

ISSN 1818-6653

**ВЕСТНИК  
ЛЕНИНГРАДСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА  
имени А. С. ПУШКИНА**

**2021  
№ 1**

**PUSHKIN  
LENINGRAD STATE UNIVERSITY  
JOURNAL**

**2021  
No 1**

**ВЕСТНИК  
ЛЕНИНГРАДСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА  
имени А. С. ПУШКИНА**

**2021  
№ 1**

**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**

Свидетельство о регистрации СМИ:  
ПИ № ФС 77-68611 от 03.02.2017  
Журнал издается  
с 2006 года  
Периодичность: ежеквартально

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

**Редакционная коллегия**

- С. Г. Еремеев** доктор экономических наук, профессор  
(главный редактор)
- Л. М. Кобрин** доктор педагогических наук, профессор  
(зам. главного редактора)
- М. Ю. Смирнов** доктор социологических наук, профессор  
(научный редактор, 09.00.00 Философские науки)
- А. Г. Маклаков** доктор психологических наук, профессор  
(научный редактор, 19.00.00 Психологические науки)
- Л. В. Коновалова** доктор педагогических наук, профессор  
(научный редактор, 13.00.01 Общая педагогика, история педагогики  
и образования; 13.00.02 Теория и методика обучения и воспитания;  
13.00.08 Теория и методика профессионального образования  
(Педагогические науки)
- Т. С. Овчинникова** доктор педагогических наук, профессор  
(научный редактор, 13.00.03 Коррекционная педагогика  
(сурдопедагогика и тифлопедагогика, олигофренопедагогика и логопедия)  
(Педагогические науки)

**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. Мицнер,** 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);
- А. В. Майоров,** кандидат политических наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия)

Адрес учредителя:  
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)

Адрес редакции:  
196605, Россия,  
Санкт-Петербург, г. Пушкин,  
Петербургское шоссе, д. 10  
Tel. +7(812) 451-98-43  
<http://lengu.ru/>  
e-mail: [vestnik\\_ph@lengu.ru](mailto:vestnik_ph@lengu.ru)

**PUSHKIN  
LENINGRAD  
STATE UNIVERSITY  
JOURNAL**

**2021  
No 1**

**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**

The certificate  
of the mass media registration  
ПН № ФС 77-68611, March 03, 2017

**The journal is issued  
since 2006  
Quarterly, 4 issues per year**

**Founder:** Pushkin Leningrad State University

**Editorial Board**

<b>S. G. Ereemeev</b>	Dr. Sci. (Econ.), Professor, Chief editor
<b>L. M. Kobrina</b>	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Deputy Chief editor
<b>M. Yu. Smirnov</b>	Dr. Sci. (Sociol.), Professor, Editor (09.00.00 Philosophy)
<b>A. G. Maklakov</b>	Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Editor (19.00.00 Psychology)
<b>L. V. Konovalova</b>	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Editor, 13.00.01 General pedagogy, history of pedagogy and education; 13.00.02 Theory and methodology of training and education; 13.00.08 Theory and methodology of professional education (Pedagogical sciences)
<b>T. S. Ovchinnikova</b>	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Editor, 13.00.03 Correctional pedagogy (signopedagogy and typhlopedagogy, oligophrenopedagogy and speech therapy) (Pedagogical sciences)

**Editorial Council**

<b>K. M. Antonov,</b>	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Moskva, Russia);
<b>A. Yu. Grigorenko,</b>	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor (Sankt Peterburg, Russia);
<b>M. I. Mikeshin,</b>	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia);
<b>E. A. Stepanova</b>	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Yekaterinburg, Russia);
<b>O. R. Demidova,</b>	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Sankt Peterburg, Russia);
<b>G. A. Kruglova,</b>	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Minsk, Republic of Belarus);
<b>P. Miztner,</b>	Dr. Habil. (Philology), Professor (Warsaw, Poland);
<b>E. A. Trophimova,</b>	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia);
<b>V. I. Khazan,</b>	Dr. Sci. (Philology), Professor (Jerusalem, Israel);
<b>D. V. Shmonin,</b>	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Sankt Peterburg, Russia);
<b>A. V. Maiyurov,</b>	Cand. Sci. (Polit.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia)

**Founder's address:**  
196605, Russia,  
St. Petersburg, Pushkin,  
Peterburgskoe shosse, 10.  
Tel. +7(812) 466-65-58  
<http://lengu.ru/>  
e-mail: [pushkin@lengu.ru](mailto:pushkin@lengu.ru)

**Editorial board's address:**  
196605, Russia,  
St. Petersburg, Pushkin,  
Peterburgskoe shosse, 10.  
Tel. +7(812) 451-98-43  
<http://lengu.ru/>  
e-mail: [vestnik\\_ph@lengu.ru](mailto:vestnik_ph@lengu.ru)

## Содержание

О философском осмыслении философии .....	8
<i>М. Ю. Смирнов</i>	

### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Пролегомены к трансцендентальному экзистенциализму.....	18
<i>О. Ю. Порошенко</i>	

Понятие «политического» в русской философии конца XIX – начала XX веков: В. В. Розанов и И. А. Ильин.....	31
<i>И. В. Жданова, К. Г. Мальцев, А. В. Мальцева</i>	

Историко-философские основания концепции социально-исторического времени Корнелиуса Касториадиса .....	44
<i>С. А. Гашков</i>	

### ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Культурные практики просьюмеризма .....	54
<i>А. В. Конева</i>	

Парадигма творческого антропоконсерватизма.....	65
<i>И. Н. Тяпин</i>	

Философия культурной памяти и горожанин как субъект ее формирования.....	73
<i>С. Л. Дунаева</i>	

Философия культуры и психоанализ .....	83
<i>К. С. Стецюк</i>	

### ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Профессиональный дискурс религиоведческих исследований в России: на перекрестках высказываний и смыслов .....	95
<i>С. В. Рязанова</i>	

Гражданская религия в современной России и её элементы.....	113
<i>В. А. Егоров</i>	

«Пастырское богословие» в современных православных духовных семинариях: между обучением и воспитанием .....	124
<i>Т. М. Крихтова</i>	
От «религиозного ренессанса» к стагнации и «новой» религиозности: локальные трансформации Дальнего Востока .....	139
<i>А. И. Поспелова, С. М. Дударенок, О. П. Федирко</i>	
Старообрядчество в современном мире: глобализация и традиция .....	151
<i>О. К. Шиманская</i>	
Проблемные вопросы изучения темы «кино и религия» в работах западных исследователей .....	163
<i>О. А. Сучкова</i>	
Психоанализ Фрейда в ракурсе религиоведения .....	181
<i>Б. А. Пономарев</i>	

## **ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ**

Имплантируемые киберфизические системы: социально-гуманитарные проблемы внедрения .....	194
<i>А. В. Майоров, Е. Д. Тягай</i>	

## **РЕЦЕНЗИИ**

Спорная книга по спорной проблематике. Рецензия на новую книгу по философии власти .....	205
<i>В. Е. Семенков</i>	

## Contents

On the philosophical understanding of philosophy .....	8
<i>Mikhail Yu. Smirnov</i>	

### HISTORY OF PHILOSOPHY

Prolegomena to Transcendental Existentialism .....	18
<i>Olga Yu. Poroshenko</i>	
The concept of “political” in Russian philosophy of the late 19th – early 20th centuries: V. V. Rozanov and I. A. Il'yin .....	31
<i>Irina V. Zhdanova, Konstantin G. Maltsev, Anna V. Maltseva</i>	
Historical and philosophical foundations of the socio-historical time concept by Cornelius Castoriadis .....	44
<i>Sergey A. Gashkov</i>	

### PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

Cultural practices of prosumerism .....	54
<i>Anna V. Koneva</i>	
The paradigm of creative anthropological conservatism .....	65
<i>Igor N. Tyapin</i>	
Cultural memory philosophy and the Citizen as the subject of its formation .....	73
<i>Stefaniya L. Dunaeva</i>	
Philosophy of culture and psychoanalysis .....	83
<i>Konstantin S. Stetsyuk</i>	

### PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Professional discourse of religious studies in Russia: at the crossroads of utterances and meanings .....	95
<i>Svetlana V. Riazanova</i>	
Civil Religion in modern Russia and its elements .....	113
<i>Vladimir A. Egorov</i>	

The “Pastoral Theology” in modern Orthodox theological seminaries: between “training” and “education” .....	124
<i>Tatiana M. Krihtova</i>	
From “religious renaissance” to stagnation and “new” religiosity: Far East local transformations .....	139
<i>Alexandra I. Pospelova, Svetlana. M. Dudarenok, Oksana P. Fedirko</i>	
Old Believers in the modern world: globalization and tradition .....	151
<i>Olga K. Shimanskaya</i>	
Problematic issues of studying the theme “cinema and religion” in the Western researchers works .....	163
<i>Olesya A. Suchkova</i>	
Freud's psychoanalysis from the perspective of religious studies .....	181
<i>Bogdan A. Ponomaryov</i>	

## **PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY**

Implantable cyber-physical systems: social and humanitarian problems of implementation .....	194
<i>Arsenii V. Mayorov, Ekaterina D. Tyagai</i>	

## **REVIEWS**

The book on flimsy grounds. Review of a new book on the philosophy of Power .....	205
<i>Vadim E. Semenkov</i>	

УДК / UDC 101

DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_8

## О философском осмыслении философии

**М. Ю. Смирнов**

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

**Введение.** Философия не только является интеллектуальной рефлексией над мироустройством в различных его проявлениях, но и сама требует осмысления своей сути, состояний и функций. Автор не претендует на фундаментальное исследование сущностных параметров философии, однако считает возможным представить свой ракурс взгляда на философию, исходя из личного исследовательского и преподавательского опыта.

**Содержание.** В статье обозначаются и рассматриваются три модуса существования философии. Во всех случаях имеют место операции мышления, рационально (с помощью разума), обобщающие идеи и образы, возникающие в любых сферах познания человеком мира и себя в этом мире. При этом каждый модус обладает своей спецификой.

Первый модус – философия как форма общественного сознания. Философия открывает и удерживает внеличностные смыслы, помогает выразить языком упорядоченного разума предельные значения факторов человеческого бытия. В этом плане можно говорить об общественном статусе философии, как формы самосознания социального целого. Второй модус – философия как вид профессиональной умственной деятельности. В качестве направлений профессиональной деятельности философов автор указывает следующие: формулировка целостного миропонимания, упорядочивание и систематизация представлений о различных фрагментах бытия, подбор наиболее точного содержания для обобщающих понятий и высказываний, ориентация научных направлений познания на выяснение фундаментальных причин изучаемых процессов и явлений, выявление так называемых предельных смыслов отношения к миру. Третий модус – обыденное философствование. Оно свидетельствует о наличии у людей уже на уровне повседневного будничного мировосприятия потребности и способности к преодолению зависимости от частных событий (нередко очень болезненных или тревожащих) посредством взгляда на ситуацию в целом, увязывания происходящего с общим состоянием своего бытия. Здесь имеет место стремление к упорядочиванию и связности единичных и общих представлений, на основе чего возникает целостно-обобщающее понимание.

**Выводы.** Поскольку мир динамичен, то и его философское осмысление не может быть статичным. Поэтому предметность философских знаний требует постоянного уточнения (отсюда и возникновение всё новых направлений философии). При этом, философия, «питая» свою мысль материалом конкретных наук, постоянно выходит за пределы эмпирического содержания предмета, разрабатываемого этими науками. Философия выводит результаты частных научных достижений и открытий в область их мировоззренческого значения.



**Ключевые слова:** философия, философы, философская рефлексия, философское образование, функции философии, мировоззрение, мудрость.

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

## On the philosophical understanding of philosophy

*Mikhail Yu. Smirnov*

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

**Introduction.** Philosophy is not only an intellectual reflection on the world order in its various manifestations, but also requires an understanding of its essence, states and functions. The author does not claim to be a fundamental study of the essential parameters of philosophy, but considers it possible to present his own perspective on philosophy, based on personal research and teaching experience.

**Content.** The article identifies and examines the three modes of existence of philosophy. In all cases, there are operations of thinking, rationally (with the help of reason), generalizing ideas and images that arise in any spheres of human knowledge of the world and of oneself in this world. At the same time, each mode has its own specifics.

The first mode is philosophy as a form of social consciousness. Philosophy discovers and holds impersonal meanings, helps to express in the language of an ordered mind the ultimate values of the factors of human existence. In this regard, we can talk about the social status of philosophy as a form of self-consciousness of the social whole. The second mode is philosophy as a type of professional mental activity. The author points out the following areas of professional activity of philosophers: the formulation of a holistic worldview, the ordering and systematization of ideas about various fragments of existence, the selection of the most accurate content for generalizing concepts and statements, the orientation of scientific directions of knowledge to clarify the fundamental causes of the studied processes and phenomena, the identification of the so-called ultimate meanings of attitude to the world. The third mode is the so-called philosophizing. It shows that people at the level of everyday world perception have the need and ability to overcome dependence on particular events (often very painful or disturbing) by looking at the situation as a whole, linking what is happening with the general state of their being. There is a desire for ordering and coherence of individual and general representations, on the basis of which a holistic and generalizing understanding arises.

**Conclusions.** Since the world is dynamic, its philosophical understanding cannot be static. Therefore, the objectivity of philosophical knowledge requires constant clarification (hence the emergence of all new directions of philosophy). At the same time, philosophy, "feeding" its thought with the material of specific sciences, constantly goes beyond the empirical content of the subject developed by these sciences. Philosophy brings the results of particular scientific achievements and discoveries into the field of their worldview significance.

**Key words:** philosophy, philosophers, philosophical reflection, philosophical education, functions of philosophy, worldview, wisdom.

**For citation:** Smirnov, M. Yu. (2021). O filofosfkom osmyslenii filofosfii [On the philosophical understanding of philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 8–17. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_8 (In Russian).

## Введение

Слово «философия» прочно присутствует в отечественном лексиконе, а энциклопедии и словарно-справочные издания, разъясняя его этимологию, часто отмечают, что по-русски оно буквально означает «любомудрие», «любовь к мудрости». То есть основной смысл философии заключён в стремлении к мудрости [3]. Под мудростью же обычно понимается способность людей постигать подлинные причины и суть того, что происходит, уже произошло или может случиться, точно ориентироваться в жизненных обстоятельствах, находить всему уместные по ситуации объяснения и реагировать на происходящее оптимальным образом<sup>1</sup>.

Стремление к мудрости не является монополией философии – аналогичную функцию выполняют также религия, наука, мораль, искусство, политика и право. Но все эти формы общественного сознания концентрируются преимущественно на конкретных объяснительных стратегиях, культивируя те ракурсы взгляда на мир, которые обусловлены спецификой породивших их потребностей.

Философия же обладает свойством преодолевать специфические различия, посредством операций мышления, то есть рационально (с помощью разума), обобщать идеи и образы, возникающие в любых сферах познания человеком мира и себя в этом мире [9, с. 6–7].

Философская рефлексия всегда с необходимостью антропологична [6] – вне и без человеческого сознания она невозможна. Но именно антропологичность делает эту рефлексию разноуровневой, в зависимости от степени её востребованности субъектом.

## Субъекты философии

Прежде всего, философия – это обобщающая рефлексия над всем многообразием бытия, черпающая материал для осмысления из всех доступных разуму ресурсов. Объект философского осмысления динамичен и неисчерпаем. Поэтому

---

<sup>1</sup> В современном российском энциклопедическом издании *мудрость* характеризуется как «понятие, обозначающее высшее, целостное, духовно-практическое знание, ориентированное на постижение абсолютного смысла бытия и достигаемое через духовно-жизненный поиск истины субъектом знания» (Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. [Электронный ресурс]. URL: <https://rus-philosophical-enc.slovaronline.com/5781>)

философия существует не как какое-то действие с окончательным результатом, но как длящийся процесс, завершить который может только необратимое исчезновение субъекта философии. Однако субъекты философии это не только конкретные личности с ограниченностью их жизненного времени. Совокупным субъектом является общество в целом, поскольку философия открывает и удерживает внеличные смыслы, помогает выразить языком упорядоченного разума предельные значения факторов человеческого бытия. В этом плане можно говорить об общественном статусе философии, как формы самосознания социального целого.

Но столь высокий статус философии, как правило, не имеет зримых внешних признаков. Он открывается только при несуетном и заинтересованном размышлении о сущности бытийных процессов и его выражении посредством специального понятийно-категориального аппарата.

Вырабатывать такой аппарат, владеть / оперировать им, транслировать его способны далеко не все. Эта деятельность требует обучения (в разных обстоятельствах устроенного по-разному: от философских кружков и «школ» античности до философских факультетов современных университетов) и профессионализма (как ни странно звучит для кого-то, но философия предполагает профессиональную институциональность – академическую и образовательную).

Конечно, иметь диплом с записью о квалификации – «философ», и быть философом – не тождественно. Однако это тождество и не обязательно. Легитимность в обществе получают те индивидуальные субъекты философии, которые обладают признанными в данном обществе свидетельствами профессионального образования и учёных степеней. Если они и не всегда – генераторы философских идей, то в большинстве своём – вполне грамотные трансляторы философских знаний [3, с. 14–36].

Как особый вид интеллектуальной деятельности, философия существует уже более 2 500 лет. Значит, есть востребованность этой деятельности. Хотя профессия «философ» никогда не была массовой – сложность философских знаний делает их освоение элитарным занятием, требуя особого образа мысли и, для большей органичности, особого образа жизни. Поэтому среда профессиональных философов всегда немногочисленна, во всяком случае – количественно существенно уступает юристам или политикам.

Но кроме того, чтобы быть (1) формой общественного сознания и (2) видом профессиональной умственной деятельности, философия обнаруживается ещё и (3) в модусе обыденности.

Известно, что в речевом обиходе нередко звучит выражение «отнестись к чему-либо философски», чаще всего – к проблемным, затруднительным ситуациям, в которых могут оказываться люди. Это выражение как бы рекомендует перевести восприятие ситуации в отвлечённый режим, воспринимать нечто как неизбежное и тем самым снизить остроту переживания.

Конечно, такое отношение ещё не является собственно философией. Но оно свидетельствует о наличии у людей уже на уровне повседневного будничного мировосприятия потребности и способности к преодолению зависимости от частных событий (нередко очень болезненных или тревожащих) посредством взгляда на ситуацию в целом, увязывания происходящего с общим состоянием пространства, окружающего человека. То есть, имеет место стремление к упорядочиванию и связности единичных и общих представлений, на основе чего возникает целостно-обобщающее понимание.

Это стремление можно назвать *философствованием* [2]. Оно потенциально присуще любому человеку. Уместно сказать, что философствование свойственно людям как неотъемлемый элемент их сознания. Даже если сам человек и не подозревает об этом, то он философствует, когда в мыслях и действиях выходит за пределы конкретных единичных актов и высказывает обобщающие суждения. Любое серьёзное интеллектуальное занятие, стремление что-то уяснить и раскрыть смысл, требуют обобщающих идей и понятий. И базовым подспорьем здесь служит философствующая мысль, она указывает на «лес за деревьями», на суть за явлениями. В этом плане философия – необходимый атрибут культуры, то есть того, что отличает человеческое бытие от природного.

Нередко встречается ироничное или саркастическое упоминание философии как бесполезного занятия, «напускающего туман» с помощью словесной эквилибристики и лишь запутывающего людей непонятными словесами. Однако, как только мысленно, вслух или письменно появляются такого рода порицательные оценки, в своём обобщающем звучании они сами уже являются своего рода философствованием.

Более того, за отрицательным отношением к философии часто кроется интуитивное опасение, что философия на самом деле это что-то трудно постижимое, требующее особых умственных усилий, к которым критикующий её индивид может оказаться неспособен, то есть обнаружит свою интеллектуальную несостоятельность. Парадоксальным образом, в издёвке по адресу философии можно усмотреть приём «совладания» с ней, когда отношение к труднодоступному явлению строится через его перемаркировку – скажем, обозвать «мутью», «ерундой» или иной уничижительной словесностью, то есть перевести семантически сложное явление в плоскость примитивизирующего

объяснения. Но в этом случае также имеет место своего рода философствование, пусть и опрощающее сложноустроенный предмет. То есть, можно не понимать или не любить философию. Но она всё равно обнаруживается в жизни, на разных её уровнях.

Мыслящий человек не обязан быть философом, но обязан ориентироваться в философских знаниях (учениях, идеях, терминах). Эти знания расширяют кругозор, делают мышление более гибким и самостоятельным. Чем ниже уровень самосознания и примитивнее мышление, тем легче человек поддаётся на обман, заблуждается, принимает ошибочные решения. Философия не панацея в таких ситуациях, но она является одним из сильных средств, изобретённых человечеством для осмысления проблем своего бытия.

Оставим первый и третий из названных модусов философии для отдельного рассмотрения, остановившись на втором модусе – *философии как специфическом виде профессиональной умственной деятельности*. Чем занимается философия в этом качестве? Точнее – чем занимаются философы<sup>1</sup> (поскольку, как ни банально это звучит, философии без философов не бывает)?

### **Специфика философской рефлексии**

Если сгруппировать разные траектории профессионального философствования, то суммировать их тематику можно следующим образом. Философия формулирует целостное миропонимание, упорядочивает и систематизирует представления о различных фрагментах бытия, подбирает наиболее точное содержание для обобщающих понятий и высказываний, ориентирует научные направления познания на выяснение фундаментальных причин изучаемых процессов и явлений, выявляет так называемые предельные смыслы отношения к миру. Это, конечно, неполный перечень – в трудах по философии и, особенно, в учебных изданиях можно найти куда более подробные, развернутые описания предметной среды и функций философии [1; 4].

---

<sup>1</sup> Для публичного ознакомления с философской мыслью прошлого и современности в 1960–90-х годах Политиздатом была выпущена серия из почти шесть десятков книг под общим названием «Над чем работают, о чём спорят философы», а издательство «Мысль» выпустило более семидесяти книг серии «Мыслители прошлого» (в последующие годы с таким серийным обозначением выходили книги о философах издательства «Наука» в Санкт-Петербурге). Можно упомянуть и серию «Философия за час» из десятка переводных книг, выпущенную московским издательством «КоЛибри». См.: [Электронные ресурсы]. URL: <https://www.livelib.ru/pubseries/28012-nad-chem-rabotayut-o-chjom-sporyat-filosofy>; <https://www.livelib.ru/pubseries/19324-mysliteli-proshlogo>; <https://www.labirint.ru/series/38627/>; <https://www.livelib.ru/pubseries/346117-filosofiya-za-chas>

Но и сказанного достаточно, чтобы увидеть специфику философии. Эта специфика в том, что философия сама не создаёт нового знания, но делает возможным получение нового знания в любой области познания, поскольку позволяет найти нестандартный ракурс взгляда на уже известное или на только ещё разыскиваемое и открываемое. Это – трудная, часто неблагодарная, но благородная миссия философии.

Философия – это рациональная, то есть основанная на деятельности разума, форма сознания. В основе философской рефлексии – отношения субъекта и объекта. В гносеологическом значении субъектом выступает познающий человек, направляющий свою мысль на что-либо, сообразно возникающим потребностям. А объект – это то, что становится предметом познания, на что направлено это познание. Для субъекта философии объектом является мироустройство, как целостная сложносоставная структура, связывающая множество элементов материального и идеального характера, включая и самого субъекта, точнее – мир его мыслей.

Не будет ошибкой полагать, что в акте познания любой «адресат» становится объектом не сам по себе, а в силу какого-либо отношения к нему со стороны познающего субъекта (следуя старой, не раз оспоренной, но не упразднённой философеме «нет объекта без субъекта»). То есть познание измеряется степенью потребности субъекта в объекте или в его отдельных свойствах.

Так и в актах философской рефлексии – природа, общество, индивиды рассматриваются в отношении к ним философствующего субъекта, чей интерес к объектам определяется потребностью в их рациональном обобщающем осмыслении для выработки определённого отношения к миру.

Мир многообразен, и философия имеет дело со множеством его состояний. Отсюда «профилизация» философской рефлексии – философия природы, социальная философия, философия истории, философия культуры, философия морали, философия науки, философия религии, философия искусства, философия права, философия политики и так далее, вплоть до самоосмысления философии через свою собственную историю. Неодномерны и «продукты» философской рефлексии, отсюда – многообразие философских направлений, учений, понятий (сейчас рискованно даже простое их перечисление, всё равно полностью охватить невозможно).

Философское отношение человека к мироустройству раскрывается в различных плоскостях, от чего происходит дифференциация сфер философских знаний. Наибольшую устойчивость в философской мозаике современности сохраняют онтология, метафизика, гносеология/эпистемология, аксиология.

Прочие «разделы философии» маркируются в соответствии с терминологическими вкусами философских авторитетов [7; 10]. Каждый раздел: (а) предполагает теоретические модели осмысления разных граней бытия и мышления (объясняет о предмете: «ЧТО это такое») и (б) даёт методологический ключ (объясняет: «КАК это можно понять»).

### **Функции философии**

Претензия философии (а значит, философствующего субъекта) быть метауровнем осмысления всего, мерой всех вещей (по протагоровско-платоновской формуле: «существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют») обуславливает основные функции философии. Из множества обычно называемых функций выделим три, как представляется, ключевых.

Во-первых, *мировоззренческая функция* – логический аппарат философии даёт возможность выявлять причинно-следственные связи, устанавливать достоверные (то есть проверяемые и подтверждающиеся) основоположения; эти основоположения составляют теоретическую систему ориентиров для повседневной жизни (так называемую картину мира); выражая картину мира в предельно обобщающих понятиях, философия способствует формированию целостного мировоззрения.

Во-вторых, *методологическая функция* – философская аналитика мышления вычленяет в ментальной деятельности такие «ходы», процедуры, правила (диалектика, феноменологические операции, герменевтика, структурно-функциональный подход и др.), соблюдение которых в формате методологии позволяет устанавливать реальное состояние изучаемых объектов, сообразно достигнутому на данный момент уровню знаний; тем самым открывается перспектива выхода на новый уровень постижения объектов.

В-третьих, *гносеологическая функция* – философии свойственно дифференцирующее структурирование познания: различение чувственного и рационального, эмпирического и теоретического, осознанного и интуитивного; установление соответствия получаемых знаний действительному состоянию объекта, иными словами, «подводка» к истине.

### **Выводы**

Поскольку мир, как всеобъемлющий объект философии, динамичен, то и его осмысление не может быть статичным. Поэтому предметность философских знаний требует постоянного уточнения (отсюда и возникновение всё новых направлений философии).

При этом, философия, «питая» свою мысль материалом конкретных наук, постоянно выходит за пределы эмпирического содержания предмета (состав, проявления, свойства и пр.), разрабатываемого этими науками. Философия выводит результаты частных научных достижений и открытий в область их мировоззренческого значения.

Философия не есть удел высоколбых теоретиков, увлечённых непонятными штудиями. Поскольку она обращена к жизни, то сама и оказывается частью этой жизни. Философ – нормальный человек, которому свойственны такие же житейские проявления, что и всем остальным [5]. Если что его и отличает, так это постоянное стремление своей мыслью выходить за рамки обыденности в поисках доступных разуму обобщающих смыслов.

Мир, как объект философского отношения, неисчерпаем, да и философская мысль не кончается раз навсегда какой-то установленной картиной этого мира. Поэтому философия не содержит окончательных выводов, всегда критически настроена, будит мысль, заставляя её проникать в глубины бытия.

#### Список литературы

1. Алексеев П. В., Панин А. В. Философия: учебник. – М.: Проспект, 2020. – 592 с.
2. Варава В. В., Слепокуров А. А. Философствование как особенность русской мысли // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2015. – № 4. – С. 89–98.
3. Гарпушкин В. Е. Философия как любовь к мудрости // Социально-гуманитарные знания. – 2017. – № 2. – С. 59–64.
4. Канке В. А. Основы философии. Учебник для студентов средних специальных учебных заведений. М.: Университетская книга; Логос, 2008. – 288 с.
5. Каткерт Т., Клейнс Д. Как-то раз Платон зашёл в бар... Понимание философии через шутки. 4-е изд. / пер. с англ. Е. Милицкой. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 236 с.
6. Ненашев М. И. Антропный принцип и проблема наблюдателя // Вопросы философии. – 2012. – № 4. – С. 64–74.
7. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От Романтизма до наших дней / пер. с ит. С. А. Мальцевой. – СПб.: Петрополис, 1997. – 880 с.
8. Семенков В. Е. Философское знание: модусы производства и признания. – СПб.: Алетейя, 2011. – 222 с.
9. Спиркин А. Г. Основы философии: учебное пособие. – М.: Политиздат, 1988. – 592 с.
10. Seifi S. Glossary // The story of philosophy: from Antiquity to the Present / transl. from German / ed.-in-chief P. Delius. Potsdam: Ullmann, 2013. – pp. 112–119.



### References

1. Aleksev, P. V., Panin, A. V. (2020). *Filosofiya: uchebnik*. [Philosophy: textbook]. Moskva: Prospekt. 592 p. (In Russian).
2. Varava, V. V., Slepokurov, A. A. (2015). Filosofstvovanie kak osobennost' russkoi mysli [Philosophizing as a feature of Russian thought] *Izvestiya Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki*. [Proceedings of the Tula state university. Humanitarian sciences]. No. 4. pp. 89–98. (In Russian).
3. Garpushkin, V. E. (2017). Filosofiya kak ljubov' k mudrosti [Philosophy as the love of wisdom]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya* [Social and humanitarian knowledge]. No 2. pp. 59–64. (In Russian).
4. Kanke, V. A. (2008). *Osnovy filosofii: uchebnik* [Fundamentals of philosophy: textbook]. Moskva: Universitetskaya kniga; Logos. 288 p. (In Russian).
5. Cathcart, Th., Klein, D. (2017). Kak-to raz Platon zashyel v bar... Ponimanie filosofii cherez shutki [Plato and a Platypus walk into a bar... Understanding philosophy through jokes]. 4th ed. transl. from engl. Moskva: Al'pina non-fikshen. 236 p. (In Russian).
6. Nenashev, M. I. (2012). Antropnyi printsip i problema nabludatelya [The Anthropic principle and the Observer problem] *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No. 4. pp. 64–74. (In Russian).
7. Reale, D., Antiseri, D. (1997). *Zapadnaya filosofia ot istokov do nashikh dnei* [Western Philosophy from its origins to the Present] Vol. 4. Ot Romantizma do nashikh dnei [From Romanticism to the Present] transl. from Italian. Sankt-Peterburg: TOO TK “Petropolis”. 880 p. (In Russian).
8. Semenov, V. E. (2011). *Filosofskoe znanie: modusy proizvodstva i priznaniya* [Philosophical knowledge: Modes of production and recognition]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. 222 p. (In Russian).
9. Spirkin, A. G. (1988). *Osnovy filosofii* [Fundamentals of Philosophy]. Moskva: Politizdat. 592 p. (In Russian).
10. Seifi, S. (2013). Glossary. *The story of philosophy: from Antiquity to the Present* / transl. from German; ed.-in-chief P. Delius. Potsdam: Ullmann. pp. 112–119.

### Об авторе

**Смирнов Михаил Юрьевич**, доктор социологических наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID iD <https://orcid.org/0000-0002-1749-3003>, e-mail: [mirsnov@yandex.ru](mailto:mirsnov@yandex.ru)

### About the author

**Mikhail Yu. Smirnov**, Dr. Sci (Sociol.), professor of the department of philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID iD <https://orcid.org/0000-0002-1749-3003>, e-mail: [mirsnov@yandex.ru](mailto:mirsnov@yandex.ru)

Поступила в редакцию: 11.01.2021

Received: 11 January 2021

Принята к публикации: 25.02.2021

Accepted: 25 February 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Статья / Article

УДК / UDC 141.32

DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_18

### Пролегомены к трансцендентальному экзистенциализму

*О. Ю. Порошенко*

*Казанский государственный архитектурно-строительный университет,  
Казань, Российская Федерация*

**Введение.** В статье рассматривается возможность системы трансцендентального экзистенциализма в контексте объединения идей и проблематики трансцендентализма, реализма и экзистенциализма для выработки универсальных оснований познания, опыта мысли и человеческого бытия.

**Содержание.** Гуманистический аспект в трансцендентальной философии Р. Декарта и И. Канта означает поворот от субъективизма к объективности «трансцендентального реализма». Трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля привязывает трансцендентальное к субъективности. Ж.-П. Сартр при помощи соединения феноменологии Э. Гуссерля с философией экзистенциализма пытается добиться психологической достоверности в описании феномена духовной жизни. М. Хайдеггера, в контексте традиции трансцендентализма, интересуют априорные условия осуществления Dasein («бытия-в-мире») или эмпирическая множественность способов осуществления субъективности. Л. Бинсвангер взял из «Критики чистого разума» идею трансцендентально-априорного знания и создал на основе этого свою концепцию базовых априорных структур, назвав их «экзистенциальное априори». В традиции Хайдеггера, Л. Бинсвангер заостряет вопрос на возможности отдельного уникального способа существования человека и его смысла. Отдельное внимание уделяется подходу казанского философа начала XX века К. И. Сотонина. В результате анализа данных концепций возможен вывод о том, что трансцендентальное имеет отношение и к познанию и к условиям нашего опыта. Трансцендентальное имманентно нашему сознанию, но не подлежит наблюдению. Несмотря на то, что в экзистенциальной философии актуализировались уникальность и историчность человеческого присутствия в мире, понятийное описание выражает переживаемое бытие лишь приблизительно. Остается вопрос: возможно ли решение дилеммы между преданностью опыта в экзистенциальных переживаниях и опытом сознания, связанным с процессами конструирования этого мира?

**Вывод.** Ответ на этот вопрос позволяет сформулировать концепцию трансцендентального экзистенциализма как отдельного подхода в области философской антропологии. Трансцендентально-экзистенциальный подход может снять противоречие между психологическими

концептами философии модерна и безличностными концептами эпистемологических структур философии постмодерна. Автор рассматривает эвристичность применения понятий «трансценденталия» (*nomina transcendentia*), «экзистенциал» и «трансэкзистенциал». С помощью этих понятий представляется возможным дать адекватное описание объективного начала в субъективном бытии человека, а также форм «объективной субъективности» в культуре и обществе.

**Ключевые слова:** трансцендентальный реализм, трансцендентальный экзистенциализм, априорные экзистенциальные структуры, трансэкзистенциал, экзистенциальная философия.

**Для цитирования:** Порошенко О. Ю. Прологомены к трансцендентальному экзистенциализму / О. Ю. Порошенко // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 18–30. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_18

## **Prolegomena to Transcendental Existentialism**

*Olga Yu. Poroshenko*

*Kazan State University of Architecture and Engineering,  
Kazan, Russian Federation*

**Introduction.** The article considers the possibility of a system of transcendental existentialism in the context of combining the ideas and problems of transcendentalism, realism and existentialism to develop universal foundations for knowledge, experience of thought and human existence.

**Content.** The humanistic aspect in the transcendental philosophy of R. Descartes and I. Kant means a turn from subjectivism to the objectivity of “transcendental realism”. E. Husserl's transcendental phenomenology links the transcendental to subjectivity. J.-P. Sartre, by combining the phenomenology of E. Husserl with the philosophy of existentialism, is trying to achieve psychological certainty in the description of the spiritual life phenomenon. In the context of the tradition of transcendentalism, M. Heidegger is interested in the a priori conditions for the realization of Dasein (“being-in-the-world”) or the empirical multiplicity of ways of implementing subjectivity. L. Binswanger took from the “Critique of Pure Reason” the idea of transcendental a priori knowledge and created his concept of basic a priori structures, calling them “existential a priori”. In the tradition of M. Heidegger, L. Binswanger raises the question of the possibility of a separate unique way of human existence and its meaning. Special attention is paid to the approach by K. I. Sotonin, the Kazan philosopher of the beginning of the 20th century. As a result of the analysis of these concepts, it is possible to conclude that the transcendental is related to cognition and to the conditions of our experience. The transcendental is immanent to our consciousness, but not subject to observation. Despite the fact that existential philosophy actualized the uniqueness and historicity of the human presence in the world, the conceptual description expresses the experienced being only approximately. The question remains: is it possible to solve the dilemma between the devotion of experience in existential experiences and the experience of consciousness associated with the processes of constructing this world?

**Conclusions.** The answer to this question allows us to formulate the concept of transcendental existentialism as a separate approach in the field of philosophical anthropology. The transcendental-existential approach can remove the contradiction between the psychological concepts of modern

philosophy and the impersonal concepts of the epistemological structures of postmodern philosophy. The author considers the heuristic application of such concepts as “normina transcendentia” and “existenzial”. The author considers the possibility of applying the concepts of “transcendentalia” (normina transcendentia), “existential” and “trans-existential”. With the help of these concepts, it is possible to give an adequate description of the objective principle in the subjective being of a person, as well as the forms of “objective subjectivity” in culture and society.

**Key words:** transcendental realism, transcendental existentialism, a priori existential structures, trans-existentials, existential philosophy.

**For citation:** Poroshenko, O. Yu. (2021). Prolegomeny k transtsendental'nomu ekzistentsializmu [Prolegomena to Transcendental Existentialism]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 18–30. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_18 (In Russian).

## Введение

Объединение идей и проблематики трансцендентализма, реализма и экзистенциализма в поиске универсальных оснований познания, опыта мысли и человеческого бытия позволяет сформулировать концепцию *трансцендентального экзистенциализма*. Трансцендентально-экзистенциальный подход может снять противоречие между психологическими концептами философии модерна и безличностными концептами эпистемологических структур философии постмодерна. Цель данного подхода – выяснение объективного в субъективном бытии человека и определение форм «объективного субъективного» в культуре и обществе.

## Содержание исследования

В истории философии известны различные трактовки трансцендентального. В средневековой философии трансцендентальное трактовалось как надкатегориальное (Фома Аквинский, Дунс Скотт). К трансцендентальному тогда относили и некое действие внутри субъекта (*actio immanens*) и причину действия объекта (*causa immanens*), имманентную ему.

В Новое время (Р. Декарт) трансцендентальное приписывается онтологическому состоянию всего вещного мира. В космологии Х. Вольфа трансцендентальный подход раскрывает взаимосвязь действительного мира со всеми его возможностями. Происходит смещение понятия трансцендентального от характеристики всеобщности сущего в сторону всеобщности априорного – и в этом заключается принципиальное отличие от средневекового подхода.

В эпоху Просвещения началось разграничение понятий трансцендентальное и трансцендентное, а также трансцендентальное и материальное. Для И. Канта понятие трансцендентального необходимо для критики возможностей разума.

Это «всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori» [5, с. 44]. Трансцендентальным, согласно Канту, «следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно а priori» [5, с. 73].

После Канта трансцендентализм стал самостоятельным подходом в философии и позднее в психологии. В немецком классическом идеализме трансцендентальное предстает как «постоянная самообъективация субъективного» [14, с. 237].

В рамках эгологии трансцендентальный подход обратил внимание на первоисточник познания вообще и на возможности познавательной жизни каждого субъекта и его внутреннего мира. Эгология считает, что первоисточником познания выступает «чистое» Ego.

Однако Э. Гуссерль в своей феноменологии решается обогатить трансцендентализм первоначальной очевидности и чистой субъективности (Ur-Ich или «Я емь») концепцией «жизненного мира», тем самым преодолевая субъективизм Канта. Согласно феноменологии, мир познаваем в своей самоданности и самоочевидности. Как замечает К. А. Свасьян:

«В феноменологии объективность конституируется путем радикального самосведения субъективности к собственным изначальным структурам, поэтому субъективный характер очевидности – не помеха, а цель, если предварительно очистить саму субъективность от предпосылок объективизма и объективистически истолкованного субъективизма» [10, с. 82].

Трансцендентальная феноменология Гуссерля привязывает трансцендентальное к субъективности. «Ego», имеющее в себе мир как значимый смысл, и есть для феноменолога – трансцендентальное.

«Вся трансцендентальная проблематика кружится вокруг отношения этого моего Я-ego – к тому, что само собой разумеется, для этого полагается: к душе, а затем снова вокруг отношения этого Я и жизни моего сознания – к миру» [4, с. 100].

«Жизненный мир» (Lebenswelt) по Гуссерлю – обращение к проблемам мировых (исторически реальных) связей сознания, таких как дух, человеческое, субъективное. «Жизненный мир» – это вненаучное сознание, состоящее из суммы «непосредственных очевидностей», «круга уверенностей», «логических переживаний» (жизнь мысли), которые приняты без необходимости научного обоснования. Это, например, субъективные цели, культурно-исторические картины мира, структурные инварианты (пространство-временность, каузальность,

вещность, интерсубъективность). Однако, все эти конструкты являются продуктами трансцендентальной субъективности, поэтому происходит отвлечение от конкретно-индивидуального, субъективного человеческого смысла. У Гуссерля жизненность, конкретность, субъективность все равно остаются по ту сторону науки. После Гуссерля понятие «жизненный мир» до конца так и не было использовано в объективной науке.

Сознание это не просто набор рациональных знаний; в нем содержится некий остаток не-рационального, которое может быть извлечено. «Допредикативная (допознавательная) очевидность» у Э. Гуссерля, – пишет К. А. Свасьян, – это состояние, единственные предикаты которого – открытость, тишина, изумление» [10, с. 122].

Гуманистический аспект в трансцендентальной философии Декарта и Канта провозглашает поворот от субъективизма к объективности «трансцендентального реализма». Гуссерль же считает, что «трансцендентальный реализм» понятие бессмысленное. Но тогда остается вопрос, каким образом сверхчувственный опыт мысли («бессознательный геометризм» Декарта, «авантюра разума» Канта, «допредикативный опыт» Гуссерля), который предстает как основание переживания самоданности сознания, соотносится с объективной реальностью?

В современной гносеологии реализм постулирует факт доопытного существования объекта. Согласно когнитивному реализму, признается либо независимое от сознания бытие объекта в пространственно-временном континууме, либо бытие идеального объекта вне пространства и времени. Познание бытия таких объектов возможно только при непосредственном «схватывании» действительности сознанием, в котором эти объекты уже представлены. В критическом реализме между объектом и субъектом вводится опосредующее звено – «данное». «Данное» – это либо константные логические сущности, либо психические образования, либо «духовная природа» бытия» [8, с. 878].

Экзистенциализм как ярчайший пример «эпохи, схваченной в мысли» вносит большой вклад в философию реализма. Ж.-П. Сартр при помощи соединения феноменологии Э. Гуссерля с философией экзистенциализма хотел добиться психологической достоверности в описании феномена духовной жизни [9]. Сартр называл свою философию «реализмом» на основании того, что он «не выносил внешний мир за скобки», как это делает Гуссерль, а находил его всегда уже данным в *cogito*.

Г. Марсель дает свой ключ к феноменологическому пониманию «реальности». Речь идет об окончательной реальности, которая «потрясает» человека и вынуждает его совершать немедленный выбор действий и собственной позиции.

Например, человек трансцендирует, превосходит чувство долга, которому он не может найти обоснования ни в практических условиях социальной жизни, ни в превратностях истории. И, тем не менее, это чувство, не объяснимое с точки зрения «здорового смысла», движет всеми его поступками – это и есть экзистенциалистская «очевидность» [7].

Возврат к онтологической связке трансцендентального с трансцендентным происходит у М. Хайдеггера [13]. Трансцендентальный подход Хайдеггера выходит за пределы мыслительных представлений «субъект-предикат» в область отношения с предметом. Если философию Хайдеггера рассматривать в рамках традиции трансцендентализма (условно, конечно), то в этом контексте его интересуют априорные условия осуществления Dasein («бытия-в-мире») или эмпирическая множественность способов осуществления субъективности.

В отличие от Канта, который искал основания теоретического отношения к миру, и от Гуссерля с его основанием сознания и познания, Хайдеггер ищет основание возможности осуществления Dasein в опыте через практическую субъективность («забота»). Этот тип опыта называется экзистенциальным (опыт существования), к нему относятся такие переживания, как воление, желание, стремление, влечение. Именно после М. Хайдеггера появляется проблема экзистенциальной субъективности и вопрос о допредикативной истине бытия и ее отношении к этой субъективности. Хайдеггер говорит о возможности предварительного понимания бытия, уже присутствующего во всяком познании сущего. Феноменология М. Хайдеггера исследует очевидность существования Dasein в повседневности, ставит вопрос о функциях трансцендентальных экзистенциальных структур и о том, что скрывается за ними.

Для Н. Аббаньяно экзистенция – вовлеченность человека в свой проект, формирование отношений с бытием. Он водит понятие «трансцендентальная возможность» (возможность возможности). Трансцендентальная возможность – это условие подлинности существования и самореализации человека. Она прикрепляет человека к бытию, вводит в коэкзистенциальное сообщество, в мир людей, в верность самому себе и судьбе. Необходимость введения трансцендентальной возможности для Н. Аббаньяно была связана с тем, что он предложил еще один экзистенциал – «отрешенность» [1].

Л. Бинсвангер, основоположник экзистенциальной психологии, взял из «Критики чистого разума» идею трансцендентально-априорного знания и создал на основе этого свою концепцию базовых априорных структур, назвав их – «экзистенциальное априори». Априорные структуры, по Бинсвангеру, лежат в основе всего человеческого опыта, а не только в основе способности к познанию. В экзистенциальном анализе человек ищет ответ на вопрос: «как я существую?».

В традиции М. Хайдеггера, Бинсвангер заостряет внимание на возможности отдельного уникального способа существования человека и его смысла. Априорные структуры способны описать каждый конкретный случай способа существования (Dasein) и поведения человека. Особенность этого процесса Бинсвангер описывает в клинических случаях «Эллен Вест», «Юрга Цюнда» и «Лоллы Фосс» [2, с. 127]. Таким образом, априорные экзистенциальные структуры являются смысловыми универсалиями.

Идею априорных структур Л. Бинсвангера развивает концептуальный прагматист К.-И. Льюис [16]. По мнению Льюиса, априори зависят от языка, они разнообразны, но не произвольны. При практическом применении существует вариативный выбор того или иного априори для упорядочивания опыта.

Априорными принципами познания занимался и В. Виндельбанд. Он считал, что эти принципы не выбираются отдельным человеком, а зависят от особенности абсолютного априори.

«Это абсолютное априори обладает само в себе безусловной значимостью: входя в эмпирическое сознание, оно не только становится нормой для желающего познать, действовать, творить субъекта, но получает также и зависящую от особенностей эмпирического сознания спецификацию, причем спецификация эта проходит различные степени индивидуализации, начиная с родового сознания вплоть до пространственно и временно индивидуализированной формы субъекта» [3, с. 62].

Таким образом, трансцендентальное имеет отношение к познанию и к условиям нашего опыта. Трансцендентальное имманентно нашему сознанию, но не подлежит наблюдению. Трансцендентальное (априорное) противостоит, с одной стороны, эмпирическому (апостериорному), с другой стороны – трансцендентному, выходящему за пределы опыта.

Известно, что задачей новейшей постструктуралистской философии становится детрансцендентализация – отрицание трансцендентального субъекта (Р. Рорти, П. Рикер, М. Фуко, К. Леви-Стросс). Однако в ситуации «смерти субъекта» остается по-прежнему открытым вопрос об объективном начале в субъективности и экзистенции человека.

Постструктуралистская мысль принуждает к объективному как абстрактному обобщению, отказываясь от «человеческой ситуации». Однако еще С. Кьеркегор отмечал, что даже истина субъективна, так как все, что познает человек, есть его собственное усилие и оно рано или поздно «присваивается» им как свое. Абстрактное и безличное мышление совершенно неприменимо к историчности человеческой ситуации. Мышление в общих формах неадекватно человеческому опыту жизни, считал и Г. Марсель. К. Ясперс в работе «Разум и



экзистенция» [15] писал о необходимости и возможности познания двух пределов: границы трансцендентного и границы экзистенции. Для этого он ввел понятие «объемлющее», как части сознания, через которую возможно «дотянуться» как до целостности бытия, так и до человека, который сам является всеобъемлющим (бытие-для-нас). Ни экзистенция, ни трансценденция не могут пребывать поодиночке; они находят друг друга в этом «объемлющем». М. Хайдеггер тоже говорит о ситуации осознания собственной экзистенции через осознание смертности, вины (неспособность быть тем, чем могли бы быть), совести (зов наших возможностей), присущих Самости (как возможности действия). Ж.-П. Сартр называет сознание «трансфеноменальным бытием субъекта».

Несмотря на то, что в экзистенциалистской философии актуализировались уникальность и историчность человеческого присутствия в мире, вопрос понятийного описания этого переживания оставался открытым. Насколько вообще возможно решение дилеммы между предданностью опыта мира в экзистенциальных переживаниях и тем опытом сознания, который связан с процессами конструирования этого мира?

Представляется, что «средним путем» может стать объединение идей и проблематики трансцендентализма, реализма и экзистенциализма в поиске универсальных оснований опыта познания и опыта человеческого бытия. С этой целью можно сформулировать концепцию *трансцендентального экзистенциализма*. Трансцендентально-экзистенциальный подход может снять противоречие между психологическими концептами «человеческого индивидуума» и концептами эпистемологических структур, между иррациональными экзистенциальными переживаниями и априорными формами разума. Цель данного подхода – выявить объективное в субъективном бытии человека и определить формы «объективного субъективного» в культуре и обществе.

Предметной областью трансцендентального экзистенциализма является «заопытное бытие» (термин К. И. Сотонина), которое проявляется в виде априорных экзистенциальных структур или трансэкзистенциалов, таких как «живая субъективность», «дух», «одинокчество», «самообособление», «самоупорядочивание», «самопрезентация», «принудительность к принятию истинности содержания суждения».

