularity, theory of secularization, modernization, post-secularity.

**For citation:** Appolonov, A. V. (2025) Zamechaniya k diskussii o “postsekulyarnom” [Some Remarks on the Discussion Concerning “Post-Secular”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 295–311. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_296. EDN: YYGTDG

\* The article is published in the author’s edition.

## Введение

Настоящие заметки являются откликом на дискуссию, посвященную проблемам «постсекулярного», которая была опубликована на страницах журнала «Философия религии: аналитические исследования» (2024, Том 8, № 1). Эту дискуссию составили три статьи, причем две из них (а именно, работы А. И. Кырлежева «“Постсекулярное”: возобновление дискуссии» [2] и Е. А. Степановой «Секулярность и религия: реальность или концепт?» [4]), в той или иной мере являются реакцией на вышедшую в 2023 г. статью М. Ю. Смирнова «Перманентная секуляризация или постсекулярное общество?» [3]. Исходя из этого, я хотел бы начать с вопросов, которые были поставлены М. Ю. Смирновым в данной статье. Оценивая концепцию «постсекулярного общества», он спрашивает: «Если общество стало постсекулярным, то как быть со зримым присутствием секулярности? на самом ли деле понятие постсекулярного объясняет нынешнюю реальность религии?» [3, с. 144]. Автор полагает, что эти очевидные вопросы не получают удовлетворительных ответов в рамках «постсекулярной теории», а потому «за зыбким понятием постсекулярности эмпирической реальности нет» и «ничего иного, кроме процесса секуляризации, убедительно зафиксировать не получается» [3, с. 150]. Тем не менее, в ходе развития означенной дискуссии были предприняты определенные попытки ответить на эти вопросы и оспорить этот вывод; именно они и являются объектом настоящего исследования.

## Содержание исследования

Прежде всего, необходимо отметить, что А. И. Кырлежев, формально вроде бы полемизируя с М. Ю. Смирновым от лица теоретиков постсекулярности, практически полностью подтверждает его приведенный выше вывод. Во-первых, он признает «зыбкость» понятия постсекулярности, указывая, что употребление приставки «пост» в данном случае свидетельствует «не о какой-то целостности, или тотальности, а именно о неопределенности, турбулентности и отсутствии возможности установить и легитимировать определенную общую систему координат» [2, с. 23]. Во-вторых, он соглашается с тем, что мы можем «убедительно зафиксировать» процесс секуляризации: «Секуляризация как процесс снижения или утраты ре-

лигиозности в индивидуальном измерении, а также как сепарация религии в измерении общественном – никуда не делась и местами продолжается» [2, с. 25]. Более того, А. И. Кырлежев отмечает, что «в этом смысле последовательные адепты тезиса о секуляризации по-своему правы. Модерный секуляризационный тренд неостановим» [2, с. 25].

Однако даже при таких обстоятельствах А. И. Кырлежев продолжает настаивать на том, что мы сейчас живем в «постсекулярную эпоху». Заведомо отрицая, что эту эпоху можно охарактеризовать неким позитивным образом, он характеризует ее негативно, то есть как эпоху, когда «секуляристская доминанта, которая в западных и некоторых незападных странах достигла своего пика где-то в середине XX в.» утратила «качество доминанты» [2, с. 27]. Иначе говоря, А. И. Кырлежев полагает, что в некий не вполне определенный период времени (но точно в 1950-х гг.) во всех западных странах господствовал некий «секуляризм», при котором религия была «нелегитимна» и изгонялась «в общественное и индивидуальное “подполье”» [2, с. 32]. Этот западный «секуляризм» маргинализировал религию «на уровне государства и общества в целом»; при нем «религия вытеснялась из публичного пространства», а «актуальное присутствие религии в “здесь и сейчас” политики и общей/общественной жизни» не допускалось [2, с. 30–31]. Соответственно, постсекулярность – «это выход религии в публичную сферу, куда ей раньше путь был заказан, выход и институциональный (в смысле религиозных сообществ), и индивидуальный (в смысле открытой самоидентификации)» [2, с. 30].

Но, разумеется, никакого подобного «секуляризма» в середине XX в. в странах Западной Европы и Северной Америки (за исключением – и то с оговорками – послевоенной Франции) не существовало. Напротив, подавляющее большинство западноевропейских стран (и, разумеется, США) в этот период адаптировали кооперационную модель взаимоотношений религии (церкви) и государства, иногда предполагавшую наделение особым общественно-политическим статусом тех или иных религиозных организаций. В самом деле, о каком вытеснении религии из «политики и общей/общественной жизни» можно говорить, если, например, в послевоенной Западной Германии на протяжении многих лет правящей партией был

Христианско-демократический союз, в программных документах которого до сих пор говорится, что «люди, природа и окружающая среда являются творением Бога»<sup>1</sup>; или если в государственных школах Англии и Уэльса на законодательном уровне были установлены обязательные ежедневные «коллективные религиозные службы» (collective worship) и «религиозные наставления» (religious instruction)<sup>2</sup>; или если во франкистской Испании члены католической прелатуры Opus Dei занимали ключевые должности в правительстве страны? И наоборот, религия начинает покидать публичную сферу и отчетливо «приватизироваться» как раз тогда, когда, по мнению А. И. Кырлежева, наступает «постсекулярная эпоха». Например, вторая статья конституции Норвегии вплоть до недавнего времени гласила, что «евангельская лютеранская религия будет оставаться официальной религией государства. Граждане, ее исповедующие, обязаны воспитывать своих детей в этой религии»<sup>3</sup>. И только в 2012 г. это положение было заменено на другое: «Основой для наших ценностей будет оставаться наше христианское и гуманистическое наследие»<sup>4</sup>.

Впрочем, столь очевидное проявление процесса секуляризации, как демонтаж государственной религии в Норвегии и внесение в основной закон страны фразы о гуманистических ценностях, едва ли может смутить теоретиков постсекулярности, которые умеют в любых событиях обнаруживать «выход религии в публичную сферу, куда ей раньше путь был заказан». Это видно хотя бы из следующего примера. А. И. Кырлежев усматривает кризис «радикального европейского секуляризма» в том, что в 2011 г. ЕСПЧ отклонил иск гражданки Италии Соиле Лаутси, которая требовала признать итальянские нормативные правовые акты, предписывающие обязательное размещение распятий во всех классных комнатах государственных школ, несоответствующими принципам европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод. В интерпретации

<sup>1</sup> Das Grundsatzprogramm CDU. [Электронный ресурс]. URL: [https://archiv.cdu.de/system/tdf/media/dokumente/071203-beschluss-grundsatzprogramm-6-navigierbar\\_1.pdf?file=1&type=field\\_collection\\_item&id=1918](https://archiv.cdu.de/system/tdf/media/dokumente/071203-beschluss-grundsatzprogramm-6-navigierbar_1.pdf?file=1&type=field_collection_item&id=1918) (дата обращения: 3.12.2024).

<sup>2</sup> Education Act of 1944. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1944/31/pdfs/ukpga\\_19440031\\_en.pdf](https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1944/31/pdfs/ukpga_19440031_en.pdf) (дата обращения: 3.12.2024).

<sup>3</sup> Separation of Church and State in Norway. [Электронный ресурс]. URL: <https://lawandreligionuk.com/2017/01/02/separation-of-church-and-state-in-norway/> (дата обращения: 3.12.2024).

<sup>4</sup> Kongeriket Norges Grunnlov. [Электронный ресурс]. URL: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17> (дата обращения: 3.12.2024).

А. И. Кырлежева это событие выглядит так: «радикальная секуляристка» Лаутси покусилась на сакральные символы, но получила отпор, потому что время секуляризма прошло («нынешняя европейская религиозно-общественная конфигурация – иная по сравнению с эпохой секуляризационного триумфа прошлого века. Это постсекулярная конфигурация» [1, с. 267–268]). Допустим. Как тогда, однако, быть, например, с более поздним решением ЕСПЧ по делу Папагеоргиу и другие против Греции (2019)? Истцы по данному делу требовали признать несоответствующими Конвенции правовые акты греческого министерства образования, согласно которым дети школьного возраста могут освобождаться от обязательных уроков православной религии только в том случае, если их родители официально заявят, что они не исповедуют Православие. Суд признал, что эта норма нарушает Статью 2 Протокола № 1 (Право на образование) Конвенции, интерпретированную в свете Статьи 9 (Свобода мысли, совести и религии)<sup>1</sup>.