Знание из области «заопытного бытия», согласно К. И. Сотонину, представляет собой всякое непосредственное знание, в котором невозможно логически сомневаться. Каждый человек имеет такое убеждение внутри себя. Это убеждение по поводу определенных объектов непосредственно связано со «своим» опытом, «своими» переживаниями. Для Сотонина априорной трансцендентально-

экзистенциальной структурой является «принудительность» к истинности убеждения. Он утверждает:

«Все знания, касающиеся психических состояний, никогда не могут быть достаточными объективно, но нельзя же поэтому не считать их знаниями... Мы вносим иное содержание в понятие объективной значимости знания: объективная значимость *принудительности* к принятию истинности содержания данного суждения. *Принудительность* – основная черта знания и она ничуть не отличается от невозможности логических сомнений в нем» [11, с. 12].

Сотонин ставит гносеологическую проблему – установление новой классификации объектов суждения по сравнению с уже сделанной Кантом. Отталкиваясь от кантовской классификации, К. И. Сотонин решает ее дополнить. Он вводит четвертый род бытия – «заопытное». «Заопытные» объекты – это объекты познания, в которых сомневаться логически невозможно и которые представляют собой скорее *убеждения*. Знание о «заопытных» объектах это не только так называемое «свое» непосредственное знание, которое возникает из «своего» непосредственного переживания, сопряженного с этими объектами, но и знание, которое не предстает как достаточно объективное (к последнему Сотонин относит такие объекты знания как «факты истории» и «душевная жизнь другого человека»).

Базовыми для трансцендентального экзистенциализма предлагается считать понятия «трансценденталия» (*nomina transcendentia*), «экзистенциал» и «трансэкзистенциал». Еще в схоластической метафизике использовалось понятие «трансценденталия». Традиционно к трансценденталиям относят общие свойства бытия: единое, вещь, нечто, истинное, благое. В экзистенциалистской философии экзистенциал (экзистенциалии) понимается как способ человеческого существования. В исследовательском контексте это понятие позволяет сделать переход от психологического к онтологическому измерению. К экзистенциалиям относят: страх, свободу, тоску, отчаяние, смерть, скуку, тошноту. Особенность экзистенциалий состоит в том, что они описывают человеческое бытие через соотнесение множественности и уникальности, субъективности и релятивизма, «ничто» и «заброшенности», отчуждения и пессимизма.

Введение в научный оборот понятия «трансэкзистенциал» позволяет формулировать общие атрибуты человеческого бытия с учетом универсальных онтологических свойств, которые описываются в категориях взаимодействия (внутренней интеграции) универсального и уникального, объективного и субъективного, истинного и относительного, «нечто» и «ничто», отчуждения и диалога.

Трансцендентально-экзистенциальный подход позволяет обсуждать в философии ценности человечества, выходящие за пределы конкретных вещей, всего чувственно и рационально познаваемого мира. Если речь идет о человеке, то говоря о его духовном «внутреннем мире» нужно использовать такой трансэкзистенциал как «дух».

Дух «работает» вне сознания, вне времени и памяти, без причинно-следственной связи. Например, в творческой деятельности это проявляется при возникновении новых идей без предпосылок. Для обнаружения духа необходимо «впадание» (М. Мамардашвили) – техника медитации в любой духовной деятельности. Дух и сознание (Его) не «присутствуют» одновременно. Для проявления духа, нужно, чтобы феноменальное сознание угасло. «У души два глаза – один для вечного, другой – для сотворенного... Одновременно они смотреть не могут...», – писал М. Лютер [цит. по: 6, с. 122].

Дух как «трансэкзистенциал», как форма «объективного субъективного» в культуре и обществе раскрывается в работе Х. Фрайера «Теория объективного духа». Фрайер исследует дух в творческом и понимающем аспектах, в объективных формах взаимосвязи этих аспектов, а также в соотношении этих форм с реальной жизнью.

Преимущество такого подхода состоит в том, что преодолевается крайний субъективизм, так как субъективный дух, обладающий собственной ценностью и существованием, объективируется через образования (формы), которые он сумел породить из себя, а сами эти образования полностью не освобождаются от субъективного духа, но всегда возвращаются к нему, чтобы актуализироваться. (Например, такое «образование» как вежливость. Вежливость побуждает к приветствию – это «образование» в переживании, которое является направляющим ориентиром).

Социальная материя становится духовно нагруженной и «открытой» для понимания (В. Дильтей); в ней субъективный дух смыкается с объективным через предметно-смысловое содержание форм (область психологии творчества и культуры), которые опять вовлекаются в душевную жизнь человека (язык).

«Объективированные формы не только нуждаются в действительной жизни, чтобы вообще оставаться носителями духовного смысла, но и заключенный в них смысл, благодаря постоянной работе жизни, возрождается и преобразуется в череде таких возрождений.... В структуре души можно отыскать душевные способности, которые могут воспринимать идею формы объективного духа и придать ей законченный вид», – пишет Х. Фрайер [12, с. 179].

Эвристический потенциал духа как «трансэкзистенциала» – это поиск мировоззренческого априори, более глубокого смыслового содержания в произведениях искусства, философских системах, религиях, культурах, которые и есть формы объективации духа.

Кроме того, трансцендентально-экзистенциальный подход позволяет с помощью трансэкзистенциалов по-новому исследовать противоречия, проявляющиеся в феноменах «зазоров», «нехватки», ущербности и неэффективности коммуникативных и диалоговых практик, ограниченно описанных в рамках рационалистических, герменевтических и метафизических теорий.

### **Выводы**

Для обоснования трансэкзистенциализма как инструмента анализа представляется возможным выделить исходные положения априоризма, функционализма и структурализма в трансцендентальных концепциях И. Канта, И. Фихте, Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартра, Л. Бинсвангера и показать их область применения для исследования субъективности человека и онтологии его личности.

Как всякий методологический подход, трансэкзистенциализм нуждается в формулировании своих «единиц мышления». Для этого вводится понятие «трансэкзистенциал». В отличие от трансценденциалов и экзистенциалов (экзистенциалов), представляющих собой формы или структуры, он трактуется как функция. В результате анализа такого трансэкзистенциала как «дух» делается вывод о том, что новая «единица мышления» способна описывать общие атрибуты человеческого бытия с учетом универсальных и уникальных онтологических и гносеологических характеристик смысложизненных связей человека.

### **Список литературы**

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. – СПб.: Алетейя, 1998. – 507 с.
2. Бинсвангер Л. Бытие- в-мире. – М.: КСП+; СПб.: Ювента, 1999. – 307 с.
3. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 57–69.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 399 с.
5. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского; прим. Ц. Арзаканяна. – М.: Эксмо, 2011. – 591 с.
6. Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. – 144 с.
7. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. – 216 с.

8. Можейко М. А. Реализм // История философии: энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 878–879.
9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлев. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–344.
10. Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. – 2-е изд. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2010. – 206 с.
11. Сотонин К. И. Заопытное и трансцендентное (история и метафизика). – Казань: Типо-лит. Т-ого Д-ма «В. Еремеев и А. Шашабрин», 1915. – 47 с.
12. Фраейр Х. Теория объективного духа. Введение в культурфилософию. – СПб.: Владимир Даль, 2013. – 359 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
14. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
15. Ясперс К. Разум и экзистенция. – М.: Канон+; РООИ Реабилитация, 2013. – 336 с.
16. Lewis C. I. *Mind and the Word Order: Outline of a Theory of Knowledge*. – New York: Charles Scribner's Sons, 1929. – 440 p.

### References

1. Abbanyano, N. (1998). *Struktura ekzistentsii. Vvedenie v ekzistentsializm. Pozitivnyi ekzistentsializm* [The structure of existence. Introduction to existentialism. Positive existentialism]. Sankt-Peterburg: Aleteya. 507 p. (In Russian).
2. Binsvanger, L. (1999). *Bytie-v-mire* [Being-in-the-world]. Moskva: KSP+; Sankt-Peterburg: Yuventa. 307 p. (In Russian).
3. Vindelband, V. (1995). *Filosofiya cul'tury i transtsedental'nyi idealizm* [Philosophy of culture and transcendental idealism]. *Kulturologia. XX vek: Antologiya*. Moskva: Yurist. pp. 57–69. (In Russian).
4. Husserl, E. (2004). *Krisis evropeiskih nauk i transtsedental'naya filosofiya. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyyu* [The crisis of European sciences and transcendental philosophy. Introduction to phenomenological philosophy]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. 399 p. (In Russian).
5. Kant, I. (2011). *Kritika chistogo razuma* [Criticism of Pure Reason]. Moskva: Eksmo. 591 p. (In Russian).
6. Luka (Voino-Yasenetskij), archbishop. (1997). *Dukh, dusha i telo* [Spirit, soul and body]. Moskva: Pravoslavny Svyato-Tihonovskij Bogoslovskij Institut. 144 p. (In Russian).
7. Marsel, G. (1995). *Tragicheskaya mudrost' filosofii* [The Tragic Wisdom of Philosophy]. Moskva, Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury. 216 p. (In Russian).
8. Mozheyko, M. A. (2002). Realizm [Realism]. *Istoriya filosofii: entsiklopediya*. Minsk: Interpresservis; Knizhnyy Dom. pp.878–879. (In Russian).
9. Sartre, J.-P. (1990). *Ekzistentsializm eto gumanizm* [Existentialism is a Humanism]. *Sumerki bogov*. Moskva, Politizdat. pp. 319–344. (In Russian).
10. Svas'yan, K. A. (2010). *Fenomenologicheskoe poznanie: Propedeutika i kritika* [Phenomenological knowledge. Propaedeutics and criticism]. Moskva: Akademicheskij proekt; Alma Mater. 206 p. (In Russian).

11. Sotonin, K. I. (1915). *Zaopytnoe i transtsendentnoe (istoriya i metafizika)* [Beyond-experienced and transcendental (history and metaphysics)]. Kazan': Tipo-litografiya torgovogo doma "V. Eremeev i A. Shashabrin". 47 p. (In Russian).
12. Freire, H. (2013). *Teoriya ob"ektivnogo dukha. Vvedenie v kul'turfilosofiyu* [Theory of Objective Spirit. Introduction to cultural philosophy]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal. 359 p. (In Russian).
13. Heidegger, M. (2003). *Bytie i Vremya* [Being and Time]. Kharkov: Folio. 503 p. (In Russian).
14. Schelling, F.V. J. (1987). *Sotchineniya* [Compositions] in 2 vols. Vol.1. Moskva: Mysl'. 637 p. (In Russian).
15. Jaspers, K. (2013). *Razum i ekzistentsiya* [Reason and Existence]. Moskva: Kanon+; ROOI Reabilitatsiya. 336 p. (In Russian).
16. Lewis, C. I. (1929). *Mind and the Word Order: Outline of a Theory of Knowledge*. – New York: Charles Scribner's Sons. 440 p.

#### Об авторе

**Порошенко Ольга Юрьевна**, кандидат философских наук, доцент, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, г. Казань, Российская Федерация. ORCID ID: 0000-0001-5948-1353, e-mail: olgaporo@mail.ru

#### About the author

**Olga Yu. Poroshenko**, Cand Sci (Philos.), Associate professor, Kazan' State University of Architecture and Engineering, Kazan', Russian Federation. ORCID ID: 0000-0001-5948-1353, e-mail: olgaporo@mail.ru

Поступила в редакцию: 21.01.2021

Received: 21 January 2021

Принята к публикации: 25.02.2021

Accepted: 25 February 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

УДК / UDC 1 (091) (470) «19»

DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_31

## Понятие «политического» в русской философии конца XIX – начала XX веков: В. В. Розанов и И. А. Ильин

*И. В. Жданова, К. Г. Мальцев, А. В. Мальцева*

*Белгородский государственный технологический университет имени В. Г. Шухова,  
Белгород, Российская Федерация*

**Введение.** Задачей статьи является выявить в русской философии конца XIX – начала XX веков формальные (понятийный аппарат) и содержательные (смыслы и трактовки) аспекты философии политики.

**Содержание.** Авторами определен «методологический горизонт» интерпретации. Во-первых, применено введенное Аристотелем различие между «ойкосом» и «полисом», имеющее парадигматическое значение для философствования о политике. Во-вторых, дано определение двух существующих парадигм философии политики («понятие политического» К. Шмитта и «экономическая парадигма», выявленная Дж. Агамбенем). В-третьих, указано на существенные черты политического содержания в современной философии. В-четвертых, показано, что философствование о политике «разворачивается» в пространстве «существенного раздвоения» *auctoritas* и *potestas* в европейской государственной мысли. Авторы считают, что господствовавшие в русской философии конца XIX – начала XX веков настроения и традиция сведения политического к «религиозному оправданию», «моральному оправданию», к праву etc – ограничивали возможность философии политики. Заявленным критериям соответствуют учение «о сопротивлении злу силою» И. А. Ильина и «миф о русском царстве» В. В. Розанова. Оба эти подхода сохраняют «экзистенциальный разрыв», предполагающий не-редукционистское понимание политического и, следовательно, возможность философии политики.

**Выводы.** Авторы доказывают, что «не-редукционистская» философия политики (в отличие от различных способов «философствования о политике») возможна только в парадигме понятия «политического». В статье выявлены существенные черты рассмотренных учений; показано, что понятие «политического» может быть «удержано» двумя различными способами: по И. А. Ильину – как утверждение безусловной противоположности «добра» и «зла» и права власти «на жизнь и смерть»; по В. В. Розанову – как «смерть» не-политических порядков «русского царства».

**Ключевые слова:** философия политики, метафизика, миф, русская философия, мировоззрение, власть.

**Для цитирования:** Жданова И. В., Мальцев К. Г., Мальцева А. В. Понятие «политического» в русской философии конца XIX – начала XX веков: В. В. Розанов и И. А. Ильин / И. В. Жданова, К. Г. Мальцев, А. В. Мальцева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 31–43. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_31

## The concept of “political” in Russian philosophy of the late 19th – early 20th centuries: V. V. Rozanov and I. A. Il'yin

*Irina V. Zhdanova, Konstantin G. Maltsev, Anna V. Maltseva*

*Shukhov Belgorod State Technological University,  
Belgorod, Russian Federation*

**Introduction.** The aim of the article is to identify the formal (conceptual apparatus) and substantive (meanings and interpretations) aspects of the philosophy of politics in the Russian philosophy of the late nineteenth and early twentieth centuries.

**Content.** First, we apply the distinction introduced by Aristotle between “oikos” and “polis”, which has a paradigmatic meaning for philosophizing about politics. Secondly, the definition of two existing paradigms of the philosophy of politics is given (“the concept of the political” by K. Schmitt and “the economic paradigm”, identified by J. Agamben). Third, it points out the essential features of the political content in modern philosophy. Fourth, it is shown that philosophizing about politics “unfolds” in the space of “significant bifurcation” of auctoritas and potestas in European state thought. The authors show that the prevailing mood in Russian philosophy of the late nineteenth and early twentieth centuries and the tradition of reducing the political to “religious justification”, “moral justification”, and law, etc., limited the possibility of a philosophy of politics. The stated criteria correspond to the doctrine “on resistance to evil by force” by I. A. Il'yin and “the myth of the Russian kingdom” by V. V. Rozanov. Both of these approaches preserve the “existential gap”, which presupposes a non-reductionist understanding of the political and, therefore, the possibility of a philosophy of politics.

**Conclusions.** The authors argue that a “non-reductionist” philosophy of politics (as opposed to various ways of “philosophizing about politics”) is possible only in the paradigm of the concept of “political”. The article reveals the essential features of these teachings; it is shown that the concept of “political” can be “held” in two different ways: according to I. A. Il'yin – as a statement of the unconditional opposition of “good” and “evil” and the right of power “to life and death”; according to V. V. Rozanov – as the “death” of non-political orders of the “Russian kingdom”.

**Key words:** philosophy of politics, metaphysics, myth, Russian philosophy, worldview, power.

**For citation:** Zhdanova, I. V., Maltsev, K. G., Maltseva, A. V. (2021). Ponyatie “politicheskogo” v russkoj filosofii kontsa XIX – nachala XX vekov: V. V. Rozanov i I. A. Il'in [The concept of “political” in Russian philosophy of the late 19th – early 20th centuries: V. V. Rozanov and I. A. Il'in]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 31–43. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_31 (In Russian).



## Ведение

Русская философия конца XIX – начала XX века может быть рассмотрена в двух взаимосвязанных контекстах: во-первых, она принадлежала современности, как противостояние прошедшему и устаревшему; во-вторых, ее время – это время русской революции. Обе названные соотнесенности необходимо предполагали *существенную* «замешанность» философии в «политическое» (особенно, если согласиться с тем, что «современность» и *есть* революция, что прочитывается у Х. Арндт: *архэ* «современности» есть Американская революция, то есть учреждение *нового порядка* – без «абсолюта» [4]).

М. Хайдеггер утверждал, что по обстоятельствам «сути современности», философия становится «невозможной»:

«Простейшее философское познание в эпоху завершеного Нового времени – это знание, что и почему философия должна была сделаться невозможной и для этой эпохи остается ненужной» [20, с. 431].

Большая часть того, что привыкли называть философией, ни в каком случае ей не является и даже ее «не затрагивает». В первую очередь, это относится к «популярной философии» как «феномену современности», когда «люди вслепую пытаются странным образом философствовать без философии» и, таким образом, «публика, которая не знакома с философией и не нуждается в ней, получает представление, будто теперь настал час «истинной философии»» [19, с. 242, 243]. «Близость к жизни», как лозунг, и возникающие здесь многочисленные разновидности «философии жизни», означают переход философии «в свою не-сущность, она превращается в “схоластику” или “мировоззрение”» [19, с. 497]. Первое характерно для так называемой «академической» или «университетской» философии; второе – широко распространено как «общее» представление о «философии» среди «публики». «Философия» в этом ее значении, бывает, «вовлекается в политику», или как «философский фундамент для какой-то в узком смысле политической возни», или как «удобный случай, чтобы заниматься какой-то «философией»» [19, с. 75]. В любом случае, налицо враждебность к философии.

Русская философия, будучи вне-академической (преимущественно), никогда и не «скрывала» претензии быть больше, чем «просто философией», а именно – мировоззрением, и в «революционную эпоху» (или, по Хайдеггеру, в «эпоху нигилизма») она, как мы сказали, существенно определялась «связью с политическим».

### Содержание исследования

Очевидно, что указанная «определенность», в свою очередь, нуждается в определении: настолько она необычна. В корпусе работ русских философов конца XIX – начала XX века легко найти пронизательные замечания о политике и революции, рассуждения «о должном» в политике и в разных ее направлениях (от «церковного вопроса», национальных и цивилизационных отношений, «роли интеллигенции в революции» – и до «мистического анархизма» и «царской власти»). Но все это, даже взятое вместе и систематизированное – не образует «философии политики» в ее «сути». Более того: названное – в большинстве случаев лишь «внешнее» и «наносное» (или «акциденции»), но даже как «существенное», было вызвано безраздельно господствующим (и почти всегда – философски обоснованным) среди русских философов того времени настроением (здесь, в настроении, мы обнаруживаем определяющее значение современности как революции: *отвращение*). «Политическое» редуцировалось, обычно, к «религии» («религиозное оправдание политики») или к этике («моральное оправдание политики»), иногда – к праву («общественный договор» у П. И. Новгородцева [14, с. 13–524]).

Итак, первый вывод: отечественное философствование о политике «разворачивалось» в большинстве случаев как редукция политического. Наиболее последовательно, и «из самой политики» (а не «извне»), этот подход, как мы считаем, реализован С. Л. Франком в работе «Духовные основы общества» [18, с. 13–147]. Это вполне понятно и объяснимо: во-первых, «самоопределением» в качестве «религиозной философии»; во-вторых, огромным влиянием классической русской литературы, Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, на сам способ рассуждения о политике; наконец, в-третьих, следованием традиции европейской философии, в которой политика *не рассматривалась* как не-редуцируемая «область сущего»<sup>1</sup>. Все это определяло способ философской рефлексии «политического».

Тем не менее, если исключить из рассмотрения своего рода «философские маргиналии»<sup>2</sup>, то можно выделить две, полярно противоположные, позиции, которые, в связи с русской философией конца XIX – начала XX века, позволяют

---

<sup>1</sup> В последнем случае требуются, конечно, уточнения – скажем, в связи со взглядами Макиавелли [11] и Гоббса [7]. Однако преобладающим было влияние И. Канта (философское понимание политики не может не быть «завершено» этикой).

<sup>2</sup> Например, русский марксизм, с его «экономической» редукцией политического (как «особым случаем», по П. Б. Струве [17]).

говорить о философии политики в *строгом* (почти «шмиттовском», методологическом) значении – миф о «русском царстве» В. В. Розанова и учение «о сопротивлении злу силою» И. А. Ильина.

Однако прежде обозначим то, что называется понятием «политического», и является предметом философии политики. Существуют две парадигмы политической философии (речь идет о западной философии, к которой принадлежит в целом и русская философия) и два понимания, как определять эти парадигмы: во-первых, деление на «экономическую парадигму» (Дж. Агамбен [2]) и «понятие политического» (К. Шмитт [23]); во-вторых, предложенное Ф. Р. Анкерсмитом [3] различие «макиавелистской» и «стоицистской фундаменталистской» традиций.

Первое различие, в своей основе, известно в связи с аристотелевским разделением «ойкоса» и «полиса»: ойкос, домашнее хозяйство, управляется «монархически» (главой дома), когда место и значение каждого (не только человека, но животных и вещей) определяется в усмотрении хозяина («модель» корабля, управляемого капитаном используется для иллюстрации этого случая чаще всего); полис существенно «демократичен» в том отношении, что каждый гражданин свободен и политика рассматривается как вектор противоборствующих сил, а полис – как «общее дело». «Экономическая парадигма», возобновленная в христианстве, предполагает, что «существенный хаос» мира организуется/управляется Богом «провиденциально».

Нет необходимости входить в подробности и в проблемы эволюции экономической парадигмы, достаточно указать на ее почти непрерывное существование вплоть до Нового времени: Мальбранш, Лейбниц, Руссо называются Агамбеном как «наследники» христианства в этом отношении. В новейшее время «экономическая парадигма» известна прежде всего в интерпретации М. Вебера [6], разделившего политику и управление, и считавшего, что современное государство суть *бюрократическое*, то есть управление исключает (постепенно) политику. Шмитт, ссылаясь на Вебера, полагал, что «раздвоение *auctoritas* и *potestas*» является основополагающим различием европейской государственной мысли» [21, с. 190]. В своем «понятии политического» (экзистенциальное противостояние «друг – враг» и решение об этом суверена) Шмитт фиксирует *неустранимость* политического и *недостаточность* только управления в существовании государства как политической формы народа. Суть – в необходимом наличии «экзистенциального разрыва» в историческом (политическом) существовании, как бы его дальше не интерпретировать. Ан-

керсмит [3], что важно, тоже настаивает на конститутивности «разрыва», но интерпретирует его «эстетически», связывая макиавеллиевскую традицию западной политической философии с удержанием этого «разрыва», и противопоставляя ей традицию «стоицистскую», тем или иным способом этот разрыв (безуспешно) элиминирующей. Сравнение указанных подходов – предмет специального исследования [13]; здесь нас интересует только констатация: политическое как «нередуцируемое», возможно, как удержание «разрыва»<sup>1</sup>.

В. В. Розанов и И. А. Ильин «удерживают» указанный «разрыв» в своих путях философствования о политике, но, принципиально противоположными («полярными») способами.

И. А. Ильин, во многом как «ответ на революцию» (и непосредственно – на учение Л. Н. Толстого «о непротивлении злу силою»), утверждает, что власть, в предельном случае, властна «над жизнью и смертью» [9] (это – сущность власти и по Агамбену [1]). И дело здесь не сводится только к решению до сих пор иногда вызывающей недоумение кантовской политической проблемы различения «революционера» и «бунтовщика». Если понимать суть революции не как «низвержение старого порядка», но как «учреждение нового» (кажется, на это все еще редко обращают внимание «философы политики»), то революция есть учреждение нового политического порядка. Если такое учреждение «случилось», то власть «над жизнью и смертью» получают революционеры «от имени» этого порядка; если нет, то имеется бунт, и чем он разрушительнее – тем «правомочнее» власть в своем праве и *обязанности* казнить бунтовщиков. Ильин, апеллируя к «норме», то есть к монархическому правосознанию, к порядку, учреждаемому только «санкцией абсолюта» (то есть Бога), – как *религиозный* философ, отрицал за революцией право учреждения (для него право «укоренено» в «божественном»). Потому, даже победив, революция всегда метафизически остается бунтом [8], а учрежденный ею «порядок» – беспорядком, имеющим «инфернальное происхождение»: добро и зло «не меняются местами», и «разрыв» в этом смысле – не может быть «снят».

Н. А. Бердяев определял это учение Ильина как «кошмар злого добра» [5]. С точки зрения «морали», конечно, так оно и есть, но только в том случае, если

---

<sup>1</sup> В указанном отношении, как бы это ни казалось странным, господствующее в русской философии «редукционистское» понимание политики обретается в горизонте «экономической парадигмы». Впрочем, ничего странного в этом нет: как *религиозная* философия (и христианская, даже православная) она просто «пребывает в своей колее» (если воспользоваться понятием М. Хайдеггера). Понятно утверждение Розанова о его собственной революционности («апокалиптичности»), хотя, конечно, сам он определял ее через другие «обстояния».

«не видеть» существенной противоположности между «добром» и «злом». Виселица есть «адекватное» оружие «христианского воина»: многочисленными ссылками на «отцов» и «учителей» Ильин старается доказать это<sup>1</sup>. Разумеется, Ильин нигде не ссылается на К. Шмитта; но «понятие политического» в рассуждениях Ильина, таким образом, «обнаруживается», как и наличествует «удержание разрыва».

Иное дело – В. В. Розанов; пожалуй, самые характерные его высказывание о политике следующие: «Да, есть политический цинизм. Потому что политика вообще есть цинизм» [15, с. 348]; «Нужно разрушить политику, нужно создать аполитичность ... Бог больше не хочет политики, залившей землю кровью ... обманом, жестокостью». Первый шаг, который нужно сделать, – «перепутать все политические идеи», «сделать красное – желтым, белое – зеленым, разбить все яйца и сделать яичницу» [15, с. 200].

Политика – суть «современности», а современность – и *есть* революция. Ничего не вызывало такого отвращения Розанова, как современность: «Самая почва “нашего времени” испорчена, отравлена. И всякий дурной корень она жадно хватает и произрастает из него обильнейшие плоды. А добрый корень умерщвляет» [15, с. 191].

Из всех русских философов второй половины XIX – начала XX века у В. В. Розанова, кажется, менее всего можно найти «философию политики». По его собственному признанию, ему всю жизнь был чужд «общественный интерес», и это несмотря на то, что как журналисту ему принадлежит бесчисленное количество статей на злобу дня. Но это так: нужно было кормить семью, а как литератор Розанов не имел других способов, как это сделать, кроме сотрудничества в изданиях, «которые платили». И никаких специально «политических взглядов» (не говоря уже об «убеждениях» или приверженности «политической программе») Розанов тоже не имел: «Я пришел в мир, чтобы видеть, а не совершить» [15, с. 77], – на этом едва ли можно основать какую-либо политическую программу, а в этих словах – суть Розанова как философа. В общем, самое главное у В. В. Розанова – это «тихая жизнь», которая должна завершиться своей смертью: «Может быть, другие не имеют права умереть сами, но я имею право умереть сам» [15, с. 307]. Из этого права, наивысшей задачи, предназначения, цели: «умереть самому» – вырастает «оправдание царства»: царство «внешним

---

<sup>1</sup> К. Н. Леонтьев, задолго до Ильина, писал о не-христианстве «розового христианства», которое широко распространялось в Новое время [10]; много интересного про «культурное христианство» мы узнаем и от М. Хайдеггера (например, [19; 20]).

образом», как «сфера», обеспечивает возможность «своей смерти»; оправдание и суть царства. И уже в горизонте этого его оправдания осуществляется содержательная оценка, упорядочение всего того, что составляет «область политического»: становится возможной и даже необходимой – философия политики.

Что касается политической философии, то здесь не может быть лучшего «свидетеля», чем К. Шмитт. В работе «Политическая теология» он характеризует радикальную понятийность как «дошедшую до теологической и метафизической последовательности мысли» и утверждает далее, что «метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации» [22, с. 42]. Это особенно важно в связи с тем, что именно считать политической философией и в какой только форме она может быть. Шмитт приводит многочисленные примеры такой «радикальной понятийности»; мы упомянем лишь один из них: «Изящное повествование *Discours de la méthode*, дает исключительно поучительный пример того, что здесь вначале психологически (а для феноменолога и феноменологически) полное тождество пронизывает метафизические, политические и социологические представления» [22, с. 43]. Далее, Шмитт утверждает, что «окончательной формой» такой радикальной понятийности является миф, то есть когда «рассуждения» достигают ясности и связности мифа.

В. В. Розанов сложил «миф о Русском царстве»; этот миф «обосновывает» все, что было написано им о политике и политическом, задает «систему координат» для рассмотрения того, что он, по его собственным словам, видел. Политику (в общераспространенном ее понимании, и особенно – как суть современности) Розанов, таким образом, отвергал. Но «управление» необходимо, и необходимо Царство, чтобы *отделить* существенное («мою жизнь», которая должна завершиться «своей смертью») – от не-существенного, то есть от специальных задач управления и охранения порядка, без которого – невозможно «умереть самому»<sup>1</sup>.

## Выводы

В «должном» («оправданном») *порядке*, по Розанову, от политики останется только управление; частная жизнь своей семьей (прежде всего; но у Розанова семья, в некоторых случаях, расширяется до народа) и управление – именно их

---

<sup>1</sup> У В. В. Розанова есть собственно политическое различие «друг – враг», и это – не революционеры, нигилисты или террористы, однако эта тема выходит за рамки данной статьи (см.: [12]).

единство и взаимное согласное существование Розанов видел в Царстве (непрерывно, самодержавном, и без «политики»). Русский народ, по Розанову, имеет в себе предрасположенность к такому неполитическому порядку Царства: «Посмотришь на русского человека острым глазком... Посмотрит он на тебя острым глазком... И все понятно. И не надо никаких слов» [15, с. 10]. Причем талант этот «амбивалентен»: собственно, он и был условием того, что Россия, по словам философа, в марте 1917 года «слиняла за три дня». Однако, «общественность» для Розанова безусловно отвратительна:

«Может быть, я ничего не понимаю: но когда я встречаю человека с “общественным интересом”, то не то чтобы скучаю, не то чтобы вражду с ним: но просто умираю около него. “Весь смолкнул” и растворился: ни ума, ни воли, ни слова, ни души. Умер. И пробуждаюсь, открываю глаза, когда догадываюсь или подозреваю, что “общественность” выскочила из человека (соседа, ближнего)» [15, с. 71].

Общественность, современность – «среда политики», и они «не суть». Политический интерес о будущем и забота повседневной «просто жизни» – на разных уровнях существования, из которых первый – «туман», «иллюзия», но такого свойства, что Розанов часто говорит о «кровавом мареве», и его нужно «оставить» (так как «преобразования» и «реформы» также, большей частью, или по крайней мере то, что они представляют собой в плане «общественности» есть как раз интерьер «кроваво-гнойного этажа» действительности).

В. В. Розанов и И. А. Ильин, противоположные почти во всем, «сходятся» только, кажется, в одном: в безусловном отвращении к революции; это – характерно, но совсем не типично для русской философии конца XIX – начала XX века.

Но Розанов, по собственному признанию, – «революционер»:

«Часть похвал, на мой “нос корабля” несущихся, мне противны донельзя, так как вытекают из глубокого непонимания всей моей личности и всего “исхода” моих писаний. Хвалят и многократно хвалили меня за то, что “в религии я почти бунтарь”, равно “в семье” и проч. Этим бедным левым кретинам только и брезжится, кто бы “устроил скандал в нашем клубе” или “залепил пощечину властям”. Между тем все это мне глубоко отвратительно и несносно. За всю жизнь (“созерцатель”) я ничего так не ненавидел, как “ремонта” и “свалки” (в квартире), “чистки комнат” – вообще, перемены, шума и нового. Старый халат и проношенные туфли – мой вечный идеал. С “дырочками” рубашка, но мягкая и тепленькая; моя любовь с детства и до могилы. Однако почему “это старенькое” я люблю? Тепло и удобно. Посему же я люблю взрыв, революцию, где “неладно сшито”, жмет, ломает. Когда комнаты “черт знает, как устроены”, “портной все изгадил”. Тогда я с бешенством Обломова (который может жить эгоизмом именно в меру своей лени)

вскакиваю и кричу: “Ломай все”, “Жги дом”. Вот. У меня не теория революции, которую я ненавижу всем своим существом, и ненавижу именно сердце революции, пафос ее, жерло ее, надежды ее... А... Я люблю наш старый сад, и пусть он цветет вечно» [16, с. 215].

Ильин же – глубоко и последовательно «реакционен». Различие здесь не только и не столько в «настроении», но прежде всего – в точке зрения: *откуда* и *как* смотреть на политику. Важно, что «удерживать разрыв» и «понятие политического», то есть философствовать о политике, достигая уровня «метафизического понятия» (по Шмитту), можно *по-разному*. Дать характеристики двух таких способов, осуществившихся в русской философии конца XIX – начала XX века, и имеющих общее («парадигматическое») значение – было задачей данной статьи.

### Список литературы

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Европа, 2011. – 256 с.
2. Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. – М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. – 552 с.
3. Анкерсмит Ф. Р. Политическая репрезентация. – М.: Издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2012. – 288 с.
4. Арндт Х. О революции. – М.: Европа, 2011. – 464 с.
5. Бердяев Н. А. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. – М.: Русская книга, 1995. – С. 378–392.
6. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 1. Социология. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. – 445 с.
7. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.
8. Ильин И. А. О большевизме и коммунизме // Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7. – М.: Русская книга, 1998. – С. 7–223.
9. Ильин И. А. О сопротивлении злу силой // Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. – М.: Русская книга, 1995. – С. 31–221.
10. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – С. 300–443.
11. Макиавелли Н. Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 270 с.
12. Мальцев К. Г. «Своя смерть» и Русское царство: Философия политики В. В. Розанова: моногр. – Белгород: Изд-во БГТУ им. В. Г. Шухова, 2020. – 284 с.
13. Мальцев К. Г. Понятие политического и «мировой беспорядок»: перспективы согласия, войны и глобального имперского порядка / К. Г. Мальцев, А. В. Мальцева, Л. Л. Ломако. – Белгород: Изд-во БГТУ им. В. Г. Шухова, 2020. – 914 с.
14. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 640 с.



15. Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 30. Листва. Уединенное. Опавшие листья. Указатели. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. – 591 с.
16. Розанов В. В. Собрание сочинений. Том 9. Сахарна. – М.: Республика, 1998. – 462 с.
17. Струве П. Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. – М.: Республика, 1997. – 527 с.
18. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 510 с.
19. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. – 584 с.
20. Хайдеггер М. Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939). – М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. – 528 с.
21. Шмитт К. Гарант Конституции // Шмитт К. Государство: право и политика. – М.: Территория будущего, 2013. – С. 27–220.
22. Шмитт К. Политическая теология. // Шмитт К. Политическая теология. – М.: Канон-Пресс-Ц., 2000. – С. 7–98.
- 23 Шмитт К. Понятие политического // Шмитт К. Понятие политического. – СПб.: Наука, 2016. – С. 280–408.

### References

1. Agamben, G. (2011). *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'*. [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life] Moskva: Evropa. 256 p. (In Russian).
2. Agamben, G. (2018). *Tsarstvo i slava. K teologicheskoy genealogii ekonomiki i upravleniya*. [The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government] Moskva; Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Instituta Gajdara; Fakul'tet svobodnyh iskusstv i nauk SPbGU. 552 p. (In Russian).
3. Ankersmit, F. R. (2012). *Politicheskaya reprezentatsiya*. [Political Representation]. Moskva: Izdatel'skij dom Gosudarstvennogo universiteta – Vysshej shkoly ekonomiki. 288 p. (In Russian).
4. Arendt, H. (2011). *O revolyutsii*. [On Revolution]. Moskva: Evropa. 464 p. (In Russian)
5. Berdyaev, N. A. (1995). Koshmar zlogo dobra (O knige I. Il'ina “O soprotivlenii zlu siloyu”). [Nightmare of Evil Good (About the book by I. Ilyin “On Resistance to Evil by Force”). Il'in I. A. *Sobranie sochinenij: v 10 t. T. 5* – Ilyin I. A. Collected works in 5 vols. Vol. 5. Moskva: Russkaya kniga. pp. 378–392. (In Russian).
6. Weber, M. (2016). *Hozyajstvo i obshchestvo: ocherki ponimayushchej sociologii*. [Economy and society: essays on understanding sociology.]. v 4 t. T. 1. *Sociologiya*. – In 4 vols. Vol. 1. Sociology. Moskva: Izdatel'skij dom Vysshej shkoly ekonomiki. 445 p. (In Russian).
7. Hobbes, T. (1991). *Leviafan, ili materiya, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo*. [Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil]. *Sochineniya: v 2 t. T. 2*. – Works in 2 vols. Vol. 2. Moskva: Mysl'. 731 p.
8. Il'in, I. A. (1998). *O bol'shevizme i kommunizme*. [On Bolshevism and Communism]. I. A. Il'in. *Sobranie sochinenii v 10 t. T. 7* – Ivan A. Ilyin. The Collected Works in 10 vols. Vol. 7. Moskva: Russkaya kniga. pp. 7–223. (In Russian).
9. Il'in, I.A. (1995). *O soprotivlenii zlu siloj*. [Resistance to Evil By Force]. I. A. Il'in. *Sobranie sochinenii v 10 t. T 5*. - Ivan A. Ilyin. The Collected Works in 10 vols. Vol. 5. Moskva: Russkaya kniga. pp. 31–221. (In Russian).

10. Leont'ev, K. N. (2005). *Vizantizm i slavyanstvo*. [Vizantism and Slavics] K.N. Leont'ev. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem: v 12 t. T. 7. Kn. 1.* – Leontyev K. Complete collection of works and letters in 12 vols. Vol. 7. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo “Vladimir Dal”. pp. 300–443. (In Russian).
11. Machiavelli, N. (2007). *Gosudar'; Rassuzhdeniya o pervoj deкаде Tita Liviya*. [The Prince. Discourses on the First Ten of Titus Livy]. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika. 270 p. (In Russian).
12. Mal'tsev, K. G. (2020). “*Svoya smert'*” i *Russkoe carstvo: Filosofiya politiki V. V. Rozanova* [“Own Death” and the Russian Kingdom: V. V. Rozanov’s Philosophy of Politics]. Belgorod: BelSTU. 284 p. (In Russian).
13. Mal'tsev, K. G. (2020). *Ponyatie politicheskogo i “mirovoj besporyadok”: perspektivy soglasiya, vojny i global'nogo imperskogo poryadka*. [The concept of political and "world disorder": prospects for harmony, war and the global imperial order]. Belgorod: BelSTU. 914 p. (In Russian).
14. Novgorodtsev, P. I. (1991). *Ob obshchestvennom ideale*. [On a public ideal]. Moskva: Pressa. pp. 13–524. (In Russian).
15. Rozanov, V. V. (2010). *Listva. Uedinennoe. Opavshie list'ya. Ukazateli*. [Foliage. Lonely. Fallen leaves. Indexes.]. *Sobranie sochinenij. T. 30.* – Collected works. Vol. 30. Moskva: Respublika; Sankt-Peterburg.: Rostok, 591 p. (In Russian).
16. Rozanov, V. V. (1998). *Sakharna*. [Saharna]. *Sobranie sochinenij. T. 9.* - Collected works. Vol. 9. Moskva: Respublika, 462 p. (In Russian).
17. Struve, P. B. (1997). *Patriotica: Politika, kul'tura, religiya, socialism*. [Patriotica: Politics, culture, religion, socialism]. Moskva: Respublika. 527 p. (In Russian).
18. Frank, S. L. (1992). *Dukhovnye osnovy obshchestva* // Frank S. L. *Dukhovnye osnovy obshchestva*. Moskva: Respublika. pp. 13–147. (In Russian).
19. Heidegger, M. (2016). *Razmyshleniya II–VI (Chernye tetradi 1931–1938)*. [Reflections II–VI. Black Notebooks 1931–1938]. Moskva: Gajdar Inst. Publ. – 584 p. (In Russian).
20. Heidegger, M. (2018). *Razmyshleniya VII–XI (Chernye tetradi 1938–1939)*. [Reflections VII–XI. Black Notebooks 1938–1939]. Moskva: Gajdar Inst. Publ. – 528 p. (In Russian).
21. Schmitt, C. (2013). *Garant Konstitutsii*. [Der Hüter der Verfassung]. *Gosudarstvo: pravo i politika*. [State: law and policy]. Moskva: Territoriya budushchego. – pp. 27–220. (In Russian).
22. Schmitt, C. (2000). *Politicheskaya teologiya*. [Political Theology]. Moskva: Kanon-Press-C. pp. 7–98. (In Russian).
23. Schmitt, C. (2016). *Ponyatie politicheskogo*. [The Concept of the Political.] Sankt-Peterburg: Nauka. – pp. 280–408. (In Russian).

#### Личный вклад соавторов

*К. Г. Мальцев*: методология исследования, определение предмета философии политики, парадигмы философии политики, выводы; *А. В. Мальцева*: философия В. В. Розанова о политике; *И. В. Жданова*: предмет и основные направления сравнительного анализа в области философии политики, сравнительный анализ философии политики И. А. Ильина и В. В. Розанова.

### **Personal co-authors' contribution**

*K. G. Maltsev*: research methodology, definition of the subject of philosophy of politics, paradigms of philosophy of politics, conclusions; *A. V. Maltseva*: politics in V. V. Rozanov's philosophy; *I. V. Zhdanova*: subject and main areas of comparative analysis in the field of philosophy of politics, philosophy of politics by I. A. П'yin and V.V. Rozanov comparative analysis.

### **Об авторах**

**Жданова Ирина Вадимовна**, аспирант кафедры теории и методологии науки, Белгородский государственный технологический университет им. В. Г. Шухова, e-mail: tihomirova\_iv@mail.ru

**Мальцев Константин Геннадьевич**, доктор философских наук, профессор, Белгородский государственный технологический университет им. В. Г. Шухова, e-mail: maltsevaannav@mail.ru

**Мальцева Анна Викторовна**, кандидат политических наук, доцент, Белгородский государственный технологический университет им. В. Г. Шухова, e-mail: maltsevaannav@mail.ru

### **About the authors**

**Irina V. Zhdanova**, Post graduate student, Department of the Theory and Methodology of Science, Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, e-mail: tihomirova\_iv@mail.ru

**Konstantin G. Maltsev**, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Shukhov Belgorod State Technological University, e-mail: maltsevaannav@mail.ru

**Anna V. Maltseva**, Cand. Sci. (Pol.), Associate professor, Shukhov Belgorod State Technological University, e-mail: maltsevaannav@mail.ru

Поступила в редакцию: 07.12.2020

Received: 07 December 2020

Принята к публикации: 25.02.2021

Accepted: 25 February 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

УДК / UDC 1 (091) (44) «19»  
DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_44

## Историко-философские основания концепции социально-исторического времени Корнелиуса Касториадиса

*С. А. Гашков*

*Балтийский государственный технический университет им Д. Ф. Устинова «Военмех»,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** Анализируя творческое наследие французского философа греческого происхождения Корнелиуса Касториадиса (1922–1997), мы обнаруживаем у него понятие социально-исторического времени, призванное решить онто-гносеологические противоречия, возникающие при применении позитивистского и функционалистского подходов к осмыслению истории общества. Касториадис настаивает на первичности социального воображения по отношению к установленным социальным значениям, поэтому общепринятая «ньютонианская» модель времени может быть признана как вторичная по отношению к осознанию социально-исторического времени. Автору статьи представляется, что такой подход может быть применен в ходе воссоздания «философии истории философии».

**Содержание.** Концепция социально-исторического времени Касториадиса имеет историко-философские корни, которые автор ставит себе задачей эксплицировать. Опираясь на разработку этой концепции в разные периоды творчества философа, автор статьи старается соотнести основные черты данной концепции времени с важнейшими концепциями онтологии времени у Аристотеля, Хайдеггера и Бергсона. Кроме того, немаловажным является значение концепции социального времени, которая развивалась во французской социологии Э. Дюркгеймом, М. Хальбваксом и Г. Гурвичем. Результатом исследования стала реконструкция эволюции воззрений Касториадиса и раскрытие его концепции социального и исторического времени.

**Выводы.** К недостаткам концепции Касториадиса можно отнести ограниченность ее историко-философской обоснованности. Исследование проблемы социально-исторического времени показывает необходимость интеграции подходов к этой проблеме в более широкий диапазон философской мысли.

**Ключевые слова:** Касториадис, социально-историческое время, постструктурализм, французская философия.

**Для цитирования:** Гашков С. А. Историко-философские основания концепции социально-исторического времени Корнелиуса Касториадиса / С. А. Гашков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 44–53. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_44

## Historical and philosophical foundations of the Socio-historical time concept by Cornelius Castoriadis

Sergey A. Gashkov

*Ustinov Baltic State Technical University “Voenmekh”,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** Analyzing the heritage of French philosopher of Greek origins Cornelius Castoriadis (1922–1997), we discover the notion of social-historical time, intended to solve ontological and epistemological contradictions due to positivist and functionalist methods in the social history. Castoriadis insists on the primacy of social imagination in relation to established social values, so the generally accepted “Newtonian” model of time can be recognized as secondary to the awareness of socio-historical time. The author thinks this approach can be applied in the course of recreating the “philosophy of the history of philosophy”.

**Content.** The conception of the historical-social time of Castoriadis has historic- philosophical roots and the author means to explicate them. Analyzing this conception in different periods of the Castoriadis’s work, the author compares the main points of this conception with the ontologies of time by Aristotle, Heidegger and Bergson. The sociological conception of the social time by E. Durkheim, M. Halbwachs and G. Gurvitch is also important. While reconstructing Castoriadis’s thought, we managed to show how this philosopher creates a conception of the social-historical time. The result of the study was the reconstruction of the evolution of Castoriadis’ views and the disclosure of his concept of social and historical time.

**Conclusion.** The disadvantages of the concept of Castoriadis include the limitations of its historical and philosophical validity. The study of the socio-historical time problem shows the need to integrate approaches to this problem into a wider range of philosophical thought.

**Key words:** Castoriadis, social-historic time, post-structuralism, French philosophy.

**For citation:** Gashkov, S. A. (2021). Istoriko-filosofskie osnovaniya kontseptsii social’no-istoricheskogo vremeni Korneliusa Kastoriadisa [Historical and philosophical foundations of the socio-historical time concept by Cornelius Castoriadis]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 44–53. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_44 (In Russian).

### Введение

Французский философ-неомарксист греческого происхождения Корнелиус Касториадис (1922–1997) разрабатывал концепцию социально-исторического времени, начиная с середины 1970-х гг. Биограф Касториадиса Ф. Досс характеризует этот период творчества Касториадиса так: «Философия истории Касториадиса отвергает всякую “хронософию”, чтобы дать место Кайросу, событию, контингентности, удобному моменту (opportunité). Как нечто новое может проникнуть в уже установленное? Посредством события, в смысле возникновения чего-то неожиданного, загадочного» [16, с. 333].

Касториадис изначально не ограничивает свою концепцию времени социально-историческим значением в узком смысле слова. Его привлекает возможность создания концепции «истинного» времени в противоположность кантианской идее времени-пространства. Однако такая концепция им нигде ясно не формулируется, его рассуждения ограничиваются возможностью создания концепции времени-творения, существующей в двух видах: социально-исторического времени и времени-«кайрос», служащих в его системе для обоснования сущностного единства социального и исторического.

Исследователи трудов Касториадиса указывают на возможность понимания проблемы социально-исторического времени в контексте основной проблематики философа. «Краеугольным камнем критических воззрений греческого мыслителя, – пишут Д. В. Катаев и Г. Вольф, – становятся веберовские вопросы о возможности спасения остатков индивидуалистической свободы личности» в условиях бюрократизации всех сфер общества [6, с. 61]. Тема социально-исторического времени возникает как проявление свободы личности как «творчества», в условиях разрыва между целями человечества и их реализацией.

Н. Пуарье отмечает, что «Касториадис видит в гегелевской философии истории модель *par excellence* логической спекуляции» [19, р. 91]. Гегелевская история показывает разворачивание Духа во времени, потому-то эта История фактически проходит мимо целых цивилизаций и народов. Таким образом, «творчество», заполняя собой разрыв между планами людей и их осуществлением, отмечает Пуарье, есть своеобразный аналог гегелевской «хитрости разума», в которой греческий философ видит только её положительные стороны. Социальное время и творчество неразрывно связаны. А. Схисменос отмечает, что Касториадис называет «социальным временем» переплетение основных и доминирующих социальных значений каждого общества [20]. Ф. Комьер делает акцент на парадоксальности и радикальности мысли философа. Парадоксальность состоит в том, что Касториадис понимает под историей нечто противоположное обычному представлению об историческом [18, с. 48]. Радикальность философа связана с его критикой гегельянства и марксизма, которым он противопоставляет тезис возможности чего-то радикально иного, нового, то есть о том, что «бытие есть время, а время есть творение» [18, с. 59].

С. Адамс подчёркивает, что Касториадис поставил перед философией задачу мыслить время как время, и даже если Хайдеггер ставил подобную задачу раньше, то он продолжал мыслить время как бытие в русле унаследованной традиции осмысления бытия как бытия [14, с. 25]. Адамс далее подчёркивает, что в

отличие от Деррида, Касториадис не рассматривает «непереводимость» греческого термина «χώρα», понимая в традиции пространство как вместилище значений, а время как повторение того же самого [14, с. 58].