Означает ли это решение ЕСПЧ, что после «кризиса радикального секуляризма» наступил «кризис радикального постсекуляризма»? Если следовать «постсекулярной» логике, то означает. В самом деле, А. И. Кырлежев, комментируя вердикт по делу Лаутси, писал, что строгое следование «Конвенции (нормативу середины прошлого века)» было характерно для старого «“секуляристского” подхода», тогда как новый подход заключается в признании «фактического плюрализма культурно-исторических контекстов в государствах-участниках ЕКПЧ» [1, с. 263]. Соответственно, если в случае дела Папагеоргиу ЕСПЧ не стал ссылаться на «плюрализм контекстов», а обратился к нормам «середины прошлого века», зафиксированным в ЕКПЧ, то, стало быть, «постсекуляризм» закончился, а «секуляризм» триумфально вернулся.

Впрочем, как представляется, важнее другое. Уже после того, как ЕСПЧ вынес окончательное решение по делу Лаутси, в законодательстве Италии произошли весьма примечательные изменения – изменения, о которых А. И. Кырлежев умалчивает. В 2021 г. итальянский Верховный суд пришел к выводу, что обязательное присутствие распятий в классных комнатах

<sup>1</sup> The European Court of Human Rights. Papageorgiou and Others v Greece. [Электронный ресурс]. URL: <https://hudoc.echr.coe.int/fre#%7B%22itemid%22:%5B%22001-197254%22%5D%7D> (дата обращения: 3.12.2024).

противоречит конституционному *principio supremo di laicità* (высшему принципу светскости), и вынес вердикт, согласно которому размещение любых сакральных символов в государственных школах является опциональным и передается на усмотрение местных сообществ<sup>1</sup>.

О чем говорит нам эта история с распятиями в итальянских школах? Прежде всего о том, что в Италии никогда не существовало описываемого А. И. Кырлежевым «секуляризма». Еще в первой итальянской конституции (1861 г.) был закреплен принцип государственной религии: «Кафолическая, апостольская и римская религия является единственной религией государства (*la sola Religione dello Stato*)»<sup>2</sup>. В 1929 г. этот принцип был подтвержден Латеранскими соглашениями, заключенными между Святым Престолом и правительством Муссолини (замечу, что правовые нормы (королевские декреты), предписывавшие обязательное размещение распятий в классных комнатах государственных школ, также относятся к 1920-м гг.<sup>3</sup>). В новой конституции республиканской Италии (1947 г.) государственная религия уже не упоминалась, однако присутствовала оговорка, что отношения государства и Католической церкви регулируются Латеранским конкордатом. Таким образом, в стране сохранялись государственная религия, прямое государственное финансирование церковных институций, государственные зарплаты для священнослужителей, запрет на развод без соответствующего вердикта церковного суда, уроки Закона Божия в государственных школах и так далее, включая обязательное наличие распятий в классных комнатах. Тем не менее секуляризационные процессы 1960–1970-х гг. привели к тому, что в 1984 г. Латеранские соглашения были пересмотрены (причем Католицизм лишился статуса государственной религии), а в 1989 г. – то есть как раз в то время, когда, с точки зрения А. И. Кырлежева, над миром восходила заря постсекуляризма – итальянский Конституционный суд провозгласил светскость

<sup>1</sup> La Corte Suprema di Cassazione. Cass. civ. 09/09/2021, n. 24414. [Электронный ресурс]. URL: <https://docenti.unimc.it/giuseppe.laneve/teaching/2023/28890/files/cass-civ-sez-unite-sent-data-ud-06-07-2021-09-09-2.pdf> (дата обращения: 3.12.2024).

<sup>2</sup> Statuto Albertino. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.quirinale.it/allegati\\_statuici/costituzione/Statutoalbertino.pdf](https://www.quirinale.it/allegati_statuici/costituzione/Statutoalbertino.pdf) (дата обращения: 3.12.2024).

<sup>3</sup> Alicino F. The Crucifix in Italian Schools in the Light of Recent Jurisprudence. [Электронный ресурс]. URL: <https://canopyforum.org/2021/11/30/ceci-nest-pas-une-pipe-the-crucifix-in-italian-schools-in-the-light-of-recent-jurisprudence/> (дата обращения: 3.12.2024).

«высшим принципом» итальянского государства<sup>1</sup>. Наконец, как уже было отмечено, в 2021 г. Верховный суд Италии признал нормы, предписывающие обязательное размещение распятий в классных комнатах государственных школ, несоответствующими этому высшему конституционному принципу.