В качестве материалов для исследования в данной статье привлекается фундаментальный труд Касториадиса «Воображаемое установление общества» (1975), его статья «Время и творение» (1990), тексты семинаров в Высшей школе социальных наук 1982–1983 и 1986–1987 гг. Мы не ограничиваемся историко-сравнительным и историко-описательным методом, пользуясь герменевтическим методом для раскрытия онтологии социально-исторического через аналитику времени у Касториадиса.

### **Содержание исследования**

Время – один из сложнейших «предметов» философской мысли, всегда привлекавший внимание философов, является одним из важнейших символов философской рефлексии: Бергсон, Гуссерль, Хайдеггер, Рикёр уделяют времени первоочередное значение. Важную роль в аналитике времени играют труды Аристотеля. «Аристотель исходит из того, что между математикой, с одной стороны, и физикой и космологией, с другой, существует принципиальное различие» [2, с. 41]. Поэтому в аристотелизме нет концепции единого физико-математического времени. На заре Нового времени И. Ньютон вводит разграничение абсолютного и относительного времени, создавая возможность для математизации физики. «Абсолютное время и абсолютное пространство необходимы Ньютону для определения важнейшего понятия классической механики – понятия силы» [2, с. 135]. Это принятое противопоставление институционализации времени как основания аристотелевской и ньютоновской физики не удовлетворяет Касториадиса. Касториадис приводит в доказательство определение Аристотелем времени как границы настоящего момента. Вслед за Рикёром, Касториадис будет говорить о двух видах философии времени: «субъективной» (пример которой мы находим у Августина, а также в феноменологии) и «объективной» (обозначившейся в «Физике» Аристотеля). Оба подхода «подразумевают друг друга» (Касториадис).

На границе XIX и XX вв. обостряется интерес к внутреннему миру человека. Две основополагающие теории «внутреннего» времени: Бергсона и Гуссерля – явились ярчайшим выражением этого интереса. Бергсон проводит различие пространства-времени и времени-длительности, которое есть «своего рода органический синтез, внутренняя организация элементов, состояний сознания, которые не рядопологаются, а проникают друг в друга» [1, с. 97].

Противопоставление «пространственного» и «непространственного» времени не решило вопроса о глубинно-временной сущности человека. «Введение времени у Бергсона и Гуссерля через отвлечение от пространственно-ориентированного человеческого бытия, – указывает В. Молчанов, – через особые чувства, достигает [...] обратного результата. Вместо глубочайшей основы человеческого опыта, время обнаруживает себя [...] в качестве вторичной [...] составляющей опыта» [8, с. 97].

В «Лекциях о феноменологии внутреннего сознания времени», в ответ на теорию Brentano об интенциональном восприятии времени, Гуссерль развивает временную концепцию самого сознания. Задача Гуссерля «не время представить как сознание, а сознание как время» [9, с. 12]. Фундаментальная онтология Хайдеггера отождествляет время с истинным бытием человеческого вот-бытия. «Для Хайдеггера время есть существенным образом способ мыслить бытие, способ, составляющий с бытием одно событие, только посредством которого человек сам включается в событийность бытия» [4, с. 43].

Тем не менее, ни феноменология Гуссерля, ни фундаментальная онтология Хайдеггера не ставят вопрос о социально-историческом бытии человека, в чем их упрекает Castoriadis [5, с. 458]. Социальный горизонт темпоральности, ставший предметом размышлений Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия», можно рассматривать как определенный историко-философский шаг от феноменологии к постструктурализму Castoriadis. Анализируя гуссерлевскую структуру времени в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени», Мерло-Понти показывает, что каждая субъективность представляет собой живую темпоральность. Французский философ подчеркивает, что в этой трансценденции времени не «Я» превосхожу сущее, а «толща дообъективного настоящего, где мы обнаруживаем нашу телесность, социальность, предсуществование мира» [7] превосходит конечное «Я». Будущее, согласно Мерло-Понти, – это череда грядущих поколений, в которой я способен помыслить невозможную для меня инаковость. Принципиальным отличием подхода Castoriadis от Мерло-Понти и феноменологии вообще является отказ греческого философа мыслить социальность исходя из позиции воспринимающего «Я», для которого «другие» – лишь «меньшие братья» [7].

В своем труде «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) Э. Дюркгейм констатирует, что время, подобно пространству, количеству, причине, субстанции, личности и т. д., относится к категориям, которые заложены в основе наших суждений и управляют всей нашей интеллектуальной жизнью [13]. Его теория социального времени была обработана французским социологом



М. Хальбваксом, убравшим из нее крайности концепта «коллективных представлений» благодаря опоре на теорию времени Бергсона [11]. Г. Гурвич различал восемь видов времени и, соответственно этой классификации, проводил различие социальных групп и микрогрупп, приходя к фундаментальному противопоставлению архаического и технократического типов общества. Эти идеи резюмирует П. Сорокин, говоря о том, что время отражает «ритм жизни» народов [10]. В отличие от этих теоретиков, «социальное время» Касториадиса не иерархизировано и не служит для макро- и микрогруппового анализа «коллективных представлений» общества.

«Невозможно осмысливать время, – пишет философ, – не освободившись от характерного для традиционной философии способа – осмысливать бытие, то есть рассматривать его как определенность» [5, с. 246]. В отличие от хайдеггеровской традиции, пытающейся осмыслить бытие-как время и время-как бытие, Касториадис ставит задачей осмысление времени как не-бытия. Согласно Хайдеггеру «различие времени (себя) в экстатической темпоральности Dasein» [12, с. 434]. Но для Касториадиса здесь неприемлемо буквально всё: онтологическая дифференция бытия и сущего для него подменяет собой смысл региональных онтологий сущего; бытие-как присутствие, согласно Касториадису, противоречит греческому пониманию бытия-как-определенности («номос»); а «экстатичность» и вовсе переведена неправильно. Chronos ekstatikos – это «разрушительное время» [17, с. 5], утверждает в своих семинарах и лекциях Касториадис, критичный по отношению к хайдеггеровскому фактическому уподоблению эллинской и немецкой мысли.

Вопрос Касториадиса, очевидно, состоит не в том, как организовано в себе «истинное» время, а в том, почему европейская мысль, начиная с Платона и Аристотеля, последовательно отказывается мыслить время в его «инаковости» по отношению ко всякой пространственности.

«Сущностное время несводимое к пространственности существует в той мере в какой возникает радикальная инаковость. Время – это самоизменение того, что есть, что существует только потому, что оно есть грядущее время. Мыслить историю как такое время – время изменения-инаковости» [5, с. 244].

Время как «инаковость» служит онтологическим основанием мышления возможности и необходимости метафизического единства социального и исторического.

Иными словами, выработка единой концепции истинного времени требует постановки вопроса о собственном измерении времени, которым, по Касториадису и оказывается общественно-историческая темпоральность.

«Общественно-историческое [...] включает в себе собственную темпоральность как творение, и как творение – оно также темпоральность, и как именно это творение оно представляет собой именно эту темпоральность – общественно-историческую темпоральность, которая в каждом отдельном случае есть данное общество в его способе темпорального бытия, созидаемого им в процессе своего существования» [5, с. 261].

Мы приходим к тому выводу, что социально-историческое время по Касториадису не только «социальное», но и «историческое». В качестве теоретической базы размышлений Касториадиса о философии истории, следует назвать философию жизни О. Шпенглера и А. Тойнби, а также неомарксизм Франкфуртской школы, работы Адорно, Хоркхаймера и других.

Идея социального времени изучается немецким философом Э. Фёгелином в его основном пятитомном сочинении «Порядок и история». По утверждению Фёгелина, месопотамские и египетские цивилизации так и не выработали концепции времени, у которого были бы начало и конец [22, с. 127]. Эллинское сознание порядка, впервые производящее историю (Фукидид – «отец истории»), основывает представление о начале на опыте кризиса. Таким образом, эллинское сознание, начиная с осознания беспорядка, приходит к сознанию истинного порядка, полагал Фёгелин.

Касториадис не проводит таких обобщающих исторических сравнений между греческой и другими цивилизациями, как Фёгелин. Согласно ему, общественные формы могут возникать только путем самоустановления, общество является конкретной совокупностью социализованных индивидов, институтов и значений, существующих «для себя». Диалектическое отношение «порядка и беспорядка» [17, с. 135] существует уже в самом основании мифологического мышления, а рождение исторических форм носит непредсказуемый, событийный характер.

Касториадис, ссылаясь на работы А. Я. Гуревича [3], настаивает на том, что в средневековом христианстве всякое новшество рассматривалось как отступничество. Средневековая цивилизация признает существование индивидуальной души, но, в то же время, не признает человеческой индивидуальности как таковой. Пограничной фигурой Средневековья выступает, согласно философу, Данте, принявший писать на тосканском диалекте, что было неслыханным новшеством, но сохранявший при этом привязанность к христианскому членению времени (осуждение, наказание, блаженство) и авторитету Фомы Аквинского [16, с. 360].

Касториадис учит видеть в истории не только логику исторического процесса, но и спонтанность и личностную осознанность человеческого поступка. Философы могут рассматриваться как творцы интеллектуальной и исторической реальности.

## Выводы

Очевидно, что тему, имеющую длительную традицию философского осмысления, Касториадис рассматривает с минимальным привлечением собственно философских трактовок. В основе концепции Касториадиса, во-первых, лежит его противопоставление творческого («первичного») и продуктивного («вторичного») воображения. Во-вторых, в ней можно увидеть экзистенциальное прочтение трудов Фрейда и Маркса. Социально-историческое выступает сложной структурой психосоциогенеза индивида, в которую включены как социально-личностные, так и цивилизационно-исторические факторы.

Введением понятия социально-исторического времени Касториадис создает особый регионально-онтологический статус для понятия исторического события, понимаемого в качестве чего-то нового, неожиданного, ранее не бывшего. В то же время, необходимо указать, что вопрос согласования этой оригинальной идеи с историко-философской традицией обсуждения понятия времени (несмотря на анализ философом фрагментов Аристотеля или Хайдеггера) остается по существу открытым.

## Список литературы

1. Блауберг И. И. Анри Бергсон. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 672 с.
2. Гайденко П. П. Время, длительность, вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.
3. Гуревич А. Я. Средневековый мир. Культура безмолвующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.
4. Исаков А. Н. Гуссерль и Хайдеггер: две версии философии времени // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2009. – Сер. 6. – Вып. 4. – С. 41–46.
5. Касториадис К. Воображаемое установление общества / пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. – М.: Гнозис; Логос, 2003. – 480 с.
6. Катаев Д. В., Вольф Г. Автономия и демократия в концепциях Макса Вебера и Корнелиуса Касториадиса // Вестник Московского университета. – 2015. – Серия Социология и политология. – № 1. – С. 61–70.
7. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. – 605 с.
8. Молчанов В. В. Гуссерль и Бергсон: введение времени // Логос. – 2009. – № 3. – С. 82–97.
9. Молчанов В. В. Предисловие // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. – М.: Логос, 1994. – С. 2–10.
10. Сорокин П. А., Мертон Р. К. Социальное время: опыт методологического и социального анализа // Социологические исследования. – 2004. – № 6. – С. 112–119.
11. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.
12. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.

13. Шубрт Й. Идея времени как социальной категории Э. Дюркгейма: взгляд на одну теоретическую загадку // Социологические исследования. – 2016. – № 8. – С. 98–106.
14. Adams S. *Castoriadis's Ontology. Being and creation*. – New-York: Fordham University Press, 2011. – 318 p.
15. Castoriadis C. *Sujet et vérité dans le monde social-historique Séminaires 1986–1987, La création humaine I*. – Paris: Seuil, 2002. – 500 p.
16. Castoriadis C. *Ce qui fait la Grèce, 1. D'Homère à Héraclite Séminaires 1982–1983, La création humaine II*. – Paris: Seuil, 2004. – 360 p.
17. Caumière P. *Le social historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée // Cahiers Castoriadis 2. Imaginaire et création historique*. – Bruxelles: FU Saint-Louis, 2007. – pp. 31–63.
18. Dosse F. *Castoriadis. Une vie*. – Paris: Découverte, 2018. – 620 p.
19. Poirier N. *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*. – Paris : Payot, 2011. – 496 p.
20. Schismenos A. *Time in the Ontology of Cornelius Castoriadis // SOCRATES, 2017. Vol. 5. No. 3–4*. – pp. 54–81.
21. Voegelin E., *Order and History II // The collected works of Eric Voegelin. Volume II, The World of the Polis*. – New York: UMP, 2000. – 488 p.

### References

1. Adams S. (2011). *Castoriadis's Ontology. Being and creation*. New York: Fordham University Press. 318 p.
2. Blauberger I. I. (2003). *Anri Bergson [Henri Bergson]*. Moskva: Progress-Traditsia, 672 p. (In Russian).
3. Castoriadis C. (2004). *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite Séminaires 1982–1983, La création humaine II*. Paris: Seuil. 360 p.
4. Castoriadis C. (2002). *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986–1987, La création humaine I*. Paris: Seuil. 500 p.
5. Caumière P. (2007). *Le social historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée // Cahiers Castoriadis 2. Imaginaire et création historique*. – Bruxelles: FU Saint-Louis. – pp. 31–63.
6. Chernyakov A. G. (2001). *Ontologija vremeni, Butye i vrem'a v filosofii Aristotelya, Husserlya, Heideggera [The Ontology of time]* Sankt-Peterburg. 460 p. (In Russian).
7. Castoriadis C. (2003). *Voobrazhajemoje ustanovlenije obschestva [L'institution imaginaire de la société]* Moskva: Gnosis, Logos, 480 p. (In Russian).
8. Dosse F. (2018). *Castoriadis. Une vie*. Paris : Découverte. 620 p.
9. Gaidenko P. P. (2006). *Vremya, dlitel'nost', vechnost'. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke [Time, during, eternity. The problem of time in European philosophy and science]*. Moskva: Progress-Traditsia, 464 p. (In Russian).
10. Gurevich A. J. (1990). *Srednevekovyj mir. Kul'tura bezmolstvujuschego bol'shinstva. [The medieval world]*. Moskva: Iskusstvo. 396 p. (In Russian).
11. Halbwachs M. (2007). *Social'nye ramki pam'ati [Les cadres sociaux de la mémoire]*. Moskva: Novoe Izdatel'stvo. p. 348. (In Russian).
12. Isakov A. N. (2009). *Husserl i Heidegger: dve versii filosofii vremeni. [Husserl and Heidegger: two versions of the philosophy of time]*. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Universiteta [Vestnik of Saint-Petersburg State University]*. Vol. 6. No. 4. pp. 41–46. (In Russian).

13. Katayev D. V., Wolf H. (2015). Avtonomija i demokratija v koncepcijah Maks'a Weber'a i Corneliуса Castoriadisа [Autonomy and democracy by Max Weber and Cornelius Castoriadis]. *Vestnik Moskovskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Moscow State University Bulletin]. No. 1, pp. 61–70. (In Russian).
14. Merleau-Ponty M. (1999). *Phenomenologija vosprijatija* [La phénoménologie de la perception]. Sankt-Peterburg: Nauka. 605 p. (In Russian).
15. Molchanov V. (2009). Predisloviye [Foreword]. Husserl E. *Fenomelologija vnutrennego soznaniya vremeni* [Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins]. Vol. 1. Moskva: Logos, pp. 2–10. (In Russian).
16. Molchanov V. (2009). Husserl and Bergson: vvedeniye vremeni. [Husserl and Bergson: introduction of the time]. *Logos*. [Logos] No. 3. pp. 82–97. (In Russian).
17. Poirier N. (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*. Paris: Payot. 496 p.
18. Schismenos A. (2017). Time in the Ontology of Cornelius Castoriadis // SOCRATES. Vol. 5. No. 3–4. pp. 54–81.
19. Sorokin P. A., Merton R. K. (2004). Social'noye vrem'a: opyt metodologicheskogo analiza. [The Social Time. A Methodological and Functional Analysis]. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological Researches], No. 6. pp. 112–119. (In Russian).
20. Subrt, J. (2016). Ideya vremein kak social'noj kategorii E. Durkheima: vzgl'ad na odnu teoreticheskuyu zagadku [The idea of time as a social category by E. Durkheim]. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological Researches]. No. 8. pp. 96–108. (In Russian).
21. Voegelin E. (2000). Order and History II // *The collected works of Eric Voegelin*. Volume II, The World of the Polis. New-York: UMP. 488 p.

#### Об авторе

**Гашков Сергей Александрович**, кандидат философских наук, доктор философии (Франция), доцент, Балтийский государственный технический университет им. Д. Ф. Устинова «Военмех», Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-2075-8180, e-mail: sgachkov@hotmail.com

#### About the author

**Sergey A. Gashkov**, Cand. Sci. (Philos.), PhD in philosophy (France), Assistant Professor, Ustinov Baltic State Technical University “Voenmekh”, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-2075-8180, e-mail: sgachkov@hotmail.com

Поступила в редакцию: 25.12.2020

Received: 25 December 2020

Принята к публикации: 25.01.2021

Accepted: 25 January 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Статья / Article

УДК / UDC 130.2

DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_54

### Культурные практики просьюмеризма\*

**А. В. Конева**

*Санкт-Петербургский государственный институт культуры  
Санкт-Петербург, Российская Федерация  
Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина  
Санкт-Петербург, Российская Федерация  
Томский государственный университет,  
Томск, Российская Федерация*

**Введение.** Статья посвящена изучению динамики современных культурных практик в ситуации смены культурной парадигмы. Постановка проблемы трансформации культурных практик связывается с проблематизацией идентичности современного субъекта в контексте культуры постпотребления.

**Содержание.** Трансформация парадигмы культуры, глобализационные тенденции и цифровизация влияют на культурные практики индивидов и совокупных субъектов европейского общества и их идентификационные стратегии. Современные культурные практики исследуются в контексте потребительских стратегий. Внимание фокусируется на нескольких аспектах. Во-первых, проводится анализ основных процессов трансформации культуры. Во-вторых, рассматривается субъект культурных практик и определяются стратегии его идентификации в контексте трансформации парадигмы культуры. В-третьих, выясняется соотношение практик культуры потребления и культуры постпотребления.

**Выводы.** Автор приходит к выводу, что субъект культурных практик идентифицирует себя как проект и индивидуальность, одновременно будучи множественным и включенным в различные сообщества. Тренд потребления подменяется трендом пользования, что делает идентичность текучей, множественной и гибкой.

**Ключевые слова:** идентичность, парадигма культуры, культура потребления, просьюмеризм, продьюседж, пост-потребление.

**Для цитирования:** Конева А. В. Культурные практики просьюмеризма / А. В. Конева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 54–64. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_54

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского Научного Фонда, проект № 19-18-00237.  
© Конева А. В., 2021

## Cultural Practices of Prosumerism

*Anna V. Koneva*

*Sankt-Peterburg State Institute of Culture,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation.  
Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation.  
Tomsk State University,  
Tomsk, Russian Federation*

**Introduction.** The article is devoted to the study of the dynamics of modern cultural practices in the situation of changing the cultural paradigm. The problem of the transformation of cultural practices is associated with the problematization of the modern subject identity in the post-consumption culture context.

**Content.** The transformation of the cultural paradigm, globalization trends and digitalization affect the cultural practices of individuals and aggregate subjects of European society and their identification strategies. Modern cultural practices are examined in the context of consumer strategies. The focus is on several aspects. First, the analysis of the main processes of cultural transformation is carried out. Secondly, the subject of cultural practices is considered and the strategies of its identification are determined in the context of the cultural paradigm transformation. Third, the correlation between the practices of consumer culture and post-consumer culture is revealed.

**Conclusions** The author concludes that the subject of cultural practices identifies itself as a project and an individual, while being multiple and included in various communities. The consumption trend is replaced by the use trend, which makes the identity fluid, multiple and flexible.

**Key words:** identity, cultural paradigm, culture of consumption, prosumerism, production, post-consumption.

**For citation:** Koneva, A. V. (2021). Kul'turnye praktiki pros'yumerizma [Cultural Practices of Prosumerism] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 54–64. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_54 (In Russian).

### **Введение**

Рассмотрение культурных практик современного общества приводит в теоретическое поле разных наук, от экономики и политики до культурологии и социологии. Поэтому исследование, предпринятое в настоящей статье, с необходимостью становится междисциплинарным. Автор опирается на исследования современного информационного общества, философские и психологические теории идентичности, культурфилософские исследования процессов, детерминирующих развитие европейской культуры и анализ смены культурных парадигм.

Определяющей авторский подход является идея о том, что в современную эпоху, называемую информационной или постиндустриальной, ключевым ресурсом становятся, как писали К. Нордстрем и Й. Риддерстрале [9], талант и время. Креативная экономика и «бизнес в стиле фанк» внесли существенные коррективы не только в производственные отношения, но и в потребление, и в повседневные практики. Что, в свою очередь, оказывает влияние на идентификационные процессы и коммуникацию. Таким образом, актуальность данного исследования обусловлена самой новизной постановки проблемы. Рассматриваются практики, названные просьюмерскими и (шире) постпотребительскими, в контексте становления и развития креативной экономики и изменившихся социальных связей общества.

Научная литература, посвященная данной проблеме, может быть разделена на несколько страт: это пул исследований современной цивилизации, в которых культурологический подход соседствует с экономическим анализом (ставшие уже классическими труды К. Нордстрема и Й. Риддерстрале, Р. Флорида, А. Этциони, Э. Тоффлера, Г. Маркузе); работы Э. Гидденса, З. Баумана, Р. Брубейкера и Ф. Купера, посвященные идентичности как ключевой проблеме современности; анализ социального контекста идентификационных процессов в трудах П. Бергера и Т. Лукмана, И. Гоффмана, С. Хантингтона и др.; собственно исследования культурных практик и методологий изучения культуры (М. де Серто, Д. Брахманн-Медик, В. Буденкова, Е. Савельева, Е. Сурова, В. Большаков), и собственные исследования автора, опубликованные ранее.

### **Содержание исследования**

Культура потребления – итог развития цивилизации, который породил субъекта общества потребления, А. Этциони называет его «психотипом В», подчеркивая, что этот психотип отличается подвижностью психических структур, легкостью потребления и стремлением к немедленному удовлетворению желаний и потребностей, живет в кредит, чем, собственно, и отличается от предыдущего «психотипа А» [16]. Сейчас, можем предположить, формируется некий «психотип С», который будет отличаться новыми чертами, порожденными постиндустриальным обществом и новыми культурными практиками.

«Человек индустриальный» строил свою стратегию успешности как долгосрочный проект. Мир в индустриальную эпоху представал в образе идеального технического устройства. Сущность техники как медиатора, позволяющего усовершенствовать телесность, изменить саму природу человека, занимала умы. Техника, расширив мир, сузила жизненное пространство и, в конечном счете,



привела к экзистенциальному краху, что и стало предметом беспокойства и нервом экзистенциальной философии. Картина мира индустриальной эпохи стала логичным продолжением картины мира Нового времени (так, как ее описал М. Хайдеггер [15]). Воображение современного человека перестало работать в «пространственном режиме», доминантой стало время, и «картина мира» превратилась в «мир как текст»; мир начал соотноситься с внутренним измерением человека, обрел структуру кода, стал текстом, требующим прочтения или писания и, главное, понимания. Далее философская мысль увлекается анализом структуры текстуальности мира и правил его прочтения. Мир выступает теперь не пред-стоящей картиной, а совокупностью знаков, символов, структур, которые должны быть прочтены и вычислены индивидом, соотнесены им с собой.

Поиск структурной упорядоченности и пафос обнаружения кодов приводит к тезису о саморазрушении структуры, рождается парадигма постструктурализма, в которой мир утрачивает определенность текста, становится дискурсом, речью, бесконечно множась в каналах коммуникации культуры. Культура от вербальной переходит к визуальной среде. Слова, идеи и понятия заменяются звуками, символами, знаками и иконками. Изменяется система восприятия, усиливается власть медиа, наступает информационная эпоха. Современная культура становится культурой медиальной трансляции. При этом медиа утрачивают свою первоначальную служебную функцию, поглощая пространство и время, трансформируя картину мира. Как пишет М. Маклюэн: «"Сообщением" любого средства коммуникации или технологии является то изменение масштаба, скорости или формы, которое привносится им в человеческие дела» [8, с. 10]. Речь идет о медиа-онтологическом пространстве [4], в котором за каждым знаком нечто скрывается.

Одиноким отчужденным европейским субъектом, утратившим или не обретшим своей персональности – «одномерный человек» Г. Маркузе – вынужденный заполнять внутреннюю пустоту существования симулякрами смыслов, этот субъект стал фигурой индустриального мира консьюмеризма и, собственно, породил проблему идентичности. М. Фуко подчеркивал, что «вплоть до XVI столетия категория *сходства* (курсив мой – А.К.) играла конструктивную роль в знании в рамках западной культуры» [14, с. 54]. Категория сходства, обозначенная Фуко, есть то, что способствовало стабильной идентичности, основанной на традиции. Новое время позволило сходствам постепенно, на протяжении нескольких веков, уступить место различиям, что и привело к кризису европейской идентичности.

Люди современной цифровой эпохи тотальной доступности информации наталкиваются на печальную невозможность верификации истины. Это требует от субъекта действий по соотнесению внешней информации с внутренним основанием, которое до сих пор остается проблемным для самого субъекта. Этим, как представляется, объясняется возрастающая роль психологических практик в современной европейской культуре, включая и различную степень близости к эзотерическим практикам самопознания. Таким образом, внутренние константы идентичности европейского субъекта, как обосновывали теоретики идентичности, утратили стабильность, сама идентичность стала текучей, и процесс идентификации стремится теперь все время избежать окончательного тождества.

Процессы, связанные с глобализацией экономики и культуры, ускорением темпа жизни, возросшей мобильностью, открытостью и легкостью коммуникаций с другими культурами, а также тотальной цифровизацией – позволяют утверждать, что парадигма *existenz* исчерпала себя. Сегодня мы живем в эпоху парадигмы *difference*, парадигмы Различия. Различение и повторение (Ж. Деррида) породили новую пару, переводящую практики идентичности европейского субъекта в область ценностных оснований: «свобода как различение подчеркивала еще раз притязание на исключительность каждого индивида, а равенство как повторение помогала сохранить общность группы» [13, с. 115].

Основанием новой европейской идентичности стала ценность свободы, которую мы можем трактовать в нескольких модусах: свобода быть, действовать, передвигаться (быть мобильным), знать и принимать новое [7]. Все вместе, эти пять модусов свободы складываются в идентификационную стратегию стиля жизни, «выстраивающего новую идеологию человеческого существования посредством целостности существующих стереотипных форм. Жизненный стиль игнорирует исходные принципы социальной идентификации, прежде всего половой и возрастной» [12, с. 12]. Концепт жизненного стиля выводит нас в область культурных практик современной культуры, включающих как консьюмеристские, так и иные, условно – пост-консьюмеристские практики.

В культуре потребления материальные ценности сменяются символическими, а затем и вовсе уступают место симулякрам. Дальнейшее же развитие цивилизации приводит к тому, что потребление (консьюмеризм, *consumerism*) постепенно трансформируется в осознанное потребление, потребление-производство (просьюмеризм, *prosumerism*) и потребление-пользование (продьюседж, *produsage*) – все то, что в целом мы можем назвать трендом *постпотребления*, трансформацией потребительских и идентификационных практик. Эти практики

в целом складываются в картину особого стиля жизни, связанного с потребительскими и пользовательскими стратегиями.

Э. Тоффлер полагал, что ситуация жесткого отчуждения субъекта от производства, включающая подмену подлинной потребности, сформированной при помощи техник рекламы, симуляцией желания, изменяется, когда человек стремится «настраивать» свое существование в окружении имеющихся объектов. Как отмечает В. Е. Буденкова, со времен Тоффлера термин «просьюмеризм» претерпел значительные идеологические изменения:

«Сегодня предпосылки просьюмеризма следует искать в негативных проявлениях массового потребления, безудержной погоне за новыми приобретениями. ... Реакцией на чрезмерное потребление стало движение «осознанного потребления», базирующееся на принципах трех R: Reduce, Reuse, Recycle (экономия, повторное использование, переработка)» [3, с. 285].

Таким образом, можно говорить о новой экономической или практической стратегии современной цивилизации, идеи которой распространяются мгновенно с помощью цифровой коммуникации. Но просьюмеризм есть не только экономическая стратегия. С равной уверенностью мы можем говорить, что это стратегия идентификационная, вписанная в идентификационную модель стиля жизни.

По сути, здесь речь идет о переносе фокуса субъекта с экзистенциальной фрустрации отчуждения на признание ценности различия и выбора идентичности, признание идентичности множественной и текучей. Тоффлеровская идея «настройки» подразумевает некий камертон, что отсылает нас к эпохе метафизического Тождества и понимания Истины как единой, но одновременно допускает вариативность различий, выбор которых мотивирует и выбор идентичностей. Так возникает фигура *просьюмера*, выражающего идею гибридной идентичности, фигура субъекта, свободно «пересобирающего» свою реальность под свои потребности.

Разумеется, эти потребности необходимо осознавать и различать. Эта тенденция отчетливо проявляется во всевозрастающем психологизме современной эпохи. Возрастание роли психологии, новые направления психологической науки и популярность практик самопознания наблюдается как в повседневности, так и в популярной культуре, прежде всего в кино, которое, как известно, первым чутко реагирует на потребности общественного сознания. Европейский и американский кинематограф в последние пару десятилетий акцентирует внимание на фигуре психотерапевта как важной для обретения себя, понимания «кто я» и «ка-

кой я». Мода на психологов демонстрирует нам способ решения проблемы идентичности. Однако помимо практик осознанности, есть и другие культурные практики, позволяющие выстроить идентификационную стратегию стиля жизни.

Например, современный европейский субъект вместо бездумного симулятивного потребления стремится выстроить свою идентичность через осознанные потребительские практики и практики производства, как продуктов (здесь можно упомянуть такие практики как *hand made* или *do it yourself*), так и значений и смыслов. По большому счету, европейский субъект таким образом пытается выстроить идентичность через потребление-пользование мировыми идеями и практиками и через производство собственных смыслов и вещей, сочетая стратегии идентификации Востока и Запада в своих практиках и осознаниях.

З. Бауман вводит понятия «создание» и «переработка» для маркировки двух разных культурных действия человека, и показывает, что нерв современности как раз в напряжении между этими двумя полюсами [2]. По сути, культурные практики современности можно рассмотреть именно как два этих вектора. Осознанное потребление и продьюседж будут представлять собой вектор переработки, тогда как просьюмеризм и креативная экономика – вектор создания. Такой взгляд через полярности культурного действия позволяет увидеть современность не через розовые очки креативности, но более беспристрастно. Оставим в стороне дискуссии о креативности в диапазоне от творческого потенциала субъекта до креативного класса в экономике, но сделаем акцент на идентичности, которая в современности выступает индивидуализированной (З. Бауман) или персонализированной (Е. Сурова).

Вводя понятие «индивидуализированного общества», З. Бауман делает акцент на индивидуализации как своего рода отказе от распространенных и общих форм социальной идентификации [1]. Индивидуализация идентификационных стратегий выражает себя в трансформации многих культурных практик, включающих потребительские. Она соотносится с общим трендом на трансформацию базовых идентификационных координат, таких как тело, возраст, пол – все они могут быть изменены, скорректированы. Наблюдается как от тотальной стереотипизации потребительских образов гламурного образа жизни (быть молодым, здоровым и красивым) постепенно происходит переход к индивидуализированному производству-потреблению собственных стандартов этих базовых характеристик: здоровый образ жизни, экологичное потребление, бодипозитив. «Плоский мир» (Г. Тульчинский), где разметкой культурного поля были бренды

и их продающие месседжи, постепенно переформатируется в поле индивидуального или личного брендинга, а идентификационные стратегии становятся стратегиями построения «личного проекта».

Проективная идентификация себя как бренда отражена в определении Д. Огилви: «бренд ... является сочетанием впечатления, который он производит на потребителей, и результатом их опыта в использовании бренда» [10, с. 23]. Однако «потреблять» личный бренд возможно лишь условно, тут мы однозначно попадаем в трансформацию привычного коньюмеризма. Анализируя self-брендинг, мы встречаемся с таким его определением: «образы (обещания, ожидания), которые появляются в сознании других людей от конкретной персоны» [5, с. 6]. Конструирование социальной реальности, таким образом, переносит акцент на конструирование реальности персональной, воображаемой – речь идет о конструировании образов [7]. Персональный бренд конструируется в коммуникативной среде и средствами его формирования выступают не только визуальные и вербальные материалы, но также результаты и процессы тех активностей, которые характеризуют персону. Тут вступают в игру, с одной стороны, так называемые досуговые практики, которые приводят нас к просьюмеризму (это практики потребления-создания, от характеристик себя до авторских продуктов), с другой стороны, это цифровые практики, поскольку проектная идентичность создается и продвигается средствами социальных медиа.

Исследование досуговых практик ведет к пониманию опасностей тренда post-work и выяснению того, как в социокультурном поле формируются новые тренды отчуждения и колонизации, когда креативность как таковая «колонирует» все свободное время индивида, парадоксально превращая досуг в рабочее время. Е. Н. Савельева указывает на опасности новых видов эксплуатации, на вопросы, которые возникают при анализе способов взаимодействия просьюмерских практик с институциями и инфраструктурой, что приводит к необходимости анализа посткапитализма цифровой эпохи с учетом новых креативных практик [11].

Креативные практики просьюмеризма могут включать как различные проекты художественные или творческие в собственном смысле слова, так и проекты «подручного» творчества, hand made практики, практики пересоздания вещей, хантинга, а также практики путешествий, заботы о здоровье, релаксации, фанфик-творчества, интеллектуального творчества, стримерства, совместного многопользовательского участия в онлайн играх и др.

Важным условием идентификационной активности является цифровая среда, которая обеспечивает групповое признание всех видов креативности. Досуговые практики в их сближении с практиками профессионализации, предполагают принцип «разделенного удовольствия» и «признания равных». Оба этих принципа, базирующиеся на потребности в признании, удовлетворяются групповыми практиками, в которых формируется «мы-идентичность». Этот, на первый взгляд кажущийся противоположным индивидуализации, вектор современного «трайбализма» (М. Маффесоли) реализует тренд, который можно назвать движением от потребления к пользованию.

Сама идея пользования появляется во французской социологической мысли добрых полвека назад (М. де Серто), сегодня она представляется особенно актуальной, поскольку в современности возрастает потребность в самореализации и социальном признании, стереотипные потребительские стратегии уступают место креативным практикам просьюмеризма. Также нарастает значение различных пользовательских практик и идеологий – от коворкинга и каршеринга до совместного использования цифрового контента, со всеми вытекающими отсюда проблемами авторства и удержания «своего». Таким образом, продьюседжские практики, расшатывая представления о границе между «собственным» и «чужим», ставят под вопрос основания идентификации современного субъекта, затрагивая уже не базовые координаты идентичности, но ее метафизическое основание.

## **Выводы**

Культурные практики просьюмеризма складываются как новый способ деятельностной идентификации субъекта постиндустриального общества. Мы видим, как традиционные консьюмеристские практики потребления товаров, символов, смыслов и симулякров, которые были основанием идентификации в контексте мозаичной идентичности, постепенно уступают место новым практикам, детерминированным цифровым способом коммуникации, – таким как просьюмеризм, продьюседж, хэнд мейд. Идентичность современного субъекта является индивидуализированной, а ее границы мобильными и полифокусными, что позволяет субъекту идентифицировать себя множественно в различных групповых мы-идентификациях, постоянно обновляющихся, поскольку речь идет о проектах, возникающих и ускользающих. Можно сказать, что эти идентификации сами являются продуктом создания, а не потребляются индивидом. Это дает нам основания говорить о постпотреблении и о культурных практиках постпотребления, которые становятся контекстом и ареной идентификаций.

### Список литературы

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. – М.: Логос, 2002.
2. Бауман З. От паломника к туристу / пер. с англ. // Социологический журнал. – 1995. – № 4. – С. 133–154.
3. Буденкова В. Е. Просьюмеризм: новый тренд в культуре потребления. // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2019. – № 36. – С. 284–286.
4. Гройс Б. Под подозрением: феноменология медиа. – М.: Художественный журнал, 2006.
5. Данилова В. Г. Self-брендинг, или Маркетинг индивидуальности. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2014.
6. Конева А. В. Средний класс: мифология успеха // Вестник Самарского государственного университета. – 2004. – № 1 (31). – С. 5–15.
7. Конева А. В. Понятие и структура социального воображения // Вопросы философии. – 2016. – № 5. – С. 51–60.
8. Маклюэн М. Понимание медиа / пер. с англ. – М.; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц., Кучково поле, 2003.
9. Нордстрем Й., Риддерстрале К. Бизнес в стиле фанк. Капитал пляшет под дудку таланта. 3-е изд. / пер. с англ. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013.
10. Огилви Д. Огилви о рекламе / пер. с англ. – М.: Эксмо, 2003.
11. Савельева Е. Н. Переосмысляя Маркса: к онтологии просьюмеризма // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2019. – № 36. – С. 287–289.
12. Сурова Е. Э. Идентификационный принцип в культуре // Международный журнал исследований культуры. – 2010. – № 1. – С. 6–17.
13. Сурова Е. Э. Идентичность. Идентификация. Образ. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011.
14. Фуко М. Слова и вещи / пер. с фр. – СПб.: А-сад : АОЗТ Талисман, 1994.
15. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
16. Этциони А. Масштабная повестка дня. Перестраивая Америку до XXI века // Новая технократическая волна на Западе / отв. ред. П. С. Гуревич. – М.: Прогресс, 1986. – С. 293–315.

### References

1. Bauman, Z. (2002). *Individualizirovannoe obshchestvo* [The Individualized Society]. Moskva: Logos. (In Russian).
2. Bauman, Z. (1995). *Ot palomnika k turistu* [From Pilgrim to tourist.]. *Sotsiologicheskij zhurnal* [Sociological Journal]. No. 4. pp.133–154. (In Russian).
3. Budenkova, V. E. (2019). *Pros'umerism: novyj trend v kul'ture potrebleniya* [Prosumerism: a new trend in consumer culture]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie* [Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History]. No. 36. pp. 284–286. (In Russian).
4. Grois, B. (2006). *Pod podozreniem: fenomenologiya media* [Under suspicion: a phenomenology of media]. Moskva: Khudozhestvennyi zhurnal (In Russian).
5. Danilova, V. G. (2014). *Self-branding ili Marketing individual'nosti*. [Self-branding, or Personality Marketing] Rostov-na-Donu: Feniks. (In Russian).
6. Koneva, A. V. (2004). *Srednij klass: mifologiya uspekha* [The Middle class: the mythology of success ]. *Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo universiteta*. [Samara State University Bulletin]. No. 1 (31), pp. 5–15. (In Russian).

7. Koneva, A. V. (2016) Ponyatie i struktura sotsial'nogo voobrazheniya [The concept and the structure of social imagination]. *Voprosy Filosofii* [Philosophy questions]. 2016. No. 5. pp. 51–60. (In Russian).
8. McLuhan, H. M. (2003). *Ponimanie media* [Understanding the Media]. Moskva; Zhukovskij: Kanon-press; Kuchkovo pole. (In Russian).
9. Nordström, J., Ridderstrale, K. (2013). *Biznes v stile fank. Kapital plyashet pod dudku talanta* [Business in the funk style. Capital dances to the tune of talent]. Moskva: Mann, Ivanov and Ferber. (In Russian).
10. Ogilvi, D. (1983). *Ogilvi o reklame* [Ogilvi on Adverizing]. Moskva: Eksmo (In Russian).
11. Savel'ieva, E. N. (2019). Pereosmysljaya Marksa. K ontologii prosumerisma [Rethinking Marx: Towards an ontology of prosumerism] *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie* [Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History]. No. 36. pp. 287–289. (In Russian).
12. Surova, E. E. (2010) Idetifikatsionnyj princip v kulture [The identification principle in culture]. *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniy kultury* [Intreational Journal of Cultutral Research]. No. 1. pp. 6–17. (In Russian).
13. Surova, E. E. (2011). *Identichnost'. Identifikatsiya. Obraz.* [Identity. Identification. Image]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburg State University Press. (In Russian).
14. Foucault, M. (1994). *Slova i veshchi* [Les mots et les choses. Archeologie des science humaines]. Sankt-Peterburg: A-cad; AOZT Talisman. (In Russian).
15. Heidegger, M. (1993). *Vremya i Bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: articles and speeches]. Moskva: Respublika (In Russian).
16. Etzioni, A. (1986). Mashtabnaya povestka dnya. Perestraivaya Ameriku do 21 veka [A large-scale agenda. Rebuilding America to the Twenty-first Century] *Novaya tekhnokraticeskaya volna na Zapade / red. P. S. Gurevitch* [A new technocratic wave in the West / ed. by P. S. Gurevitch]. Moskva: Progress. pp. 293–315. (In Russian).

### Об авторе

**Конева Анна Владимировна**, доктор культурологии, доцент, Санкт-Петербургский государственный институт культуры; главный научный сотрудник, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; ведущий научный сотрудник, Томский государственный университет, Российская Федерация. ORCID ID: 0000-0002-7565-5728; e-mail: akoneva@list.ru

### About the author

**Anna V. Koneva**, Dr. Sci (Cultural Studies), Associate Professor of Saint Petersburg State Institute of Culture; Senior Researcher, Center for religious and ethnopolitical studies, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg; Leading Researcher, Tomsk State University, Russian Federation. ORCID ID: 0000-0002-7565-5728; e-mail: akoneva@list.ru

Поступила в редакцию: 20.11.2020

Received: 20 November 2020

Принята к публикации: 25.01.2021

Accepted: 25 January 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021



## Парадигма творческого антропоконсерватизма

*И. Н. Тяпин*

*Вологодский государственный университет,  
Вологда, Российская Федерация*

**Введение.** В статье рассматриваются основные темы и результаты исследования «Человечество и Технос: философия коэволюции» (2020). Дан анализ широкого круга проблем, среди которых основными являются: перспективы человека и культуры в современном обществе; господство некритической восторженности по поводу развития цифровых технологий; идеология трансгуманизма; превращение человека из рационального социального существа в ментального агента коммуникации; деградация языка.

**Содержание.** Основные факторы четвертой технологической революции исследуются на основании оригинального концептуального аппарата, разработанного посредством комбинированного словообразования и применяемого в литературно-публицистическом стиле способа изложения. Обосновывается необходимость целенаправленной деятельности по гуманизации достижений технологической революции.

**Выводы.** Важным достоинством рассмотренного исследования выступает то, что оно указывает способы использования технологий искусственного интеллекта для сохранения идентичности человека. Предложенная исследовательская методология позволяет построить модель соразмерного жизненного бытия людей как коэволюции естественного и искусственного миров.

**Ключевые слова:** трансгуманизм, антропоконсерватизм, постмодернизм, псевдорациональность, цифровая революция, конвергенция, коэволюция естественного и искусственного.

**Для цитирования:** Тяпин И. Н. Парадигма творческого антропоконсерватизма / И. Н. Тяпин // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 65–72. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_65

## The paradigm of creative anthropological conservatism

*Igor N. Tyapin*

*Vologda State University,  
Vologda, Russian Federation*

**Introduction.** The review discusses the main themes and results of philosophical reflection of authors on a wide range of issues related to the prospects of man and culture in the period of domination of non-critical enthusiasm about the development of digital technology and the triumph of the ideology of trans-humanism, among which in the first place, you can highlight the transformation of man from rational social beings in the mental agents of communication, as well as the degradation of language.

**Content.** The main factors of the fourth technological revolution are investigated on the basis of the original conceptual apparatus developed by means of combined word formation and applied in the literary and journalistic style of presentation. The necessity of purposeful activity to humanize the achievements of the technological revolution is justified.

**Conclusions.** An important advantage of the considered research is that it indicates the ways of using artificial intelligence technologies to preserve a person's identity. The proposed research methodology allows us to build a model of the proportionate life of people as a co-evolution of the natural and artificial worlds.

**Key words:** transhumanism, anthropological conservatism, postmodernism, pseudo-rationality, digital revolution, convergence, co-evolution of natural and artificial.

**For citation:** Tyapin, I. N. (2021). Paradigma tvorcheskogo antropokonservatizma [The paradigm of creative anthropological conservatism]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 65–72. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_65 (In Russian).

## Введение

Весной 2020 г. в Санкт-Петербургском издательстве «Алетейя» вышла в свет коллективная («тринитарная», отталкиваясь от определения, встречающегося в тексте) монография, представляющая собой плод творческого союза руководителя – одного из выдающихся мыслителей современности, доктора философских наук, профессора В. А. Кутырёва, и двух авторов, начинающих свой исследовательский путь – В. В. Слюсарева и Т. М. Хусяинова.

Монография является логическим продолжением целой серии известных работ В. А. Кутырёва, созданных на протяжении почти трех последних десятилетий, начало которым положила книга «Естественное и искусственное: борьба миров» [2], а итогом (хочется верить, промежуточным) выступает «Сова Минервы вылетает в сумерки» [3]. При этом еще в конце 1980-х гг., в эпоху плюралистического поиска новых концепций и парадигм и, в частности, активного обсуждения в кругах мощного (тогда!) отечественного философского сообщества ноосферной проблематики, В. А. Кутырёв, полемизируя с Н. Н. Моисеевым, обрисовал контуры собственного видения коэволюции.

Представленное в монографии исследование выступает классическим примером спиралевидного развития познания, когда возвращение к теме после глубокой и длительной проработки смежных проблем обеспечивает выход на новый этап ее осмысления. В своих работах профессор Кутырёв вскрывает концептуальное единство и внутреннюю связь внешне различных суицидально-инфернальных псевдофилософских, идеологических доктрин (таких, как постмодернизм и трансгуманизм), доказывая их противоречивость, доходящую до абсурдности и полного отказа от здравого смысла. В противоположность этим доктринам, как планам разрушения общества, проведенное под руководством и при участии Кутырёва исследование противопоставляет парадигму «творческого антропоконсерватизма» – философию восстановления и исцеления (духовного и телесного) Человека, раскрытие его естественного потенциала. Заметим, что эту парадигму приходится постоянно объяснять и доказывать, защищать от обвинений в «отсталости» и «реакционности», несмотря на очевидность тезиса о том, что человек должен выступать целью, а техника – средством развития.

### Содержание исследования

Установив в качестве «краеугольного камня» размышлений альтернативу «конвергенция» (слияние людей и технологий) – «коэволюция» (их взаимодействие с целью сохранения человеком своего жизненного мира и самости), коллектив авторов обосновывает необходимость целенаправленной деятельности по гуманизации достижений современной технологической революции, изыскивая способы «приведения» технологий с искусственным интеллектом к человеку ради *сохранения его идентичности*. Для этого авторами обсуждаются «реальные, конкретные, животрепещущие, хотя не частные, а мировоззренческие проблемы, связанные со стратегией выживания человечества» [4, с. 9–10]. Авторы не приемлют распространенные в современной (пост)философии явления «отсутствия самости и критичности», «описательности» и «беспроblemности» [4, с. 10], установки не на поиск истины, а на достижение манипулятивно-прагматических целей и обслуживание идеологических доктрин.

Критика авторами монографии культа техногенного тренда и техногенной рациональности, образующих важнейшую линию идеологии многообразной потребительской трансформации указывает на «торжество» в современном информационном пространстве нарушенной рациональности. По всей видимости, нарушенную рациональность можно (и даже уместно) называть **псевдорациональностью**, ибо она представляет собой отрыв подчиненной догмам теории от

реальности, конструирование образа псевдореальности, фрагментарно включающего в себя черты реальности подлинной, отказ от методологической нормы, моральный релятивизм [9].

Выраженная в пост(псевдо)философских постмодернистско-трансгуманистических построениях, нарушенная рациональность не предполагает понимания собственного «дискурса», избегает системного подхода и целиком опирается на спекулятивные аргументы релятивистского толка с целью разрушения социального порядка, направленного на воспроизводство душевно здорового человека. Человека здесь предстает этаким «звероавтоматом», по выражению А. Г. Дугина [1, с. 125], стандартно реагирующим на стандартные сигналы и зацикленным на зоопопуляционных потребностях (гендерное поведение, общение и статусные роли).

Со своей стороны, хочется заметить, что *колоссальный* манипулятивный потенциал техногенного тренда заключается как в самих технологиях, так и в оперировании их тематикой в качестве идеологем. В рамках первого аспекта можно с уверенностью констатировать, что техногенный тренд в его нынешнем виде стимулирует начавшийся процесс трансформации человека в управляемое и всецело контролируемое технологическое существо. В рамках второго аспекта корректно вести речь о том, что восторженное безмыслие по поводу так называемой NBICS-конвергенции, криптовалют и тому подобного дает возможность: 1) отвлечь внимание человечества от глобальных проблем и противоречий, «забыть» о растущем технико-экономическом разрыве, экономической, политической и культурной экспансии суперразвитых стран, эксплуатации ими природных и человеческих ресурсов Земли; 2) окончательно вытеснить из системы фундаментальных ценностей национально-культурную идентификацию, патриотизм, заботу о другом, метафизический поиск смысла жизни.

По структуре представленное в монографии исследование состоит из трех частей. *Первая часть* представляет собой теоретическое обсуждение проблем конвергенции и коэволюции как явлений самой реальности, их отражение в исследованиях и публицистике. Она начинается с разграничения и уточнения базовых понятий («универсальный эволюционизм», «конвергенция», «полионтизм», «коэволюция»). Ставится проблема подмены понятия устойчивого развития человечества, происходящей в рамках потребительской идеологии. Указывается на сознательное конструирование глобальными управляющими структурами искусственных, абсурдных потребностей, превративших человека как рационального субъекта деятельности в ментального агента коммуникации – квази-субъекта,

агента, зомби, персонажа, а в конечном счете – в Никто [4, с. 46], когда «прогрессивное» человечество предстает как «глупеющее, слепое, несчастное» сообщество, которое счастливо «только непониманием того, что делается» и тем, что «само роет себе могилу» [4, с. 27].

В ходе рассмотрения параллельной эволюции человека и «умной» техники отмечается потеря человеком эксклюзивности ума и в концентрированном виде (в этом состоит заслуга молодых соавторов В. А. Кутырёва) описываются все важнейшие проявления и ближайшие последствия «цифровой» революции, дигитализации: искусственный интеллект, электронное государство (открытое для общества, но при этом реализующее тотальный контроль и надзор), кризис системы образования, блокчейн-демократия и др. Характеризуются процессы экзистенциального кризиса личности, в том числе и то, что остроумно названо «цифровым эксгибиционизмом» (аналогично автор данной статьи пользуется понятием «порнофикация сознания»), а также гендерной деконструкции мужской и женской субъектности – аксиологической, физиологической, технической (в том числе посредством робофилии), юридической (включая и абсурд современного харассмента).

*Вторая часть* исследования называется «Мышление о мышлении: критический анализ конвергентной идеологии в философской литературе». В рамках этой части работы, где во всей полноте выражен историко-философский талант В. А. Кутырёва (имеется в виду эрудиция, аналитические способности, осмысление концептуальной сути идей того или иного автора), рассматриваются труды и идеи нескольких достаточно популярных современных мыслителей, связанных с проблематикой бытия человечества в техносистеме, а именно: К. Мейясу (*спекулятивный реализм как философия фактичности начала конца человеческого мира*) [6], А. С. Нилогова (*философия антиязыка, контрлингвистическая революция*) [7], Е. С. Шилова (*философско-цифровое обоснование Техноса*) [10], Ю. М. Резника (*гуманитарное проектирование*) [8]. Названные персоналии, как прямо отмечают исследователи, в той или иной степени пишут одно (взывают к освобождению, развитию человека), а приходят к другому – обоснованию экспансии виртуальной реальности, исчезновения жизненного мира человека, формирования мышления без образов, превращения сознания в алгоритмический интеллект, а человека в целом – в киборганическое существо.

Это расхождение не вызывает удивления, напротив, представляется совершенно «естественным» и закономерным, поскольку пост(псевдо)философия, собственно говоря, прямо опирается на принципы и приемы софистики, полного

отказа от объективности рассмотрения, инкорпорирования в общественное сознание неомифов, псевдологичности, антиномичности постулатов, навязывания ложных дилемм, произвольного искажения понятий (смысловой эквилибристики), приоритета языковой «формы» над описываемым содержанием с целью фальсификации последнего.

Идеям К. Мейясу и русскоязычных постфилософов противопоставляется концепция «левого консерватизма» советского философа М. А. Лифшица [5] (полемизовавшего с М. М. Бахтиным, Э. В. Ильенковым, отстаивавшего положения об объективности познания и истины как сохранения субъект-объектных отношений, важности реализма в искусстве), как философия сопротивления техногенной деградации человечества.

*Третья часть* исследования построена в «разговорной» форме, в рамках нескольких бесед-интервью авторов. Здесь акцентированно рассматривается ряд актуальных, болезненных трансформаций современного общества и человека, особенно – изменений ценностного плана.

В частности, говорится о том, что гендерная концепция направлена даже не на выбор пола, а на утверждение бесполости, асексуализма, постсексуализма, клонирования, замены рождения «гуманитарными технологиями».

Другой сюжет – торжество тотальной стандартизации мировоззрения (если о мировоззрении вообще можно говорить применительно к современному среднему индивидууму) и всех сторон культуры (при том, что сами стандарты – достаточно низкие, примитивные) как «равенства в dementia». По выводу авторов:

«начиная со школы, идет замена смыслового взгляда на мир формальным, везде насаждаются шаблоны, схемы, клише, баллы, тесты, рубрики, ЕГЭ, рейтинги, таблицы и прочая наукометрия, что особенно абсурдно применительно к культуре и человеку. Это не просто, как часто считают, бюрократический садизм и чиновничий произвол, по крайней мере, не только. Отказ в доверии субъективному сознанию, вездесущая регламентация самостоятельного мышления заказывается распространением его алгоритмического, сиречь машинного типа. Подключенные к компьютерам мы должны думать на их языке. (А они понимают только формализованное; И диктуют нам – вот подлинный исто(к)чник (ин)новаторского бюрократизма)» [4, с. 196–197].

Немало места в беседах уделено и антидемократизму, тоталитарности идеологических и практических сторон современного «прогресса», когда гендеризм, феминизм и политкорректность прямо утверждают «позитивную дискриминацию», а «тоталитаризм» традиционной морали сменяется тоталитаризмом всеобщего технического контроля (хотя Дж. Оруэлла все читали).

Но более всего авторов огорчает даже не широкое распространение негативных тенденций и явлений, а почти всеобщее (в том числе, в среде философского сообщества) нежелание понимать и признавать очевидное («альтернативы нет» и «прогресс не остановишь» – любимые идеи, к которым сводится убогая философия без(д)умных адептов «прогресса»). Констатируется, что даже нечасто встречающаяся, слабая и боязливая, критика последствий технизации касается лишь третьестепенных моментов, явлений, а не сущности:

«Как плохой доктор, симптомы видит, а их сигнальный смысл, что они проявление начинающейся “болезни к смерти” – нет. Эхо слышат, а об его источнике думать не хотят» [4, с. 202].

Завершается монография словарем ключевых концептов философии коэволюции, каковых насчитывается более семидесяти, в том числе и сугубо авторских (таких, как «пост-пред-гипер-контр-модернизм», «свет(л)обесие», «трансмодернизм», «щедрлез»).

### **Выводы**

В завершение хочется отметить следующее. Выступая против фаталистической парадигмы современного теоретизирования («Хотя бы все летело в тартарары, но поскольку полет прогрессивный и летит большинство, то ни обсуждать, ни что-либо предпринимать не надо»), авторы напоминают, что «реальное не равно должному, что мыслящий человек имеет право подняться над ситуацией, хотя бы в ней находился» [4, с. 198]. Исследование призывает, по существу, к духовному сопротивлению, основанному на традициях классической философии. Традициях, где базовой мировоззренческой установкой является: «сначала надо быть, а потом меняться; развиваться надо для того, чтобы быть. Sustainable development – это когда изменение, развитие и становление не самоцен(ль)ны, не движение в дурную бесконечность, а служат сущему и Бытию» [4, с. 21].

И хотя сами авторы оговариваются, что их позиция может показаться слишком резкой, в сущности, приводимые суждения и оценки не преувеличены, а вполне адекватны существующим явлениям, тенденциям и угрозам.

### **Список литературы**

1. Дугин А. Г. Философия традиционализма: моногр. – М.: Арктогея, 2002. – 622 с.
2. Кутырёв В. А. Естественное и искусственное: борьба миров: моногр. – Нижний Новгород: Изд-во «Нижний Новгород», 1994. – 200 с.
3. Кутырёв В. А. Сова Минервы вылетает в сумерки: моногр. – СПб.: Алетейя, 2018. – 526 с.
4. Кутырёв В. А., Слюсарев В. В., Хусяинов Т. М. Человечество и Технос: философия коэволюции: моногр. – СПб.: Алетейя, 2020. – 260 с.
5. Лифшиц М. А. Проблема Достоевского (Разговор с чертом): моногр. – М.: Академический Проект, 2013. – 267 с.
6. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. – Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. – 196 с.

7. Нилогов А. С. *Философия антиязыка: моногр.* – СПб.: Алетея, 2013. – 216 с.
8. Резник Ю. М. *Феноменология человека. Бытие возможного: моногр.* – М.: Канон+, 2016. – 632 с.
9. Тяпин И. Н. *Псевдорациональность как методология и основание социальных трансформаций: моногр.* – Вологда: ВоГУ, 2019. – 147 с.
10. Шилов С. Е. *Риторическая теория числа: моногр.* – М.: ЛЕНАНД, 2013. – 800 с.

### References

1. Dugin, A. G. (2002). *Filosofiya tradicionalizma* [The philosophy of traditionalism]. Moskva: Arktogeya. 622 p. (In Russian).
2. Kutyryov, V. A. (1994). *Estestvennoe i iskusstvennoe: bor'ba mirov* [Natural and artificial: the struggle of worlds]. Nizhnij Novgorod: Izdatel'stvo "Nizhnij Novgorod". 200 p. (In Russian).
3. Kutyryov, V. A. (2016). *Sova Minervy vyletaet v sumerki* [Minerva's owl takes off at dusk]. Sankt-Peterburg: Aleteya. 526 p. (In Russian).
4. Kutyryov, V. A., Slyusarev, V. V., Husyainov, T. M. (2020). *Chelovechestvo i Tekhnos: filosofiya koevolycii* [Humanity and Technos: the philosophy of co-evolution]. Sankt-Peterburg: Aleteya. 260 p. (In Russian).
5. Lifshic, M. A. (2013). *Problema Dostoevskogo (Razgovor s chertom)* [Dostoevsky's problem (Conversation with the devil)]. Moskva: Akademicheskij Proekt. 267 p. (In Russian).
6. Mejyasu, K. (2015). *Posle konechnosti. Esse o neobhodimosti kontingentnosti* [After the limb. Essay on the need for contingency]. Ekaterinburg; Moskva: Kabinetnyj uchenyj, 2015. 196 p. (In Russian).
7. Nilogov, A. S. (2013). *Filosofiya antiyazyka* [The philosophy of Anti-language]. Sankt-Peterburg: Aleteya. 216 p. (In Russian).
8. Reznik, Yu. M. (2016). *Fenomenologiya cheloveka. Bytie vozmozhnogo* [The phenomenology of man. Being possible]. Moskva: Kanon+. 632 p. (In Russian).
9. Tyapin, I. N. (2019). *Pseudoracional'nost' kak metodologiya i osnovanie social'nyh transformacij* [Pseudo-rationality as a methodology and Foundation of social transformations]. Vologda: VoGU. 147 p. (In Russian).
10. Shilov, S. E. (2013). *Ritoricheskaya teoriya chisla* [The rhetorical theory of number]. Moskva: LENAND. 800 p. (In Russian).

### Об авторе

**Тяпин Игорь Никифорович**, доктор философских наук, доцент, Вологодский государственный университет, Вологда, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0003-0896-590X, e-mail: i.n.tyapin@mail.ru

### About the author

**Igor N. Tyapin**, Dr. Sci (Philosophy), Associate Professor, Vologda State University, Vologda, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0003-0896-590X, e-mail: i.n.tyapin@mail.ru

Поступила в редакцию: 07.12.2020

Received: 07 December 2020

Принята к публикации: 25.01.2021

Accepted: 25 January 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021



## Философия культурной памяти и горожанин как субъект ее формирования

*С. Л. Дунаева*

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

**Введение.** Проблема культурной памяти является одной из актуальных проблем современного гуманитарного знания и привлекает все большее внимание исследователей многих его областей, в том числе – урбанистики и философии города, что обуславливает актуальность, научную и практическую значимость заявленной темы статьи. Автор полагает, что изучение города невозможно без исследования его антропологической составляющей, поскольку именно горожане формируют, сохраняют и развивают городское пространство, основываясь на своей системе ценностей и опираясь на единую культурную память сообщества. В результате этой деятельности складывается тот или иной тип городской культуры (воспроизводящий, помнящий, замещающий и пр.).

**Содержание.** В статье использованы три группы источников: теоретические работы культурфилософской направленности, воспоминания и заметки жителей и гостей малых «императорских» городов XVIII–XX вв., исторические труды периода XVIII – начала XX вв. Статья основана на комплексной культурфилософской методологии, составляющими которой являются философско-антропологический анализ, типологический и сравнительный методы. Философско-антропологический анализ культуры малых «императорских» городов Санкт-Петербургской губернии и горожан как коллективного субъекта формирования культурной памяти позволяет говорить о неизбежности перехода от воспроизводящего и помнящего типов культуры к замещающему и сохраняемому типам. Время, причины и механизмы перехода от одного типа к другому обусловлены господствующей в тот или иной период культурной парадигмой и единой системой ценностей, разделяемых большинством жителей города.

**Выводы.** В статье делается вывод о влиянии культурной памяти как философского концепта на формирование определенного типа культуры и о необходимости комплексного философского анализа культуры малых «императорских» городов Санкт-Петербургской губернии, складывавшейся на протяжении трех столетий. Подобный подход позволяет рассматривать проблему человека и городской среды как двуединую в неразрывной связи и взаимодействии обеих ее составляющих.

**Ключевые слова:** культурная память, тип культуры, коллективная идентичность, культурное забвение, малые «императорские» города, Санкт-Петербург, дачные пригороды.

**Для цитирования:** Дунаева С. Л. Философия культурной памяти и горожанин как субъект ее формирования / С. Л. Дунаева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 73–82. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_73

## Cultural Memory Philosophy and the Citizen as the Subject of its Formation

*Stefaniya L. Dunaeva*

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

**Introduction.** The problem of cultural memory is one of the urgent problems of modern humanitarian knowledge and attracts increasing attention of researchers in many of its fields, including urban studies and urban philosophy, which determines the relevance, scientific and practical significance of the stated topic of the article. The author believes that the study of the city is impossible without the study of its anthropological component, as there are citizens who form, preserve and develop the urban space, based on their own system of values and relying on the common cultural memory of the community. As a result of this activity, type of urban culture is formed (reproducing, remembering, replacing, etc.).

**Content.** In the article three groups of sources are used: theoretical works of cultural and philosophical orientation, memoirs and notes of residents and guests of small “imperial” cities of the XVIII–XX centuries, historical works of the period of the beginning of the XVIII – beginning of the XX centuries. The article is based on a complex cultural and philosophical methodology, the components of which are philosophical and anthropological analyses, typological and comparative methods. The philosophical and anthropological analysis of the culture of the small “imperial” cities of the St. Petersburg province and the citizens as a collective subject of the formation of cultural memory allows us to speak about the inevitability of the transition from the reproducing and remembering types of culture to the replacement and preserved types. The time, causes and mechanisms of the transition from one type to another are determined by the prevailing cultural paradigm and a single system of values shared by the majority of the city's residents.

**Conclusions.** The article draws a conclusion about the influence of cultural memory as a philosophical concept on the formation of a certain type of culture and the need for a comprehensive philosophical analysis of the culture of small towns of the “imperial” cities of the St. Petersburg province, which developed over three centuries. Such an approach allows us to consider the problem of man and the urban environment as two-in-one in the indissoluble connection and interaction of both its components.

**Key words:** cultural memory, type of culture, collective identity, cultural oblivion, small “imperial” cities, St. Petersburg, suburban suburbs.

**For citation:** Dunaeva, S. L. (2021). *Filosofiya kulturnoi pamyati i gorozhanin kak sub"ect eyo formirovaniya* [Cultural memory philosophy and the citizen as the subject of its formation]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 73–82. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_73 (In Russian).

## Введение

В настоящее время изучение культурной памяти как неотъемлемого коллективного свойства различных общностей становится все более актуальным, приобретая междисциплинарный характер. К указанной тематике обращаются психологи, социологи, историки, культурологи и философы. Среди наиболее известных специалистов в данной области следует называть Я. Ассмана, А. Ассман, М. Хальбвакса, П. Нора, П. Хаттона [2; 3; 17; 14; 18]. Философы обращают внимание на механизмы формирования и изменчивости памяти, забвение, создание коллективной идентичности и влияние ее носителей на функционирование единой памяти сообщества.

Понятие «культурная память» по своему значению является междисциплинарным; в контексте данной статьи оно рассматривается на границе философии, истории и культурологии, социологии и урбанистики. Используемые для анализа источники представляют три основные группы: в первую группу входят теоретические работы культурфилософской направленности, ко второй относятся воспоминания и заметки горожан периода XVIII–XX вв., к третьей – исторические обзорные материалы; на основе перечисленных источников в работе дана общая социокультурная характеристика малых городов. Ведущие методы исследования – антропологический анализ, типологический и сравнительный методы.

Изучение конкретной среды с опорой на феномен памяти позволяет определить ее принадлежность к какому-либо типу культуры, реконструировать ее генезис и эволюцию, прогнозировать ее дальнейшее развитие. Одним из примеров такого подхода является историко-типологическое и философско-антропологическое изучение малых городов Санкт-Петербургской губернии.

Любой город является отражением определенного типа культуры: воспроизводящего, помнящего или замещающего. Основной характеристикой первого типа следует считать непрерывное развитие городской культуры, продолжающей активно воспроизводить исходные культурные смыслы и на их основе выработать новые [5]. Помнящий тип культуры предполагает обращение к прошлому [3, с. 43], которое может происходить различными способами. Например, обращение к традициям прошлого и создание мемориальных памятников акцентирует внимание на прошлом культуры. Вместе с тем, забвение, или «культурная амнезия», также относится к помнящему типу, поскольку оно может быть преднамеренным, являясь частью определенного культурного проекта [7, с. 4]; в этом случае содержание памяти зависит исключительно от отношения членов сообщества к предмету памяти. К третьему типу следует отнести замещающую культуру, предполагающую появление не связанных с исходной культурой смыслов.

### Содержание исследования

Анализ культурной памяти малых «императорских» городов Санкт-Петербургской губернии периода XVIII – начала XX вв. (Петергоф, Царское Село, Павловск, Ораниенбаум и Гатчина дореволюционной эпохи) позволяет сделать вывод о существовании и развитии воспроизводящего типа культуры.

Восемнадцатый век привнес в русскую культуру традицию загородных резиденций, ставших местами летнего проживания императорской семьи. Статус городов как «императорских» определял присущую лишь им культурную специфику. Во-первых, эти города являлись пространством для дипломатических встреч и событий государственного масштаба [15, с. 68]. Во-вторых, потребность в строительстве дворцово-парковых ансамблей притягивала к себе знаменитых архитекторов, мастеровых [11, с. 22], впоследствии сформировавших один из антропологических типов жителей малых «императорских» городов. В-третьих, природный ландшафт и эстетические взгляды владельцев загородных резиденций определяли превалирование городского быта: для членов императорской фамилии и придворной знати главной ценностью пригородов Санкт-Петербурга была возможность «окунуться» в тихую, спокойную атмосферу с сохранением городских условий, что приводило к развитию дачной культуры, специфика которой нашла отражение во многих культурных текстах. В-четвертых, несмотря на иллюзию дачной «деревенской» жизни, в малых «императорских» городах складывалась культурная среда, типичная для большого города.

Данный тип культуры является также и помнящим – большую роль в этом играли сами горожане, поддерживавшие заведенный порядок, характерными приметами которого являлись светские приемы, посещение вокзалов и летних театров, прогулки по паркам [10]. Воспоминания о них сохранились в многочисленных мемуарных источниках. Как пишет М. Бардакова: «Царскосельское общество того времени умело принимать, жить и веселиться. Постоянно устраивались вечера, назначались *jours fixe*, собирались, чтобы петь, играть, декламировать» [4, с. 335]. А. Ахматова, вспоминая Царское Село, писала о «сыром великолепии парков» [19, с. 13].

Важнейшим компонентом помнящей культуры является обращение к прошлому [3, с. 31]. Для малых «императорских» городов эту роль выполняла память горожан об Петре Великом, выраженная как в осознании того, что они жили и работали рядом с императорской резиденцией, так и в различного рода торжественных мемориальных событиях и празднествах в честь императора.

С момента изменения культурной парадигмы после 1917 года жизнь городов складывалась в соответствии с двумя сценариями. Первый заключался в том, что город приобретал чуждый для этого пространства смысл и со временем становился местом культурного забвения [3, с. 69]. Ярким примером подобного явления стал город Кингисепп (Ямбург), первое летописное упоминание о котором относится к 1384 г. С XV в. Ямбург был военным, ремесленно-торговым и административным центром Северо-Западной Руси. С 1708 г. он находился во владении князя А. Д. Меншикова. В 1922 г. город переименовали в честь погибшего руководителя эстонских коммунистов В.Э. Кингисеппа. После Великой Отечественной войны город был восстановлен, однако его исторический облик сильно пострадал [11, с. 311].

Второй сценарий предполагает сохранение исторического прошлого в рамках существования новой городской культуры – либо при помощи воскрешения культурных традиций дореволюционного уклада городской жизни, либо сохранением города как места памяти. Первое было невозможно, поскольку новые ценности были противоположны ценностям дореволюционной культуры малых «императорских» городов и власть не дала бы возможности «оживить» уклад прежней повседневности. Однако, вполне востребованным для новой культуры стало сохранение и поддержание памятников, музеев, организованного определенным образом ландшафта, отсылавших к прошлому [14, с. 26]. И этот способ оказался единственно возможным для культурной памяти, когда преемственность и обращенность к прошлому с течением времени все более ослабевали.

Данный способ подразумевает участие жителей, неравнодушных к судьбе своих городов. Горожане активно участвовали в сохранении музейных ценностей дворцово-парковых ансамблей; в военные годы закапывали статуи и эвакуировали музейные экспонаты из дворцов. Сотрудники дворцов выступали против уничтожения исторических памятников, открыто заявляя о своей позиции.

«Обелиск Коннетабль в бывшем дворцовом комплексе составляет существенную его часть. Если его уничтожить, то, чтобы быть последовательным... придется нам вслед за ним уничтожить и дворец, как памятник царей и парк, как памятник их наслаждений. А затем, по нашему примеру, много придется уничтожить и в самом Ленинграде памятников, исторических зданий и музеев ...» [13, с. 140].

После Великой Отечественной войны специалисты Петергофа обсуждали планы восстановления дворца и Н. Н. Белехов настоял на воссоздании его таким, «каким он был до 1941 года, в его былом великолепии, с интерьерными, как неотъемлемую часть чудесного ансамбля» [12, с. 395].

В настоящее время дачные пригороды используются как коттеджные районы для горожан, не стремящихся сохранить их исторический облик. В результате места памяти становятся более замкнутыми и закрытыми в себе [14, с. 49], переставая быть связующим звеном между настоящим и прошлым. Однако и сегодня, когда пригороды утрачивают прежние и обретают новые культурные смыслы, неравнодушные жители стремятся воссоздавать и хранить места памяти об истории культуры малых «императорских» городов, о чем свидетельствуют появляющиеся новые литературные произведения, действие которых происходит в этих городах, краеведческие исследования (см.: [6; 16; 20]), исторические фотографии городов дореволюционного и советского периода в социальных сетях, выставки, экспозиции краеведческих музеев.

Воспроизводящий тип культуры направлен на формирование культурной идентичности [3, с. 143], позволяя горожанам впитывать культуру и создавать новые культурные смыслы. Горожане, к которым относились местные жители и выезжавшие за город дачники, признавали себя частью культуры малых «императорских» городов и со временем в пригородах складывались традиции, привычки, ритуалы, присущие только этим местам, отчего города приобретали душу [1] и становились подобными живым организмам.

Очевидно, что кардинальная смена политического режима, произошедшая после 1917 г., вместе со сменой ценностей привела к выстраиванию нового жизненного уклада в дачных пригородах. Устоявшиеся за два столетия традиции и повседневность горожан-дачников должны были постепенно видоизмениться или уйти из культурного обхода, уступив место новому бытовому укладу и стилю эпохи. Малые города бывшей Санкт-Петербургской губернии, как вся страна, стали пространством для построения нового советского общества, главными ценностями которого были массовость и коллективизм. Провозглашенные новой властью идеи и ценности постепенно вытесняли традиции и идеи прошлого времени.

В советское время культура рассматриваемых городов более не могла относиться к воспроизводящему типу, поскольку новых смыслов, связанных с дореволюционной культурой, не появлялось. Вместе с тем, культура оставалась помнящей благодаря жителям, защищавшим исторический облик своих городов. Для горожан подобная реакция является вполне предсказуемой, поскольку обращенность к прошлому города сравнима с ностальгией, с теплыми воспоминаниями о той культуре, которой более не существует. Согласно взглядам М. Хальбвакса, стремление восстановить облик ушедшей культуры связано с

принадлежностью человека к ней, а возврат в прошлое сравним с книгой из детства, при каждой встрече с которой происходит «пробуждение воспоминания и чего-то вроде внутреннего омоложения» [17, с. 119].

Следует отметить, что помнящая и воспроизводящая культура дореволюционного периода существенно отличается от помнящей культуры советского периода. Обращение дореволюционных горожан-дачников к традициям прошлого времени было беспрепятственным и не противоречило ценностной парадигме культуры малых «императорских» городов Санкт-Петербургской губернии, и это приводило к дальнейшему развитию и процветанию культурной жизни. Горожане советского времени, усвоившие новые общественные идеи и ценности, могли обращаться к воспоминаниям о традициях, ритуалах и быте прошлого преимущественно как к фрагментам культурного наследия, далеким от их повседневности.

В настоящее время городская культура приобретает современные смыслы, не связанные с исходными, в связи с чем следует делать вывод о формировании замещающего типа культуры, в котором уникальные черты малых «императорских» городов постепенно стираются и становятся невидимыми для горожан и приезжающих туристов.

Наряду с замещающим типом формируется сохраняемый тип, для которого характерно то, что при активном прирастании новых культурных смыслов память об ушедшем времени, об уникальности дореволюционной культуры малых городов «представляет собой архив неопределённого объема информации <...> как резервуар для будущих состояний функциональной памяти и корректив для уже существующей памяти» [9].

## **Выводы**

Культурная память, являясь актуальной темой исследования в различных областях научного знания, представляет собой адекватный инструмент для изучения и определения типа культуры. Философско-антропологический анализ культурной памяти позволяет рассматривать город и его составляющие (в ретроспективе и в актуальном состоянии) неотрывно от горожанина и способствует акцентированию внимания на людях, которые живут в этом пространстве, формируя его как субъекты культурного конструирования и, в свою очередь, становясь продуктами (объектами) развития культуры.

Данный подход позволяет расширить границы изучения философии города с опорой на культурную типологию, разработанную в результате изучения культурной памяти как значимого культурообразующего фактора, и применить типологический подход для сравнительно-аналитического изучения феномена малых городов в целом. Предложенный подход вполне применим и к социокультурному проектированию, способствуя расширению сферы и методологии изучения антропологической и общекультурной составляющих городского пространства.

### Список литературы

1. Анциферов Н. П. Душа Петербурга. – Пб.: Брокгауз-Ефрон, 1922. – 226 с.
2. Ассман А. Забвение истории – одержимость историей / пер. с нем. Б. Хлебникова. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – 540 с.
3. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 363 с.
4. Бардакова М. М. Из воспоминаний о Царском Селе // Русская старина. – 1911. – Т. 148. – № 11. – С. 327–337.
5. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр. / сост., общ. ред и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 384–392.
6. Бурлаков А. В. Записки гатчинского краеведа. Книга 1. – Гатчина: б. и., 2012. – 240 с.
7. Васильев А. Г. Культурная память/забвение и национальная идентичность: теоретические основания анализа // Культурная память в контексте формирования национальной идентичности России в XXI веке: коллективная монография / отв. ред. Н. А. Кочеляева. – М.: Совпадение, 2012. – С. 29–57.
8. Гарин-Михайловский Н. Г. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 4: Очерки и рассказы. 1865–1905 / подготовка текста и примеч. И. М. Юдиной. – М.: Гослитиздат, 1958. – 723 с.
9. Гефтер М. Воспоминания пространства [Электронный ресурс]. URL: <http://gefter.ru/archive/9540> (дата обращения: 06.01.2021).
10. Глезеров С. Е. Петербургские окрестности: быт и нравы начала XX века. 3-е изд. – М.; СПб.: Центрполиграф: Русская тройка, 2013. – 606 с.
11. Глушкова В. Г. Пригороды Санкт-Петербурга. От Петергофа до Гатчины: исторический путеводитель. – М.: Вече, 2014. – 478 с.
12. Казанская Е. В. Воспоминания о восстановлении большого петергофского дворца // Век реставрации пригородных дворцов. Трагедия и триумф: Сборник статей по материалам научно-практической конференции ГМЗ «Петергоф». – СПб.: ГМЗ «Петергоф», 2019. – С. 392–408.
13. Митенев А. А. Гатчинские истории: дома, люди, судьбы. – Гатчина: Митенев А.А., 2011. – 205 с.
14. Нора П. Проблематика мест памяти / пер. с фр. // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. – С. 17–50.
15. Оже И.Н.Ж. Из записок Ипполита Оже. 1814–1817 (с неизд. франц. подлинника) // Русская старина. – 1877. – Кн. 2. – № 5. – С. 55–68.



16. Садиков А. Н. Павловск. Повседневная жизнь города в 1911 году. – СПб.: б.и., 2012. – 150 с.
17. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. – М.: Новое издательство, 2007. – 343 с.
18. Хаттон П. Х. История как искусство памяти / пер. с англ. В. Ю. Быстрова. – СПб.: Владимир Даль, 2003. – 422 с.
19. Черных В. В. Летопись жизни и творчества Анны Ахматовой. Часть 1. – 1889–1917. – М.: Эдиотриап, 1996. – 111 с.
20. Януш Б. В. Неизвестный Павловск. 1850–1892 гг.: Историко-краеведческий очерк. – СПб.: Серебряный век, 2002. – 98 с.

### References

1. Antsiferov, N. P. (1922). *Dusha Peterburga* [The soul of Petersburg]. Petersburg: Brokgauz-Efron. 226 p. (In Russian).
2. Assman, A. (2019). *Zabvenie istorii – oderzhimost' istoriei* [Oblivion the history of obsession with history]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. 540 p. (In Russian).
3. Assman, Ja. (2004). *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory: Writing, Memory of the Past, and Political Identity in High Cultural Antiquity]. Moskva: Jaz. slav. kul'tury. 363 p. (In Russian).
4. Bardakova, M. M. (1911). Iz vospominanii o Tsarskom Sele [From the memories of Tsarskoye Selo]. *Russkaia starina* [Russian antiquity]. Vol. 148. No 11. pp. 327–337. (In Russian).
5. Bart, R. (1989). *Smert' avtora. Izbrannye raboty: Semiotika: Poetika* [Death of the author. Selected works: semiotics, poetics] / sost., red i vstup. st. G. K. Kosikova. Moskva: Progress. pp. 384–392. (In Russian).
6. Burlakov, A. V. (2012). *Zapiski gatchinskogo kraevedy* [Notes of the Gatchina local historian]. Gatchina: b.i. – 240 p. (In Russian).
7. Vasil'ev, A. G. (2015). Kul'turnaia pamiat'/zabvenie i natsional'naia identichnost': teoreticheskie osnovaniya analiza [Cultural memory/Oblivion and national identity: theoretical foundations of the analyzer]. *Kul'turnaia pamiat' v kontekste formirovaniya natsional'noi identichnosti Rossii v XXI veke: kollektivnaia monografiia* [Cultural Memory in the Context of the Formation of the National Identity of Russia in the 21st Century: a collective monograph]. Otv. red. N.A. Kochelyaeva. Moskva: Sovpadenie. p. 29–57. (In Russian).
8. Garin-Mikhailovskii, N. G. (1958). *Sobranie sochinenii: v 5 t.* [Collected works in 5 volumes] Vol. 4: Ocherki i rasskazy [Essays and short stories]. 1865–1905. Podgotovka teksta i primech. I. M. Yudinovi. Moskva: Goslitizdat. 723 p. (In Russian).
9. Gefter, M. (2013). *Vospominaniya prostranstva* [Elektronnyi resurs]. URL: <http://gefter.ru/archive/9540> (Data obrashcheniia: 06.01.2021) (In Russian).
10. Glezerov, S. E. (2013). *Peterburgskie okrestnosti: byt i nruvy nachala XX veka* [Petersburg neighborhoods: life and customs of the early twentieth century]. Izd. 3-e. Moskva; Sankt-Peterburg: Tsentrpoligraf: Russkaya troika. 606 p. (In Russian).
11. Glushkova, V. G. (2014). *Prigorody Sankt-Peterburga. Ot Petergofa do Gatchiny: istoricheskii putevoditel'* [Suburbs of St. Petersburg. From Peterhof to Gatchina: a historical guide]. Moskva: Veche. 478 p. (In Russian).

12. Kazanskaya, E. V. (2019). Vospominaniya o vosstanovlenii bol'shogo petergofskogo dvortsa [Memories of the restoration of the Grand Peterhof Palace]. *Vek restavratsii prigorodnykh dvortsov. Tragediia i triumf: Sbornik statei po materialam nauchno-prakticheskoi konferentsii GMZ „Peterhof”* [A century of restoration of suburban palaces. Tragedy and Triumph: a collection of articles based on the materials of the scientific and practical conference of the GMZ „Peterhof”]. Sankt-Peterburg: GMZ „Peterhof”. pp. 392–408. (In Russian).
13. Mitenev, A. A. (2011). *Gatchinskie istorii: doma, lyudi, sud'by* [Gatchina stories: houses, people, destinies]. Gatchina: Mitenev A.A. 205 p. (In Russian).
14. Nora, P. (1999). Problematika mest pamiati [Problems of memory locations] Frantsiya – pamyat' [France – memory]. Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta. pp. 17–50. (In Russian).
15. Ozhe, I.N.Zh. (1877). Iz zapisok Ippolita Ozhe [From the notes of Hippolyte Auger] 1814–1817. *Russkaya starina* [Russian antiquity]. Vol. 2. No 5. pp. 55–68. (In Russian).
16. Sadikov, A. N. (2012). *Pavlovsk. Povsednevnyaya zhizn' goroda v 1911 godu* [Everyday life of the city in 1911]. Sankt-Peterburg: b.i. 150 p. (In Russian).
17. Khal'bvaks, M. (2007). *Sotsial'nye ramki pamyati* [Social framework of memory]. Moskva: Novoe izdatel'stvo. 343 p. (In Russian).
18. Khatton, P. Kh. (2003). *Istoriya kak iskusstvo pamyati* [History as the Art of Memory]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. 422 p. (In Russian).
19. Chernykh, V. V. (1996). *Letopis' zhizni i tvorchestva Anny Akhmatovoi. Chast' 1* [Chronicle of the life and work of Anna Akhmatova. Part 1]. 1889–1917. Moskva: Ediotriap. 111 p. (In Russian).
20. Yanush, B. V. (2002). *Neizvestnyi Pavlovsk 1850–1892 gg: Istoriko-kraevedcheskii ocherk* [Unknown Pavlovsk 1850–1892: local history essay]. Sankt-Peterburg: Serebrianyi vek. 98 p. (In Russian).

#### Об авторе

**Дунаева Стефания Леонидовна**, аспирантка кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: dunaeva.sl@yandex.ru

#### About the author

**Stefaniya L. Dunaeva**, postgraduate student of the Department of Philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: dunaeva.sl@yandex.ru

Поступила в редакцию: 11.01.2021

Received: 11 January 2021

Принята к публикации: 25.02.2021

Accepted: 25 February 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

## Философия культуры и психоанализ

*К. С. Стецюк*

*Пермский национальный исследовательский политехнический университет,  
Пермь, Российская Федерация*

**Введение.** Предметная направленность философских компонентов классического психоанализа в настоящее время окончательно не определена. Статья посвящена обоснованию тезиса о том, что классический психоанализ в той совокупности его понятий, которые адресованы культуре, является культурфилософской концепцией и представляет собой оригинальный подход в философии культуры.

**Содержание.** На основе целевого обобщения работ отечественных и зарубежных авторов, описывающих отличительные особенности философии культуры, в статье вычленены и сформулированы базовые принципы последней. С использованием методики сравнительного анализа продемонстрировано полное соответствие психоаналитического подхода к исследованию культуры этим философским принципам.

Исследование источников по теме предметного и функционального описания философии культуры как философской дисциплины и как сферы философских исследований показало, что дать однозначное и полное определение философии культуры не представляется возможным. В условиях неопределенности предмета философии культуры ее специфическое отличие от описательной и теоретической культурологии может быть выражено совокупностью концептуальных и методологических принципов, целостность которых определяет собой границы предметного поля философии культуры и особенности её исследовательской методологии.

Задачу вычленения и формулировки этих принципов – сверхсуммативности, функционализма, сверхдетерминации, эйдетичности, онтологичности, конкретности и аксиологичности – оказалось возможным решить путем анализа текстов классиков философии культуры (философов марбургской и баденской школ неокантианства), а также российских философов М. С. Кагана, В. М. Межуева и П. С. Гуревича. Рассмотрение указанных принципов в контексте фрейдовских работ, посвященных исследованию культуры, показало, что эти философские принципы реализованы в подходе классического психоанализа к исследованию природы культуры и особенностей ее функционирования.

**Выводы.** Проведенное исследование позволяет утверждать, что в своей совокупности фрейдовские психоаналитические труды, посвященные исследованию культуры, являются основанием оригинального и полноценного подхода в философии культуры, реализовавшего в ее пределах свой теоретический, методологический и прикладной (практический) потенциал.

**Ключевые слова:** Зигмунд Фрейд, классический психоанализ, бессознательное, культура, философия культуры, принципы философии культуры, психоаналитический подход в философии культуры.

Для цитирования: Стецюк К. С. Философия культуры и психоанализ / К. С. Стецюк // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 83–94. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_83

## Philosophy of culture and psychoanalysis

*Konstantin S. Stetsyuk*

*Perm National Research Polytechnic University,  
Perm, Russian Federation*

**Introduction.** The subject orientation of the classical psychoanalysis philosophical components is currently not definitively defined. The article is devoted to the substantiation of the thesis that classical psychoanalysis in the totality of its concepts, which are addressed to culture, is a cultural-philosophical concept and represents an original approach in the philosophy of culture.

**Content.** On the basis of a targeted generalization of the works by domestic and foreign authors describing the philosophy of culture distinctive features, the article identifies and formulates the basic principles of the latter. Using the method of comparative analysis, the full compliance of the psychoanalytic approach to the study of culture with these philosophical principles is demonstrated.

The study of sources on the topic of the philosophy of culture functional description as a philosophical discipline and as a sphere of philosophical research has shown that it is not possible to give an unambiguous and complete definition of the philosophy of culture. In the conditions of uncertainty of the philosophy of culture subject, its specific difference from descriptive and theoretical cultural studies can be expressed by a set of conceptual and methodological principles, the integrity of which determines the boundaries of the philosophy of culture subject field and its research methodology features.

The task of isolating and formulating these principles – super-summativity, functionalism, super-determination, eidetic, ontological, concrete, and axiological – was possible to solve by analyzing the texts of the classics of the philosophy of culture (the philosophers of the Marburg and Baden schools of neo-Kantianism), as well as the Russian philosophers M. S. Kagan, V. M. Mezhujev, and P. S. Gurevich. Consideration of these principles in the context of Freud's works devoted to the study of culture has shown that these philosophical principles are implemented in the approach of classical psychoanalysis to the study of the nature of culture and the features of its functioning.

**Conclusions.** The conducted research allows us to assert that, in their totality, Freud's psychoanalytic works devoted to the study of culture are the basis of an original and full-fledged approach to the philosophy of culture, which has realized its theoretical, methodological and applied (practical) potential within its limits.

**Key words:** Sigmund Freud, classical psychoanalysis, the unconscious, culture, philosophy of culture, principles of the philosophy of culture, psychoanalytic approach in the philosophy of culture.

**For citation:** Stetsyuk, K. S. (2021). *Filosofiya kul'tury i psikhoanaliz* [Philosophy of culture and psychoanalysis]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* – Pushkin Leningrad State University Journal. No. 1. pp. 83–94. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_83 (In Russian).

## **Введение**

Для понимания психоаналитического подхода в философии культуры следует описать структуру психоанализа как комплексного исследовательского проекта, объединяющего экспериментально-прагматические, концептуально-теоретические и философско-методологические компоненты.

Общие контуры методологической триады клинических экспериментов, психологических теорий и философских принципов были впервые обозначены Фрейдом в 1896 г. в докладе «К этиологии истерии» [16]. В завершённом виде, наполненном результатами осмысления многолетней практики работы с проявлениями «бессознательного», она была подробно описана Фрейдом в 1927 г. в послесловии к книге «Проблема дилетантского анализа. Дискуссия с Посторонним» [17].

Философия играет в этой триаде роль новаторского эпистемологического проекта [14], генерируя «знание о бессознательном» и выполняя роль единой методологии исследования и теоретизирования.

Целью данной статьи является обоснование тезиса о том, что философское содержание психоанализа открывает возможность оригинального подхода к проблематике философии культуры. На основе отечественных и зарубежных источников, выявляющих смыслы философии культуры, в статье сформулированы базовые принципы применения психоаналитического подхода в философии культуры.

## **Содержание исследования**

Психоаналитический тип философствования, при всем его своеобразии и даже при всей его революционной «инаковости» по отношению к предшествующим философским системам, органично вошел в историю философских учений, заняв свое место на пересечении линий прагматизма, неокантианства, постницшеанских концепций «философии жизни» и постбрентановских концепций интенциональности рядом с феноменологией Гуссерля, герменевтикой Хайдеггера и аналитической философией Витгенштейна [9].

Философствование как генерирование спекулятивного «знания о бессознательном», погруженное в материал психокоррекционной практики, изначально присуще психоанализу и явным образом составляет его сущностное ядро. Философствование сохраняется даже при потере связи с практикой экспериментальных и теоретических исследований индивидуальных, групповых и массовых

проявлений «бессознательного», оно же становится основой для восстановления полноценного психоаналитического «триединства» при возобновлении системной клинической и социокультурной практики.

В трудах Зигмунда Фрейда на заключительной стадии разработки психоаналитического исследовательского проекта предметом этого философствования являлась культура. Но возможно ли то, что называется «философским психоанализом», предметно и методологически отнести именно к сфере философии культуры?

Для четкой квалификации наследия Фрейда как источника не просто психоаналитического типа философствования, но именно психоаналитического подхода в философии культуры, следует предварительно определить отличительные характеристики последней. Автор разделяет вывод о том, что дать однозначное и полное определение философии культуры и как философской дисциплины и как сферы философских исследований, не представляется возможным. Вот как об этой проблеме пишет Л. Н. Воеводина:

«...до сих пор проблемное поле философии культуры носит дискуссионный характер, что очевидно связано с тем, что она как область философского знания о культуре находится в становлении, развивается, а ее предмет остается открытым» [2, с. 29].

Не более определенным предмет философии культуры представлялся и создателям этого направления философской мысли. Выступая в 1939 г. перед студентами Гетеборгского университета с лекцией «Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры», Э. Кассирер начал ее следующими словами:

«Из всех отдельных частных областей, обычно выделяемых в составе целостной системы философии, философия культуры представляет собой, пожалуй, раздел, существование которого чаще всего дает повод для сомнений и дискуссий. Даже ее понятие еще ни в коей мере не является достаточно четко очерченным и однозначно определенным» [8, с. 155].

Так что вместо работы с общепризнанным определением далее придется описывать отдельные атрибутивные признаки философии культуры, выдвинутые и обоснованные специалистами, работавшими в этой области философских исследований, начиная с периода ее возникновения.

В истории мировой философской мысли становление и начало развития философии культуры (изначально – культурфилософии, *Kulturphilosophie*) обычно связывают с марбургской (Г. Коген, Э. Кассирер) и баденской (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) школами неокантианства. Основанием для вычленения философии

культуры в отдельную философскую дисциплину и отделения ее от культурологии изначально стало стремление рассматривать культуру в целостности и системном взаимодействии ее отдельных компонентов, а также (в баденской школе) с ориентацией на ценностный подход, на оценку культуры с позиции «нравственного субъекта» [15]. Несомненные достижения неокантианцев в области философии культуры, тем не менее, долгое время не имели продолжения. По замечанию В. М. Межуева, Э. Кассирера «можно назвать самым крупным и, пожалуй, последним современным философом культуры» [12, с. 4].

И все же в конце двадцатого и в начале двадцать первого веков в России силами целой плеяды отечественных мыслителей были сформулированы и обсуждены концептуальные и методологические основания философии культуры. В том числе были обоснованы, дополнены и модернизированы, т. е. воссозданы в контексте современного философского дискурса, впервые разработанные в неокантианской традиции принципы отделения культурфилософии от теории культуры (культурологии) и от описательного искусствознания (феноменологии культуры) [5].

Прежде всего здесь следует назвать работы по истории, теории и методологии философии культуры М. С. Кагана, который именно ориентацию на целостное рассмотрение культуры считал базовым основанием разграничения культурологии и философии культуры, фактически воспроизводя и развивая соответствующие мысли Э. Кассирера [8] и В. Виндельбанда [1]:

«...необходимость в философском осмыслении культуры могла возникнуть только тогда, когда в ней стали усматривать некую целостность, объединяющую разнородные ее составные части, и, соответственно, начали искать сверхсуммативные законы ее строения...» [6, с. 5].

Подчеркивал М. С. Каган и важность аксиологического подхода в контексте философии культуры, в рамках которого объединяются «требование объективного познания реальности, ее ценностного осмысления и проектирования некоего идеального состояния культуры» [6, с. 11]. В дополнение к признакам культурфилософии, изначально описанным в неокантианской традиции, М. С. Каган настаивал также на важности онтологического аспекта в философском подходе к культуре, полагаемого им «основополагающим, ибо он раскрывает закономерности самого бытия культуры и его взаимоотношений с ее небытием» [7, с. 28].

Несомненно, значим вклад, который внес в исследование концептуальных и методологических оснований философии культуры В. М. Межуев, последовательно разрабатывавший методологически близкие к психоаналитическому подходу идеи неокантианцев о субъективном переживании культуры как основе ее философского освоения. В перечень отличительных черт именно философского, а не описательного и не теоретического, подхода к культуре В. М. Межуев добавляет:

- эйдетичность философии культуры, трансформацию культурологических понятий в «идею культуры», трактуемую автором по модели платоновского «эйдоса» [13, с. 85];

- конкретность и современность содержания философии культуры, его погруженность в актуальный контекст культурно опосредованной субъективности индивидов, социальных групп, этносов и цивилизаций: «Философия культуры ставит в конечном счете вопрос о том, что считать современным в культуре, как понимать саму эту современность» [11, с. 9];

- погруженность культурфилософии в мир субъективности через формулировку принципов, принимаемых априорно, а не концепций, основанных на обобщении фактов: «Философское понимание культуры отличается от ее научного изучения тем, что фиксирует внимание не на фактах... а на принципах, которые позволяют нам относить эти факты к культуре» [11, с. 25].

Автор многочисленных публикаций по философии культуры П. С. Гуревич определял ее как «философскую дисциплину, ориентированную на постижение культуры как универсального и всеобъемлющего феномена» [3, с. 257]. С позиции этого автора, подлинная философия культуры, в явном отличии от культурологии, выходит за пределы оппозиции «природа-культура» и рассматривает культуру как единый и единственный сверхдетерминант «человеческой ситуации», т. е. той реальности, которая формирует человека и определяет собой все сферы человеческой деятельности [4].

В силу обозначенной выше особенности культурфилософии, традиционно формулирующей свои «универсалии» не в виде понятийных концептов, а в виде априорно достоверных принципов [10], обосновываемых анализом структуры субъективного опыта, можно сформулировать следующий базовый набор основополагающих принципов философии культуры, выявив одновременно особенности концептуального наполнения этих принципов в рамках психоаналитического подхода в философии культуры.



1) *Принцип сверхсуммативности*, т. е. ориентации на единство, целостность культуры как предмета рассмотрения, на ее системность, на сферу сверхсуммативного взаимодействия ее элементов.

Предметом психоаналитического исследования является система взаимодействия людей (индивидов, групп, масс, человечества в целом) с культурой как универсальной формой их очеловечивания, как единственным фактором контроля и регулирования всей совокупности их опыта, как целостной среды их обитания. Соответствие фрейдовской философии культуры данному *принципу сверхсуммативности*, сформулированному еще неокантианцами, несомненно.

2) *Принцип функционализма*, т. е. рассмотрение культуры с позиции критического и прогностического анализа ее функционально значимой динамики; переход от вопросов «как» и «почему» к вопросам «зачем» и «для чего».

Появление в составе психоаналитической концепции культурфилософских разработок было связано не только с переходом к новому предмету исследования – массовым симптоматическим проявлениям «бессознательного», опосредованным через символику культурной среды. Речь также шла и о резком развороте методологической ориентации, о переходе от ретроспективных обоснований к прогностическим моделям:

«Если долгое время живешь внутри какой-то определенной культуры и неоднократно принимаешься исследовать, какими были ее истоки и путь развития, то рано или поздно приходит искушение обратить взор в другом направлении и поставить вопрос, какая дальнейшая судьба предстоит этой культуре и через какие перемены ей назначено пройти» [19, с. 18].

Подобного рода «методологический разворот» предполагал переход от генетических исследований, отвечающих на вопросы «откуда?» и «почему?», к функциональным, к ответам на вопросы «как?», «куда?» и «зачем?».

Таким образом, *принцип функционализма*, выступающий важнейшим отличительным признаком философии культуры, лежал в основании выработанной Фрейдом к середине 1920-х гг. новой психоаналитической парадигмы, ориентированной на массовые проявления «работы бессознательного», символически провоцируемые и регулируемые единой культурной матрицей.

3) *Принцип культурной сверхдетерминации*, т. е. придание культуре статуса единого и единственного основания всей совокупности человеческого опыта.

Культурная среда, по Фрейду, своей символикой провоцирует активность неосознаваемых влечений, а также – выражающих эти влечения фантазий и желаний, а своими запретами реализации последних порождает амбивалентность

итогового реагирования (по большей мере трансформируя запретные желания в дуализм агрессии и чувства вины).

«Если культура – необходимый процесс развития от семьи к человечеству, то с ней как следствие врожденного амбивалентного конфликта, как следствие извечной вражды любви со стремлением к смерти, неразрывно связано усиление чувства вины, быть может, до уровня, который индивид считает трудно переносимым» [20, с. 330].

4) *Принцип эйдетичности*, т. е. рассмотрение культуры с позиции предельных оснований («универсалий») человеческой субъективности.