Как видно, религия в Италии никогда не пребывала «в общественном и индивидуальном “подполье”»; и даже сегодня, несмотря на официальное провозглашение *principio supremo di laicità*, Католическая церковь сохраняет определенные привилегии в публичном пространстве (например, именно она в подавляющем большинстве случаев обеспечивает «час религии» в государственных школах). Но если в Италии не существовало «секуляризма», то, соответственно, там не может существовать и постсекулярности – по крайней мере если мы вслед за А. И. Кырлежевым будем определять постсекулярность через крах «секуляристской доминанты». Кроме того, возвращаясь к позиции М. Ю. Смирнова, в случае Италии «ничего иного, кроме процесса секуляризации, убедительно зафиксировать не получается». Действительно, все, что мы наблюдаем, – это движение от государственной религии к формальной, а затем и реальной светскости, каковое движение сопровождалось уменьшением влияния господствующей религии в общественной сфере (либерализация законодательства о разводах, абортах и т. д.). И даже в случае с распятиями в итальянских школах – несмотря на уверенность А. И. Кырлежева, что как раз этот случай обнаруживает некий кризис «секуляризма» – мы видим все тот же длящийся (но никоим образом не заверченный) процесс секуляризации, нашедший свое выражение в отмене королевских декретов, которые были введены в действие в эпоху, когда государство и религия пребывали в состоянии, близком к единству.

Вольность, с которой теоретики постсекулярности интерпретируют историю, проявляется, конечно, не только в изобретении «секуляризма середины XX в.», но и в том, как эти теоретики трактуют процесс секуляризации и теорию секуляризации как объяснение этого процесса. Так, Е. А. Степанова пишет: «Большинство философских и социологических

<sup>1</sup> La Corte Costituzionale. N. 203 Sentenza 11–12 aprile 1989. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=1989&numero=203> (дата обращения: 3.12.2024).

авторитетов XIX–XX вв. – Карл Маркс, Фридрих Ницше, Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм, Зигмунд Фрейд и др. – по тем или иным причинам были уверены в неизбежности секуляризации как одного из главных атрибутов модерности» [4, с. 41]. Дело, однако, в том, что из названных авторов о секуляризации как о некоем социальном процессе эксплицитно писал разве что Вебер, да и вообще термин «секуляризация» вплоть до 1960-х гг. использовался очень ограниченно<sup>1</sup>. Впрочем, на примере Е. А. Степановой мы можем увидеть, как конструируется постсекулярный дискурс о неких (давно минувших) временах, когда «секуляризм» безраздельно владел умами людей: если кто-то (неважно, кто) когда-то заявил об упадке религии (наблюдаемом «здесь и сейчас» или ожидаемом когда-нибудь в будущем), то, даже зная, что тогда же «немало других мыслителей... считали религию мощной и живой силой современности» [4, с. 41], теоретик постсекулярности все равно делает желаемый вывод с квантором всеобщности: «Религии приходит конец» – таково было общее убеждение социальной науки на протяжении первой половины XX в.» [5, с. 54]. Примеров такого категорического единодушия ученых-социологов автор, разумеется, не приводит; однако нетрудно увидеть, что этот ничем не подтвержденный тезис идеально стыкуется с нарративом А. И. Кырлежева о «секуляризме середины XX в.».

Между тем Е. А. Степанова ничего не говорит о том, о чем следовало бы сказать в данном контексте, а именно, что основная масса работ, написанных на тему секуляризации в 1960-х гг., – то есть тогда, когда эта тема стала активно обсуждаться, – была создана не социологами, а теологами линии Бонхёффера–Гогартена, такими как Пол ван Бюрен («Секулярный смысл Евангелия», 1963), Эрик Лайонел Мэсколл («Секуляризация христианства», 1965), Харви Кокс («Мирской град», 1965) или Рональд Грегор Смит («Секулярное христианство», 1966). Примечательно, что эти теологи в большинстве своем трактовали секуляризацию не как результат интриг «радикальных секуляристов», но как неизбежное развитие библей-

<sup>1</sup> Это верно, что идеи о дифференциации общества (Дюркгейм) и рационализации общественных отношений (Вебер) впоследствии были адаптированы теоретиками секуляризации; однако сами эти идеи в их оригинальном виде не тождественны теории секуляризации – точно так же, как не тождественно этой теории социологическое описание урбанизации, хотя урбанизация как таковая, несомненно, играет определенную роль в секуляризационных процессах.