В работе «Будущее одной иллюзии» Фрейд явным образом демонстрирует свое принятие и деятельное применение данного принципа философии культуры. С возникновением культуры задачи покорения природы ради получения жизненных благ и целесообразного распределения этих благ, полагает Фрейд, трансформируются в задачи трансформации агрессии в чувство вины и принятия культурных ограничений и предписаний [19, с. 20]. Средством для решения подобного рода уже не материальных, а исключительно духовных задач, выступает так называемый «психологический арсенал культуры». Он предназначен для примирения людей с теми средствами принуждения (отказами, запретами и лишениями), посредством которых культура пробуждает и закрепляет у них «социальное чувство», и для их вознаграждения за принесенные жертвы [19, с. 23]. Основным орудием из этого «арсенала» выступают платоновские «эйдосы», «универсальные идеи», которые в психоаналитической философии культуры описаны как «иллюзии», и которых основоположник психоанализа называет «важной частью психического инвентаря культуры» [19, с. 26].

Для интеграции этого принципа в психоаналитический подход в философии культуры Фрейду потребовался новый инструментарий, позволяющий понимать иллюзии как частное проявление некоего более общего феномена. Таковым инструментарием стала для Фрейда «*философия как если бы*» (*Philosophie des Als Ob*), предложенная его современником Гансом Файхингером, а таковым феноменом – «*фикции*», неявно управляющие мотивацией любого рода человеческой деятельности:

«... в нашей мыслительной деятельности нет недостатка в таких допущениях... Их называют фикциями, но по целому ряду практических мотивов нам следует вести себя так, «как если бы» мы верили в эти фикции... Человек, чье мышление не подвергалось воздействию философского искусства, никогда не сможет принять этого принципа...» [19, с. 40].

5) *Принцип онтологичности (символичности)*, т. е. понимание культуры как опредмечивания человеческой субъективности.

В психоаналитической литературе так и не сложилось единого терминологического обозначения этого онтологического подхода к «культурной среде». Помимо «овеществленной проекции» используются термины «опредмечивание / объективация», «катексис», «интенциональная объектная загрузка»<sup>1</sup>. Но концептуальный смысл заложенного в них содержания понятен и может быть описан следующим образом: любого рода взаимодействия, влияния и реактивные ответы на них, возможны лишь в случае, если изначальные импульсы воздействия, производные как от бессознательных, так и от осознаваемых психических ресурсов, предварительно будут привязаны к объектам реального опыта. Только в этих опредмеченных формах индивидуальной и коллективной психики культура существует реально, какую бы «иллюзию» или «фикцию» она при этом ни выражала.

б) *Принцип конкретности*, т. е. описание культуры как процесса, схваченного в уникальной точке его «современности».

Конкретность методических подходов, т. е. описание исследуемых феноменов в их актуальном состоянии, фиксация их в точке «здесь и сейчас», изначально присуща не только психоаналитическому подходу в философии культуры, но и психоанализу вообще. По отношению к культуре этот принцип выражается в требовании исследования совокупности актуальных состояний и актуальных воздействий «культурной среды», по итогам которого формулируется модельное описание «современности», отличное от форм ее представленности в обыденном сознании.

в) *Принцип аксиологичности*, т. е. критическая оценка культуры с позиции «нравственного субъекта», выработка ценностно обоснованного идеала культуры.

Целью культуры, замечает Фрейд, должно быть тотальное счастье и благополучие окультуриваемых индивидов:

«...основание культуры появилось вместе с первой попыткой регулировать социальные отношения... И нелегко понять, как же эта культура способна давать своим членам что-либо иное, кроме счастья» [20, с. 313–316].

Однако данные, накопленные психоаналитической практикой, говорят об обратном – пребывая в культуре, человек страдает: «большую долю вины за наши беды несет именно культура...» [20, с. 309].

---

<sup>1</sup> См. Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа. СПб.: ВЕИП, 1995. С. 69–70; Психоаналитические термины и понятия. М.: Класс, 2000. С. 94–95, 151.

## Выводы

Таким образом, отталкиваясь от описания реализованности базовых принципов философии культуры в психоаналитической трактовке культуры, автор считает возможным утверждать, что *философский психоанализ, начало которому было положено З. Фрейдом, – это оригинальный и правомерный подход к философии культуры, обладающий теоретической, методологической и прикладной (практической) исследовательской продуктивностью.*

## Список литературы

1. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное. – М.: ИНИОН, 1994. – С. 5–19.
2. Воеводина Л. Н. Философия культуры: проблемы и перспективы // Культура и образование. 2014. – № 4 (15). – С. 25–31.
3. Гуревич П. С. Философия культуры // Культурология XX век. Энциклопедия. Том второй. – СПб.: Университетская книга, 1998. – С. 257–258.
4. Гуревич П. С. Культурология и философия культуры // Личность. Культура. Общество. – Вып. 3 (23). – М.: Независимый институт гражданского общества, 2004. – С. 68–83.
5. Дмитриева Н. А. Неокантианство немецкое и русское в прошлом, настоящем и будущем // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 165–175.
6. Каган М. С. Философия культуры как теоретическая дисциплина // Философия культуры: становление и развитие. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. – С. 5–14.
7. Каган М. С. Онтология культуры // Парадигма. Философско-культурологический альманах. – Вып. 11. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – С. 26–46.
8. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с.
9. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия: моногр. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
10. Медведев В. А., Черкасов С. М. Философская культурология классического психоанализа // Russian Imago 2000. Исследования по психоанализу культуры. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 92–113.
11. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры: моногр. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 408 с.
12. Межуев В. М. Философия культуры в системе современного знания о культуре // Проблемы философии культуры. – М.: Институт философии РАН, 2012. – С. 3–16.
13. Межуев В. М. Философия культуры и науки о культуре: различие в подходах // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2019. – № 3 (89). – С. 72–88.
14. Савченкова Н. М. Психоанализ как эпистема // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2010. – № 2(1). – С. 118–127.
15. Соколов Э. В. Марбургская и баденская школы неокантианства // Философия культуры: становление и развитие. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. – С. 86–92.
16. Фрейд З. Об этиологии истерии // Фрейд З. Собр. сочинений: в 9 т. Т. 6. Истерия и страх. – М.: ООО «Фирма СТД», 2006. – С. 51–81.
17. Фрейд З. Проблема дилетантского анализа. Дискуссия с посторонним // Фрейд З. Избранное. – Ростов-на-Дону, 1998. – С. 43–156.

18. Фрейд З. Автопортрет // Фрейд З. Собрание сочинений: в 26 т. – Т. 2. – СПб.: Изд-во ВЕИП, 2011. – С. 11–82.

19. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 17–64.

20. Фрейд З. Неудобства культуры // Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Республика, 1995. – С. 299–336.

### References

1. Windelband, W. (1994). *Filosofiya kul'tury i transcendental'nyj idealism* [Philosophy of culture and transcendental idealism]. *Windelband W. Filosofiya kul'tury: Izbrannoe* [Philosophy of culture: Selected works]. Moskva: INION. pp. 5–19. (In Russian).

2. Voevodina, L. N. (2014). *Filosofiya kul'tury: problemy i perspektivy* [Philosophy of culture: problems and prospects]. *Kul'tura i obrazovanie* [Culture and education]. № 4 (15). pp. 25–31. (In Russian).

3. Gurevich, P. S. (1998). *Filosofiya kul'tury* [Philosophy of culture]. *Kul'turologiya XX vek. Entsiklopediya* [Culturology XX century. Encyclopedia.]. Vol. 2. Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. pp. 257–258. (In Russian).

4. Gurevich, P. S. (2004). *Kul'turologiya i filosofiya kul'tury* [Culturology and philosophy of culture]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* [Personality. Culture. Society]. Vol. 3 (23). Moskva: Nezavisimyj institut grazhdanskogo obshchestva. pp. 68–83. (In Russian).

5. Dmitrieva, N. A. (2009). *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe v proshlom, nastoyashchem i budushchem* [German and Russian Neokantianism in the past, present and future]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. No. 3. pp. 165–175. (In Russian).

6. Kagan, M. S. (1995). *Filosofiya kul'tury kak teoreticheskaya distsiplina* [Philosophy of culture as a theoretical discipline]. *Filosofiya kul'tury: stanovlenie i razvitie* [Philosophy of culture: formation and development]. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGU. pp. 5–14. (In Russian).

7. Kagan, M. S. (2008). *Ontologiya kul'tury* [Ontology of culture]. *Paradigma. Filosofsko-kul'turologicheskij al'manah* [Paradigm. Philosophical and cultural almanac]. Vol. 11. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGU. pp. 26–46. (In Russian).

8. Kassirer, E. (1998). *Izbrannoe. Opyt o cheloveke* [Selected works. Experience about a person]. Moskva: Gardarika. – 784 p. (In Russian).

9. Lejbin, V. M. (1990). *Frejd, psikhoanaliz i sovremennaya zapadnaya filosofiya* [Freud, psychoanalysis and modern Western philosophy]. Moskva: Politizdat. – 397 p. (In Russian).

10. Medvedev, V. A., Cherkasov S. M. (2001). *Filosofskaya kul'turologiya klassicheskogo psikhoanaliza* [Philosophical culturology of classical psychoanalysis]. *Russian Imago 2000. Issledovaniya po psikhoanalizu kul'tury* [Russian Imago 2000. Research on the psychoanalysis of culture]. Sankt-Peterburg: Aletejya. pp. 92–113. (In Russian).

11. Mezhuev, V. M. (2006). *Ideya kul'tury. Ocherki po filosofii kul'tury* [The idea of culture. Essays on the philosophy of culture]. Moskva: Progress-Traditsiya. 408 p. (In Russian).

12. Mezhuev, V. M. (2012). *Filosofiya kul'tury v sisteme sovremennogo znaniya o kul'ture* [Philosophy of culture in the system of modern knowledge about culture]. *Problemy filosofii kul'tury* [Problems of philosophy of culture]. Moskva: Institut filosofii RAN. pp. 3–16. (In Russian).

13. Mezhuev, V. M. (2019). *Filosofiya kul'tury i nauki o kul'ture: razlichie v podhodah* [Philosophy of culture and science of culture: difference in approaches]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Moscow State University of Culture and Arts Bulletin]. No. 3 (89). pp. 72–88. (In Russian).

14. Savchenkova, N. M. (2010). *Psikhoanaliz kak episteme* [Psychoanalysis as an episteme]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina. Filosofiya* [Pushkin Leningrad State University Journal. Philosophy]. No. 2(1). pp. 118–127. (In Russian).

15. Sokolov, E. V. (1995). Marburgskaya i badenskaya shkoly neokantianstva [Marburg and Baden schools of neo-Kantianism]. *Filosofiya kul'tury: stanovlenie i razvitie* [Philosophy of culture: formation and development]. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGU. pp. 86–92. (In Russian).

16. Freud, S. (2006). Ob etiologii isterii [On the etiology of hysteria] *Sobr. Sochinenij v 9 tomah. Tom 6. Isteriya i strah* [Collected Works in 9 volumes. Vol. 6. Hysteria and Fear]. Moskva: ООО “Firma STD”. pp. 51–81. (In Russian).

17. Freud, S. (1998). Problema diletantskogo analiza. Diskussiya s postoronnim [The problem of lay analysis. Conversations with impartial person]. *Izbrannoe* [Selected]. Rostov-na-Donu. pp. 43–156. (In Russian).

18. Freud, S. (2011). Avtoportret [Self-portrait]. *Sobranie sochinenij v 26 tomah* [Collected Works in 26 volumes]. Vol. 2. Sankt-Peterburg: Izd-vo VEIP. pp. 11–82. (In Russian).

19. Freud, S. (1991). Budushchee odnoj illyuzii [The future of one illusion]. *Psihoanaliz. Religiya. Kul'tura* [Psychoanalysis. Religion. Culture]. Moskva: Renessans. pp. 17–64. (In Russian).

20. Freud, S. (1995). Neudobstva kul'tury [Civilization and its discontents]. *Hudozhnik i fantazirovanie* [Artist and fantasy]. Moskva: Respublika. pp. 299–336.

### Об авторе

**Стецюк Константин Станиславович**, сотрудник Управления социальной и внеучебной работы, Пермский национальный исследовательский политехнический университет, Пермь, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-0373-2410, e-mail: Konstezuk@mail.ru.

### About the author

**Konstantin S. Stetsyuk**, Perm National Research Polytechnic University, Perm, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-0373-2410, e-mail: Konstezuk@mail.ru.

Поступила в редакцию: 17.12.2020

Received: 17 December 2020

Принята к публикации: 25.01.2021

Accepted: 25 January 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Обзорная статья / Review

УДК / UDC 2 – 1

DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_95

### Профессиональный дискурс религиоведческих исследований в России: на перекрестках высказываний и смыслов

*С. В. Рязанова*

*Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН,  
Пермь, Российская Федерация*

**Введение.** Статья посвящена установлению закономерностей дискурса о религии в пространстве российской культуры. Профессиональный дискурс религиоведения рассматривается как определяющий для понимания религии в системе образования, СМИ и текстах судебных экспертиз. Внимание уделяется механизмам формирования и факторам эволюции высказываний о религии в научных исследованиях и в публичном пространстве. Массив текстов, посвященных религиозным феноменам, предстает как лоскутный, лишенный единой логики и общего языка описания.

**Содержание.** Автор определяет набор социальных акторов, выступающих в качестве создателей дискурса о религии. К акторам коллективного типа принадлежат сообщества верующих, СМИ, образовательные организации, политико-правовые институты и профессиональные сообщества ученых. Внешнее позиционирование этих групп и принципы их функционирования определяют подходы в понимании религии, принципы и содержание высказываний. Для религиозных сообществ сложные обстоятельства их самоопределения в публичном пространстве и уровень их гетерогенности не способствуют формированию универсального языка самоописания. Образовательные институты не сформировали обоснованного и завершенного подхода в отношении религии, вне зависимости от типа учреждения. Преподавание дисциплин, связанных с религией, зависит от индивидуальных факторов, дефицита подготовленных кадров и сегментарности учебных курсов, что приводит к возникновению симулякра осведомленности о религии. Участие СМИ в формировании дискурса о религии характеризуется низким уровнем адекватных публикации о религиозных феноменах. Результаты деятельности СМИ зависят от функционирования системы образования, финансовой привлекательности темы и уровня ксенофобии автора. Политико-правовые институты задают только границы допустимых высказываний, вне учета инструментария говорения.

**Выводы.** Научный подход к религии оказывается зависим от набора индивидуальных характеристик исследователя, административного влияния, системы наукометрии и научных авторитетов, кадровой политики и взаимоотношений между профессиональными сообществами. Дискурс о религии в настоящее время реализуется как социально обусловленный, идеологически адаптированный и недооформленный конструкт, оставляющий открытым вопрос о перспективах религиоведения.

**Ключевые слова:** религиоведение, дискурс о религии, научный язык, факторы формирования дискурса.

**Для цитирования:** Рязанова С. В. Профессиональный дискурс религиоведческих исследований в России: на перекрестках высказываний и смыслов / С. В. Рязанова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 95–112. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_95

## **Professional discourse of religious studies in Russia: at the crossroads of utterances and meanings**

*Svetlana V. Ryazanova*

*Russian Academy of Sciences, Perm Federal Research Center,  
Perm, Russian Federation*

**Introduction.** The article is devoted to the establishment of the regularities of the discourse about religion in the space of Russian culture. The professional discourse of religious studies is considered as determining the understanding of religion in the educational system, the media, and the texts of forensic examinations. Attention is paid to the mechanisms of formation and factors of evolution of statements about religion in scientific research and in the public space. The array of texts devoted to religious phenomena appears as a patchwork, devoid of a single logic and a common language of description.

**Content.** The author defines a set of social actors who act as creators of the discourse about religion. Collective actors include communities of believers, mass media, educational organizations, political and legal institutions, and professional communities of scholars. The external positioning of these groups and the principles of their functioning determine the approaches to understanding religion, the principles and content of statements. For religious communities, the complex circumstances of their self-determination in the public space and the level of their heterogeneity do not contribute to the formation of a universal language of self-description. Educational institutions have not developed a well-founded and complete approach to religion, regardless of the type of institution. The teaching of religion-related disciplines depends on individual factors, the shortage of trained personnel, and the training courses segmentation, which leads to a simulacrum of religious awareness. Media participation in shaping the discourse on religion is characterized by a low level of adequate publications about religious phenomena. The results of media activities depend on the functioning of the educational system, the financial attractiveness of the topic and the level of xenophobia of the author. Political and legal institutions set only the limits of permissible utterances, without taking into account the tools of speaking.

**Conclusion.** The scientific approach to religion depends on the set of individual characteristics of the researcher, administrative influence, the system of scientometrics and scientific authorities, personnel policy and relations between professional communities. The discourse on religion is currently being implemented as a socially conditioned, ideologically adapted and under-formed construct, leaving open the question of the prospects of religious studies.



**Key words:** religious studies, discourse on religion, scientific language, factors of discourse formation.

**For citation:** Ryazanova, S. V. (2021). Professional'nyi diskurs religiovedcheskih issledovanij v Rossii: na perekryostkah vyskazyvanij i smyslov [Professional discourse of religious studies in Russia: at the crossroads of utterances and meanings]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 95–112. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_95 (In Russian).

## Введение

Формирование представлений о религии в обществе не является спонтанным процессом, автоматически обусловленным особенностями культурного пространства. Оно происходит под воздействием ряда факторов объективного и субъективного характера, обуславливается традициями научного описания и анализа, легитимируется в ходе осуществления социальных практик. С учетом всех существующих точек приложений научных, идеологических, медийных усилий образуется некий тренд, который, в свою очередь, начинает определять логику и качество возникающих текстов, которые можно определить как вторичные по отношению к исходным установкам. К нарративам такого рода стоит отнести учебные пособия, используемые в образовательных учреждениях, информационные сообщения по связанным с религией поводам и, наконец, тексты судебных экспертиз, которые могут включать в себя научные новации, но чаще всего являются производным от конституированных представлений о предмете. Искаженной в границах обыденного сознания проекцией становится бытовое представление о религии, в котором может совмещаться уважение к неведомым высшим силам, критика существующих религиозных институтов, желание получить эзотерическую информацию и идиосинкразия по отношению к конкретному верующему или группе.

Возникают закономерные вопросы о том, как работают механизмы публичного дискурса о религии, какие факторы влияют на его становление и эволюцию, кто становится субъектом говорения, конституирующим высказывания по поводу религии?

Под дискурсом условимся понимать существующую практику высказывания, приводящую к формированию текстов определенного характера и содержания. Очевидно, что в качестве субъектов-конструкторов дискурса, конституирующих его основные параметры, выступают социальные акторы, в свою очередь, являющиеся продуктами функционирования культуры. Утверждение и трансформация дискурсивных практик легитимируются сложившимися в обществе традициями, идеологическими мотивами, а также особенностями тех

сфер социальной жизни. в рамках которых осуществляется высказывание и формируется текст об объекте.

В настоящее время приходится признать, что единого, относительно упорядоченного пространства высказываний о религии не существует. Оно является лоскутным, иллюстрируя наибольшую успешность исследований частных проблем. Основной причиной такой ситуации является отсутствие общего языка, в границы которого помещались бы религиозные феномены. Инструментальное использование терминов в связи с конкретным кейсом оказывается более перспективным, по сравнению с попытками определить базовые категории религиоведения и смежных дисциплин. В предлагаемом обзоре мы попытаемся установить субъективные факторы складывания такой ситуации, влияющие на природу и характер высказываний о сути религии, ее специфике и месте в обществе.

### **Содержание исследования**

К субъектам формирования высказываний относятся, прежде всего, социальные акторы коллективной природы, которые закладывают принципы восприятия и анализа религиозных феноменов, определяя не только мейнстрим создания образа, но и мелкие детали, влияющие на развертывание конкретных ситуаций. Это общественные институты, задающие тон в определении места религии в социальном пространстве.

*В первую очередь, к ним относятся многочисленные религиозные организации и группы*, своим позиционированием, стратегией поведения и высказываниями задающие вектор отношения к себе и к религии в целом. Количественный анализ этих высказываний [см. подробнее: 26] дает возможность зафиксировать оттенки позиций, озвучиваемых говорящим и влияющих на социальный портрет конкретного религиозного сообщества. Однако для нашего исследования более значимым представляется выделение самих принципов позиционирования групп в социальном пространстве как определяющих принципы и содержание высказывания.

В вопросах определения собственного места в общественном пространстве религиозные сообщества предлагают целый спектр вариантов: (1) претензии на выполнение функций государственной религии и активное влияние на большинство сфер общественной жизни (РПЦ МП); (2) существование в замкнутой этнической нише с незначительным участием в социальной жизни (католики, лютеране, ортодоксальные иудеи, мусульмане-ханифиты); (3) желание легитимировать свое присутствие в общественном пространстве (харизматические

церкви пятидесятнического толка, большинство баптистских организаций, адвентисты седьмого дня, хасиды (Хабад Любавич<sup>1</sup>), часть так называемых новых религиозных движений); (4) присутствие в качестве незарегистрированных религиозных групп и стремление сохранить целостность и независимость («классические» пятидесятники, баптисты «Отделенного братства», медитативные группы с ориенталистским уклоном, «неоязычники»).

---

<sup>1</sup> В случае с Хабад Любавич очень наглядным является пермский кейс: Еврейской общине снова отказали в выделении земли. [Электронный ресурс]. URL: [http://fedpress.ru/news/polit\\_vlast/news\\_polit/1449553169-evreiskoi-obshchine-permi-snova-otkazali-v-vydelanii-zemli](http://fedpress.ru/news/polit_vlast/news_polit/1449553169-evreiskoi-obshchine-permi-snova-otkazali-v-vydelanii-zemli) (дата обращения: 09.07.2020); Пермские выступили против строительства синагоги на Разгуляе. [Электронный ресурс]. URL: <http://properm.ru/news/society/62072/> (дата обращения: 09.07.2020); Заявление пермского отделения Национально-демократической партии против передачи участка земли под постройку общинного центра Хабад Любавич. [Электронный ресурс]. URL: <http://rosndp.org/zayavlenie-permskogo-otdeleniya-nacionaljno-demokraticeskoy-partii.htm> (дата обращения: 09.07.2020); Власти Перми согласовали предоставление Хабад Любавич земельного участка. [Электронный ресурс]. URL: [http://v-kurse.ru/news/politics/meriya\\_permi\\_podarila\\_zemlyu\\_za\\_50 mln\\_somnitelnoy\\_organizatsii\\_1813734/](http://v-kurse.ru/news/politics/meriya_permi_podarila_zemlyu_za_50 mln_somnitelnoy_organizatsii_1813734/) (дата обращения: 09.07.2020); Еврейской общине снова отказали в выделении земли. [Электронный ресурс]. URL: [http://fedpress.ru/news/polit\\_vlast/news\\_polit/1449553169-evreiskoi-obshchine-permi-snova-otkazali-v-vydelanii-zemli](http://fedpress.ru/news/polit_vlast/news_polit/1449553169-evreiskoi-obshchine-permi-snova-otkazali-v-vydelanii-zemli) (дата обращения: 09.07.2020); Чудеса переговоров. Пермским евреям выделяют землю под строительство культурного центра. [Электронный ресурс]. URL: <http://properm.ru/realty/news/118449/> (дата обращения: 09.07.2020); «Берл Лазар, уходи, это наша земля». В Перми прошел пикет против строительства «хабадского» центра. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nakanune.ru/news/2016/3/21/22430728/> (дата обращения: 09.07.2020); Еврейской общине Перми официально выделили землю. [Электронный ресурс]. URL: <http://59.ru/text/newsline/147755544858624.html> (дата обращения: 09.07.2020); Администрация Перми подделала правила землепользования и застройки при передаче земли секте Хабад Любавич. [Электронный ресурс]. URL: <http://periscor.prsc.ru/news/2009-160331> (дата обращения: 09.07.2020); Михаил Делягин: «Благодаря Перми «Единая Россия» становится партией хасидского террора...». [Электронный ресурс]. URL: <http://periscor.prsc.ru/news/2054-160413> (дата обращения: 09.07.2020); Петиция губернатору Пермского края Басаргину Виктору Фёдоровичу, Вице-спикеру Пермской городской думы Уткину Юрию Аркадьевичу, Главе администрации города Перми Самойлову Дмитрию Ивановичу: Не дарите «Еврейской общине Перми» бесплатную землю под общинный центр! [Электронный ресурс]. URL: <https://www.change.org/> (дата обращения: 09.07.2020); К протесту против выдачи земли еврейской общине в Перми подключился Свободный профсоюз коренных народов Перми. [Электронный ресурс]. URL: <http://nazaccent.ru/content/20453-k-protestu-protiv-vydachi-zemli-evreyam.html> (дата обращения: 09.07.2020); Пермские потребовали от Путина запретить секту «Хабад Любавич» как нацистскую и членоконенавистническую. [Электронный ресурс]. URL: <http://periscor.prsc.ru/news/2072-160418> (дата обращения: 09.07.2020); Пермские писатели просят власть пересмотреть решение о выделении земли любавичским хасидам. [Электронный ресурс]. URL: <http://periscor.prsc.ru/news/2148-160518> (дата обращения: 09.07.2020); Зоозащитники требуют привлечь хасидов к уголовной ответственности за ритуальные убийства. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.periscor.prsc.ru/news/2183-160608> (дата обращения: 09.07.2020).

Можно выделить еще две позиции, реализуемые в настоящее время в конфессиональном пространстве страны: либо стремление восстановить статус организации как религиозной (Церковь саентологии), либо нелегальное существование (Свидетели Иеговы, деятельность религиозных организаций которых запрещена в РФ). Особняком стоят религиозные организации и группы, прилагающие усилия быть незаметными на общем конфессиональном фоне [16], либо просто не привлекая к себе внимание (сторонники печально прославившегося Белого Братства)<sup>1</sup>, либо маскируясь под легитимные для социума общины верующих (так называемая Покровская обитель г. Перми, до осени 2019 г. воспринимаемая как православный приход).

Стоит оговориться, что здесь приводятся только наиболее отчетливо оформленные позиции религиозных сообществ в социуме, фиксируемые на уровне правовых, институтов, социологических наблюдений и высказываний представителей групп. В случае, когда религиозная организация имеет значительные размеры, течения и ответвления, можно говорить о расхождении социальных позиций и в такой организации. Для РПЦ МП, например, такими внутренними инвариантами являются сторонники отца Георгия Кочеткова, последователи бывшего архиепископа Чукотки Диомида, а также так называемые царебожники<sup>2</sup>.

Во всех упомянутых случаях высказывания не предполагают определение ключевых понятий и осуществляются в рамках специфического языка, который невозможно использовать в качестве универсального. Популярными являются темы этического, благотворительного и миссионерского характера, создающие образ религии как идеальной сущности с элементами панацеи от социальных проблем. Отдельные элементы таких представлений включаются в медийные, управленческие и образовательные подходы в характеристике отдельных сообществ верующих.

---

<sup>1</sup> Для региона Западного Урала такую стратегию выбрала недавно переименованная Церковь Марии Магдалины и апостола Иоанна (ранее – «Семья Божия»).

<sup>2</sup> Несмотря на свое маргинальное (а сейчас уже и внецерковное) положение, представитель царебожников С. Романов неоднократно делал публичные заявления, связанные, в том числе, со статусом религии в публичном пространстве: Гусельников А. Вахрушев А. В РПЦ рассказали, как будут судить экс-духовника Поклонской. [Электронный ресурс]. URL: <https://ura.news/news/1052433734>

Разумеется, религиозные сообщества, претендующие на активные действия в социальном пространстве, создают более мощный импульс для выстраивания образа религии. Негативно или позитивно оцениваемая, такая организация заявляет о себе как значимом социальном акторе, декларирующем готовность и способность осуществлять социальные преобразования и быть достойным партнером властным структурам, диктовать соображения и рекомендации<sup>1</sup>.

Иное впечатление создают представители религиозных групп, желающих закрепиться в конфессиональном пространстве страны и региона. Активный прозелитизм зачастую воспринимается как назойливость, а при недостаточной грамотности реципиента в религиозных вопросах возрождается всем известный образ «сектантов», якобы способных нанести ущерб традиционной культуре. Достаточно вспомнить регулярные визиты свидетелей Иеговы по квартирам и их агитацию на улицах, дававшие некий минимум информации, но не приводящие при этом к пониманию самого феномена, скорее вызывая эффект неприязни. Примечательно, что тот же результат имеет и деятельность незарегистрированных объединений, плохо известных и журналистам, и обывателям, и, в некоторых случаях, исследователям.

Тем самым, образ религиозного сообщества приобретает двойственность. С одной стороны, это привычные, укорененные в культуре, имеющие большое число носителей общины. С другой стороны – непонятные, вызывающие опасения, непрозрачные для внешнего наблюдателя и странные в поведении группы. Поэтому вопрос об отношении к религии, задаваемый на фокус-группах и в ходе опросов населения, все чаще приобретает форму «Я отношусь...., но...»; «Это зависит от того, какая...», указывая на слабость идеи равенства религий в менталитете россиян.

Приведенные примеры самопрезентации являются только побочным продуктом обыденной деятельности религиозных сообществ, когда возникающий имидж во многом формируется спонтанно. В то же время попытки осознанной

---

<sup>1</sup> Примечательно, что запрещенный в служении отец Сергей Романов позволил себе открытую критику политики властей в период пандемии и рекомендации патриарху оставить свой пост. Само высказывание пока может быть отнесено только на совесть говорящего, но его форма и содержание во многом являются дериватом от претензий православия на, как минимум, дидактическую роль для общества. Романов здесь скорее правило, чем исключение, если поставить его высказывания в один ряд с теми, которые делает ряд священников в социальных сетях (пример – о. Александр Пелин). Священство готово поучать даже там, где это не требуется технически: так, автор статьи, придя на интервью с одним из иереев Пермской области, выслушала от него краткую лекцию о том, какой должна быть женская одежда.

легитимации в конфессиональном пространстве страны можно считать примером своеобразного религиозного маркетинга. Справедливо полагая, что традиционно укорененные в культуре системы вероисповеданий имеют преимущества для привлечения потенциальных неофитов, часть сравнительно молодых религиозных объединений стремится связать собственную историю с религиозно-культурными традициями страны.

В первую очередь это касается евангельских церквей харизматического толка, которые до сих пор выглядят несколько чужеродно для большинства граждан. В качестве примеров можно привести трактовку протестантизма как российского явления казанской церковью «Краеугольный камень» или перерегистрацию одной из крупнейших церквей Пермского края «Свет Истины» в связи с нежеланием отождествляться с христианами веры евангельской<sup>1</sup>. Варианты такого дискурса единичны и слабо заметны на фоне основных трендов в высказывании религиозных общин о себе и не определяют дискурсивное пространство.

Следует признать, что в части формирования представлений о религии и способов суждения о ней религиозные организации вносят, в большей степени, эмоциональный вклад, основанный на специфике и уровне удачности репрезентации. Для самовыражения они используют либо специфический религиозный язык, либо всеми признанный идеологически-агитационный язык, – и то и другое практически ничего не даёт для адекватного объективного описания религиозных феноменов.

Несомненное влияние на представления о религии оказывает и институт образования, в границах которого ни на одной из ступеней не сложилось обоснованного и полноценного подхода в ознакомлении обучающихся с религией как феноменом. На наш взгляд, это в равной мере касается как светских, так и конфессиональных учебных заведений.

Если говорить о системе светского образования, то в ее рамках относительно объективными являются образовательные программы только для обучающихся по направлению «Религиоведение». При этом формирование учебного плана, отбор дисциплин и наполнение изучаемых предметов содержанием, рекомендуемые ресурсы – напрямую зависят от руководителя направления, что повышает роль индивидуального фактора в складывании представлений о религиозных феноменах.

---

<sup>1</sup> Руководитель церкви в публичных выступлениях открыто говорит о наличии корней исповедуемого учения в доктринах стригольников и жидовствующих и о крайне слабом влиянии протестантской традиции. Думается, желание убедить окружающих в древности учения в данном случае соседствует со стремлением отмежеваться от актуальных для перестроечного времени связей с западными церквями. Пример подобной политики см. [2].

Большинство гуманитариев в лучшем случае довольствуется семестровым курсом по основам религиоведения или истории мировых религий, что вполне логично в условиях сокращения числа аудиторных часов и желания сохранить нагрузку для преподавателей профильных дисциплин. Студентам технических и естественнонаучных специальностей религия является только в курсе философии (иногда – истории мировой культуры) как экзотический феномен, создающий дополнительную нагрузку для запоминания. Краткое упоминание вопросов религии этом случае имеет худшие последствия, чем их игнорирование, поскольку в восприятии остаются либо забавные казусы, либо возмутительные случаи, интериоризированные слушателем согласно собственным мировоззренческим установкам.

Что касается школьного уровня образования, то курс ОРКиСЭ вообще не ставит перед учителями задачи трансляция информации о религии в сущностном отношении, поэтому посвященные ей темы занимают маргинальное положение на уроках истории, обществознания и, иногда, литературы.

Следует констатировать, что роль системы образования в понимании религии и научении высказываться о ней следует считать минимальной по сути, но весьма значимой для формирования симулякра образованности. Владелец аттестата или диплома может воспринимать себя как осведомленного в общих вопросах человека, способного делать полноценные высказывания и не нуждающегося в дополнительной информации – в силу, как образованности, так и служебной занятости<sup>1</sup>.

Влиятельным субъектом формирования языка описания религии и способа отношения к ней являются средства массовой информации. Приходится признать, что если конфессионально аффилированные СМИ и журналисты выглядят как достаточно компетентные в той области, о которой они высказываются (тем более, что чаще всего это связано с информированием верующих, ежедневными новостями и экскурсом в историю конфессии), то светские новостные порталы и репортажи в сообщениях на религиозную тему чаще всего предстают очень непривлекательными. Не имея специальной подготовки, новостники делают «перепост» информации, не вникая в содержание, не утруждая себя необходимостью проверки фактов и соблюдения корректности в употреблении религиозной терминологии. В наиболее казусных случаях, когда репортер хочет

---

<sup>1</sup> В начале 2000-х гг. в Перми проводились специальные курсы для главврачей больниц, директоров школ, домов культуры и представителей средних специальных учебных заведений о конфессиональной ситуации в регионе. Самая распространенная реакция слушателей: «Мы очень заняты, а вы нас отвлекаете на ерунду».

проявить творческое начало, можно столкнуться с конструированием химерических высказываний вроде «кафедральная мечеть», «шииты-ваххабиты», «сионист-ваххабит». Очевидно, что речь не идет о создании специального сегмента журналистского языка, который был бы связан с религиозными феноменами. В пространстве СМИ в отношении религии сходятся результаты деятельности системы образования, бытовая ксенофобия, выражающаяся в нежелании вникнуть в инокультурный сюжет или явление, и стремление повысить кликабельность ресурса.

Политико-правовые институты также нельзя исключать из процесса формирования дискурса, поскольку именно в их рамках задаются границы легитимации, как отдельных религиозных объединений, так и религии в целом. Примечательно, что крайняя формализованность юридических формулировок применительно к религиозным феноменам сочетается с отсутствием определения самой религии, место которого занимает констатация факта наличия разных вероучений в культурном пространстве страны.

Законодательно фиксируются границы религиозного пространства (через указание на разрешенные и запрещенные религиозные организации) и допустимые способы говорения о них (правовые нормы об «оскорблении чувств верующих»), устанавливаются элементы иерархии (деление на внесшие свой вклад в культуру страны и не сделавшие этого). Спорным остается и вопрос о том, может ли официально объявленное запрещенным сообщество верующих стать или оставаться объектом научного интереса.

Особую роль в сфере оформления и развертывания дискурса о религии играет сфера науки, точнее – различные её институции. Существующие в рамках академических структур и образовательных учреждений подразделения берут на себя работу по выдвиганию, обоснованию и научной разработке категорий и терминов. В этом конструировании сильное влияние оказывают используемый исследователем язык, его конфессиональная принадлежность или непринадлежность, традиции сложившегося научного суждения о предмете, существующий набор авторитетных высказываний, запросы научного сообщества, связанные с публикационной активностью и ее оценкой, административное давление.

Сравнительная молодость религиоведческих дисциплин в России по-прежнему сочетается с не до конца определенным объектом, а также с нечеткостью границ, что размещает исследуемые предметы на стыке разных социально-гуманитарных наук. В настоящее время ещё не сложился механизм отбора устоявшихся категорий, поэтому их использование имеет ситуативный и прагматичный



характер [17], сопровождается активным использованием терминологии смежных дисциплин, не всегда с сохранением исходной смысловой и методологической нагрузки.

Отдельного упоминания заслуживает кадровая политика в науке, оказывающая прямое влияние на продуцирование научных идей. Наука как поле деятельности специально подготовленных кадров формирует систему инициаций и препятствий для необходимого отбора. Внешняя строгость подхода при этом сопряжена с формализмом, не всегда позволяющим занять нишу в научной структуре тем, кто обладает наиболее высоким исследовательским потенциалом. Система отбора работает при помощи отсеивания того, что не вписывается в мейнстрим, является непривычным, создает угрозу конкуренции. Корпоративная солидарность не всегда реализуется исключительно в интересах демаркации наук или повышения качества проводимых исследований, она может приобретать характер выдавливания за рамки научных институтов. Такого рода воздействие может иметь как коллективный, так и индивидуальный характер. Особенно наглядно действие механизмов такого рода прослеживается в деятельности научных изданий, часть которых фактически узурпирована редакцией и ориентирована только на «своих» авторов.

Свой вклад в оформление дискурсивных практик могли бы внести научные объединения специалистов в области религиоведения. Собственно говоря, их исходный смысл в том, чтобы быть инициаторами научных мероприятий разного рода, способствующих консолидации религиоведческого сообщества. Такие объединения необязательно должны иметь правовое оформление, зачастую используя в качестве центра одного из авторитетных религиоведов. Наличие множества подобных сообществ могло бы привести к возникновению сетевой структуры, части которой функционировали бы как равноправные.

Однако почти во всех случаях (за исключением, пожалуй, Русского религиоведческого общества) создаваемая организация или то, что за нее выдавалось, претендовала на выстраивание научной иерархии с эксклюзивным правом на определение стратегии развития религиоведения – через отбор тем, участников, учреждений и т. д. номинированных на представителей отечественного религиоведения. Претензии на исключительность, связанные еще и с проблемой членства в международных профильных организациях, привели к диффузии научного сообщества, в результате которой выделилась еще и абсентеистская часть, состоящая из ученых на местах и ориентированная на исследования локального характера.

Все это не способствует сущностному развитию религиоведения именно как научной дисциплины. Трактовки в понимании объекта и предмета институционального религиоведения остановились на уровне критики и переосмысления наследия дореволюционного и советского периодов в науках о религии [1; 3; 4; 7–15; 18–19; 22–25]. В настоящее время имеет место осваивание зарубежных концепций и попытки применить их в российских реалиях [20]. Анализ заимствованных идей зачастую осуществляется некритически, либо они используются запоздало (пример – популярность теории секуляризации П. Бергера, в корректности которой усомнился сам автор), сочетаясь с незнанием новых отечественных подходов в исследовании [5]. Встречаются и попытки конструктивного пересмотра сложившегося категориального аппарата, но они имеют частный характер [21], вызывая резкую критику [6].

Помимо социальных институтов в конструирование дискурса включаются еще и акторы-индивиды. Сущностные характеристики исследователя складываются под воздействием набора социальных обстоятельств. Часть из них связана с личными и профессиональными качествами, остальные традиционно обусловлены средой деятельности, идеологическим и политическим пространством, сложившимися социальными практиками. Поскольку научная деятельность реализуется в пространстве общественного, укажем наиболее значимые ситуации, игнорирование которых является затруднительным, либо болезненным процессом и способно вывести исследователя в институционально маргинальное положение.

Прежде всего, речь идет о конфессиональной аффилиации исследователя, либо об отсутствии таковой. Обе позиции являются уязвимыми: в первом случае, отвечая на вопрос о степени объективности верующего исследователя, особенно при использовании техник включенного наблюдения; во втором – отбиваясь от обвинений коллег и респондентов в невозможности понять вероучительные феномены, не будучи лично вовлеченным в таковые.

В равной мере весомым для возможности индивидуального высказывания о религии является наличие значимого научного авторитета, чьи заслуги оцениваются очень высоко, а разработанные концепты находятся вне зоны критики.

Сочетание этих обстоятельств с работой в централизованной религиозной или в научной организации, а также в органах администрации любого уровня создает фоновое давление, корректирующее характер и содержание высказываний генератора научного знания. Условно независимым можно считать ученого, не трудоустроенного в границах научных и образовательных институций. Но эта условная независимость прекращается при прохождении отбора научных работ (для публикации, защиты, выступления с докладом).

К качествам личного характера, помимо полученного образования, следует отнести степень стереотипности восприятия, желание принадлежать к научному мейнстриму, уровень конфликтности и способность фиксировать и корректировать собственные ошибки. Все эти качества являются исходно этически амбивалентными и могут в равной мере способствовать и препятствовать развитию научного знания. Хорошее образование и принадлежность к известной научной школе могут иметь обратной стороной неумение взглянуть на исследовательскую проблему с нового ракурса и отсутствие самостоятельной научной позиции. Конфликтность как стремление отстаивать правоту зачастую становится самодостаточной стратегией поведения, неконструктивной в ситуации научных договоренностей, конвенций организационного и методологического характера.

Само по себе наличие доминирующей линии развития науки вполне приемлемо, если не приводит при этом к отсеву альтернативных концепций, которые являются продуктивными в решении конкретных исследовательских задач, не совпадая в какой-то части с общепринятыми подходами. В реальности механизм отбора такого рода концепций является субъективным, зачастую опирается на так называемые короткие связи и учитывает общую научную, политическую и финансовую конъюнктуру.

Исследователь в очень редких случаях может себе позволить независимое суждение, будучи корректируемым непосредственным работодателем, законодательством, необходимостью публикации в статусных изданиях, требованиями конкурсов грантов и существующей конкуренцией. Это нагромождение требований венчается эфемерно полезным индексом цитирования, на самом деле являющимся только индикатором умения автора привлечь внимание читателя за счет использования ресурсов разного характера.

## **Выводы**

Все обозначенное делает дискурс о религии не набором верифицированных суждений, отражающих сущность воспринимаемого явления, а социально обусловленным и адаптированным к идеологической ситуации конструктом, не позволяющим сформировать ни слаженную систему высказываний и идей, ни продуктивный научный диалог. В настоящее время катастрофически не хватает регулярно работающих семинаров методологического характера именно для религиоведов, узко тематических конференций и объективной системы отбора научных публикаций, не связанной с личными предпочтениями редакторов, политической конъюнктурой и соображениями благотворительного характера.

Нарастающая конкуренция с теологией делает специалиста-религиоведа идеологически уязвимым и заставляет осторожничать в научных заключениях. Актуальной становится уже не разработка стратегии развития религиоведения, хоть в каком-то качестве, а его сохранение в научном и образовательном пространстве.

### Список литературы

1. Антонов К. М. От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению: трансформация системы научно-исследовательских программ и формирование «советской» формации дискурса о религии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. – 2013. – Вып. 6 (50). – С. 67–97.
2. Бородина Е. А. Биографический метод в реконструкции истории формирования религиозного сообщества (на примере церкви «Свет Истины») // Технологос. – 2020. – № 1. – С. 57–66.
3. Воронцова Е. В. Программы конкретно-социологических исследований религиозности населения А. И. Клибанова и А. И. Демьянова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. – 2018. – Вып. 78. – С. 135–145.
4. Глушаев А. Л. Атеистическая литература 1950-х – 1980-х годов как источник по истории евангельских церквей СССР // Вестник Пермского университета. Сер. «История». – 2018. – Вып. 4 (43). – С. 117–123.
5. Давыдов И. П. «Черный ящик» российского религиоведения в свете акторно-сетевой теории Бруно Латура // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 6. – Вып. 1. – С. 193–203.
6. Исаев С. А. Рецензия на монографию: Фадеев И. А. Церковь Англии: проблема профессиональной самоидентификации в исторической перспективе // Петербургский исторический журнал. – 2017. – № 4 (16). – С. 310–325.
7. Колмакова М. В. Изучение деятельности нетрадиционных религиозных движений в России в 70 гг. XX века // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14. – Вып. 1. – С. 52–55.
8. Колмакова М. В. Направления исследований религиозного сектантства в работах советских ученых 60–80 гг. XX века // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». – 2017. – № 1(3). – С. 192–198.
9. Костылев П. Н. Институционализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. – 2013. – Вып. 5 (49). – С. 79–95.
10. Меньшикова Е. В. Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20-30 годы XX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2009. – С. 38–42.
11. Меньшикова Е. В. Проблемное поле религиоведческих исследований в 20-30 гг. XX века (к истории отечественного религиоведения) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 3. – С. 37–39.
12. Меньшикова Е. В., Яблоков И. Н. О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2011. – № 5. – С. 98–116.

13. Метель О. В. Изучение религиозной проблематики в стенах Коммунистической академии: от кабинета религиозной идеологии к антирелигиозной секции // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – Вып. 69. – С. 71–86.

14. «Наука о религии», «научный атеизм», «религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI века. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – 263 с.

15. Потапова Н. В. История евангельско-баптистского сообщества российского Дальнего Востока 1917–1922 гг. в работах первых советских историков–«антирелигиозников» // Известия Восточного института. 2013. – Вып. 2 (22). – С. 46–56.

16. Рязанова С. В. Закрытое религиозное сообщество: стратегия складывания и принципы функционирования // Социологическая наука и социальная практика. – 2020. – Т. 8. – № 2. – С. 86–100.

17. Рязанова С. В. Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2013. – Т. 13. – № 1. – С. 37–50.

18. Сафронов Р. О. Изучение сект в советском религиоведении: терминология и подходы // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. – 2013. – Вып. 5 (49). – С. 96–112.

19. Смирнов М. Ю. Религия и исследования религий в России // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. – № 1. – С. 263–269.

20. Тотальные институты в России. Журнал исследований социальной политики. – 2019. – Т. 17. – № 3.

21. Фадеев И. А. Церковь Англии: проблема конфессиональной самоидентификации в исторической перспективе. – М.: Маска, 2015. – 416 с.

22. Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – 290 с.

23. Шахнович М. М. История отечественного и зарубежного религиоведения // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 193–200.

24. Шахнович М. М. К истории возникновения сравнительного религиоведения в России // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 17. – 2013. – Вып. 3. – С. 80–86.

25. Шахнович М. М. Изучение религии в России в конце XIX – первой половине XX века: от феноменологического описания к критическому исследованию // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2018. – № 1. – С. 171–195.

26. Quantifying approaches to discourse for social scientists. – Coventry: Palgrave Macmillan, 2019. – 320 p.

### **References**

1. Antonov K. M. (2013). Ot dorevolutsionnoy nauki o religii k sovetskomu religiovedeniyu: transformatsiya sistemy nauchno-issledovatel'skikh programm i formirovaniye «sovetskoy» formatsii diskursa o religii [From pre-revolutionary science of religion to Soviet religious studies: transformation of the system of research programs and the formation of a "Soviet" formation of discourse about religion]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya 1:*

*Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Theology. Philosophy. Religious studies]. Issue. 6 (50). pp. 67–97. (In Russian).

2. Borodina E. A. (2020). Biograficheskiy metod v rekonstruktsii istorii formirovaniya religioznogo soobshchestva (na primere tserkvi “Svet Istiny”) [Biographical method in the reconstruction of the history of the formation of a religious community (on the example of the Church “Light of Truth”)] *Tekhnologos* [Technologos]. No. 1. pp. 57–66. (In Russian).

3. Vorontsova E. V. (2018). Programmy konkretno-sotsiologicheskikh issledovaniy religioznosti naseleniya A. I. Klibanova i A. I. Dem'yanova [Programs of specific sociological studies of the population religiosity by A. I. Klibanov and A. I. Demyanov]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Theology. Philosophy. Religious studies]. Issue. 78. pp. 135–145. (In Russian).

4. Glushaev A. L. (2018). Ateisticheskaya literatura 1950kh – 1980kh godov kak istochnik po istorii yevangel'skikh tserkvey SSSR [Atheistic literature of the 1950s – 1980s as a source on the history of the evangelical churches of the USSR]. *Vestnik Permskogo universiteta. Seriya “Istoriya”* [Bulletin of Perm. university. Ser. “History”]. Issue. 4 (43). pp. 117–123. (In Russian).

5. Davydov I. P. (2015). “Chernyy yashchik” rossiyskogo religiovedeniya v svete aktornoye teorii Bruno Latura [“Black box” of Russian religious studies in the light of the actor-network theory of Bruno Latour]. *Vestnik RKHGA* [Bulletin of the RHGA]. Vol. 6. Issue. 1. pp. 193–203. (In Russian).

6. Isaev S. A. (2017). Retsenziya na monografiyu Fadeyev I. A. Tserkov' Anglii: problema konfessional'noy samoidentifikatsii v istoricheskoy perspektive [Review of the monograph Fadeev I.A. Church of England: the problem of confessional self-identification in a historical perspective]. *Peterburgskiy istoricheskij zhurnal* [Petersburg Historical Journal]. No. 4 (16). pp. 310–325. (In Russian).

7. Kolmakova M. V. (2013). Izucheniye deyatelnosti netraditsionnykh religioznykh dvizheniy v Rossii v 70 gg. XX veka [Study of the activities of non-traditional religious movements in Russia in the 70s. 20th century]. *Vestnik RKHGA* [Bulletin of the RHGA]. Vol. 14. Issue 1. pp. 52–55. (In Russian).

8. Kolmakova M. V. (2017). Napravleniya issledovaniy religioznogo sektantstva v rabotakh sovetskikh uchenykh 60–80 gg. XX veka [Directions of research of religious sectarianism in the works of Soviet scientists 60–80 years. 20th century]. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya «Istoricheskiye nauki»* [Bulletin of Omsk University. Series "Historical Sciences"]. No. 1 (3). pp. 192–198. (In Russian).

9. Kostylev P. N. (2013). Institutsializatsiya religiovedeniya v Moskovskom universitete v pervoy polovine XX v. [Institutionalization of religious studies at Moscow University in the first half of the 20th century]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Theology. Philosophy. Religious studies]. Issue. 5 (49). pp. 79–95. (In Russian).

10. Menshikova E. V. (2009). Iz istorii otechestvennogo religiovedeniya: osmysleniye predmeta i metodov v 20–30 gody XX veka [From the history of Russian religious studies: comprehension of the subject and methods in the 20–30s of the 20th century]. *Izvestiya RGPU im. A. I. Gertsena* [Proceedings of the Herzen RGPU]. pp. 38–42. (In Russian).

11. Menshikova E. V. (2010). Problemnoye pole religiovedcheskikh issledovaniy v 20–30 gg. XX veka (k istorii otechestvennogo religiovedeniya) [Problematic field of religious studies in the 20–30s. 20th century (to the history of Russian religious studies)]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. No. 3. pp. 37–39. (In Russian).

12. Menshikova E. V., Yablokov I. N. (2011). O periodakh v istorii otechestvennogo religiovedeniya [On the periods in the history of Russian religious studies]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Bulletin of Moscow State University. Series 7. Philosophy]. No. 5. pp. 98–116. (In Russian).

13. Metel' O. V. (2017). Izucheniye religioznoy problematiki v stenakh Kommunisticheskoy akademii: ot kabineta religioznoy ideologii k antireligioznoy seksii [Study of religious issues within the walls of the Communist Academy: from the office of religious ideology to the anti-religious section]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Theology. Philosophy. Religious studies]. Issue. 69. pp. 71–86. (In Russian).

14. “Nauka o religii”, “nauchnyy ateizm”, “religiovedeniye”: aktual'nye problemy nauchnogo izucheniya religii v Rossii XX – nachala XXI veka (2014). [“Science of religion”, “scientific atheism”, “religious studies”: topical problems of scientific study of religion in Russia XX – early XXI century]. Moskva: Publishing house PSTGU. 263 p. (In Russian).

15. Potapova N. V. (2013). Istoriya yevangel'sko-baptistskogo soobshchestva rossiyskogo Dal'nego Vostoka 1917–1922 gg. v rabotakh pervykh sovetskikh istorikov-«antireligioznikov» [History of the Evangelical-Baptist Community of the Russian Far East 1917–1922. in the works of the first Soviet historians - “anti-religious”]. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Proceedings of the Oriental Institute]. Issue 2 (22). pp. 46–56. (In Russian).

16. Ryazanova S. V. (2020). Zakrytoye religioznoye soobshchestvo: strategiya skladyvaniya i printsipy funktsionirovaniya [Closed religious community: folding strategy and principles of functioning]. *Sotsiologicheskaya nauka i sotsial'naya praktika* [Sociological science and social practice]. Vol. 8. No. 2. pp. 86–100. (In Russian).

17. Ryazanova S. V. (2013). Kategorial'nyi apparat religiovedeniya: granitsy, printsipy [Categorical apparatus of religious studies: boundaries, principles]. *Nauchnyy yezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk* [Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. Vol. 13.No. 1. pp. 37–50. (In Russian).

18. Safronov R. O. (2013). Izucheniye sekt v sovetskom religiovedenii: terminologiya i podkhody [The study of sects in Soviet religious studies: terminology and approaches]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Theology. Philosophy. Religious studies]. Issue. 5 (49). pp. 96–112. (In Russian).

19. Smirnov M. Yu. (2015). Religiya i issledovaniya religiy v Rossii [Religion and research of religions in Russia]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. Issue. 1. pp. 263–269. (In Russian).

20. Total'nyye instituty v Rossii. Zhurnal issledovaniy sotsial'noy politiki (2019). [Total institutions in Russia. Journal of Social Policy Research] Vol. 17. No. 3. (In Russian).

21. Fadeev I. A. (2015). *Tserkov' Anglii: problema konfessional'noy samoidentifikatsii v istoricheskoy perspektive* [Church of England: the problem of confessional self-identification in a historical perspective]. Moskva: Maska. 416 p. (In Russian).

22. Shakhnovich M. M. (2006). *Ocherki po istorii religiovedeniya* [Essays on the history of religious studies]. Sankt-Petersburg: Izdatel'skij dom Sankt-Peterburgskogo universiteta. 290 p. (In Russian).

23. Shakhnovich M. M. (2008). Istoriya otechestvennogo i zarubezhnogo religiovedeniya [History of domestic and foreign religious studies]. *Religiovedenie* [Religious studies]. No. 1. pp. 193–200. (In Russian).

24. Shakhnovich M. M. (2013). K istorii vozniknoveniya sravnitel'nogo religiovedeniya v Rossii [On the history of the emergence of comparative religious studies in Russia]. *Vestnik SPBGU* [Bulletin of St. Petersburg State University]. Series 17. Issue 3. pp. 80–86. (In Russian).

25. Shakhnovich M. M. (2018). Izucheniye religii v Rossii v kontse XIX – pervoy polovine XX veka: ot fenomenologicheskogo opisaniya k kriticheskomu issledovaniyu [The study of religion in Russia at the end of the XIX – the first half of the XX century: from phenomenological description to critical research]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. No. 1. pp. 171–195. (In Russian).

26. Quantifying approaches to discourse for social scientists (2019). Coventry: Palgrave Macmillan. 320 p.

#### Об авторе

**Рязанова Светлана Владимировна**, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0001-5387-9387; e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

#### About the authors

**Svetlana V. Ryazanova**, Dr. Sci (Philos.), Associate Professor, Leading Researcher, Perm Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0001-5387-9387; e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

Поступила в редакцию: 17.12.2020

Received: 17 December 2020

Принята к публикации: 25.01.2021

Accepted: 25 January 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021



УДК / UDC 271.2 (470)

DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_113

## Гражданская религия в современной России и её элементы

**В. А. Егоров**

*Русская христианская гуманитарная академия  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** Гражданская религия является особым социальным феноменом, характеризующимся сакрализацией, религиозной значимостью определенного набора общих символов, идей, ритуалов, ценностей, которые принимаются как общенародные, имеющие надмирный характер, и являющиеся консолидирующими для нации и государства.

**Содержание.** Возможность гражданской религии в современной России определяется событиями, повлиявшими на социально-политическое устройство страны в связи с распадом Советского Союза. Ценностные доминанты привычного уклада граждан были смещены, что в свою очередь привело к поиску консолидирующих общенациональных идей, обеспечивающих единство общества в новых исторических реалиях. При этом набор элементов возможной гражданской религии России не находится в статическом состоянии, зависит от меняющихся политических и социальных условий внешнего и внутреннего мира и может дрейфовать из сильного состояния в слабовыраженное.

**Выводы.** Гражданская религия в современной России продолжает формироваться как институт, находясь в состоянии становления. Уже можно предположительно говорить о некоторых трендах, специфически присущих феномену гражданской религии. Одним из этих трендов является укрепляющийся союз государственных институтов и Русской православной церкви, с ее мощным символическим капиталом, включенностью в историческое прошлое и настоящее государства.

**Ключевые слова:** гражданская религия, государство, Россия, идентичность, нация, элементы гражданской религии.

**Для цитирования:** Егоров В. А. Гражданская религия в современной России и её элементы / В. А. Егоров // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 113–123. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_113

## Civil Religion in modern Russia and its elements

**Vladimir A. Egorov**

*Russian Christian Academy for the Humanities,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** Civil religion is a special social phenomenon characterized by sacralization, religious significance of a certain set of common symbols, ideas, rituals, values that are accepted as national, having a supranational character, and are consolidating for the nation and the state.

**Content.** The possibility of civil religion in modern Russia is determined by the events that influenced the socio-political structure of the country in connection with the collapse of the Soviet Union. The value dominants of the habitual citizens way of life were displaced, which in turn led to the search for consolidating national ideas that ensure the unity of society in the new historical realities. At the same time, the set of elements of a possible civil religion in Russia is not static; it depends on the changing political and social conditions of the external and internal world and can drift from a strong state to a weak one.

**Conclusions.** Civil religion in modern Russia continues to be formed as an institution, being in a state of formation. It is already possible to talk about some trends that are specifically inherent in the phenomenon of civil religion. One of these trends is the growing alliance of state institutions and the Russian Orthodox Church, with its powerful symbolic capital and involvement in the historical past and present of the state.

**Key words:** civil religion, state, Russia, identity, nation, elements of civil religion.

**For citation:** Egorov, V. A. (2021). Grazhdanskaya religiya v sovremennoj Rossii i eyo elementy [Civil Religion in modern Russia and its elements]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 113–123. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_113 (In Russian).

## Введение

Конец XX и начало XXI века стало периодом в истории России, который характеризуется радикальной сменой социально-политического устройства страны, отказом от политического и идеологического доминирования единственной (коммунистической) партии, переходом к многопартийности, хозяйственной многоукладности, а также сменой государственно-конфессиональных отношений, сложившихся к последней четверти XX века.

Такая кардинальная смена ранее привычной «картины мира» с ее устоявшимися идеями, нормами, законами, отношениями и элементами привела к утрате факторов, объединяющих разные этнические и социальные группы страны, что привело к длительному «кризису индивидуальной и групповой идентичности» [9, с. 203].

Для того, чтобы укрепить государство и сплотить вокруг него нацию появляется необходимость в некоей общенациональной идее. Вариантом такой идеи может рассматриваться гражданская религия с внятно проговоренной формой и содержанием новых идентичностей, которые могли бы стать основанием общих разделяемых ценностей и при этом были бы понятны, имели историческое изме-

рение, были бы актуальными и работающими, смогли бы транслироваться в будущее и иметь предельные общие смыслы, принимаемые как сакральные в новых условиях политической, конфессиональной и экономической плюральности.

Тема гражданской религии является достаточно изученной в науке. Интерес к ней возник и продолжает сохраняться после того как американский исследователь религии Роберт Белла ввел это понятие в научный оборот, опубликовав в 1967 г. работу «Гражданская религия в Америке»<sup>1</sup>. Феноменом гражданской религии занимались такие исследователи как Дэниел Белл, Жак Ваарденбург, Марко Вентура, Филип Горский, Джон Каддихи, Харви Кокс, Барри Космин и Сеймур Лахман, Мартин Марти, Серж Московичи, Ниниан Смарт, Патрик Сухдео, Майкл Уолцер, Эрик Фёгелин, Сэмюэл Хантингтон, Мирча Элиаде и многие другие.

Одним из первых, кто стал заниматься темой гражданской религии в отечественной науке, был И. Е. Задорожнюк, который в 1983 году в журнале «Социологические исследования» опубликовал статью «Об идейном содержании концепции “гражданской религии”»<sup>2</sup>. По теме гражданской религии были защищены диссертации: кандидатская (Легойда Р. В. «Символы и ритуалы в политических процессах в США: традиции и современность (феномен “гражданской религии”)»<sup>3</sup>, 2000) и докторская (Задорожнюк И. Е. «Гражданская религия в США: социально-философский анализ»<sup>4</sup>, 2008).

Среди отечественных исследователей, занимающихся темой гражданской религии, можно также отметить Л. А. Андрееву, В. А. Бачинина, В. Н. Белогорцева, А. Б. Гофмана, Р. Н. Лункина, Е. М. Мирошникову, А. В. Митрофанову, Т. С. Пронину, Ю. Ю. Синелину, М. Ю. Смирнова, В. М. Сторчака, Е. С. Элбакян. Вышли монографии И. Е. Задорожнюка «Гражданская религия в США, или “Вера в Америку”: социальные функции, история и современность»<sup>5</sup> в 2007 году и В. М. Сторчака «Гражданская религия»<sup>6</sup> в 2011 году. Отдельные главы, параграфы, словарные статьи, посвященные гражданской религии, встречаются в учебниках, учебных пособиях и словарях по религиоведению.

---

<sup>1</sup> Bellah Robert N. Civil Religion in America. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.robertbellah.com/articles\\_5.htm](http://www.robertbellah.com/articles_5.htm) (дата обращения: 29. 11. 2020).

<sup>2</sup> Задорожнюк И. Е. Об идейном содержании концепции «гражданской религии» // Социологические исследования. 1983. № 4. С. 165–167.

<sup>3</sup> Легойда В. Р. Символы и ритуалы в политических процессах в США: традиции и современность (феномен «гражданской религии»): автореф. дис. ... канд. полит. наук. М.: МГИМО, 2000. 31 с.

<sup>4</sup> Задорожнюк И. Е. Гражданская религия в США: социально-философский анализ: автореф. дис. ... д-ра философ. наук. М., 2008. 54 с.

<sup>5</sup> Задорожнюк И. Е. Гражданская религия в США, или «Вера в Америку»: социальные функции, история и современность. М.: Изд-во СГУ, 2007. 354 с.

<sup>6</sup> Сторчак В. М. Гражданская религия: монография. М.: АТИСО, 2011. 234 с.

### Содержание исследования

Последние годы в Российской Федерации характеризуются социально-политическим курсом, который ориентируется на национальную самобытность и идентичность, с декларируемыми традиционными ценностями, с соблюдением собственных экономических и политических интересов в новых геополитических условиях глобального мира, при наметившейся стагнации в развитии гражданских и личных свобод и либеральных ценностей, с намечающимся превалированием собственного законодательства над международным правом.

В этих условиях общество демонстрирует запрос на традиционность как фактор стабильности, а новая гражданская идентичность, как отмечает отечественный религиовед Т. С. Пронина, основана на устойчивом социальном стереотипе о «положительной роли традиции и позитивном характере всего традиционного» [6, с. 84].

Кроме этого, на формирование новой гражданской религии России оказывает огромное влияние такой присущий России фактор, который, по мнению религиоведа М. Ю. Смирнова, можно обозначить как «авторитарно-этатистская направленность любых уровней российской жизни».

«Подчинение личного общему, или тому, что выдается за общее, вплоть до принудительного (но также, сплошь и рядом – добровольного) растворения индивидуального в социальном целом и замены прав отдельно взятого человека абстрактными ценностями государства» [8, с. 111].

С ним соглашается религиовед А. П. Забияко: «Очевидно, что в России начала XXI века есть политические тенденции, направленные на конструирование новой светской этатистской религии, некоего аналога американской гражданской религии» [7, с. 114].

В историческом прошлом России существовали две метаидеи, которые можно отнести к праобразам гражданской религии. Первая из них – идея Святой Руси как Третьего Рима, а вторая – идея строительства царства трудящихся, бесклассового справедливого общества с равными правами и возможностями. Каждая из них имела свой набор догм, утверждений, сакральных героев, священных текстов, ритуалов и праздников, символов, объектов почитания, и каждая основывалась на мессианском самопрочувствовании и особой роли государства.

Говоря о современности, стоит отметить, что в новых социально-политических условиях «традиционные религии» оказывают сильное влияние на сознание россиян, при этом религия «используется как важнейший ресурс для конструи-

рования этнокультурной и гражданской идентичности» [4, с. 211], а обращенность к «славному прошлому» становится в обыденном сознании россиян воспроизведением социального порядка, что позволяет говорить о ретроспективном характере сознания, его архаизации и традиционализации.

В условиях современной мировоззренческой свободы, идеологической и религиозной плюральностью наметилось «стремление влиятельной части нынешней политической элиты России, <...> некоторых высокопоставленных <...> чиновников, использовать православие как новую государственную идеологию, а Церковь – как “приводной ремень” между властью и ее подданными» [3, с. 228].

Такое обращение к православию как форме новой гражданской идентичности «с его выстроенной теологической и моральной доктриной, философией власти, исторического пути России, органично вошло в сознание россиян» и в нем «за отсутствием альтернативы россияне увидели определенную национальную идею, внятно определявшую историческую перспективу, т. е. те мировоззренческие и идеологические постулаты, которые позволили наполнить гражданскую идентичность новым содержанием» [5, с. 86]. Православие стало восприниматься как институт, сохранивший культурно-историческую преемственность с имперской Россией, имеющий сакральное содержание, наличие горизонтальной связи между эпохами и поколениями, и вертикальную связь между небесами и государством.

В современном календаре праздничными днями с 2014 г. являются: 1–6 и 8 января – Новый год и новогодние каникулы; 7 января – Рождество Христово; 23 февраля – День защитника Отечества; 8 марта – Международный женский день; 1 мая – праздник весны и труда; 9 мая – День Победы; 12 июня – День России; 4 ноября – День народного единства. Из них только День России (принятие Декларации о государственном суверенитете в 1990 г.) – единственный праздник, имеющий отношение к современности. При этом остается проблемным необходимым консолидирующее свойство указанных праздников, чтобы они стали частью коллективной памяти народов России.

Из праздничных мемориальных дат государственного календаря только День Победы является безусловно значимым элементом возможной гражданской религии современной России. Ежегодно проходят общероссийские мероприятия по подготовке и празднованию этого дня: приводятся в порядок старые и возводятся новые памятники и монументы, в городах России проходят парады Победы с демонстрацией современной военной техники, появились и закрепились новые элементы праздника: гвардейская ленточка, шествие «Бессмертного полка».

Е. Б. Арсланова (Михайленко) отмечает, что в современной России День Победы продолжает занимать особенное место в ряду мемориальных праздников и играет большую роль, консолидирующую нацию: «Культ Великой Отечественной войны, несомненно, является одним из составляющих символического капитала России» [1, с. 16], а количество граждан России, которые считают его государственным праздником выросло и сравнялось с теми, кто считает его народным (опрос, проводившийся к 65-летию Победы)<sup>1</sup>.

Пространство гражданской религии наполняется транслируемыми в социуме идеями о «“Святой Руси”, русском народе “народе-богоносце”, незавоевательном характере русской истории, альтруистическом отношении к нерусским народам, входившим в состав страны, особом предназначении русского народа и т. д.» которые в конечном итоге приводят к тому, что становятся «чрезвычайно успешным механизмом эмоциональной, психологической, духовной консолидации общности» [2, с. 92].

Такое сплочение демонстрирует ростки возможной гражданской религии, в которой «национальная идентичность является способом вновь ощутить себя частью некоего социального целого» [2, с. 92] и стать необходимым фактором для стабильности и укрепления государственности в условиях продолжающейся нестабильности, быстро меняющейся реальности. Это имеет значение в ситуации, когда де-факто произошло разделение религий на основные и вторичные, увеличивается исламское присутствие за счет трудовой миграции, новые религиозные движения перестают быть диковинкой и интегрируются в общественное пространство, против России введены международные экономические санкции после украинских событий, вирус COVID-19 ухудшил непростую экономическую ситуацию, растет внутренняя миграция и количество городского населения, трансформируется рынок труда, сокращается покупательская способность и пр.

По мнению Андрея Десницкого, российского библеиста и прозаика, на современном историческом этапе для большинства людей до сих пор остаются не проясненными ни конечные цели бытия, ни общие разделяемые смыслы, которые можно было бы отнести к религиозным, относящимся к конфессиональным институтам, или к гражданской религии. Но вместе с тем есть и некий набор предельных ценностей, которые предъявляются государственной пропагандой и

---

<sup>1</sup> Государственная трактовка истории Второй мировой войны пользуется все большим доверием населения. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vedomosti.ru/politics/articles/2015/04/28/gosudarstvennaya-traktovka-istorii-vtoroi-mirovoi-voini-polzuetsya-vse-bolshim-doveriem-naseleniya> (дата обращения: 11.08.2020).

которые понимаются и принимаются как относящиеся к гражданской религии: «патриотизм, консерватизм, достоинство (понимаемое прежде всего в категориях национальных и государственных), наконец, вера»<sup>1</sup>.

В зависимости от политической, культурной и социальной ситуации в строй гражданской религии могут входить новые элементы, которые должны выполнять интегрирующую функцию, но постепенно они могут вытесняться или замещаться другими, терять свою актуальность и выходить в область слабых элементов гражданской религии. К примеру, таким элементом стал общероссийский праздник «День семьи, любви и верности» («День Петра и Февронии»), который впервые прошёл 8 июля 2008 г. Главной задачей, которую должен был выполнять этот праздник, являлось укрепление и пропаганда нравственных и духовных семейных ценностей граждан РФ на примере православных святых XIII в., канонизированных православной церковью в 1547 г. Через какое-то время праздник утратил свою актуальность и перестал быть знаковым событием в ряду праздников современной России. Он продолжает отмечаться, но уже без прежнего размаха и с меньшим финансированием.

Еще один новый мемориальный день был включен в строй гражданской религии в России в 2014 г. – год воссоединения Крыма с Россией. 18 марта 2014 г. в официальном выступлении президента РФ В. В. Путина, посвященном этому событию, была подчеркнута его важность как акта исторической справедливости. Президент РФ подчеркнул, что Крым и Россия объединены общей историей и Крым является важной частью исторического наследия России с 1783 г., когда он стал частью Российской империи, и не только как форпост военного флота России и места воинского подвига и славы во время Великой Отечественной войны, но главным образом потому, что «Здесь древний Херсонес, где принял крещение святой князь Владимир. Его духовный подвиг – обращение к православию – предопределил общую культурную, ценностную, цивилизационную основу, которая объединяет народы России, Украины и Белоруссии»<sup>2</sup>. Несомненно, что такой ракурс придает событию крещения князя Владимира, географически относимому к Херсонесу (Корсуни), необходимый символический и сакральный характер.

---

<sup>1</sup> Desnitsky A. Die Orthodoxie und die “Religion des Sieges” in Russland // Religion & Gesellschaft in Ost und West, 2015, No. 8. S. 16. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.religion-online.org/book/the-broken-covenant-american-civil-religion-in-time-of-trial/> (дата обращения: 12.09.2020).

<sup>2</sup> Обращение Президента Российской Федерации. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/20603>. (дата обращения: 13.11.2020).

В современной России воспроизводится исторически сложившаяся модель отношения к руководителю страны как к особой персоне, чья роль и значение сакрализуются, и даже в новых условиях равного и прямого голосования такое отношение сохраняется. На современном этапе главой страны является Президент, который, по Основному закону РФ – Конституции, определяет ее внутреннюю и внешнюю политику, представляет ее внутри и за пределами страны. Кроме этого, он является «гарантом Конституции Российской Федерации, прав и свобод человека и гражданина»<sup>1</sup>. По мнению Ульриха Шмида, швейцарского профессора русской культуры, – гражданская религия, которая «сегодня исповедуется в России, сконцентрирована на своем пророке – президенте», а Священным Писанием является Конституция, которая нуждается в интерпретации, и такое богослужение «президент осуществляет для своей общины – российского народа» [10, с. 241].

В 2020 г. появился еще один, уже материальный элемент гражданской религии – Главный храм Вооруженных сил Российской Федерации. Храм является Патриаршим православным храмом и являет собой символ независимости и воинских побед, единства и преемственности Вооруженных сил в ее историческом измерении, прямо и символически соединяет два важных социальных института российского государства, армию и церковь.

До официального открытия храма достоянием общественности стало наличие в нем изображений И. В. Сталина и В. В. Путина на внутренних фресках. После широкого обсуждения в медиапространстве о допустимости нахождения в храме таких изображений эти фрески были изъяты. Фреска с изображением В. В. Путина была демонтирована, а фреска И. В. Сталина отправлена в музей. Освящение храма состоялось 14 июня 2020 г., которое совершил Патриарх Русской православной церкви Кирилл. Президента РФ на освящении храма не было.

2020 г. ознаменовался еще одним событием, имеющим отношение к строю гражданской религии. По предложению президента РФ в Конституцию РФ, были внесены некоторые изменения, среди которых в было введено понятие «Бог». Такое предложение вызвало оживленную полемику в общественном пространстве. Главным аргументом против было то, что упоминание Бога в Конституции указывает на некую конфессиональную определенность, что недопустимо в светском государстве. Конституционный суд России уточнил, что «указания на веру в Бога, переданную народу России предками (статья 671, часть 2), не означает

---

<sup>1</sup> Конституция Российской Федерации. [Электронный ресурс]. URL: <http://duma.gov.ru/news/48953/> (дата обращения: 20. 11. 2020).



отказа от светского характера Российского государства, провозглашенного в ее статье 14, и от свободы совести, гарантируемой ее статьей 28, поскольку по своей формулировке не сопряжено с конфессиональной принадлежностью, не объявляет наличие тех или иных религиозных убеждений обязательным в Российской Федерации, не ставит вопреки статье 19 (часть 2) Конституции Российской Федерации граждан России в неравное положение в зависимости от наличия такой веры и ее конкретной направленности»<sup>1</sup>.

Такое упоминание Бога в Конституции РФ, не имеющего отношения к какой-либо конфессии, носящее абстрактный, но обладающий аксиологическими и онтологическими свойствами характер, дает основание причислить его к еще одному элементу гражданской религии современной России, который будет использоваться в государственной, политической и религиозной риторике.

### **Выводы**

1. Гражданская религия современной России находится в состоянии становления, формирования ее основополагающих идей и элементов.

2. Фундаментом гражданской религии России является альянс государственных институтов и христианства, в форме православия.

3. Из православной церковности берется ее посюсторонняя сторона, как социального института, обладающего мощным символическим капиталом, хранящим устойчивые ассоциативные воспоминания в общественном сознании об историческом прошлом и культурных традициях.

4. В реперных точках, ключевых исторических моментах появляются новые элементы гражданской религии, которые выполняют определенную интегративную функцию, объединяя российскую нацию, давая ощущения стабильности, задавая определенные ориентиры etc. – сплывающие народ и государство.

5. Гражданская религия в России является динамической тенденцией, активно реагирующей на меняющиеся условия внешнего и внутреннего мира.

### **Список литературы**

1. Арсланова (Михайленко) Е. Б. Великая Победа 1945 года как основополагающий ритуал России (в контексте национальной идентичности) // Известия Уральского государственного университета. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. – 2011. – № 1 (86). – С. 13–25.

2. Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты – М.: Прогресс–Традиция, 2011. – 1024 с.

---

<sup>1</sup> КС разъяснил упоминание Бога в поправке к Конституции. [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20200316/1568683617.html> (дата обращения: 21. 11. 2020).

3. Красиков А. Русская Православная Церковь. От службы государевой к испытанию свободой // Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарияйнена, Дмитрия Фурмана. – М.; СПб.: Летний сад, 2007. – С. 134–229.

4. Пронина Т. С. «Гражданско-религиозный» тип идентичности современных россиян // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. – Вып. 2. – С. 210–220.

5. Пронина Т. С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России: моногр. – Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2015. – 300 с.

6. Пронина Т. С. Традиция и идеологическая «экз-аптация» христианства в современной России // Вестник Томского государственного университета. – 2018. – № 45. – С. 83–91.

7. Сердюков Ю. М., Забияко А. П., Кобызов Р. А. Современные контексты магии, религии и паранауки. – М.: Академия, 2008. – 272 с.

8. Смирнов М. Ю. Мифология и религия в российском сознании: Методологические вопросы исследования. – СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад» 2000. – 128 с.

9. Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 448 с.

10. Шмид У. Политическая религия в России. конституция 1993 года как Священное Писание // Логос. – 2014. – № 3. – С. 231–242.

#### References

1. Arslanova (Mikhajlenko), E. B. (2011). Velikaya Pobeda 1945 goda kak osnovopolagayushchij ritual Rossii (v kontekste nacional'noj identichnosti) [The Great Victory of 1945 as the fundamental ritual of Russia (in the context of national identity)]. *Izvestiya Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 1, Problemy obrazovaniya, nauki i kul'tury* [Proceedings of the Ural State University. Ser. 1, Problems of education, science and culture]. No. 1 (86). pp. 13–25. (In Russian).

2. Kondakov, I. V., Sokolov, K. B., Hrenov, N. A. (2011). *Civilizatsionnaya identichnost' v perekhodnuyu epohu: kul'turologicheskij, sociologicheskij i iskusstvovedcheskij aspekty* [Civilizational identity in the transition era: cultural, sociological and art history aspects]. Moskva: Progress–Traditsiya. 1024 p. (In Russian).

3. Krasikov, A. (2007). Russkaya Pravoslavnaya Tserkov'. Ot sluzhby gosudarevoj k ispytaniyu svobodoj [Russian Orthodox Church. From the service of the sovereign to the test of freedom]. *Novye cerkvi, starye veruyushchie – starye cerkvi, novye veruyushchie. Religiya v postsovetskoj Rossii* [New churches, old believers – old Churches, new believers. Religion in post-Soviet Russia]. Moskva; Sankt-Peterburg: Letnij sad, pp. 134–229. (In Russian).

4. Pronina, T. S. (2015). “Grazhdansko-religioznyj” tip identichnosti sovremennykh rossiyan [“Civil-religious” type of identity of modern Russians]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. Tom 2. Vypusk 2. pp. 210–220. (In Russian).

5. Pronina, T. S. (2015). *Religiya i poiski identichnosti v postsovetskoj Rossii* [Religion and the search for identity in post-Soviet Russia]. Tambov: Izdatel'skij dom TGU im. G. R. Derzhavina. 300 p. (In Russian).

6. Pronina, T. S. (2018). Traditsiya i ideologicheskaya “ekz-aptaciya” hristianstva v sovremennoj Rossii [Tradition and Christianity ideological “ekz-aptaciya” in modern Russia]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* [Bulletin of the Tomsk state university. Philosophy. Sociology. Political science]. No. 45. pp. 83–91. (In Russian).

7. Serdyukov, Yu. M., Zabayako, A. P., Kobyzov, R. A. (2008). *Sovremennye konteksty magii, religii i paranauki* [Modern contexts of magic, religion and paranauki]. Moskva: Akademiya, 272 p. (In Russian).

8. Smirnov, M. Yu. (2000). *Mifologiya i religiya v rossijskom soznanii: Metodologicheskie voprosy issledovaniya* [Mythology and religion in the Russian consciousness: Methodological issues of research]. Sankt-Peterburg: Izdatel'sko-torgovyj dom «Letnij sad». 128 p. (In Russian).

9. Hrenov, N. A. (2002). *Kul'tura v epohu social'nogo haosa* [Culture in the era of social chaos]. Moskva: Editorial URSS. 448 p. (In Russian).

10. Schmid, U. (2014). Politicheskaya religiya v Rossii. konstituciya 1993 goda kak Svyashchennoe Pisanie [Political religion in Russia. the Constitution of 1993 as Holy Scripture]. *Logos* [Logos]. No. 3. pp. 231–242. (In Russian).

#### **Об авторе**

**Егоров Владимир Александрович**, старший преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-7214-3110, e-mail: egorov1@mail.ru

#### **About the author**

**Vladimir A. Egorov**, senior lecturer, Russian Christian academy for the Humanities, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-7214-3110, e-mail: egorov1@mail.ru

Поступила в редакцию: 14.01.2021

Received: 14 January 2021

Принята к публикации: 25.02.2021

Accepted: 25 February 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

УДК / UDC 271.2 : 37

DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_124

## «Пастырское богословие» в современных православных духовных семинариях: между обучением и воспитанием

**Т. М. Крихтова**

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Современные православные священники, кроме богослужения занимаются также организаторской работой, душепопечением и другими действиями для осуществления которых нужны практические навыки и специальные знания. В статье излагаются данные исследования проблемы соответствия образовательных программ в православных учебных заведениях практическим потребностям пастырского служения. Образование священников в статье рассматривается с точки зрения двух направлений: «обучение» и «воспитание».

**Содержание исследования.** Образование в православных духовных семинариях сегодня находится в процессе трансформации. Традиция, в которой священникам не давали практических рекомендаций по служению на приходе, продолжает существовать, но при этом происходят изменения в связи с требованиями перехода на Болонскую систему. В статье анализируются программы курса «Пастырское богословие» и содержание основных учебников, по которым ведется преподавание этой дисциплины. Пункты программ были сопоставлены друг с другом с помощью методов контент-анализа. В каждой из них были выделены варианты основных частей, их сходства и различия. Также было проанализировано содержание учебных пособий, упоминаемых в текстах всех программ. Программы курсов по предмету «Пастырское богословие», используемые в разных духовных семинариях повторяют друг друга и кажется, что эти тексты мало отражают реальное содержание лекций по курсу. Все программы составлены так, что богословские основания пастырства и немногочисленные практические советы следуют в них отдельными блоками и очень мало зависят друг от друга. Что касается учебной литературы, то книги, указываемые во всех программах, написаны достаточно давно, почти не дают практических советов и ориентированы на теоретическое изучение дисциплины «Пастырское богословие», а не на практическую подготовку священников.

**Выводы.** Констатируется сосуществование двух подходов подготовке будущих священников. С точки зрения «воспитания» подготовка будущего священника зависит в первую очередь от того, что во время обучения в семинарии с ним происходит большое количество событий, каждое из которых влияет на успех его подготовки. С точки зрения «обучения» предполагается, что качественная подготовка зависит от качества составления учебного курса и того, как он преподается.

**Ключевые слова:** Православие, священники, образование, пастырское богословие.

**Для цитирования:** Крихтова Т. М. «Пастырское богословие» в современных православных духовных семинариях: между обучением и воспитанием / Т. М. Крихтова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 124–138. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_124

## The “Pastoral Theology” in modern Orthodox theological seminaries: between training and education

*Tatiana M. Krihtova*

*St.-Tikhon's Orthodox University,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** Modern Orthodox priests, in addition to worship, are also engaged in different activities: organizational work, counseling and other. For the implementation of such activities practical skills and special knowledge are needed. The article presents the research data on the problem of the correspondence of educational programs in Orthodox educational institutions to the practical needs of pastoral ministry.

**Content.** Education in Orthodox theological seminaries today is in the process of transformation. The tradition in which priests were not given practical recommendations for serving in the parish continues to exist, but there are changes in connection with the requirements of the transition to the Bologna system.

The article analyzes the curricula of the course “Pastoral Theology” and the content of the main textbooks used in the course. The items of the programs were compared with each other using the methods of content analysis. The variants of the main parts, their similarities and differences were highlighted and compared. It also analyzed the content of textbooks mentioned in the texts of all programs.

The curricula of courses “Pastoral Theology” used in different theological seminaries repeat each other and it seems that these texts do not reflect the real content of the lectures. All programs are designed in such a way that the theological foundations and a practical instructions follow in separate blocks. Text-books indicated in all programs were written by not-modern authors, almost do not give practical advice.

**Conclusions.** As a result, we see the coexistence of two approaches to the training of future priests. From the point of view of “education”, the training of a future priest depends primarily on the fact that during his training at the seminary, a large number of events occur with him, each of which affects the success of his training. In terms of “learning”, it is assumed that quality training depends on the quality of the course design and how it is taught.

**Key words:** Orthodoxy, priests, education, pastoral theology.

**For citation:** Krihtova, T. M. (2021). “Pastyrskoye bogosloviye” v sovremennykh pravoslavnykh dukhovnykh seminariyakh: mezhdru “obucheniye” i “vospitaniye” [The “Pastoral Theology” in modern Orthodox theological seminaries: between “training” and “education”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 124–138. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_124 (In Russian).

## Введение

Эта статья – часть исследовательского проекта «Священник в церкви и обществе: анализ бюджетов времени». Задача проекта заключалась в том, чтобы понять, из чего состоит деятельность современных православных священников, как они сами воспринимают свое служение и какое это может дать объяснение различным процессам, происходящим сегодня в Православной церкви. Проводя включенное полевое наблюдение за современными православными священниками, мы поняли, что большая часть того, чем они занимаются в течение рабочего дня, никак не прописана в официальных церковных документах<sup>1</sup>. Кроме служб в храме, выполнения треб и общения с прихожанами, священники также занимаются организаторской деятельностью, строительством, публицистикой, преподаванием и другими вещами, которые не ассоциируются со священством. Некоторые эти действия могут занимать большую часть рабочего времени священников. Многие из информантов, рассказывая о своей повседневной деятельности, подчеркивали то, что они никогда не обучались большинству из этих занятий. Сегодня многие священники имеют второе высшее светское образование (например, строительное, психологическое или юридическое) и часто оно бывает полезным в служении.

Поэтому логичным этапом в этом исследовании было посмотреть на то, как происходит подготовка будущих священников в духовных учебных заведениях, как их готовят к администрированию работы прихода и к работе с людьми.

Информанты в своих интервью оценивали свое образование по-разному. Чаще всего говорилось о том, что главным в учебном процессе была сама обстановка в духовных учебных заведениях, соединявшая в себе дисциплину и атмосферу «братства». Были и те, кто говорил, что преподавание теоретических дисциплин очень сильно повлияло на мировоззрение, что теперь помогает принимать важные решения. При этом никто не говорил о том, что в семинарии удалось получить необходимые практические навыки.

Православное духовное образование в последние годы переживает перемены, связанные с переходом всего высшего образования в России на Болонскую систему [7, с. 156]. Нам кажется, что этот процесс подчеркивает существующее в духовном образовании противоречие между ориентацией на традицию, с одной стороны, и необходимостью реагировать на современные вызовы, с другой. В

---

<sup>1</sup> Подробнее о полевом этапе исследования см.: Крихтова Т. М. Распределение рабочих время-затрат современных православных священников // Мониторинг. 2019. № 3 (151). С. 223–238.

этой статье будет рассмотрено, как система современного духовного образования решает это противоречие. Для этого требуется выяснить, как происходит обучение по курсу «Пастырское богословие», изучаемому в современных духовных семинариях, как совмещаются ориентации на обучение будущих священников с необходимыми им навыками и компетенциями.

Образование священников в статье рассматривается с точки зрения двух направлений: «обучение» и «воспитание». Под «обучением» будет пониматься образование как усвоение необходимых материалов и навыков в ходе стандартного образовательного процесса (лекции, семинары, практические занятия), непосредственно направленного на усвоение конкретных знаний и навыков. Под «воспитанием» мы понимаем процесс, в котором будущие священники обучаются не конкретным действиям, но различными способами получают некую «основу» для дальнейшей адекватной деятельности и принятия верных решений.

### **Обзор литературы**

Православное духовное образование на российском материале хорошо изучено в исторической перспективе, начиная с момента его возникновения. Авторы, занимающиеся этой темой, писали о том, что православное духовное образование почти всегда находилось в процессе реформ [6, с. 30] и, по мнению современников, не отвечало основным задачам, стоявшим перед ним [3, с. 6]. Н. Сухова занимается изучением непосредственно курса «Пастырское богословие» в XIX в. Она указывает на то, что во все время существования этой дисциплины все варианты ее учебной программы подвергались современниками критике и считались недостаточно отвечающими целям [5, с. 26]. Кроме того, по ее же мнению, всегда был непонятен статус дисциплины в богословской науке.

Современные авторы также достаточно подробно описывают текущую ситуацию с духовным образованием при переходе на Болонскую систему. Например, исследовательская группа под руководством И. Рязанцева выделяет три этапа в системе духовного образования Русской православной церкви: 1980-е – начало 1990-х гг. (резко возросший интерес к духовному образованию, но недостаточный уровень подготовки в учебных заведениях), 1990-е – начало 2000-х гг. (открытие большого числа новых семинарий, разрушение доверительных отношений между духовниками и студентами, повышение общего уровня подготовки студентов, а вместе с ним рост стрессовых ситуаций), 2000-е гг. – настоящее время (начало Болонского процесса, тенденция к стандартизации, использование современных технологий, научное направление подготовки становится приоритетным) [4, с. 562].

Западное духовное образование (католическое и протестантское) чаще всего изучается в контексте того, какой образ служения оно создает у будущих священников и как это связано с возможными кризисами в их карьере. Очевидно, что выпускники католических и протестантских семинарий также сталкиваются с проблемой несоответствия полученного образования дальнейшему служению.

Это направление тесно связано с психологией, поскольку включает в себя исследования, основанные на эмоциональном состоянии, настроении. Г. Келли в статье «Role Satisfaction of the Catholic Priest» пишет о том, что роли, которые выполняют священники, должны меняться со временем, потому что меняется общество и его запрос к священству, как это происходит в других профессиях, но Церковь тормозит этот процесс, изменения в учебных программах могли бы повлиять на эту ситуацию [10, р. 80]. Д. Хоге рассматривает удовлетворенность ролью среди католических священников в первые пять лет после окончания духовной семинарии. В этот период ожидания от статуса могут не оправдываться, что иногда приводит к отказу от священства. Исследователь считает, что этого кризиса можно избежать, если учеба в семинарии будет давать четкое представление о предстоящем священническом служении [9, с. 112].

### **Материалы и методы**

Провести полевое исследование преподавания Пастырского богословия на данный момент не представляется возможным, поскольку для этого надо присутствовать на занятиях в семинарии, что само по себе проблематично, поскольку присутствие исследователя на занятиях может значительно повлиять на ход их проведения. Интервью также не дают объективной картины, поскольку по ним можно судить об отношении интервьюируемого к учебному процессу, а не о его реальном содержании.

Самым очевидным источником по содержанию обучения пастырскому богословию могут стать рабочие программы курсов духовных семинарий. Главная проблема изучения программ заключается в том, что большинство из них не находятся в открытом доступе. Российские учебные заведения должны выкладывать на своих сайтах только программы специальностей (списки учебных курсов с указанием часов и формы отчетности).

Ни один запрос на получение такой программы, отправленный администрации духовных учебных заведений, не получил положительного ответа. Используемые в статье программы были выложены в свободный доступ в индивидуальном порядке (неизвестно, делали это авторы программ или кто-то другой), чаще не на официальных сайтах семинарий, а на порталах обмена образовательными материалами.



Текст программы курса может не отражать реального учебного процесса, скорее всего, он написан для необходимой отчетности, в действительности же преподавание ведется так как это считают нужным преподаватели курсов. К. Алексин утверждает, что при подготовке таких курсов используются не только общепринятые образовательные материалы, но и «личный опыт; незафиксированные собственные идеи; советы авторитетных священников, епископов, старцев; поучения святых; известные примеры доброго пастырского служения», что в итоге делает содержание курсов «устной традицией» [1, с. 140].

Всего в открытом доступе было найдено 11 рабочих программ православных духовных семинарий (программы духовных училищ и светских университетов не учитывались). Содержание программ анализировалось в несколько этапов.

На первом этапе анализа пункты программ были сопоставлены друг с другом с помощью методов контент-анализа. В каждой из них были выделены варианты основных частей, их сходства и различия. При анализе программ учитывалось то, какие в них перечисляются составляющие курсы и какие задачи эти курсы должны решать. На втором этапе были проанализированы учебные пособия, которые упоминались в списках литературы всех программ.

Кроме того, были рассмотрены оценки современного духовного образования, данные церковными деятелями и официальные церковные документы в средствах массовой информации и в публичных выступлениях.

### **Содержание исследования**

Сегодня невозможно стать православным священником, не имея духовного образования. В «Положение о порядке согласования рукоположения в священнический сан лиц, не обладающих образовательным цензом» говорится о том, что для рукоположения необходимо наличие законченного духовного образования, либо, в условиях значительной нехватки священнослужителей в епархии, обучение на 3 курсе очного отделения духовной семинарии или двух курсов заочного отделения, при наличии законченного светского образования и обязательства закончить духовное образование без дальнейшей смены епархии<sup>1</sup>. Допускается рукоположение без законченного образования, но такие случаи рассматриваются в частном порядке.

---

<sup>1</sup> Положение о порядке согласования рукоположения в священнический сан лиц, не обладающих образовательным цензом. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4727052.html> (дата обращения: 09.07.2020).

Идея о недостаточном уровне и неполном соответствии современным реалиям обучения в духовных заведениях раз за разом проговаривается в церкви и обществе. При этом основания для критики могут отличаться.

Так, игумен Иларион (Алфеев) в своей книге «Православное богослужение на рубеже столетий» писал о недостатках современного богословского образования (по состоянию на 1999 г.). В первой главе он высказал свои замечания к содержанию некоторых дисциплин. Замечания, главным образом, сводятся к невниманию к достижениям западного богословия и ограничению программ курса заучиванием устаревших текстов [2]. Протоиерей В. Хулап констатирует то, что курсов, ориентированных на изучение богословских текстов, недостаточно для подготовки будущих священников, поэтому предлагает в рамках учебных дисциплин духовных семинарий создать дополнительный курс «Диакония», который будет направлен только на подготовку к социальному служению, что тоже пока остается только предположением<sup>1</sup>. К. Говорун критикует систему духовного образования за то, что в ней отсутствуют курсы, направленные на развитие навыка написания текстов, который, по его мнению, приходским священникам нужен не менее, чем богословам<sup>2</sup>. С. Храмешин предлагает, чтобы священников, которые будут служить в сельских храмах, готовили по отдельной программе с использованием альтернативных моделей обучения (дистанционное, сетевое взаимодействие с профильными учебными заведениями) [8, с. 225]. Н. Урбанович считает педагогику предметом, по которому должна вестись наиболее интенсивная подготовка будущих священников [6, с. 23]. По ее мнению, сегодня уровень такой подготовки недостаточный в первую очередь потому, что на психолого-педагогические дисциплины в учебном плане отводится слишком мало учебных часов. В. Бурега полагает, что проблемой семинарского образования является слабая межпредметная согласованность, при которой часть информации изучается сразу на нескольких курсах, а другая часть исчезает из программы. При этом знания, необходимые на одних предметах (например, древние языки), стоят в программе позже, чем те этапы, на которых они уже должны быть освоены<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Хулап В. Формирование системы диаконического образования в Русской Православной Церкви // Социальное служение Церкви. Мультимедийное учебное пособие / под ред. прот. В. Хулапа. СПб.: СПбГИПСР, 2014.

<sup>2</sup> Данилова А. Духовные школы: на пороге реформ. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/778047>, 15.04.2020 (дата обращения: 09.07.2020).

<sup>3</sup> Бурега В. Русское гомилетическое наследие как предмет изучения в рамках курса «Русская патрология». [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/375169> (дата обращения: 15.04.2020).

В 2007 г. была принята «Концепции высшего духовного образования». В ней говорится, что «Духовное образование есть целенаправленный процесс обучения и воспитания, имеющий своей целью подготовку пастырей, а также богословов и церковных специалистов для осуществления миссии церкви в современном мире»<sup>1</sup>. В дальнейших текстах и дискуссиях о том, каким должно быть духовное образование и пастырская подготовка внутри него, эти два направления – «обучение» и «воспитание» – по-разному осмысляются и соотносятся друг с другом.

В 2009 г. Патриарх Кирилл докладом «Духовное образование Русской православной церкви на современном историческом этапе. Проблемы, задачи и перспективы» задал направление дальнейшему развитию церковного образования, обозначив его задачи, которые определил как «воспроизводство идеального священника» через передачу Священного Предания Церкви, которая должна развить в будущих священниках необходимые знания, умения и компетенции<sup>2</sup>. Кроме того, в докладе была указана задача изменения организации духовного образования с целью ее соответствия принципам Болонской системы.

В 2011 г. была выпущена «Концепция дальнейшего реформирования системы духовного образования Русской православной церкви». Важным изменением, которое внесла «Концепция», было утверждение обязательного высшего духовного образования для получения священнического сана<sup>3</sup>.

Согласно «Концепции» в числе компетенций, которыми должен овладеть будущий священнослужитель, надлежащее место должны занимать вопросы церковного социального служения, что соответствует социальной концепции Русской православной церкви. На необходимость активной работы в данном направлении указал принятый 4 февраля 2011 г. документ «О принципах организации социальной работы в Русской православной церкви», в котором в числе прочего декларируется необходимость «разработки совместно с учебным комитетом курсов для духовных и общеобразовательных заведений Русской православной церкви по организации и осуществлению социальной работы, а также

---

<sup>1</sup> Концепция высшего духовного образования Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: [http://eorok.ru/konsercia\\_do.htm](http://eorok.ru/konsercia_do.htm) (дата обращения: 14.12.2007).

<sup>2</sup> «Духовное образование Русской Православной Церкви на современном историческом этапе. Проблемы, задачи и перспективы». Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на совещании ректоров духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.doctorantura.ru/ru/news/520-4den> (дата обращения: 15.04.2020).

<sup>3</sup> Концепция дальнейшего реформирования системы духовного образования Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1434901.html> (дата обращения: 15.04.2020).

по участию духовенства и мирян в оказании помощи пострадавшим в чрезвычайных ситуациях».

Болонская система в духовном образовании пока не введена повсеместно. Наиболее значимая перемена перехода на Болонскую систему – это то, что согласно ей каждый преподаваемый курс должен приводить к результатам, которые можно описать в виде компетенций (знания, умения, навыки), а это требует пересмотра учебных программ курсов с целью большей ориентации на конкретный результат.

Непосредственная внелитургическая деятельность священника изучается семинаристами в рамках курса «Пастырское богословие». Курс входит в церковный образовательный стандарт высшего духовного образования специалиста в области православного богословия. Там его задачи описываются следующим образом: «Понятие о православном пастырстве и обоснование его необходимости. Святоотеческое учение о пастырском служении. Пастырская аскетика»<sup>1</sup>.

Сегодня курс «Пастырское богословие» читается во всех православных семинариях на территории России в качестве курса вариативной части учебной программы. Занятия по этому курсу проходят в течение двух семестров, чаще всего на третьем или четвертом году обучения. На изучение курса отводится 144 академических часа, в которые входят лекции, семинары и самостоятельная работа, по результатам студенты обычно дважды сдают зачет, но иногда курс заканчивается экзаменом.