ского мирозерцания, и находили в ней новые возможности для христианской *веры* (хотя, вероятно, не для *религии*). Так, Р. Г. Смит писал в статье «Теологические перспективы секулярного» (1960): «Абсолютный секуляризм должен быть достигнут... Но этот абсолютный секуляризм будет достигнут лишь тогда, когда движение, или процесс, секуляризации дойдет до самого предела. Освобожденный от всех идеологий, человек останется тогда в своей абсолютной свободе наедине с самим собой. И тогда у человека, дошедшего до этого предела, возникнет вопрос – вопрос, который, возможно, приведет его к принятию новой теологии. Этот вопрос – “Кто я?”. И ответ придет в форме другого вопроса: “Адам, где ты?”» [12, р. 23].

Из этого видно, кто (по крайней мере в 1960-х гг.) утверждал, что «религии приходит конец»: в основном это были протестантские теологи. «Сегодня, – писал Питер Бергер в 1967 г. – такие излюбленные выражения “секулярных” теологов как “смерть Бога” или “постхристианская эра” стали обычными темами для дискуссий на библейских завтраках бизнесменов и для книжных обзоров провинциальной прессы» [8, р. 3]. Упомянутое Е. А. Степановой пророчество Бергера («к XXI в. приверженцы религии сохранятся, вероятно, только в небольших сектах, сбившихся в кучу для противостояния всемирной секулярной культуре» [7]) также относится к дискурсу о секуляризации, который развивался в протестантской теологической среде<sup>1</sup>. Этот дискурс, однако, дает представление скорее о специфике теологического мышления, нежели о научных теориях, пусть даже некоторые из теологов активно использовали в своем творчестве научные категории.

Помимо тех теологов, которые писали о секуляризации как о своего рода естественном (для западной христианской культуры) феномене, были и такие, как Дэвид Мартин, который считал, что само слово «секуляризация» является «инструментом антирелигиозных идеологий» [9, р. 176]. Теологические дискуссии множились, а понятие «секуляризация» становилось все менее конкретным и все более идеологизирован-

<sup>1</sup> В той мере, в какой Бергер разделял идею о том, что главной причиной секуляризации западных стран является библейский монотеизм, его творчество можно отнести к «секулярной» теологии. Однако во многих других отношениях оно явно выходит за ее рамки (и даже в некотором смысле является ее отрицанием). К сожалению, подробно рассмотреть этот важный и сложный вопрос в настоящей статье не представляется возможным.

ным. В этой связи в 1967 г. Лэрри Шайнер даже предложил отказаться от его использования в научной социологии, так как «безответственное и идеологизированное употребление термина “секуляризация” сделалось настолько обычным, что полемические коннотации будут сопровождать его и далее, несмотря на все попытки ученых-социологов придать ему нейтральный характер» [11, р. 220]. Глядя на современный постсекулярный дискурс, трудно не признать, что предложение Шайнера не было лишено смысла.

Если же говорить об ученых-социологах 1960–1970-х гг., то для них идеи, подобные тем, которые Бергер весьма красочно выразил в своем пророчестве, в общем и целом были чужды, хотя я допускаю, что отдельные представители западной науки могли прислушиваться к словам о «конце религии», исходившим из теологической среды. В любом случае, однако, классическая научная теория (или, как иногда – и, возможно, более точно – концептуализируют, научная парадигма) секуляризации далека от подобных крайностей (см.: [13, pp. 412–413]). В частности, Брайан Уилсон в своей фундаментальной работе «Религия в секулярном обществе» (1966) писал, что «современное секулярное общество», хотя в нем «религиозное мышление, практики и институты играют небольшую роль, тем не менее, является наследником ценностей, установок и ориентаций религиозного прошлого»; поэтому «слишком рано говорить, что общество существует без религии или что оно когда-нибудь сможет существовать без нее». Исходя из этого, Уилсон заключал: «Вероятно, что в ответ на растущую институционализацию, обезличенность и бюрократизацию современного общества религия найдет для себя новые функции», однако уже не в старых формах «больших» церквей, а в виде «религии сект» [14, р. 212]. Позже (в 1982 г.) он указывал, что процесс секуляризации «не подразумевает... что все люди станут обладать секулярным сознанием. Он не подразумевает даже, что большинство индивидов расстанется со своими религиозными интересами... Речь идет лишь о том, что религия перестанет быть значимым элементом в функционировании социальной системы» [15, pp. 149–150]. Со своей стороны, Роланд Робертсон в 1972 г. отмечал, что «преобладание задержанных (arrested) форм секуляризации... свидетельствует о том, что мир, секулярный в своих основных

чертах, определенно, еще не стал реальностью... Многие особенности человеческих сообществ, которые обычно находятся в тесной связи с религиозными явлениями, будут оставаться чрезвычайно важными» [10, pp. 240–241].