При изучении текстов программ оказалось, что большинство из них во многом повторяют друг друга. Большинство текстов программ курса представляют собой вариации программы Павла Хондзинского, написанной для ПСТБИ в 2009 г.<sup>2</sup>

Рассмотрим один раздел из этих программ, чтобы увидеть, как в них понимается соотношение практического и теоретического понимания курса. Раздел «Цели» в восьми программах из одиннадцати идентичен и выглядит следующим образом: «Дать студентам систематическое представление о благодатном церковном пастырстве: его библейских и богословских основаниях, истории, актуальном состоянии, принципах деятельности, о внутреннем устройении пастыря и

---

<sup>1</sup> Церковный образовательный стандарт высшего духовного образования специалиста в области православного богословия (семинария). [Электронный ресурс]. URL: [http://sdsmp.ru/svedeniya-organizatsiya/obrazovatelnye\\_standarty/](http://sdsmp.ru/svedeniya-organizatsiya/obrazovatelnye_standarty/) (дата обращения: 15.04.2020).

<sup>2</sup> Хондзинский П. Программа курса ПАСТЫРСКОЕ БОГОСЛОВИЕ для студентов богословского факультета [Электронный ресурс]. URL: <https://studfile.net/preview/4630298/> (дата обращения: 15.04.2020).

его отношении к Пастыреначальнику Христу и пастве». Несмотря на то, что это самый короткий текст из трех, в нем можно выделить целых пять составляющих курса: богословие пастырства, история пастырства, актуальное состояние пастырства, деятельность пастыря, его внутреннее устройство. При этом все составляющие перечисляются через запятую, как пять разделов, чье соотношение друг с другом не до конца понятно.

Цели, которые упоминаются ещё в двух программах, более ориентированы на совмещение теории и практики и использование студентами полученной информации в будущем служении. Правда, и то, и другое тоже перечисляется как два разных направления: «Дать студентам необходимые знания, являющиеся теоретической основой пастырства; дать практико-ориентированные знания, необходимые для осуществления целенаправленной подготовки студентов к пастырскому служению; помочь осмысленной подготовке к принятию священного сана и будущему пастырскому служению». В этом варианте речь идет в первую очередь о знаниях.

Только в одной программе в разделе цели говорится о том, что необходимые навыки и умение правильно себя вести в ситуациях, которые будут возникать во время служения, появятся вследствие изучения письменных памятников: «Дать представление о многогранности пастырского опыта, представленного в свято-отеческом наследии, а также в письменных памятниках выдающихся пастырей Церкви. С одной стороны, дисциплина пастырского богословия призвана к изучению истории пастырства, с другой стороны – в ходе обучения важно обрести навыки и умения, которые бы способствовали молодому пастырю-выпускнику духовной школы через приложение изученного опыта пастырства к современности находить ответы на многие вызовы современности».

Наиболее различающиеся между собой разделы программ – это непосредственно содержание курса (только пять аналогичных текстов) и список используемых источников.

На основе анализа этого небольшого количества текстов можно сказать, что авторы стремятся к тому, чтобы в программах курсов объединить теоретическое осмысление пастырской деятельности и ее историю с практическими рекомендациями, понимая, что такое объединение обосновано как логикой курса, так и запросом церкви. Однако в большинстве своем программы выглядят так, будто эти части даются отдельными блоками, не связанными друг с другом логически.

Отдельного внимания заслуживает учебная литература, по которой должна вестись подготовка священников. Для успешного преподавания пастырского богословия, как и любого другого университетского курса, необходимо наличие

учебника. Современного учебника, написанного с учетом существующих программ, сегодня не существует. Единый учебник создается специальной комиссией, организованной в 2013 году при Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых Кирилла и Мефодия. Учебник выйдет в серии «Учебник бакалавра теологии», цель которой – создать единый набор литературы для подготовки будущих священников. Над написанием текста работает сразу несколько авторов, имеющих разный опыт пастырского служения<sup>1</sup>.

Для того, чтобы понять, что представляют собой существующие сегодня учебники, и как в них описывается деятельность священников, были проанализированы те из них, которые упоминаются во всех найденных программах курса «Пастырское богословие». Вот эти учебники: митрополит Антоний (Храповицкий) «Пастырское богословие», епископ Вениамин (Милов) «Пастырское богословие с аскетикой», архимандрит Константин (Зайцев) «Пастырское Богословие», архимандрит Киприан (Керн) «Православное пастырское служение».

Несмотря на подробное описание истории пастырства и труды по пастырскому богословию, справедливо говоря, эти учебники очень мало соответствуют ситуации современной церкви и практическим повседневным задачам священников, и плохо согласуются с целями программы курса. Их можно использовать для изучения только некоторых разделов курса. В первую очередь, это пособия по теоретическому курсу, задача которых ввести студентов в суть предмета и дать представления о священстве и его истории, описать основных авторов, работавших в этом направлении. Из пяти используемых учебников один был написан в дореволюционное время, два – авторами, находящимися в эмиграции, и еще один – священником, который перед этим находился в заключении. Эти учебные пособия создавались в первую очередь для молодых людей, большинство из которых были выходцами из священнического сословия, а, значит, уже имели представление о деятельности прихода и некий опыт взаимодействия с прихожанами, но главное – наблюдали модели поведения священников с детства. Задача описанных учебников – дать богословскую «базу» для сложившегося ранее образа действий. Сегодня же ролевой моделью для будущего священника будет скорее настоятель его прихода или духовник, но даже плотное общение с ним не даст того, что дореволюционному семинаристу давали годы жизни в священнической семье.

---

<sup>1</sup> Новый шаг в развитии богословия в России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5410711.html> (дата обращения: 15.04.2020).

В качестве потенциальной ситуации, в которой может оказаться священник, в книгах описываются чаще всего литургия, совершение треб и исповедь. В некоторых говорится об общении с прихожанами, но практически игнорируется организаторская работа, оформление документов, посещение собраний и семинаров, обучение и различные непредвиденные дела – то, чем действительно занимается большинство священников значительную часть своего времени. В книгах не ставится вопрос об осмыслении этих действий в религиозном контексте. Кроме прочего, учебники не дают советов о том, какая часть времени должна тратиться на все эти действия, а какая на администрирование, учебу и отдых.

Во всех книгах (кроме учебника Керна) сложно найти список действий, разбор потенциальных ситуаций и конкретные рекомендации, которые священники могли бы использовать в своей деятельности. По своей форме эти книги – не справочники и не методические пособия для будущих специалистов. Частично это тексты-наставления, идея которых в том, что читатель-студент постепенно осознает свое священническое предназначение под руководством автора (первые три книги в списке) или теоретико-историческое осмысление самого явления пастырства (четвертая книга). Они отвечают на вопрос не «как действовать будущему священнику, когда он окажется на приходе», а «что сегодня богословская мысль может сказать о священстве». Эти учебники нельзя читать с нужного места, если необходимо получить совет о том, как быстро сориентироваться в сложной ситуации, которая может возникнуть в жизни приходского священника. Сложно ожидать, что, изучив эти учебники, будущие священники полностью осознают свои задачи на приходе и получают необходимые навыки и умения.

## **Выводы**

Главный вопрос подготовки будущих священников к их служению, кажется, заключается во взаимодействии процессов «образования» и «воспитания». Сформулировать его можно следующим образом: необходимо ли давать студенту практические рекомендации по действиям в конкретных ситуациях, которые возникнут в его служении, либо качественной богословской подготовки будет достаточно для правильного управления приходом, принятия решений и общения с мирянами.

Традиция современного пастырского богословия только складывается, на нее влияют изменения как в светском образовании во всей стране, так и в общей направленности деятельности церкви. С присоединением духовных учебных заведений к Болонскому процессу курсы в учебных заведениях духовного образования в своих целях стали более ориентированными на практическую

деятельность. Но происходит ли эта ориентация в самом обучении, сказать сложно без наблюдений непосредственно за процессом обучения, поскольку очевидно, что учебная программа может не соответствовать реальному содержанию курса. Судя по высказываниям преподавателей духовных учебных заведений, курсы очень мало ориентированы на практический результат.

Дисциплина «Пастырское богословие», на которой будущий священник должен получать представление и навыки о своем служении на приходе, гораздо больше ориентирована на изучение богословских работ, касающихся пастырства, чем на изучение практической составляющей работы на приходе. Этот курс пока в первую очередь опирается на учебники, которые не содержат информации о таком служении, а вместо этого рассказывают об основных понятиях дисциплины и трудах влиятельных авторов в этом направлении, которые мало касаются практической стороны служения приходского священника сегодня.

Однако, надо понимать, что курс «Пастырское богословие» является не единственной составляющей получения современным православным священником знаний о своей будущей деятельности. Будущим и действующим священникам доступно как большое количество возможностей самообразования, так и получение дополнительного образования. Знания и навыки, которые в дальнейшем пригодятся в служении, частично можно получить и на других курсах, преподаваемых в духовных учебных заведениях. Каждый священник использует эти возможности по-разному, и в каждом отдельном случае формируется свой набор знаний и навыков, применяемый в служении.

В итоге перед нами два подхода к подготовке будущих священников. С точки зрения «воспитания» подготовка хорошего священника зависит в первую очередь не от качества учебных программ, а от того, что во время обучения в семинарии с будущим священником происходит большое количество событий, каждое из которых в равной степени влияет на успех его подготовки. С точки зрения «обучения» предполагается, что качественная подготовка специалиста зависит от качества составления учебного курса и того, как он преподается. Ориентация на практическое обучение будущих специалистов, ставшая важным ориентиром после того, как российское образование перешло на болонский процесс, плохо соотносится с традицией православных духовных школ.

#### Список литературы

1. Алексин К. В. Ускользящий священник: трансформация нормативного дискурса РПЦ о пресвитерском служении // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. – 2017. – №. 24. – С. 136–169.



2. Иларион (Алфеев Г. В.), епископ. Православное богословие на рубеже столетий. – Киев: Дух и литера, 2002. – 310 с.
3. Леонтьева Т. Г. Учебный процесс в духовных семинариях России XIX века по воспоминаниям выпускников // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. – 2016. – №. 3. – С. 4–16.
4. Рязанцев И. П., Подлесная М. А., Петрова А. А., Козлов И. И., Пахарь А. М. Ценностные ориентации студенческой молодежи в вузах светской и религиозной направленности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. – 2016. – №. 3. – С. 559–575.
5. Сухова Н. Ю. Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII начало XX в.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2009. – №. 25. – С. 25–43.
6. Урбанович Л. Н. К вопросу об актуальности педагогической подготовки студентов духовных школ // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2016. – №. 1 (40). – С. 17–26.
7. Федотов А. А. Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом (по материалам Центральной России // Русская православная церковь в XX веке на Ивановской земле: документы и материалы: церковно-исторический сборник. – Иваново: НОУ ВПО «Институт управления», 2011. – С. 150–167
8. Храмешин С. Н. Система подготовки православного духовенства для служения на сельских приходах // Теории и проблемы политических исследований. – 2016. – № 4. – С. 224–236.
9. Hoge, Dean R. The first five years of the priesthood: A study of newly ordained Catholic priests. – Collegeville: Liturgical Press, 2002. – 200 p.
10. Kelly H. E. Role satisfaction of the Catholic priest // Social Forces. – 1971. – Vol. 50. – No. 1. – pp. 75–84.

### References

1. Aleksin, K. V. (2017). Uskol'zayushchiy svyashchennik: transformatsiya normativnogo diskursa o presviter'skom sluzhenii [A fleeing priest: transformation of the Russian Orthodox Church's normative discourse on presbytery]. *Svet Khristov prosveshchayet vsekhn: Al'manakh Svyato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta*. [The Light of Christ enlightens everyone: Almanac of the Holy Filaret Orthodox Christian Institute]. Issue 24. pp. 136–169. (In Russian).
2. Fedotov, A. A. (2011). Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v 1943–2000 gg: vnutritserkovnaya zhizn', vzaimootnosheniya s gosudarstvom i obshchestvom (po materialam Tsentral'noy Rossii). [The Russian Orthodox Church in 1943–2000: intra-church life, relations with the state and society (based on materials from Central Russia)]. *Stat'i; Russkaya pravoslavnaya tserkov' v XX veke na Ivanovskoy zemle: dokumenty i materialy: tserkovno-istoricheskiy sbornik* [Articles; Russian Orthodox Church in the twentieth century on Ivanovo land: documents and materials: church-historical collection]. Ivanovo: NOU VPO “Institut upravleniya”. pp. 150–167. (In Russian).
3. Hoge, R. (2002). *The first five years of the priesthood: A study of newly ordained Catholic priests*. Collegeville: Liturgical Press, 2002. 200 p.
4. Parion (Alfeyev G. V.), bishop. (2002). *Pravoslavnoye bogosloviye na rubezhe stoletij*. [Orthodox theology at the turn of the centuries]. Kiev: Dukh i litera. 310 p. (In Russian).
5. Kelly, H. E. (1971). Role satisfaction of the Catholic priest. *Social Forces*. Vol. 50. No. 1. pp. 75–84.

6. Khrameshin, S. N. (2016). Sistema podgotovki pravoslavnogo dukhovenstva dlya sluzheniya na sel'skikh prikhodakh [The system of the Orthodox clergy preparation for service in rural parishes]. *Teorii i problemy politicheskikh issledovanij* [Theories and problems of political research]. No 4. pp. 224–236. (In Russian).

7. Leont'yeva, T. G. (2016). Uchebnyi protsess v dukhovnykh seminariyakh Rossii XIX veka po vospominaniyam vypusknikov [The educational process in theological seminaries of Russia of the 19th century according to the recollections of graduates]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya* [Bulletin of Tver' State University. Series: History]. Issue 3. pp. 4–16. (In Russian).

8. Ryazantsev, I. P., Podlesnaya, M. A., Petrova, A. A., Kozlov, I. I., Pakhar, A. M. (2016). Tsennostnye oriyentatsii studencheskoy molodezhi v vuzakh svetskoj i religioznoj napravlenosti [Value orientations of students in secular and religious universities]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Sotsiologiya* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia]. Issue 3. pp. 559–575. (In Russian).

9. Sukhova, N. Yu. (2009). Pastyrskoye bogosloviye v rossiyskoj dukhovnoj shkole (XVIII – nachalo XX v.) [Pastoral theology in the Russian theological school (XVIII – beginning of XX century)]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Theology. Philosophy. Religious studies]. Issue 25. pp. 25–43. (In Russian).

10. Urbanovich, L. N. (2016). K voprosu ob aktual'nosti pedagogicheskoy podgotovki studentov dukhovnykh shkol [On the relevance of pedagogical training of students of theological schools]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Theology. Philosophy. Religious studies]. Issue 1 (40). pp. 17–26. (In Russian).

### Об авторе

**Крихтова Татьяна Михайловна**, научный сотрудник Лаборатории социологии религии, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2572-8316>, e-mail: [krihtova@gmail.com](mailto:krihtova@gmail.com)

### About the author

**Tatiana M. Krihtova**, fellow researcher, Laboratory for Sociology of Religion, St.-Tikhon's Orthodox University, Moskva; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2572-8316>, e-mail: [krihtova@gmail.com](mailto:krihtova@gmail.com)

Поступила в редакцию: 07.12.2020

Received: 07 December 2020

Принята к публикации: 25.01.2021

Accepted: 25 January 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

**От «религиозного ренессанса» к стагнации и «новой» религиозности:  
локальные трансформации Дальнего Востока\***

**А. И. Поспелова<sup>1</sup>, С. М. Дударенок<sup>2</sup>, О. П. Федирко<sup>2</sup>**

*<sup>1</sup>Северо-Восточный государственный университет  
г. Магадан, Российская Федерация*

*<sup>2</sup>Отдел социально-политических исследований Института истории,  
археологии и этнографии народов Дальнего Востока  
г. Владивосток, Российская Федерация*

**Введение.** Динамику религиозных трансформаций на Дальнем Востоке в постсоветский период можно дефинировать как процесс перехода: от «религиозного ренессанса» разнообразных религиозных общин в рамках сепарационного типа государственно-церковных отношений, к стагнации и поиску «новой религиозности» в религиях и духовных практиках, которые выходят за рамки культурной традиции исторически «православных» этносов. Актуальность темы исследования определяется необходимостью научного анализа современного состояния религиозной картины региона, а также анализа трансграничных взаимодействий российского Дальнего Востока и сопредельных государств в религиозной сфере.

**Содержание исследования.** Российский Дальний Восток к началу 1990-х годов продолжал оставаться самым секулярным регионом страны. Религиозные организации стали активно «выходить из тени» в начале 1990-х, чему способствовала политика государства, которая стала базироваться на концепте «свободная церковь – свободное государство». Православие возродилось на основе исторического бэкграунда. Развитие в 1990-е годы на Дальнем Востоке России протестантской религиозной традиции, возрождение и создание общин и групп различных протестантских церквей во многом определялось материальной и моральной поддержкой дальневосточных верующих со стороны зарубежных миссионерских организаций. В начале XXI в. консолидированный российский протестантизм готов был выйти на политическую арену. Укрепляются позиции русского православия, епархии заключают ряд значимых соглашений с государственными органами управления. Начинается процесс десекуляризации образования. В десятые годы XXI в. уменьшается количество протестантских организаций, а молодежь в возрасте от 18 до 25 лет начинает выбирать НРД, возрастает интерес к кришнаитам, молодежь ищет новые духовные знания. Традиционные формы религии не дают ответов на духовные вопросы, так как, вероятно, вопросы эти ограничены культурно-образовательным уровнем субъекта, которому желательна простота и «научная мистика» ответов. Необычным

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00496А (The reported study was funded by RFBR, project no.20-011-00496 A)

© Поспелова А. И., Дударенок С. М., Федирко О. П., 2021

для региона является интерес русской молодежи к исламу. Жёсткость институционального регулирования занятости на Дальнем Востоке приводит к миграционной убыли населения. Все это рождает новую социальную и этническую картину Дальнего Востока и новые «поиски» религии.

**Выводы.** Религиозная динамика на Дальнем Востоке в постсоветский период представляет «маятниковую» трансформацию: от «взрывной религиозности» 1990-х гг., через период стабильности, который перешел в стагнацию и формализацию религиозной жизни, к периоду поиска «новой» религиозности. На фоне современной системы ограничений и запретов для «нетрадиционных» религиозных организаций РПЦ принимает на себя идеологические функции, что вызывает протест. У молодежи появляется реальная возможность широкого выбора и некоего «конструирования» религии, элементами и формами которой становятся многообразные культовые практики.

**Ключевые слова:** государственно-церковные модели, религиозные организации, верующие, религиозная трансформация, религиозная стагнация.

**Благодарности:** Выражаем благодарность главам религиозных организаций за предоставление внутренних материалов.

**Для цитирования:** Пospelова А. И., Дударенок С. М., Федирко О. П. От «религиозного ренессанса» к стагнации и «новой» религиозности: локальные трансформации Дальнего Востока / А. И. Пospelова, С. М. Дударенок, О. П. Федирко // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 139–150. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_139

## From “religious renaissance” to stagnation and “new” religiosity: Far East local transformations

*Aleksandra I. Pospelova<sup>1</sup>, Svetlana M. Dudarenok<sup>2</sup>, Oksana P. Fedirko<sup>2</sup>*

*<sup>1</sup>Severo-Vostochnyj gosudarstvennyj universitet,  
Magadan, Russian Federation*

*<sup>2</sup>Otdel social'no-politicheskikh issledovanij Instituta istorii,  
arheologii i etnografii narodov Dal'nego Vostoka,  
Vladivostok, Russian Federation*

**Introduction.** The dynamics of religious transformations in the post-Soviet Far East can be defined as a process of transition: from a “religious renaissance” of various religious communities within the framework of a separate type of state-church relations, to stagnation and the search for a “new religiosity” in religions and spiritual practices that go beyond the cultural tradition of historically “Orthodox” ethnic groups. The relevance of the research topic is determined by the need for scientific analysis of the region current religious picture, as well as the analysis of cross-border interactions between the Russian Far East and neighboring states in the religious sphere.

**Content.** By the early 1990s, the Russian Far East continued to be the country's most secular region. Religious organizations began to actively “come out of the shadows” in the early 1990s, which was facilitated by the state policy, based on the “free church – free state” concept. Orthodoxy was revived on the basis of the historical background. The development of the Protestant religious tradition in the Russian Far East in the 1990s, the revival and creation of communities and groups of

various Protestant churches was largely determined by the material and moral support of the Far Eastern believers from foreign missionary organizations. At the beginning of the 21st century, consolidated Russian Protestantism was ready to enter the political arena. The position of Russian Orthodoxy is being strengthened, and dioceses are entering into a number of significant agreements with state authorities. The process of desecularization of education begins. In the tenth years of the 21st century the number of Protestant organizations is decreasing, and young people between the ages of 18 and 25 are starting to choose NRM, interest in Hare Krishna is increasing, and young people are looking for new spiritual knowledge. Traditional forms of religion do not provide answers to spiritual questions, since these questions are probably limited to the cultural and educational level of the subject, who wants the simplicity and “scientific mysticism” of the answers. Unusual for the region is the interest of Russian youth in Islam. The rigidity of the institutional regulation of employment in the Far East leads to a migration decline in the population. All this gives rise to a new social and ethnic picture of the Far East and a new “search” for religion.

**Conclusions.** The religious dynamics in the post-Soviet Far East represent a “pendulum” transformation: from the “explosive religiosity” of the 1990s, through a period of stability that turned into stagnation and formalization of religious life, to a period of search for a “new” religiosity. Against the background of the modern system of restrictions and prohibitions for “non-traditional” religious organizations, the Russian Orthodox Church assumes ideological functions, which causes protest. Young people have a real opportunity for a wide choice and a certain “construction” of religion, the elements and forms of which are diverse religious practices.

**Key words:** state-church models, religious organizations, believers, religious transformation, religious stagnation.

**Acknowledgments:** We express our gratitude to the heads of religious organizations for submitting internal materials.

**For citation:** Pospelova, A. I., Dudarenok, S. M., Fedirko, O. P. (2021). Ot “religioznogo renessansa” k stagnatsii i “novoj” religioznosti: lokal'nye transformatsii Dal'nego Vostoka [From “religious renaissance” to stagnation and “new” religiosity: Far East local transformations] // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 139–150. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_139 (In Russian).

## **Введение**

Динамику религиозных трансформаций на Дальнем Востоке можно дефинировать как путь: от «религиозного ренессанса» разнообразных религиозных общин, к расцвету в рамках сепарационного типа государственно-церковных отношений, и к стагнации и поиску «новой религиозности» в иных религиях и духовных практиках, которые выходят за рамки культурной традиции исторически «православных» этносов. Актуальность темы исследования исходит из необходимости научного анализа современного состояния религиозной картины региона, а также анализа трансграничных взаимодействий российского Дальнего Востока и сопредельных государств в религиозной сфере.

## Материалы и методы

*Источниковая база* исследования представлена двумя группами материалов. Первая – это полевые дневники авторов, составленные на основе включенного наблюдения конфессиональных мероприятий; личные архивы авторов. Вторая часть источников – внутренняя литература религиозных организаций, материалы текущих архивов администраций субъектов Дальневосточного федерального округа.

*Методология*, избранная авторами для настоящего исследования, включает в себя сравнительно-историческое исследование религиозных процессов, трансформации места и роли религиозного ландшафта российского Дальнего Востока; компаративный анализ деятельности миссионеров на территории региона; концепт маятниковой динамики религии американского ученого W. Cole Durham [15].

## Содержание исследования

Российский Дальний Восток к началу 1990-х г. продолжал оставаться самым секулярным регионом страны [4; 5; 6]. В конце 1980-х годов только 10 611 чел., что составляло примерно 0,17% от общего количества населения региона, были верующими<sup>1</sup>. На огромной территории действовало всего 160 религиозных общин и групп православного вероисповедания<sup>2</sup>. «Религиозный ренессанс» в регионе начинается в конце 1980-х гг.<sup>3</sup>

Например, первый магаданский Покровский приход был зарегистрирован 22 февр. 1989 г.<sup>4</sup> В 1988 г. в Магадан из США прибыла католическая миссия архиепархии Анкориджа во главе с архиепископом Фрэнсисом Томасом Херли. Активная проповедническая работа привела к тому, что вскоре в городе была зарегистрирована католическая община из 12 чел. во главе со священником Майклом Шилдсом<sup>5</sup>. Интересна позиция государственного чиновника – Уполномоченного по делам религии по Магаданской области. Он отказался принимать

---

<sup>1</sup> Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Приморского края. Д. 2. Л. 34.

<sup>2</sup> Предполагая, что определенное количество дальневосточников скрывали свою веру в Бога, мы все-таки считаем, что данная цифра в целом отражала реальную ситуацию в религиозной сфере, так как количество верующих в пограничном дальневосточном регионе выявлялось «оперативным путем».

<sup>3</sup> Мы говорим о «ренессансе», так как понятие ревитализации религии применимо не ко всем регионам Дальнего Востока [13].

<sup>4</sup> Центр хранения современной документации МО. Ф. 21. Оп. 41. Д. 1. Л. 115.

<sup>5</sup> Там же. Л. 118.

первого будущего епископа А. Шарова (РПЦ), но активно продвигал католическую церковь в регионе<sup>1</sup>. Продвижение католиков из Аляски было актом более политическим, чем религиозным. Как показала практика – политический подход во многом детерминировал религиозную динамику региона<sup>2</sup>.

Любая власть во все времена использовала элементы символики для утверждения своего положения. «Многие государства использовали христианство как аргумент в пользу легитимности своей власти» [2, с. 148]. Символики власти и церкви в той или иной степени сочетались, совмещались. Примером «констатации» этого является архитектура [3, с. 45]. Показательна история Свято-Троицкого кафедрального собора в Магадане. На площади Ленина со времен Дальстроя находилось центральное управление, затем в здании располагались редакция газеты «Магаданская правда» и Магаданский филиал ВЮЗИ. В 1970-х гг. на месте бывшего здания Дальстроя было начато строительство Дома Советов<sup>3</sup>. В 1985 г. строительство Дома Советов было остановлено. В 1990-е годы начали возводиться памятники и монументы жертвам «сталинских», позднее просто политических репрессий. Мемориальным объектом стал Свято-Троицкий кафедральный собор (Магаданская и Синегорская епархия)<sup>4</sup>. Символичность этой храмовой постройки заключается в том, что он возводился на месте снесенного Дома Советов, который был почти построен на месте дирекции Дальстроя<sup>5</sup>.

Религиозные организации стали активно «выходить из тени» в начале 1990-х гг., чему способствовала политика государства, которая стала базироваться на концепте «свободная церковь – свободное государство».

Развитие в 1990-е годы на Дальнем Востоке России протестантской религиозной традиции, возрождение и создание общин и групп различных протестантских церквей во многом определялось материальной и моральной поддержкой дальневосточных верующих со стороны зарубежных миссионерских организаций [12].

Первые миссионеры приехали на Дальний Восток в начале 1990 г. с Украины, Урала, центральных регионов России, Якутии и Южной Кореи [7, с. 27]. На

---

<sup>1</sup> Государственный архив Магаданской области. Ф.45. Оп. 30. Д. 1. Л. 35.

<sup>2</sup> Там же. Л. 220.

<sup>3</sup> Новый памятник Ленину. Magadanmedia. День в истории. – 10 октября 2017. [Электронный ресурс]. URL: <http://vmagadan.su/article/108491/> (дата обращения: 11.11.2020).

<sup>4</sup> Сайт Магаданской и Синегорской Епархии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.magadan-eparchy.ru/objects/item-36.html>. (дата обращения: 13.12.2020).

<sup>5</sup> Информация об особенностях религиозной ситуации и взаимоотношениях органов государственной власти и религиозных объединений Магаданской области 2015 г. // Личный архив А. И. Поспеловой (Л. 3).

Дальнем Востоке начинают образовываться школы по изучению Библии. Объединение церквей евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) Дальнего Востока в 1990-е годы активно сотрудничало с Южной Баптистской Конвенцией США, Баптистской посреднической миссией «Бэптист Мид-Мишинз» (Baptist Mid-Mission) и Баптистским Библейским содружеством (Baptist Bible Fellowship International) [10, с. 211–217].

В результате активной евангелизационной работы членов дальневосточных протестантских церквей в 1990-е годы, количество протестантских религиозных организаций и групп на Дальнем Востоке России значительно увеличилось. Протестантизм в регионе окреп и поверил в свои силы.

Например, в ноябре 2002 г. в Магадане произошла попытка консолидации протестантских религиозных организаций [1, с. 45]. Для статуса в обществе и для оптимизации совместной работы в феврале 2002 года был создан Консультативный совет глав протестантских Церквей (КСГПЦ).

Отличительной чертой Совета Церквей являлась попытка найти общие доктринальные основы. «Совет Церквей был готов работать на общих основах Символа веры Никейского собора и принять как общий догмат исхождение Святого Духа и от Отца и от Сына, т. е. принять один из важнейших католических догматов филиокве [1, с. 50]. В то же время, свои заседания организаторы Совета Церквей договорились проводить, начиная с молитвы «Отче наш». Таким образом, можно говорить о тенденциях экуменизма среди магаданских представителей протестантизма в нулевые годы.

Консолидированный российский протестантизм готов был выйти на политическую арену. Однако, в соответствии с существующими законами, религиозные организации не могут заниматься политической деятельностью, а создаваемый Совет Церквей в первую очередь пытался выйти на политическую арену, предложив свои электоральные услуги. Государственные органы резко отреагировали на политические притязания протестантов. Были инициированы судебные процессы по незаконности домостроений, по ЖКХ, по воскресным школам.

Попытка создания Совета Церквей в Магадане представляется актуальной и сегодня так как «протестантизм консолидируется в ожидании опасности, которую он видит в Законе “О противодействии экстремистской деятельности”»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов / сост. и общ. ред. А. В. Пчелинцева и В. В. Ряховского. 2-е изд., испр. и доп. М.: Юриспруденция, 2006. С. 345.



Позиции РПЦ в нулевые годы укрепляются, епархии заключают ряд значимых соглашений с органами управления образования, медицины, УФСИН, УВД, МЧС [9, с. 428]. Особое внимание уделяется преподаванию модуля «Основы православной культуры» в рамках учебного предмета «Основы религиозных культур и светской этики» в государственных и муниципальных образовательных организациях регионов. Начинается процесс десекуляризации образования.

Уменьшается количество протестантских религиозных организаций. В Магаданской области в начале 1990-х гг было зарегистрировано 37 протестантских организаций, а сегодня только 14 [8, с. 192]. В регионе идет рост ранее отсутствующих конфессий: в Амурской области зарегистрирована в 2009 г. местная мусульманская религиозная организация, а в 2012 году местная религиозная организация Церковь Армянской Апостольской Церкви<sup>1</sup>. В Магаданской области в нулевые и десятые годы были зарегистрированы две мусульманские организации<sup>2</sup>.

Социологические опросы [8, с. 193–200] показывают, что среди молодежи в возрасте от 18 до 25 лет можно намечается тенденция к выбору НРД (в Магадане НРД «Аллатра»), возрос интерес к вайшнавам (кришнаитам), которые являются религиозной общиной «сезонного характера»<sup>3</sup>. Их подвергают административному аресту, штрафуют, но интерес к общине возрастает. Молодежь ищет духовные знания<sup>4</sup>. Путь понятен: традиционные формы религии не дают ответов на духовные вопросы, так как, вероятно, вопросы эти ограничены культурно-образовательным уровнем субъекта, которому желательна простота и «научная мистика» ответов.

Необычным для региона является интерес русской молодежи к мусульманству<sup>5</sup>. В порядке гипотезы можно предположить, что это связано с большим количеством мигрантов, исповедующих ислам и твердо придерживающихся веры. С мигрантами приезжают миссионеры, которые ведут работу в отделенных районах региона.

---

<sup>1</sup> Реестр некоммерческих организаций. [Электронный ресурс]. URL: <http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx> (дата обращения: 12.12.2020).

<sup>2</sup> Реестр некоммерческих организаций. [Электронный ресурс]. URL: <http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx> (дата обращения: 12.12.2020).

<sup>3</sup> Посещают северные регионы Дальнего Востока летом для проведения обрядов на воздухе.

<sup>4</sup> Сайт газеты Вечерний Магадан. [Электронный ресурс]. URL <https://kolyma.ru/index.php?newsid=87137> (дата обращения: 12.12.2020).

<sup>5</sup> Личный архив А. И. Поспеловой. (Л. 5).

Жёсткость институционального регулирования занятости на Дальнем Востоке приводит к миграционной убыли населения. Все это рождает новую социальную и этническую картину Дальнего Востока и новые «поиски» религии. Произошла депопуляция Дальнего Востока. Местных работников заменяют вахтовики, которые привозят свои формы духовной жизни и, в первую очередь, «новые» для региона религии [10, с. 264].

Современность ускоряет темп жизни, меняет этнокультурную картину региона, заставляет коммуницировать в религиозном цифровом поле даже в самых отдаленных регионах страны. Мировоззрение современного человека отлично от мировоззрения постсоветского пространства тридцатилетней давности, что приводит к серьезным трансформациям проявлений религиозного: от несоблюдения обрядов до неосознанности в «выборе веры». «Эти трансформации настолько существенны, что периодически всё чаще возникает вопрос: сохраняется ли прежний привычный «идентификационный набор» исторически сложившихся религий?» [11, с. 3]. В современном обществе у человека появляется реальная возможность широкого выбора и некоего «конструирования» религии, элементами и формами которой становятся многообразные культовые практики. Такую религию можно было бы назвать «приватной», отличительными чертами которой становятся «новый мистицизм», персональная автономия, освобождение от внешнего принуждения и возможность самореализации [14, с. 25].

### **Выводы**

Религиозная динамика на Дальнем Востоке в постсоветский период представляет «маятниковую» трансформацию: от «взрывной религиозности» 1990-х гг., через период стабильности, который перешел в стагнацию и формализацию религиозной жизни, и затем к периоду поиска «новой» религиозности. Первый период характеризуется быстрым ростом традиционных для региона православных сообществ (РПЦ) и возникновением множества протестантских и религиозных организаций и общин, которые формировались благодаря миссионерству из США, Южной Кореи, Украины, Канады. Государственно-церковные отношения функционируют в рамках сепарационного типа, основанном на принципе «свободная церковь – свободное государство». Второй период характеризуется формализацией почти всех сторон традиционной религиозной жизни и «уходом в тень» протестантских организаций, идет сокращение числа религиозных организаций. Начинает процесс десекуляризации образования. Третий период (десятилетия XX I в.) характеризуется поисками «новой» религиозности. На фоне системы ограничений и запретов для «нетрадиционных» религиозных организаций

РПЦ принимает на себя идеологические функции. Для молодежи становятся привлекательными неоязычество и НРД. Все эти процессы напоминают излет СССР в 1980-е годы: кризис идеологии и «поиск» новой духовности. У человека появляется реальная возможность широкого выбора и некоего «конструирования» религии, элементами и формами которой становятся многообразные культовые практики.

### Список литературы

1. Башлыков Т. В. Религиозная ситуация на территории Крайнего Северо-Востока России: состояние и тенденции развития: моногр. – Тамбов: Изд-во ТГУ, 2004. – 215 с.
2. Барышева Е. В. «Фабрика переделки сознания»: символика советских парков культуры и отдыха в репрезентации власти 1920–1930-х гг. // Известия УрФУ. Серия 2. Гуманитарные науки. – 2016. – № 1 (148). – С. 9–25.
3. Васькин А. А. Сталинские небоскребы: от Дворца Советов к высотным зданиям. – М.: Спутник+, 2009. – 229 с.
4. Дударенок С. М., Поспелова С. В., Поспелова А. И. Особенности религиозной ситуации в Магаданской области (60–90 гг. XX в.) // Религиоведение. – 2003. – № 3. – С. 34–50.
5. Дударенок С. М. Религия, церковь, верующие на российском Дальнем Востоке в конце XIX–XX веке // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2015. – № 50. – С. 368–397.
6. Никульников В. А., Свищев М. П. Конфессиональная ситуация в Хабаровском крае. История и современность // Методика. Информация. Практика. – Хабаровск. – 2001. – № 1 (35). – С. 46–106.
7. Омелянчук С. Н. Развитие миссионерского движения в Приморском крае // Второй съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2003. – С. 26–30.
8. Поспелова А. И. Сравнительный анализ религиозной ситуации в магаданской области и данных службы «Среда // Социология религии в обществе позднего Модерна: сборник статей по материалам IV Международной научной конференции. – Белгород: Издательский дом «Белгород», 2014. – С. 193–200.
9. Поспелова А. И., Поспелова С. В. Магаданская область // Православная энциклопедия. – Том. XLIII. МАКСИМ – МАРКЕЛЛ. – М.: Изд-во: «Православная энциклопедия», 2016. – С. 427–432.
10. Пациорковский В. В., Симагин Ю. А., Муртузалиева Д. Д. Динамика численности населения приоритетных геостратегических территорий России в 2010–2018 годах // III Римащевские чтения. Сбережение населения России: здоровье, занятость, уровень и качество жизни. Сборник материалов международной научно-практической конференции (Москва 27 марта 2020 г.) / отв. ред. В. В. Локосов. – М.: ИСЭПН ФНИСЦ РАН, 2020. – С. 47–51.
11. Трансформации религий в современном обществе и культуре: моногр. / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2019. – 140 с.
12. Трофимчук Н. А., Свищев М. П. Экспансия: моногр. – М.: ГУП «Бузулукская тип.», 2000. – 217 с.

13. Федирко О. П. Ревитализация религии на российском Дальнем Востоке в 1980–2000-е гг. // Россия и АТР. – 2020. – № 2. – С. 118–131.
14. Luckmann T. *The Invisible Religion*. – New York: Macmillan, 1967. – 128 p.
15. Cole Durham, jr. W. *Religious Freedom in a Worldwide Setting: Comparative Reflections* // Pontifical Academy of Social Sciences. 2011. April 30. pp.1–22.

### References

1. Bashlykov, T. V. (2004). *Religioznaya situatsiya na territorii Krajnego Severo-Vostoka Rossii: sostoyanie i tendentsii razvitiya* [Religious situation in the Far North-East of Russia: state and development trends]: monogr. Tambov: Izd. TGU. 215 p. (In Russian).
2. Barysheva, E. V. (2016). “Fabrika peredelki soznaniya”: simbolika sovetskih parkov kul'tury i otdyha v reprezentatsii vlasti 1920–1930-h gg. [“Factory of consciousness alteration”: the symbolism of Soviet culture and recreation parks in the representation of power in the 1920s – 1930s] *Izvestiya UrFU. Seriya 2. Gumanitarnye nauki* [News of UrFU. Series 2. Humanities]. No. 1 (148). pp. 9–25. (In Russian).
3. Vas'kin, A. A. (2009). *Stalinskie neboskryebny: ot Dvortsa Sovetov k vysotnym zdaniyam*. [Stalin's skyscrapers: from the Palace of Soviets to high-rise buildings]. Moskva: Izdatel'stvo Sputnik+. 229 p. (In Russian).
4. Dudarenok, S. M., Pospelova, S. V., Pospelova, A. I. (2003). Osobennosti religioznoj situatsii v Magadanskoj oblasti (60–90gg. XX v.) [Features of the religious situation in the Magadan region (60–90 years of the 20th century)] *Religiovedenie* [Religious Studies]. No 3. pp. 34–50. (In Russian).
5. Dudarenok, S. M. (2015). *Religiya, tserkov', veruyushchie na rossijskom Dal'nem Vostoke v konce XIX – XX veke*. [Religion, church, believers in the Russian Far East at the end of the 19th – 20th centuries.] *Dialog so vremenem. Al'manah intellektual'noj istorii*. [Dialogue with time. Almanac of Intellectual History]. No 50. pp. 368–397. (In Russian).
6. Nikul'nikov, V. A., Svishchev, M. P. (2001). *Konfessional'naya situatsiya v Khabarovskom krae. Istoriya i sovremennost'*. [Confessional situation in the Khabarovsk Territory. History and modernity.] *Metodika. Informatsiya. Praktika*. [Methodology. Information. Practice]. Habarovsk. № 1 (35). pp. 46–106. (In Russian).
7. Omelyanchuk, S. N. (2003). *Razvitie missionerskogo dvizheniya v Primorskom krae* [Development of the missionary movement in the Primorsky Territory] *Vtoroj s"ezd Evangel'skih Tserkvej Primorskogo kraja. Sbornik dokladov*. [Second Congress of the Evangelical Churches of Primorsky Krai. Collection of reports.]. Vladivostok. 2003. pp. 26–30. (In Russian).
8. Pospelova, A. I. (2014). *Sravnitel'nyj analiz religioznoj situatsii v magadanskoj oblasti i dannyh sluzhby “Sreda”* [Comparative analysis of the religious situation in the Magadan region and data from the “Sreda” service] *Sociologiya religii v obshchestve pozdnego moderna: sbornik statej po materialam IV Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii*. [Sociology of Religion in Late Modern Society: a collection of articles based on the materials of the IV International Scientific Conference]. Belgorod: Izdatel'skij dom “Belgorod”. pp. 193–200. (In Russian).
9. Pospelova A. I., Pospelova S. V. (2016). *Magadanskaya oblast'* [Magadan Region] *Pravoslavnaya entsiklopediya*. [Orthodox encyclopedia.]. Vol. XLIII. MAKSIM – MARKELL. Moskva: Izdatel'stvo “Pravoslavnaya entsiklopediya”. pp. 427–432. (In Russian).

10. Patsiorkovskij, V. V., Simagin, Yu. A., Murtuzalieva, D. D. (2020). Dinamika chislennosti naseleniya prioritetnyh geostrategicheskikh territorij Rossii v 2010–2018 godah [Population dynamics of priority geostrategic territories of Russia in 2010–2018] *III Rimashevskie chteniya. Sbezhenie naseleniya Rossii: zdorov'e, zanyatost', uroven' i kachestvo zhizni*. Sbornik materialov mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii (Moskva 27 marta 2020 g.) [III Rimashev readings. Saving the population of Russia: health, employment, level and quality of life. Collection of materials of the international scientific and practical conference (Moscow, March 27, 2020)]. Moskva: ISEPN FNISC RAN. p. 264. (In Russian).

11. Transformatsii religii v sovremennom obshchestve i kul'ture. (2019). [Transformation of religions in modern society and culture] ed. by M.Yu. Smirnov. Sankt-Peterburg: Pushkin Leningrad State University press. 140 p. (In Russian).

12. Trofimchuk, N. A., Svishchev, M. P. (2000). *Ekspansiya* [Expansion]. Moskva: GUP "Buzulukskaya tip.". 217 p. (In Russian).

13. Fedirko O. P. (2020). Revitalizatsiya religii na rossijskom Dal'nem Vostoke v 1980–2000-e gg. [Revitalization of religion in the Russian Far East in the 1980s – 2000s] *Rossiya i ATR* [Russia and Asia-Pacific]. No 2. pp.118–131.

14. Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion*. New York: Macmillan. – 128 p.

15. Cole Durham, jr. W. (2011). Religious Freedom in a Worldwide Setting: Comparative Reflections. *Pontifical Academy of Social Sciences*. April 30. pp. 1–22.

#### **Личный вклад соавторов**

Поспелова А. И. – генерация идеи исследования основных периодов динамики религии на Дальнем Востоке, систематизация материала по государственно-конфессиональным отношениям и их специфике, общая редакция материалов, анализ результатов исследования на Северо-Востоке РФ. Дударенок С. М. – постановка задачи исследования миссионерства, систематизация материала миссионерской деятельности, анализ результатов исследования. Федирко О. П. – систематизация материала на основе данных религиозных организаций, анализ результатов исследования и подготовка данных. Общий объем статьи выполнен в равных долях/процентах.

#### **Personal co-authors' contribution**

Pospelova A. I. – generation of the idea of studying the main periods of the dynamics of religion in the Far East, systematization of the material on state-confessional relations and their specifics, general revision of the materials, analysis of the results of the study in the Russian Federation North-East. Dudarenok S. M. – statement of the mission research task, systematization of the missionary activity material, analysis of the research results. Fedirko O. P. – systematization the data of religious organizations, analysis of research results and preparation of data. The total volume of the article is made in equal parts/percentages.

#### **Об авторах**

**Поспелова Александра Ивановна**, доктор философских наук, профессор, Северо-Восточный государственный университет, г. Магадан, Российская Федерация, ORCID 0000-0001-7327-5484, e-mail: pospp7@yandex.ru

**Дударенок Светлана Михайловна**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Отдел социально-политических исследований Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, г. Владивосток, Российская Федерация, ORCID 0000-0001-2228-0423, e-mail: dudarenoksv@gmail.com

**Федирко Оксана Петровна**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Отдел социально-политических исследований Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, г. Владивосток, Российская Федерация, ORCID 0000-0001-16809-2630, e-mail: fedenka.67@mail.ru

#### About the author

**Alexandra I. Pospelova**, Dr. Sci (Philos.), Professor, North-Eastern State University, Magadan, Russian Federation, ORCID 0000-0001-7327-5484, e-mail: pospp7@yandex.ru

**Svetlana. M. Dudarenok**, Dr. Sci (History), Leading Research Fellow, Department of Social and Political Research, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Vladivostok, Russian Federation, ORCID 0000-0001-2228-0423, e-mail: dudarenoksv@gmail.com

**Oksana P. Fedirko**, Dr. Sci (History), Leading Researcher, Department of Social and Political Research, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Vladivostok, Russian Federation, ORCID 0000-0001-16809-2630 e-mail: fedenka.67@mail.ru

Поступила в редакцию: 11.01.2021

Received: 11 January 2021

Принята к публикации: 25.02.2021

Accepted: 25 February 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

## Старообрядчество в современном мире: глобализация и традиция

*О. К. Шиманская*

*Институт Европы Российской академии наук  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Взаимодействие глобализации и традиции на примере старообрядчества актуализировано юбилеем протопопа Аввакума, совпавшим с пандемией COVID-19. Автор рассматривает соотношение традиции и новаторства в жизни старообрядчества в России и за её пределами, опираясь на теории секуляризации и постсекулярности. Основные методы исследования: компаративный и системный. Использовались контент-анализ старообрядческих информационных ресурсов, материалы полевых экспедиций.

**Содержание.** События раскола русской церкви вызвали бегство староверов на окраины государства и за его пределы. Этот исход приобрел характер миграционных потоков, привел к оформлению этноконфессиональной русской религиозной диаспоры старообрядцев в разных частях света. Старообрядцы противятся наступлению глобальной современности, но объективно выступают её проводниками, демонстрируя высокую личную и групповую адаптивность к современным технологиям (например, цифровизации). Современное старообрядчество выходит из тени, становится всё более заметным в публичном пространстве. Глобализация и традиционализм имеют нелинейные модели взаимодействия, что прослеживается при изучении истории и современного состояния старообрядчества в России и за рубежом.

**Выводы.** Старообрядчество давало ответы на глобализацию в полярных вариантах: миграция / архаизация, глокальность / предпринимательство, грамотность / крепость в вере, практицизм / ориентация на духовные запросы. Если большую часть своей истории старообрядчество воспринималось как явление контркультурное, маргинальное для доминирующей культуры, то сейчас оно оформляется в заметную религиозную субкультуру, традиционалистскую по своему пафосу, обладающую высоким адаптационным потенциалом в условиях глобализации.

**Ключевые слова:** раскол, протопоп Аввакум, традиция религиозная, старообрядчество, миграция, диаспора, глобализация, современность, адаптация, субкультура.

**Для цитирования:** Шиманская О. К. Старообрядчество в современном мире: глобализация и традиция / О. К. Шиманская // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 151–162. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_151

## Old Believers in the Modern World: Globalization and Tradition

*Olga K. Shimanskaya*

*Institute of Europe, Russian Academy of Sciences  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** The interaction of globalization and tradition on the example of the Old Believers is actualized by the anniversary of Protopope Avvakum, which coincided with the COVID-19 pandemic. The author examines the relationship between tradition and innovation in the life of the Old Believers in Russia and abroad, based on the theory of secularization and post-secularity. The main research methods are comparative and systematic. We used content analysis of Old Believers' information resources, materials of field expeditions.

**Content.** The events of the Russian Church split caused the flight of the Old Believers to the outskirts of the state and beyond. This exodus took on the character of migration flows, and led to the formation of an ethno-confessional Russian Old Believers diaspora in different parts of the world. The Old Believers oppose the advent of global modernity, but objectively act as its agents, demonstrating a high personal and group adaptability to modern technologies (for example, digitalization). Modern Old Believers are coming out of the shadows, becoming more and more visible in the public space. Globalization and traditionalism have non-linear models of interaction, which can be traced in the study of the history and current state of the Old Believers in Russia and abroad.

**Conclusion.** The Old Believers gave answers to globalization in polar variants: migration/archaization, glocality/entrepreneurship, literacy/strength in faith, practicality/orientation to spiritual needs. If for most of its history the Old Believers were perceived as a countercultural phenomenon, marginal to the dominant culture, now it is being formed into a noticeable religious subculture, traditionalist in its pathos, with a high adaptive potential in the context of globalization.

**Key words:** Schism, Protopope Avvakum, religious tradition, Old Believers, migration, diaspora, globalization, modernity, adaptation, subculture.

**For citation:** Shimanskaya, O. K. (2021). Staroobryadchestvo v sovremennom mire: globalizatsiya i traditsiya [Old Believers in the Modern World: Globalization and Tradition] // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 151–162. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_151 (In Russian).

### Введение

Глобализация – объективный и неоднозначный процесс, а 2020 г. демонстрирует её стремительность и всеохватность связанную с распространением коронавирусной инфекции, превратившейся за три месяца в пандемию COVID-19. Её удар и актуальные социальные следствия заместитель директора Института Европы РАН, руководитель Центра по изучению проблем религии и общества Р. Н. Лункин назвал «коронавирусной реформацией», написав: «Произошла но-



вая реформация. Церковная жизнь радикально меняется на глазах и, как говорится, никогда уже не будет прежней. Возможно, это та часть жизни человечества, которую события вокруг коронавируса изменят больше всего»<sup>1</sup>. Глобализация радикально вторглась в жизнь религиозных институций и верующих во всём мире, силой государственных запретов впервые в истории принудила их изменить цикл религиозных практик, обрядов и норм жизни.