В этой связи можно было бы вспомнить приведенные выше слова А. И. Кырлежева о том, что секуляризация как снижение влияния религии на общество «никуда не делась и местами продолжается». Но, вероятно, не стоит торопиться, поскольку, по его мнению, «классическая “европейская” секуляризация» закончилась, и началась десекуляризация, смысл которой заключается в том, что «в ткани т. н. светского общества обнаруживаются религиозные элементы» [2, с. 25]. Однако, с другой стороны, как видно даже из пары кратких цитат, Уилсон обнаружил присутствие «религии в секулярном обществе» еще в 1966 г., и полагал, что в обозримом будущем она едва ли из этого общества куда-то исчезнет. О чем, следовательно, идет речь? Классическая социологическая теория секуляризации, если упростить ее буквально до одной фразы, заключается в том, что в процессе модернизации обществ (процессе, который включает в себя множество факторов) религия постепенно теряет свое социальное значение, хотя не исчезает полностью (и, возможно, никогда не исчезнет). В принципе, эту теорию можно опровергнуть, показав на конкретных эмпирических примерах, что совокупность модернизирующих факторов не производит никакой секуляризации в указанном смысле. Однако, судя по всему, сделать это трудно. Поэтому теоретики постсекулярности идут другим путем. Во-первых, они конструируют, так сказать, секуляризацию Шредингера, которая одновременно продолжается (потому что отрицать наличие секуляризационных процессов в отдельных обществах невозможно) и прекратилась (потому что, как пишет А. И. Кырлежев, «нынешняя модерность – а скорее современность не как *modernity*, а как *contemporaneity*... уже не ведет к “светлому секулярному будущему” передовых обществ и тем более – всего мира» [2, с. 27]). Во-вторых, как видно из приведенной цитаты, они лишают всякого специфического содержания термин «модернизация», превращая понятие «*modernity*» («современность» во вполне определенном смысле европейского модерна) в понятие «*contemporaneity*» («совре-

менность» как то, что существует «здесь и сейчас»). Таким образом, речь идет об области приложения теории. Классическая теория секуляризации предполагает, что секуляризация имеет место в определенных условиях, то есть в *модернизированных обществах*, соответствующих определенным критериям. Теоретики постсекулярности, в свою очередь, утверждают, что классическая теория секуляризации должна прилагаться к *любим* обществам, поскольку «modernity» – это «contemporaneity»; и уж если в некоторых *современных обществах* никакой секуляризации не наблюдается (и даже там, где она наблюдается, все еще сохраняется какая-то религиозность), то, стало быть, «классическая» секуляризация завершилась и наступила некая особая постсекулярная эпоха. Кому-то это может показаться убедительным аргументом, однако по сути это не более чем софистическая подмена понятий в ходе дискуссии.

Наконец, я не могу обойти вниманием следующее обстоятельство. Отстаивая валидность концепции постсекулярности, А. И. Кырлежев пишет, что есть еще «медийный аспект. На запрос Post-Secular 4 января 2024 г. Гугл дает 74,4 млн ссылок... Это касается и научных журналов (прежде всего), и разного рода “публицистики”». Поэтому «дискурс – лицо. И за ним вряд ли можно увидеть только моду – здесь очевидная интуиция» [2, с. 30]. А. И. Кырлежев, однако, дезинформирует читателя. Действительно, на запрос Post-Secular без ограничения поиска до точного соответствия Гугл даст десятки миллионов ссылок. Однако каждый может убедиться, что подавляющее большинство этих ссылок будет не на статьи о постсекулярности из научных журналов, а на что-нибудь типа «secular and democratic country» или «Canada Post». Если же использовать кавычки (“”), которые обеспечивают точное соответствие запросу, то тогда Гугл даст на Post-Secular лишь около 160 тысяч ссылок (на 13.12.2024), что приблизительно в 463 раза меньше, чем заявленные А. И. Кырлежевым 74,4 млн. Мне трудно все это комментировать, но замечу все-таки, что поиск в Гугле словосочетания «Flat Earth» дает около 5 млн ссылок (при точном соответствии). Наверное, за концепцией плоской Земли тоже стоит какая-то «очевидная интуиция», причем, если судить по числу ссылок, даже более очевидная, чем в случае «Post-Secular».

## Выводы

Таким образом, важнейшими компонентами постсекулярного дискурса (по крайней мере той его версии, которая представлена в рассмотренных двух статьях) являются фантомный «секуляризм середины XX в.», прочтение социологической теории секуляризации сквозь призму протестантской теологии (при игнорировании работ таких ученых-социологов как Брайан Уилсон, Стив Брюс, Рональд Инглхарт, Дэвид Воас и др.), а также весьма своеобразный аргумент от ссылок в интернете. Этот подход выглядит сомнительно, и данное обстоятельство очевидно не только для меня. Так, автор третьей статьи, опубликованной в «Философии религии», В. К. Шохин, замечает, что многое из того, о чем пишут теоретики постсекулярности, может восприниматься всерьез только людьми, которые плохо знакомы с историей [6, с. 75]. Однако, с другой стороны, следует отметить, что сам В. К. Шохин, указав две причины секуляризации («воздействие на религию со стороны государства» и «саморазложение религии через адаптации к чисто секулярным “ценностям”» [6, с. 72]), по сути дела сводит весь этот феномен к проискам врагов «настоящего» христианства, в число которых предсказуемо попадают теоретики постсекулярности, которые «предлагают заменить органическую религию на химерическую» [6, с. 75]. И в этом отношении нельзя не заметить, что хотя в дискуссии, опубликованной на страницах «Философии религии», постоянно упоминается теория секуляризации и собственно секуляризация, тем не менее, ее участники даже вскользь не касаются таких социальных феноменов, как рационализация, технологизация, дифференциация, плюрализация, гендерное равенство, экзистенциальная защищенность и т. д. – феноменов, которые (по крайней мере в рамках указанной теории) принято считать действующими силами модернизации и, соответственно, секуляризации. Данное обстоятельство, как мне кажется, делает эту дискуссию шагом назад сравнительно даже с ранними социологическими опытами Дюркгейма и Вебера, не говоря уже о современном уровне разработки проблемы.

## Список литературы

1. Кырлежев А. И. «Дело о распятиях» в Европейском суде в постсекулярной перспективе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 2. – С. 233–269.
2. Кырлежев А. И. «Постсекулярное»: возобновление дискуссии // Философия религии: аналитические исследования. – 2024. – Т. 8. – № 1. – С. 20–36.
3. Смирнов М. Ю. Перманентная секуляризация или постсекулярное общество? Современные трансформации религии в ракурсе исследовательской рефлексии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 134–152.
4. Степанова Е. А. Секулярность и религия: реальность или концепт? // Философия религии: аналитические исследования. – 2024. – Т. 8. – № 1. – С. 37–57.
5. Степанова Е. А. Теории секуляризации в «проекте модерна»: возможности и границы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2009. – Вып. 9. – С. 54–73.
6. Шохин В. К. Какой тип реальности описывается концепцией постсекулярного общества? // Философия религии аналитические исследования. – 2024. – Т. 8. – № 1. – С. 58–82.
7. Berger P. A Bleak Outlook is Seen for Religion // *The New York Times*. – February 25. – 1968. – P. 3.
8. Berger P. A Sociological View of the Secularization of Theology // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1967 – Vol. 6. – No. 1. – Pp. 3–16.
9. Martin D. Towards Eliminating the Concept of Secularization // *Penguin Survey of the Social Sciences* / ed. by J. Gould. – Baltimore: Penguin Books, 1965. – Pp. 169–182.
10. Robertson R. *The Sociological Interpretation of Religion*. – Oxford: Blackwell, 1972. – 264 p.
11. Shiner L. The Concept of Secularization in Empirical Research // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1967. – Vol. 6. – No. 2. – Pp. 207–220.
12. Smith R. G. A Theological Perspective of the Secular // *The Christian Scholar*. – 1960. – Vol. 43. – No. 1. – Pp. 11–24.
13. Tschannen O. The Secularization Paradigm: A Systematization // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1991. – Vol. 30. – No. 4. – Pp. 395–415.
14. Wilson B. R. *Religion in Secular Society. Fifty Years On*. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 288 p.
15. Wilson B. R. *Religion in Sociological Perspective*. – Oxford: Oxford University Press, 1982. – 200 p.

## References

1. Berger, P. (1967) A Sociological View of the Secularization of Theology. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 6. No. 1. Pp. 3–16.
2. Berger, P. (1968) A Bleak Outlook is Seen for Religion. *The New York Times*. February 25. P. 3.
3. Kyrlezhev, A. I. (2013) “Delo o raspyatiyakh” v Evropejskom sude v postsekulyarnoj perspektive [“The Case of Crucifixions” in the European Court: a Postsecular Reading]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad]. No. 2. Pp. 233–269. (In Russian).
4. Kyrlezhev, A. I. (2024) “Postsekulyarnoe”: vozobnovlenie diskussii [“Postsecular”: Renewing the Debate]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches]. Vol. 8. No. 1. Pp. 20–36. (In Russian).
5. Martin, D. (1965) Towards Eliminating the Concept of Secularization. *Penguin Survey of the Social Sciences*. Ed. by J. Gould. Baltimore: Penguin Books. Pp. 169–182.
6. Robertson, R. (1972) *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
7. Shiner, L. (1967). The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 6. No. 2. Pp. 207–220.
8. Shokhin, V. K. (2024) Kakoj tip real'nosti opisivaetsya kontseptsiej postsekulyarnogo obshchestva? [Which Type of Reality is Being Described by the Conception of the Postsecular

World?]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches]. Vol. 8. No. 1. Pp. 58–82. (In Russian).

9. Smirnov, M. Yu. (2023) Permanentnaya sekulyarizatsiya ili postsekulyarnoe obshchestvo? Sovremennye transformatsii religii v raketse issledovatel'skoj refleksii [Permanent Secularization or Post-Secular Society? Modern Transformations of Religion in the Perspective of Research Reflection]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. Pp. 134–152. (In Russian).

10. Smith, R. G. (1960) A Theological Perspective of the Secular. *The Christian Scholar*. Vol. 43. No. 1. Pp. 11–24.

11. Stepanova, E. A. (2009) Teorii sekulyarizatsii v "proekte moderna": vozmozhnosti i granitsy [Secularization Theories and the "Project of Modernity": Possibilities and Limits]. *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk* [Scientific Yearbook of Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. Vol. 9. Pp. 54–73. (In Russian).

12. Stepanova, E. A. (2024) Sekulyarnost' i religiya: real'nost' ili kontsept? [Secularity and Religion: Reality or Concept?]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches]. Vol. 8. No. 1. Pp. 37–57. (In Russian).

13. Tschannen O. (1991) The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 30. No. 4. Pp. 395–415.

14. Wilson, B. R. (1982) *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

15. Wilson, B. R. (2016) *Religion in Secular Society. Fifty Years On*. Oxford: Oxford University Press.

#### Об авторе

**Апполонов Алексей Валентинович**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-8140-1206, e-mail: alexeyapp@yandex.ru

#### About the author

**Alexej V. Appolonov**, Dr. Sci. (Philos.), Leading Research Fellow, RAS Institute of Philosophy, Moskva, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0002-8140-1206, e-mail: alexeyapp@yandex.ru

Поступила в редакцию: 14.12.2024

Принята к публикации: 15.01.2025

Опубликована: 11.03.2025

Received: 14 December 2024

Accepted: 15 January 2025

Published: 11 March 2025

научный журнал

# ВЕСТНИК

Ленинградского государственного  
университета имени А. С. Пушкина

№1

2025

Редактор Т. Г. Захарова

Технический редактор Н. В. Чернышева

Верстальщик Е. И. Ягин

Оригинал-макет и обложка Е. И. Ягин

Подписано в печать 11.03.2025. Формат 60x84 1/16.

Гарнитуры Playfair Display, Nunito. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 19,5. Тираж 500 экз. (первый завод – 50 экз.)

Заказ № 2012

**Адрес редакции**

196605, Россия, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10.  
тел. +7(812) 451-98-43 <http://lengu.ru/>  
e-mail: [vestnik\\_ph@lengu.ru](mailto:vestnik_ph@lengu.ru)

**Адрес учредителя, издателя**

196605, Россия, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10.  
тел. +7(812) 466-65-58 <http://lengu.ru/>  
e-mail: [pushkin@lengu.ru](mailto:pushkin@lengu.ru)