Пандемия коронавируса совпала со знаковым для отечественной культуры и всех направлений старообрядчества юбилеем – 400-летием идеолога раскола протопопа Аввакума Петрова (1620–1682), минимизировав планировавшиеся торжества. Сегодня старообрядчество представлено палитрой направлений со своими богословскими и обрядовыми различиями. Перемещения раскольников на окраины Русского государства, в Сибирь и дальше на восток, а так в Речь Посполитую и Османскую Империю, начались с осуждения их Церковным Собором 1666 г.

История старообрядцев парадоксально и амбивалентно связана с глобализацией: проклиная её, они выступают её проводниками, осваивая новые пространства Евразийского континента. Сопrotивляясь глобализации, создают самобытные, ориентированные на архаику хозяйственные и культурные «глокальные миры», которые могут быть не связаны в конкретное время с местным населением, но не теряют связь с подобными себе «мирами», разбросанными по всему свету. Тем самым старообрядцы создали самую древнюю и прочную русскую религиозную диаспору за рубежом, истоком и актуальной родиной которой остаётся Россия. Старообрядцы в России и за рубежом отвечают на вызовы времени, в том числе и на пандемию в юбилейном 2020 г. Их ответы – в диапазоне от отрицания до принятия строгих карантинных мер, что показывает их адаптивность и оформление нынешнего старообрядчества в субкультурный религиозный анклав в современном религиозном пейзаже.

Историография старообрядчества может составить отдельное многотомное исследование, последняя попытка такого рода предпринята была С. В. Таранец в 2018 г. изданием первого тома энциклопедического и библиографического словаря [16]. В изучении современного старообрядчества в России и постсоветских странах необходимо отметить экспедиционную и издательскую деятельность Межкафедральной археографической лаборатории МГУ им. М. В. Ломоносова, исследующей жизнь старообрядческих общин Прикамья, Костромской области,

---

<sup>1</sup> Лункин Р. Коронавирусная реформация. Независимая газета 14 апреля 2020 г. [Электронный ресурс]. URL: [https://yandex.ru/turbo/ng.ru/s/facts/2020-04-14/12\\_485\\_reformation.html](https://yandex.ru/turbo/ng.ru/s/facts/2020-04-14/12_485_reformation.html) (22.12.2020).

Приморского края, Молдовы. Под редакцией И. В. Поздеевой и Н. В. Литвиной издаётся серия «Мир старообрядчества» [9], сборники научных трудов «Современное старообрядчество Молдавии: книжность, традиции, хозяйство» [15], «Книжность и старообрядчество Костромского края и сопредельных территорий» [6]. Есть и другие региональные исследования: Е. С. Данилко [3], О. Г. Ровновой и др. [11]. Н. С. Душакова [4] и Д. С. Ермолин [5] исследовали старообрядческие интернет-СМИ, социальные сети. По истории старообрядчества и его современному состоянию написаны труды зарубежных учёных – статьи украинского историка А. А. Пригарина<sup>1</sup>, болгарского антрополога Е. Анастасовой [1], литовских историка Г. Поташенко<sup>2</sup> и филолога Н. Морозовой<sup>3</sup>. Важным исследованием является монография российско-германского лингвиста Е. В. Людке 2016 г. «Язык соборных постановлений старообрядцев (на примере понятия “собор”»)» [19]. Автор анализирует язык соборных документов старообрядцев разных согласий, привлекая исторический и культурологический материал, делает выводы о динамике изменений, происходящих в старообрядчестве, их направленности и самоопределении в глобализирующейся современности. К сожалению, работа вышла на немецком языке и малоизвестна отечественным исследователям.

Автор использовал в качестве методологического инструментария современное понимание теорий секуляризации / постсекулярности. Основными методами при написании статьи, были компаративный и системный. Использовался контент-анализ старообрядческих информационных ресурсов, личные интервью старообрядцев во время полевых экспедиций.

### **Содержание исследования**

Установка на сохранение традиции парадоксальным образом сделала старообрядцев активными участниками и процессов внутренней колонизации России в XVII–XIX вв., и мировых миграций наравне с другими религиозными дисси-

---

<sup>1</sup> Пригарин А. А. Старообрядчество в Румынии: краткий очерк истории и характеристика современного положения. Культурно-паломнический центр имени протопопы Аввакума. [Электронный ресурс]. URL: <https://protopop-avvakum.ru/staroobryadchestvo-v-rumynii-kratkij-ocherk-istorii-i-karakteristika-sovremennogo-polozheniya>.

<sup>2</sup> Поташенко Г. Староверие в странах Балтии и Польше: вехи непростой истории [Электронный ресурс]. URL: <https://protopop-avvakum.ru/staroverie-v-stranax-baltii-i-polshe-vexi-neprosto-istorii>.

<sup>3</sup> Морозова Н. Рижская Гребенщиковская старообрядческая община [Электронный ресурс]. URL: <https://protopop-avvakum.ru/staroverie-v-stranax-baltii-i-polshe-vexi-neprosto-istorii>.

дентами Европы. В результате миграций ревнителю «древлего благочестия» создавалась русская религиозная диаспора во многих странах, что свидетельствует об интенсивной миграционной подвижности этой группы преимущественно русского народа, как отмечает Ю. В. Аргудяева [2].

Революция 1917 г. вызвала две волны старообрядческой эмиграции: после-революционный и периода коллективизации. Первоначально из страны выехали представители торгово-промышленной буржуазии. В 1920–30-е гг. старообрядцы уходили от коллективизации в Маньчжурию и северный Китай, а оттуда, после победы Мао Цзедунa в 1949 г., при помощи ООН разными путями перебирались в Новый Свет. Сегодня поселения русских староверов в дальнем зарубежье находятся в Румынии, Болгарии, Польше, Латинской Америке, США, Канаде, Австралии, в ближнем зарубежье – не территории стран Балтии, в Беларуси, Украине, Молдове, Казахстане.

Возрождение религии с конца 80-х годов XX в. активизирует и старообрядческие общины. Первый вопрос, который обычно задают: какова их численность? Это требует разъяснений. В старообрядчестве, как и в православии, нет количественного учёта прихожан. Министерство юстиции регистрирует крупные старообрядческие религиозные организации, но необходимо помнить, что старообрядцы исторически уклонялись от всех видов и форм государственного контроля, и реестр не даст точной информации. По мнению, представителя московской Рогожской старообрядческой общины И. М. Любимова, численность современных старообрядцев от 150 до 225 тысяч человек [8, с. 2–6]. Согласно исследованиям социолога Ю. Ю. Синелиной к старообрядчеству себя относят около 5 % россиян [13, с. 77–79], а это около 7 млн граждан, по крайней мере, помнящих о своей связи с миром старообрядческой культуры. Но такие данные не свидетельствуют о реальном количестве последователей старообрядчества в нашей стране и за рубежом. В любом случае, это значительное количество людей, связанное со старообрядческой культурной и религиозной традицией.

Интерес к старообрядчеству в последние десятилетия вышел за пределы научного поля. Оно становится заметным в публично-правовой сфере. Начало было положено помощью московского правительства в восстановлении комплекса Рогожской старообрядческой слободы в Москве, строительством паломнического комплекса на месте гибели протопопа Аввакума в Нарьян-Маре, установкой памятников меценатам Николе Бугрову и Дмитрию Сироткину в Нижнем Новгороде, выходом фильма Н. Достая «Раскол» [17]. Далее, 17 марта

2017 г. состоялась встреча председателя Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ) митрополита Корнилия (Титова) с президентом России В. В. Путиным. «Думаю, что наша сегодняшняя встреча имеет поистине историческое значение – глава государства впервые за последние 350 лет официально принимает председателя православной старообрядческой церкви»<sup>1</sup>, – сказал митрополит Корнилий президенту на встрече. А 31 мая 2017 г. состоялся ответный визит президента в Рогожский духовный старообрядческий центр. В. В. Путин стал первым главой российского государства, который посетил Рогожский старообрядческий центр<sup>2</sup>. Он обещал поддержку президентскими грантами празднования юбилея протопопа Аввакума, содействие при переселении зарубежных старообрядцев на родину.

Зарубежные старообрядцы ощущают сопричастность не только с единоверцами, но и с большой Родиной – Россией. Их принадлежность к «русскому миру» имеет не только историческую проекцию, но и актуальную родину по культуре и языку. Несмотря на разнообразие согласий, у старообрядцев сохраняется тяга к консолидации, что продемонстрировал «Всемирный старообрядческий форум», состоявшийся в Москве 1–2 октября 2018 г. Он стал широкомасштабной встречей старообрядческих священнослужителей, общественных деятелей, учёных и предпринимателей. В Форуме приняли участие представители РПСЦ, РДЦ, ДПЦ, часовенных, федосеевцев, спасовцев. Были представлены старообрядческие религиозные и общественные организации России, Украины, Беларуси, стран Балтии, Молдовы, Румынии, Южной Америки. Организатором форума выступил Культурно-паломнический центр им. протопопа Аввакума (М. Пашинин – Поморское согласие, профессор М. О. Шахов), а средства были выделены благотворительным фондом «Правда Русская».

Доклады освещали современное состояние старообрядческих общин в разных регионах мира. Часть выступлений касалась работы с молодёжью, старообрядческого предпринимательства и переселения староверов из-за рубежа. Иерей Михаил Родин (РПСЦ г. Балаково Саратовской обл.) выступил с сообщением «О древлеправославном мировоззрении сквозь призму иностранной миссии РПСЦ» [12]. Он отметил, что многие священники проповедуют оборонное мировоззрение, считают, что не нужно участвовать в светских мероприятиях, выступать на

---

<sup>1</sup> Глава старообрядцев поблагодарил Путина за встречу 17.03.1917. // РИА. Новости. [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20170317/1490225113.html> (дата обращения: 20.12.2020).

<sup>2</sup> Путин посетил старообрядческий Рогожский духовный центр в Москве 31.05.2020 // Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/obschestvo/4297324> (дата обращения: 20.12.2020).

телевидении, печатных и электронных СМИ – и это неправильная позиция, она вредна для миссионерства за пределами России. По мнению Родина, важно чтобы иностранные братья по вере могли сохранять самобытность, местную народную культуру, но сохраняя правила церковного благоприличия, не стоит заставлять всех надевать сарафаны, платки, повойники в мирской жизни. Важен баланс между сохранением своих традиций и уважением традиций других народов. В итоговой резолюции участники форума заявили, что встреча содействовала диалогу между староверами, укрепила сотрудничество в сфере общественной жизни, в деле сохранения культурного наследия, поддержки трудовой этики и традиционных семейных ценностей.

Признание России как общей исторической родины, использование русского языка как языка семейного и внутрицерковного общения, общность культурных и бытовых традиций объединяет староверов всех стран и согласий. Проживая на территории различных государств, староверы законопослушные граждане. Они попечительствуют о благоденствии своих стран, не теряя духовных и культурных связей с Россией. Поэтому 400-летие протопопа Аввакума в 2020 г. готовилось совместными усилиями староверов всего мира, предполагалось проведение Всемирного старообрядческого форума, перенесённого на год из-за пандемии COVID-19.

Как считает А. А. Пригарин [10, с. 131–135], можно говорить о трёх вариантах взаимодействия старообрядчества и глобализации:

1) «уход от мира» – стремление к бегству от стандартизации и технократизации. Скитничество – стратегия жизни лиц и сообществ в виде монастырских общин, невозможно без поддержки внешнего мира. Символическая манифестация аскезы базируется на внешнем грешном мире;

2) «пакетное сосуществование» – жизнь в глобализации, не противясь ей, но и не поддерживая ее. Несмотря на формальное осуждение проявлений Антихриста, бытовая повседневность втягивает староверов в технические и технологические новшества. Инновации ставятся на службу конкретных личностей и общин. К таким новшествам относятся создание и функционирование многочисленных сайтов и групп в социальных сетях;

3) «выход из староверия» – человек и целые сообщества, отказываются от традиционализма и включаются в современное «обмирщение». Потомки старообрядцев сохраняют память о своём происхождении, часто помогают старообрядческим общинам и начинаниям.

## Выводы

Исследования антропологов городского старообрядчества и многолетние наблюдения автора свидетельствуют об их бикультурности в современном городе и обществе. Опыт раскола и советской атеизации научил их скрывать конфессиональную принадлежность, создал условия для внерелигиозных производственных и личных отношений. Старообрядцы активно пользуются плодами цивилизации, начиная с автомобилей и современного оборудования жилищ, заканчивая цифровыми технологиями. Они могут проклинать пластиковые банковские карты, но при этом иметь их в обиходе. Активно развиваются старообрядческие электронные СМИ, создаются открытые и закрытые старообрядческие группы в социальных сетях. Пандемия COVID-19 интенсифицировала цифровизацию не только в межличностном общении старообрядцев, но и при обращении к духовным пастырям. Изоляция и социальное дистанцирование заставило многих неформально подходящих к своей пастырской работе клириков общаться с духовными чадами используя мессенджеры «ВКонтакте», «Вайбер» и др., поскольку духовные чада находятся в разных городах и даже странах и нуждаются в утешении, укреплении веры, просто в человеческом общении. Запреты публичных богослужений в некоторых странах (например, в Румынии) вызвали к жизни у старообрядцев их онлайн-трансляции. То есть бытовая техника, компьютер, «утратили свое апокалипсическое значение и заняли место в жизненной обыденности» [7, с. 118–119].

Сложившаяся в результате городской эмансипации бикультурность не предполагает полной открытости, она скрывает небесконфликтное сочетание всепроникающей массовой культуры и конфессиональной замкнутости. В этой ситуации старообрядцам сложно сохранить обрядовую строгость и следование уставу, их семейно-брачные отношения сегодня не всегда определяются религиозными предпочтениями, работа не всегда позволяет придерживаться всех религиозных запретов и правил.

Эти явления в жизни современных старообрядцев обращают нас к работе Питера Бергера «Десекуляризация мира. Возрождающаяся религия и мировая политика» [18]. Секуляризация на общественном уровне не обязательно связана с секуляризацией на уровне индивидуального религиозного сознания. Религиозные институты могут терять влияние в обществе, но религиозные верования остаются в жизни людей, принимая новые институциональные формы. Религиозные люди или определяют современность как врага или считают её непобедимой и призывают к адаптации. Отсюда – стратегии неприятия и адаптации, соответствующие секуляризации и глобализации. Из них вытекают две модели

вероятного будущего религий и религиозных организаций: «религиозная революция» и создание религиозных субкультур. В первом случае, это попытка овладеть обществом и сделать антисовременную религию обязательной для всех. Но в демократическом обществе невозможна религиозная монополия. Другой путь противостояния современным идеям и ценностям – это создание религиозных субкультур, минимизирующих влияние внешнего мира. Но современная всепроникающая культура с её технологиями и отрицание соглашения с современностью бесперспективно. В этом же ключе размышляет и М. Ю. Смирнов, когда пишет, что формат присутствия религиозного фактора всегда был и есть подвижен, определяется обстоятельствами времени, места и действия религиозных индивидов и групп, при этом: «конкретные модусы религии преходящи, но умонастроения и психоэмоциональные состояния, инспирированные мистическим настроением, константны» [14, с. 178].

Иначе говоря, религиозные настроения и в традиционалистских видах найдут приемлемый для себя вид существования, соотносящий строгость Писания и религиозной практики с запросами современности и существованием современного верующего человека, в том числе и старообрядца.

С подобными вызовами старообрядцам доводилось сталкиваться и прежде, однако более чем за три столетия старообрядчество сохранило свою сущность – непоколебимую веру в собственную религиозную силу, научившись приспосабливаться к ритмам современного города, современного мира с глобализацией, цифровизацией и нашествием пандемии COVID-19.

Мы приходим к выводу, что современное старообрядчество, соотнося традицию с глобализационными процессами, эволюционировало от маргинальной религиозной этно-конфессиональной корпорации к довольно развитой религиозной субкультуре, которая находится в состоянии продуктивного диалога с современностью.

#### Список литературы

1. Анастасова А. Старообрядцы в Румынии и глобализация // Славяноведение. – 2007. – № 1. – С. 41–53.
2. Аргудяева Ю. В. Приморские старообрядцы: эмиграция в Китай и Южную Америку и рэимиграция в Приморье // Всемирный старообрядческий форум. Материалы международной конференции, Москва, 1–2 октября 2018. – М.: Старообрядческое издание «Третий Рим», 2018. – С. 137–147.
3. Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: современное состояние и перспективы развития // Старообрядчество: история, культура, современность / ред.-сост. В. И. Осипов, Е. И. Соколова. – М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 2000. – С. 259–265.

4. Душакова Н. С. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2020. – № 38 (2). – С. 184–206.
5. Ермолин Д. С. Старообрядчество online: мосты, границы и информационные потоки // Кунсткамера. – 2020. – № 3 (9). – С. 130–140.
6. Книжность и старообрядчество Костромского края и сопредельных территорий: в 2 т. / отв. ред. Ю. С. Белянкин. – М.: Археодоксія, 2019. – Т. 1–2.
7. Куличкова Е. А. Изменчивость традиций современного старообрядчества уральского города // Зыряновские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Курган: КГУ, 2010. – С. 118–119.
8. Любимов И. М. Современное старообрядчество (движение по вертикали и по горизонтали) // Старообрядчество: История, культура современность. – М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 1996. – С. 2–6.
9. Мир старообрядчества: Сб. трудов научных конференций / отв. ред. Н. В. Литвина, И. В. Поздеева. – М., 1994–2019. Вып. 1–10.
10. Пригарин А. А. Старообрядчество и глобализация: вариативность моделей взаимодействия // Всемирный старообрядческий форум. Материалы международной конференции, Москва, 1–2 октября 2018. – М.: Старообрядческое издание «Третий Рим», 2018. – С. 128–137.
11. Родин М., иерей О древлеправославном мировоззрении сквозь призму иностранной миссии РПСЦ // Всемирный старообрядческий форум. Материалы международной конференции, Москва, 1–2 октября 2018. – М.: Старообрядческое издание «Третий Рим», 2018. – С. 189–193.
12. Ровнова О. Г. Русские диалекты за пределами России: ситуация в Южной Америке // Старообрядчество: история, культура, современность: Вып. 18 / отв. ред. Н. В. Литвина. – М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 2019. – С. 219–226.
13. Синелина Ю. Ю. Насколько православны наши православные // Журнал Московской патриархии. – 2012. – № 8. – С. 77–79.
14. Смирнов М. Ю. Новые формы религиозной жизни общества // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 1. – С. 177–184.
15. Современное старообрядчество Молдавии: книжность, традиции, хозяйство / отв. ред. Н. В. Литвина. – М.: МГУ, 2016. – 304 с.
16. Старообрядоведение. Энциклопедический и библиографический словарь. Исследователи истории и культуры старообрядчества второй половины XX – начала XXI вв. К XVI Международному съезду славистов в г. Белграде: в 3 т. / ред. С. В. Таранец. – Киев, 2018. – Т. 1. – 603 с.
17. Шиманская О. К. Современное старообрядчество в России: от изоляции к социальному служению // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в научной, музейной и библиотечной работе: Труды III Международной научной конференции (Мир старообрядчества. Вып. 9) / сост. Н. В. Литвина, Ю. С. Белянкин. – М., 2019. – С. 715–731.
18. Berger P. The desecularization of the World: A global overview // The desecularization of the World: Resurgent religious and world politics. / ed. P. Berger. – Washington (D. C.): Ethic and Public Policy Center, 1999. pp. 1–18.
19. Lüdke E. Die Sprache der Versammlungsprotokolle und beschlüsse der Altgläubigen (am Beispiel des Begriffs sobor). – Leipzig: Biblion Media, 2016. 342 s.



### References

1. Anastasova, A. (2007). Staroobryadtsy v Rumynii i globalizaciya [Old Believers in Romania and Globalization] *Slavyanovedenie* [Slavic studies]. No.1. pp. 41–53. (In Russian).
2. Argudyaeva, Yu. V. (2018). Primorskie staroobryadtsy: emigratsiya v Kitaj i Yuzhnyu Ameriku i reimigratsiya v Primor'e [Primorsk Old Believers: emigration to China and South America and remigration to Primorye] *Vsemirnyj staroobryadcheskij forum*. [World Old Believers Forum] Materials of the international conference, Moskva, 1–2 October 2018. Moskva, Staroobryadcheskoe izdanie “Tretij Rim”. pp. 137–147. (In Russian).
3. Danilko, E. S. (2000). Staroobryadchestvo na Yuzhnom Urale: sovremennoe sostoyanie i perspektivy razvitiya [Old Believers in the South Urals: current state and development prospects] *Old Believers: history, culture, modernity*. / ed. by V. I. Osipov, E. I. Sokolova. Moskva: Muzei istorii i kul'tury staroobryadchestva. pp. 259–265. (In Russian).
4. Dushakova, N. S. (2020). Kak religiya stanovitsya bolee zametnoj v publichnom prostanstve: staroobryadcheskie soobshchestva v social'nyh setyah [How Religion Gets More Visibility in Public Space: Old Believer Communities on Social Networks]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad] No. 38(2). pp. 184–206. (In Russian).
5. Ermolin, D. S. (2020). Staroobryadchestvo online: mosty, granitsy i informatsionnye potoki [Old Believers online: bridges, borders and information flows] *Kunstkamera* [Kunstkamera] No 3 (9). pp.130–140. (In Russian).
6. Knizhnost' i staroobryadchestvo Kostromskogo kraja i sopredel'nyh territorij (2018). [Bookliness and Old Belief in the Kostroma Territory and adjacent territories] / ed. by Yu. S. Belyankin. Vol. 1–2. Moskva: Arkheodoksiya. (In Russian).
7. Kulichkova, E. A. (2010). Izmenchivost' traditsij sovremennogo staroobryadchestva ural'skogo goroda [Variability of the modern Old Belief traditions in the Ural city] *Zyryanovskie chteniya. Materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii* [Zyryanov readings. Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference] Kurgan: KGU, pp. 118–119. (In Russian).
8. Lyubimov, I. M. (1996). Sovremennoe staroobryadchestvo (dvizhenie po vertikali i po gori-zontali) [Modern Old Believers (vertical and horizontal movement)] *Staroobryadchestvo: Istoriya, kul'tura, sovremennost'* [Old Believers: History, culture, modernity]. Moskva: Muzei istorii i kul'tury staroobryadchestva, pp. 2–6. (In Russian).
9. Mir staroobryadchestva (1994–2019) [The world of the Old Believers] Sb. trudov nauchnyh konferencij [Proceedings of scientific conferences] Moskva 1994–2019. Vol. 1–10. (In Russian).
10. Prigarin, A. A. (2018). Staroobryadchestvo i globalizatsiya: variativnost' modelej vzai-modeistviya [Old Belief and Globalization: Variability of Interaction Models] *Vsemirnyj staroobryadcheskij forum*. [World Old Believers Forum] Materials of the international conference, Moskva, 1–2 October 2018. Moskva, Staroobryadcheskoe izdanie “Tretij Rim”. pp. 128–137. (In Russian).
11. Rodin, M., ierej (2018). O drevlepravoslavnom mirovozzrenii skvoz' prizmu inostrannoj missii RPSC [On the Old Orthodox worldview through the prism of the RPSC foreign mission] *Vsemirnyj staroobryadcheskij forum*. [World Old Believers Forum] Materials of the international conference, Moskva, 1–2 October 2018. Moskva, Staroobryadcheskoe izdanie “Tretij Rim”. pp.189–193. (In Russian).
12. Rovnova, O. G. (2019). Russkie dialekty za predelami Rossii: situatsiya v Yuzhnoj Amerike [Russian dialects outside of Russia: the situation in South America] *Staroobryadchestvo: istoriya, kul'tura, sovremennost'* [Old Believers: history, culture, modernity] Moscow: Muzej istorii i kul'tury staroobryadchestva, 2019. Vol. 18. pp. 219–226. (In Russian).

13. Sinelina, Yu. Yu. (2012). Naskol'ko pravoslavny nashi pravoslavnye [How Orthodox are our Orthodox] *Zhurnal Moskovskoj patriarii* [Moscow Patriarchate Journal] No. 8. pp.77–79. (In Russian).

14. Smirnov, M. Yu. (2020). Novye formy religioznoj zhizni obshchestva [New forms of religious life in society] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal] No 1. pp. 177–184. (In Russian).

15. Sovremennoe staroobryadchestvo Moldavii: knizhnost', traditsii, hozyajstvo (2016). [Modern Old Believers in Moldova: bookishness, traditions, economy] / ed. by N. V. Litvina. Moskva: MGU. 208 p. (In Russian).

16. Staroobryadovedenie. Entsiklopedicheskij i biobibliograficheskij slovar'. Issledovateli istorii i kul'tury staroobryadchestva vtoroj poloviny XIX – nachala XXI vv. (2018) [Old Belief. Encyclopedic and Biobibliographic Dictionary. Researchers of the history and culture of the Old Believers of the second half of the 20th – early 21st centuries] K XVI Mezhdunarodnomu s"ezdu slavistov v g. Belgrade [For the 16th International Slavists Congress in Belgrade] Kiev. Vol. 1. 603 p. (In Russian).

17. Shimanskaya, O. K. (2019). Sovremennoe staroobryadchestvo v Rossii: ot izolyatsii k sotsial'nomu sluzheniyu [Modern Old Believers in Russia: From isolation to social service]. *Yazyk, kniga i traditsionnaya kul'tura pozdnego russkogo srednevekov'ya v nauchnoj, muzejnoj i bibliotechnoj rabote*: Trudy III Mezhdunarodnoj nauchnoj konferentsii Mir staroobryadchestva. [Language, Book, and Traditional culture of the late Russian middle ages in scientific, museum and library work: Proceedings of the III International scientific conference] Vol. (9). Moskva, pp. 715–731. (In Russian).

18. Berger, P. (1999). The desecularization of the World: A global overview // The desecularization of the World: Resurgent religious and world politics. / ed. P. Berger. Washington (D. C.): Ethic and Public Policy Center. pp. 1–18.

19. Lüdke, E. (2016). Die Sprache der Versammlungsprotokolle und beschlüsse der Altgläubigen (am Beispiel des Begriffs sobor). Leipzig: Biblion Media. 342 s.

#### Об авторе

**Шиманская Ольга Константиновна**, кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт Европы Российской Академии наук, Москва, Российская Федерация, e-mail: shimansk@mail.ru

#### About the author

**Olga K. Shimanskaya**, Cand. Sci (Philos.), Research fellow, Institute of Europe, Russian Academy of Science, Moskva, Russian Federation, e-mail: shimansk@mail.ru

Поступила в редакцию: 11.01.2021

Received: 11 January 2021

Принята к публикации: 25.02.2021

Accepted: 25 February 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

УДК / UDC 2 : 791

DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_163

## Проблемные вопросы изучения темы «кино и религия» в работах западных исследователей

*О. А. Сучкова*

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

**Введение.** Актуальность темы определяется малой изученностью взаимодействия кинематографа и религии в отечественной гуманитаристике. За рубежом академические исследования в этой области активизировались в последних десятилетиях XX века – создавались образовательные программы, проводились конференции. В России же до сих пор данная тема представлена только в формате отдельных статей и нескольких монографий. Обращение к иностранным источникам даёт возможность расширить предметное поле и методологию исследований.

**Содержание.** В статье представлены в основном работы североамериканских авторов, которые были изданы за последние двадцать лет. Внимание уделялось прежде всего теоретической стороне исследуемой темы, различные практические способы анализа фильмов были оставлены за пределами рассмотрения. Во время работы с авторскими источниками представлялось важным выделить два ключевых вопроса: 1) какие фильмы являются подходящими для исследования их взаимосвязи с религией; 2) какая теоретическая база помогает ученому найти подходы для изучения данной темы.

**Выводы.** Анализ статей и монографий показал, что четких критериев для формирования предметного поля исследований данной темы не выработано. Были выявлены три подхода, чаще всего встречающиеся в изученной литературе: 1) подход, основанный на функционалистской теории, объясняющий религию и кино во взаимосвязи, прежде всего – как объекты социально-практической значимости; 2) феноменологический подход, в рамках которого явления религии и кино рассматриваются также в очевидном для феноменологов сходстве, но уже на метафизическом уровне; 3) антропологический подход, который включает в себя герменевтический, семиотический, культурантропологический методы. Перечисленные подходы не являются специфичными для изучения указанной темы, они успешно применяются и в других научных областях. В рамках религиоведения реализуется широкий спектр методологических установок и инструментов, заимствованных из других дисциплин, именно это делает науку о религии наиболее продуктивной теоретической базой для исследования темы кино и религии.

**Ключевые слова:** кинематограф, религия, религиоведение, искусство, культурология, методология, философия культуры, фильм.

**Для цитирования:** Сучкова О. А. Проблемные вопросы изучения темы «кино и религия» в работах западных исследователей / О. А. Сучкова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 163–180. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_163

## **Problematic issues of studying the theme “cinema and religion” in the Western researchers works**

*Olesya A. Suchkova*

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

**Introduction.** The relevance of the theme is determined by the low level of study of the interaction of cinema and religion in Russian Humanities. Abroad, academic research in this scientific field has intensified in the last decades of the twentieth century – educational programs were created, conferences were held. In Russia, this topic is still presented only in the format of individual articles and several monographs. Turning to foreign sources makes it possible to expand the subject field and methodology of research.

**Content.** The article presents mainly the papers of North American authors that have been publishing over the past twenty years. Attention was paid primarily to the theoretical side of the theme under study; various practical ways of analyzing films were left out of consideration. While working with the author's sources, it was important to highlight two key issues: 1) which films are suitable for the study of their relationship with religion; 2) what theoretical basis helps the scientist to find approaches to the study of this topic.

**Conclusions.** The analysis of articles and monographs showed that there are no clear criteria for the formation of the subject field on this theme researching. Three approaches were identified, most often found in the studied papers: 1) an approach based on functionalist theories of religion and film in the relationship, above all as a socio-practical relevance; 2) phenomenological approach, in which the phenomenon of religion and film also examines similarities obvious for phenomenologists, but on a metaphysical level; 3) anthropological approach, which includes hermeneutical, semiotic, culturantropological methods. These approaches are not specific to the study of this theme; they are successfully applied in other scientific fields. Within the framework of religious studies, a wide range of methodological guidelines and tools borrowed from other disciplines are implemented, which makes the science of religion the most productive theoretical basis for studying the theme of cinema and religion.

**Key words:** cinematography, religion, religious studies, art, cultural studies, methodology, philosophy of culture, film.

**For citation:** Suchkova, O. A. (2021). Problemnye voprosy izucheniya temy “kino i religiya” v rabotah zapadnyh issledovatelej [Problematic issues of studying the theme “cinema and religion” in the Western researchers works]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 163–180. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_163 (In Russian).

## Введение

Теоретик кино Андре Базен однажды отметил, что кинематограф всегда «интересовался Богом» [5, р. 61], особенное внимание уделяя наиболее захватывающим аспектам истории христианства. Действительно, со времени первого кинопоказа прошло более ста лет, но уже в первое десятилетие кинематографа было снято несколько фильмов на тему жизни Иисуса Христа. Последующая фильмография на религиозные темы и сюжеты стала уже практически необозримой.

В то же время, исследования в области «кино и религия» можно назвать сравнительно молодыми. За рубежом первые академические шаги в этой области стали совершаться с 1970–80-х годов. В последующий период, вплоть до нынешнего времени, данное исследовательское направление начало развиваться стремительными темпами. Именно на этот период приходится наибольшее количество статей и монографий на тему религиозного содержания в фильмах.

На Западе проводятся специальные конференции, в университетах вводятся специализированные курсы Religion and Film Studies, пишутся методические пособия, издаётся научная периодика. Активная работа с учащимися не проходит даром. В 2004 г. в рамках образовательного курса Калифорнийского университета в Санта-Барбаре один из таких студентов создает сайт<sup>1</sup>, в котором представлен содержательный каталог популярной литературы, научных работ, ресурсов, а также образовательных проектов, связанных с темой религии и кино, каталог пополняется и в настоящее время. В 1997 г. в США на базе Небрасского университета в Омахе учреждается рецензируемый научный «Журнал религии и кино» (Journal of Religion and Film). В 2015 году в Европе появляется совместный межвузовский проект, онлайн-издание «Журнал религии, кино и медиа» (Journal for Religion, Film and Media). Это платформа для научных исследований в области религии и средств массовой информации, на которой отдается приоритет аудиовизуальным и интерактивным формам коммуникации. Исследовательский интерес к теме взаимодействия религии и кинематографа демонстрирует и Американская академия религии (American Academy of Religion), одна из крупнейших религиоведческих ассоциаций, которая проводит ежегодные конференции, включая секцию, посвященную религии, кино и визуальной культуре (Religion, Film, and Visual Culture Unit).

В зарубежной литературе тема религии и кино представлена обширным теоретическим и практическим материалом. Активное осмысление религиозных феноменов в кино продолжается на протяжении последних пятидесяти лет.

---

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] URL: <https://www.filmandreligion.com/>

В рамках теологии к данной теме обращались: Нил П. Харли (Neil P. Hurley), Джон Р. Мэй (John R. May), Брайан П. Стоун (Bryan P. Stone), Клайв Марш (Clive Marsh), Дэвид Шепард (David Shepherd), Кристофер Дисси (Christopher Deacy), Роберт Джуэйт (Robert Jewett), Роберт К. Джонстон (Robert K. Johnston), Уильям Р. Телфорд (William R. Telford) и др. С позиций междисциплинарного религиозно-ведческого подхода к теме кино и религии обращались: Конрад Оствальд (Conrad Ostwald), Мелани Дж. Райт (Melanie J. Wright), Рейчел Дуайер (Rachel Dwyer), Джон С. Лайден (John C. Lyden), Памела Грейс (Pamela Grace), Гордон Линч (Gordon Lynch), С. Brent Плейт (S. Brent Plate) и др. Подробное описание подходов к исследованию религиозных феноменов в фильмах представил Стив Нолан (Steve Nolan) в рамках своей работы «Фильм, Лакан и субъект религии: психоаналитический подход к анализу религиозного фильма» [19].

Цель этой статьи – выборочно рассмотреть работы западных исследователей, которые посвящены теме кино и религии, и выявить основные теоретические вопросы, связанные с подобными исследованиями. Актуальность работы определяется малой изученностью данной проблематики в отечественной гуманитаристике.

### **Содержание исследования**

Предметом рассмотрения являются статьи и монографии преимущественно американских авторов, изданные за последние двадцать лет. В теоретической стороне исследуемой темы выявляются два ключевых вопроса, на которых следует, прежде всего, обратить внимание: 1) *что исследовать*, а именно, по каким критериям выбирать тот или иной фильм для исследования и 2) *как исследовать*, то есть, какие подходы и методы применять для исследования религии и кино.

Один из главных вопросов, который встает перед исследователями, собирающимися изучать тему религиозного в кинематографе это то, какие фильмы являются подходящими для такого рода исследований. Подобную проблему поднимает Мелани Дж. Райт [24], которая отмечает, что современные авторы до конца не осознают, по каким причинам выбирают тот или иной фильм для анализа. Если выстроить в логическую конструкцию все предпосылки, мотивирующие исследователей, то, по ее замечанию, получится следующее: а) фильмы рассказывают про жизнь; б) религия также связана с жизнью людей; в) следовательно все фильмы религиозны или поддаются религиозному прочтению. Отмечая несостоятельность подобного подхода, Райт говорит о его безгранично

вариативной интерпретации и невозможности быть подтвержденным или опровергнутым при попытке анализа. Однако гораздо худшим вариантом Райт считает выбор фильма, основанный исключительно на личных симпатиях. Решение этой проблемы она видит в подборе кинопроизведений, в которых религиозная тема заявлена наиболее очевидно. Но даже в рамках такого подхода возникает потребность в систематизированном анализе подобного материала, а следовательно, и в методологическом инструментарии.

Немаловажным является вопрос о дифференциации исследователями так называемых артхаусных фильмов и произведений массовой киноиндустрии. По мнению Райт, приверженцы первых считают, что смысл можно найти только в авторском кино, минуя коммерческую продукцию американских киномагнатов, созданную при пассивном участии зрителей. Поклонники массового кинематографа, наоборот, видят в этой продукции синергию чувств и мыслей режиссера и зрителей, которые общаются на одном языке. Таким образом, познавая религиозные явления и мифологические подтексты в популярном кинематографе, мы понимаем людей и общество, которому адресовано то или иное кинопроизведение. В связи с этим стоит упомянуть статью Джона С. Лайдена [16], который рассматривает эти два подхода и признает их равнозначность. Он утверждает, что все фильмы являются выражением культуры, в том числе и идеология, которую они могут нести. По его мнению, исследователю не нужно решать, какой смысл является основополагающим, потому что все они важны, так как присутствуют в фильме.

В энциклопедической статье [22] С. Brent Pleit рассказывает о первой волне критических статей западных исследователей, которые пришлись на 1960–80-е гг. Все разработки того времени в области методологии и анализа были апробированы в основном на фильмах европейского кинематографа, которые по-немногу «разбавлялись» работами американских и азиатских режиссеров. В этот период исследователи религии в кино, как правило, избегали популярных фильмов, предпочитая сосредоточиться на том, что позже будет называться «артхаусными» фильмами. Плейт видит в этой ситуации указание на серьезность подхода киноведов к своим исследованиям, а не на элитарность авторского кино: «В конце концов, кто может спорить с серьезностью, с которой Бергман или Куросава изображали религиозные вопросы?» [22, p. 3103].

В 1990-е годы интерес исследователей повернулся в сторону популярной культуры, к ее частному проявлению – голливудскому фильму. Этот период, со слов С. Brent Pleit, стал второй волной критики в западных исследованиях кино и религии, и он ознаменовался особым интересом к этой теме со стороны

теологов. Преимущественно христианская теологическая критика акцентировала свое внимание на догматических вопросах и библейских аллюзиях в фильмах, обделяя вниманием в целом специфику кинематографа, культурный и исторический контекст.

В начале девяностых в США действительно усилилось активное производство коммерческих фильмов, в связи с чем киноведы, изучающие религиозные явления в кино, перестроились на новую волну. Однако были и те, которые не пошли вслед за новыми тенденциями. В книге «Экранизация священного: религия, миф и идеология в популярном американском фильме» [17, р. 3] говорится о том, что сторонники анализа артхаусных фильмов в то время чувствовали внутренние ограничения для своих исследований. По их мнению, кинематографическая среда стала тяготеть к реализму и коммерциализации, тогда как истинно религиозные фильмы могут быть сняты только в рамках авторского интеллектуального кино.

Итак, каким же образом тема кино и религии рассматривается в работах западных исследователей? Райт пишет о нескольких методологических позициях. С одной стороны, есть авторы, объясняющие взаимосвязь кинематографа и религии с позиции функционализма Дюркгейма, согласно которой фильм – это место трансляции религиозных идей современного общества. Здесь автор ссылается на Кристофера Дисси [9] и его интерпретацию кинематографического жанра нуар как своеобразного формата искупительного священнодействия; а также на работу Джона С. Лайдена «Фильм как религия» [15], в которой функции этих двух явлений переплетаются между собой. С другой стороны, среди авторов есть сторонники сущностных дефиниций религии, то есть тех, которые больше уделяют внимание содержательной или объектной стороне религиозных явлений. Райт указывает на то, что часто эти авторы имеют определенную конфессиональную принадлежность. Подобные исследователи ставят перед собой задачу искать незримое присутствие божественного в любом культурном явлении в том числе и в кинематографе. Однако данные причины обращения к миру кино, по убеждению Райт, не являются исчерпывающими.

Стоит также отметить, что Райт разделяет подходы к изучению темы религии и кинематографа на *теологический* («theology and film») и *религиоведческий* («religion and film»). Чем они различаются сама автор не объясняет, но представляется, что разница этих подходов начинается с предметной области. Предметом исследования в теологии является Бог и все религиозное, тогда как в религиоведении предмет зависит от специальной дисциплины, в рамках которой проводится изучение материала. При этом объектом и теологических и



религиоведческих исследований является религия, но изучается она при помощи разных методологических установок: в теологии религия воспринимается с позиции теизма, тогда как в религиоведении – с позиции методологического агностицизма [3, с. 11]. Под этим термином мы подразумеваем методологический отказ исследователя от решения метафизических вопросов в рамках эмпирического исследования [4, с. 161].

Упоминая о религиоведении («religious studies») и особенно подчеркивая его терминологический статус «studies», Райт отмечает междисциплинарность этой науки, а также ее методологический и теоретический плюрализм. В зависимости от поставленной цели в религиоведении используются знания из различных областей: философии, антропологии, истории, психологии, социологии. Поэтому, обращаясь к кино как к искусству, исследователя будут интересовать в том числе теоретические и методологические наработки в области теории кино и в киноведении. Анализируя высказанное, можно утверждать, что междисциплинарный религиоведческий подход в изучении темы кино и религии является для этого автора предпочтительным.

Стоит отметить, что теологи были одними из первых, кто обратился к сложным взаимоотношениям религиозного в визуальном искусстве, поэтому важно рассмотреть некоторые подходы и в рамках теологической критики. Джолион П. Митчелл в своей статье [18] пишет о пяти подходах с позиции теологии. Первый подход, «теология против кино» («theology against film»), активно развивался в начале XX века как критическая реакция фундаменталистов и консервативной религиозной общественности на новое искусство. В рамках позиции второго подхода, которую автор обозначил как «теология через кино» («theology through film»), теологи используют кино в своих прозелитических целях, либо фокусируясь исключительно на фильмах, снятых по религиозным сюжетам, либо интерпретируя светские кинопроизведения в русле той или иной богословской традиции. «Теология в кино» («theology in film») объединяет исследователей, которые ищут явные или скрытые религиозные смыслы в фильмах. Сюда же можно отнести различные работы авторов, которые связаны с поиском священного в кинематографе. Подход «теология и кино» («theology and film») развивает идею о том, что богословие и кино могут вести диалог друг с другом. Тогда как подход «теология кино» подразумевает особый взгляд на кинематограф в качестве источника божественного откровения, который может быть применим в практике христианского благочестия (здесь автор ссылается на работу Питера Фрэйзера [11]). Сам Митчелл называет эти подходы конфронтационный, функциональный, просветительский, диалогический и рефлексивный соответственно.

Похожую терминологию и смыслы относительно теологии и кинематографа, только в рамках культурно-исторического контекста США, использует в своей работе Роберт К. Джонстон [13]. Он указывает на то, каким образом менялось отношение религиозной общественности к кинематографу в течение последних восьмидесяти лет: избегание, осторожность, диалог, присвоение и Божественная встреча. Подобные трансформации отразились также и в теологической критической литературе разных периодов.

Уильям Р. Телфорд указал на необходимость обращения к киноведческим практикам, прежде чем переходить к исследованию связи теологии и кино [8, р. 18–26]. Он представил довольно подробный список общеупотребительных подходов к исследованию фильмов: эстетический, жанровый, тематический, эклектический, формалистский; подход в рамках исторического, авторского, постмодернистского критицизма; подход с позиции марксистской, феминистской, гендерной, психоаналитической теории и др. Однако для исследований в области теологии и кинематографа автор остановился на двух подходах: нарративном, акцентирующем внимание на повествовательной структуре фильма, а также на культурологическом, который рассматривает фильм в его конкретном культурно-историческом контексте.

В книге Мартина и Оствальта говорится о трех подходах в изучении темы религии в кино: теологическом, мифологическом и идеологическом [17]. Под теологическим подходом они понимают стремления соотносить систематическое учение о Боге с современным постмодернистским контекстом. Ученые переносят такие понятия, как завет, жертва, боговоплощение, греховность и оправдание в современные философские категории или обличают в их свете современное общество. По мнению авторов, поскольку христианская традиция оказала огромное влияние на западную культуру и ее художественное воплощение, ученые-теологи могут сделать много ценных выводов о современном западном искусстве в частности о голливудском кино.

В рамках мифологического подхода, согласно Мартину и Оствальту, ученые не отождествляют понятие религии с монотеистическими религиями или с какой-либо одной религиозной традицией. Они понимают религию как универсальную человеческую деятельность, которая проявляет себя через кросс-культурные формы: миф, ритуал, систему посвящения и богов. Миф является базовым прототипом, моделью жизни и репрезентацией фундаментальных ценностей человечества, а различные культуры наделяют эту базовую форму своими отличительными чертами.

В отличие от теологов и мифологов существуют исследователи, которые интерпретируют религию в связи с тем, что не является собственно религиозным, например, социальные и властные структуры, бессознательное, гендерные отношения и др. Первоочередной задачей видится исследование религии в ее историческом, социальном и политическом контексте. Особое внимание уделяется тому, как религия принимает или оспаривает доминирующие представления о социальном порядке. Иными словами, они изучают соотношение религии и идеологии. По этой причине авторы называют этот подход идеологическим.

Перечисляя данные подходы, авторы книги также указывают на их слабые стороны. Так теологический подход будет являться важным только для интерпретации культурного контекста, в котором доминирует та или иная религиозная традиция. Исследователей, которые рассматривают религиозные явления только в рамках христианской культуры, можно обвинить в этноцентризме. Мифологический подход также имеет свои недостатки. Несмотря на то, что мифологи используют гораздо более широкое определение религии, чем теологи, религиозные явления представляются при таком подходе в отрыве от социального контекста. Боги неба и земли рассматриваются как «неисторические архетипы человеческого бессознательного» [17, р. 10]. Мартин и Оствальт пишут об излишнем психологизме такого подхода, отмечая при этом, что Кэмпбелл, Элиаде и Юнг в свое время подвергались критике по этой же причине. Идеологический подход также, по мнению авторов, страдает от методологического редуционизма, будь-то исследование с позиции феминизма или учения Маркса. По мнению авторов, будущее стоит за всеми тремя подходами в своей совокупности и в рамках научной междисциплинарности. В другой работе [21, р. 35–54] Оствальт предлагает развитие идеи четвертого подхода, назвав его концепцией чувственного восприятия («sensory criticism»).

Стив Нолан относит универсалистский подход Мартина и Оствальта к религиоведческому, но с культурологической направленностью [19]. Он упоминает и о других исследовательских позициях, в большей степени теологических. Так, например, подход Уолла (Wall), Мэя (May) и Харли (Hurley) он называет кинотеологией («cinematic theology»), которая характеризуется интересом к соотношению режиссерского видения и воплощения религиозных вопросов на экране. Подход Крайтцера и Джуэтта (Kreitzer, Jewett) Нолан определил как библейско-герменевтический («biblical-hermeneutical»), при котором фильмы представляют собой визуальную интерпретацию библейских текстов, что роднит их с литературными произведениями.

В этой связи стоит упомянуть Райт, которая считает, что герменевтический анализ, близкий теологам, не может быть применим к формату фильма в полной мере [24, р. 21]. Хотя бы потому что опыт чтения художественного текста отличается от просмотра кинопроизведения. Письменный текст опирается только на вербальные знаковые системы, тогда как в фильме в серии кадров присутствует множество сигнификаторов (вербальных, звуковых, визуальных). Более продуктивной представляется идея междисциплинарного подхода при анализе фильмов, а именно киноведческая практика, опирающаяся на опыт культурологического знания («cultural studies»). В рамках такого подхода исследователь может видеть общую картину создания кинопроизведения: от предыстории и мотивов создателей до кассовых сборов и целевой аудитории фильма.

Вовлеченность религии в культурный процесс общества отмечает другой исследователь, теолог Джон С. Лайден. В своей книге [15] он пишет об отсутствии различия между религией и другими аспектами культуры, таким образом, называя кинематограф и религию равнозначными явлениями. В своих теоретических поисках Лайден опирается на работу Р. Нибура «Христос и культура», а также на труды П. Тиллиха в области теологии и культуры, в которых описаны формы взаимодействия религиозного со светским. Нибуровские подходы «Христос против культуры» и «Христос культуры»<sup>1</sup> отвергаются Лайденом как непродуктивные формы отношений религии и культуры, по его мнению, в этих случаях проигрывает либо та, либо другая сторона. Конверсионистский подход «Христос – преобразователь культуры» активно реализуется в религиозных СМИ, фильмах или многочисленных музыкальных группах. Лайден солидарен с Нибуром, что данный подход может играть положительную роль для самих носителей религиозной идеи, так как подобные формы взаимодействия с культурой помогают распространять христианские ценности. Однако на интерпретацию многовековых культурных явлений это никак не влияет, потому что современное христианское творчество имеет статус субкультуры, оно копирует и переделывает на свой лад уже ранее существовавшие культурные феномены. Два других подхода: «Христос превыше культуры» и «Парадокс Христа и культуры» определяются автором как наиболее признанные теологические методы интерпретации массовой культуры. Причем, по замечанию Лайдена, первый синтетический подход был характерен для католиков, второй, диалогический, предполагающий независимость религии и кино и вовлекающий их в диалог, – для протестантов.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод терминов Р. Нибура приводится по изданию: Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996. 575 с.

С. Брент Плейт [22] пишет о трех ключевых подходах в изучении темы кино и религии. Первый можно назвать *«религией в фильме»* («religion in film»), он заключается в пристальном внимании, в первую очередь, к нарративу кинопроизведения и поиску религиозных смыслов в нем. Независимо от того, основан ли сюжет на Мессии, Будде или пословном цитировании Священного Писания, религия появляется в фильмах регулярно. Такой способ понимания связи религиозного и кино, по мнению Плейта, наиболее очевиден для текстологического уклона большинства религиоведческих исследований, и по этой причине он стал наиболее популярным подходом.

Второй подход, согласно классификации Плейта, условно называется *«фильм как религия»* («film as religion») или *«религия как фильм»* («religion as film»), он основан на отнологических параллелях между явлениями кинематографа и религии. При данном подходе преимущество отдается формально-выразительным средствам фильма, тогда как содержание выполняет взаимодополняющую функцию. Автор отмечает, что благодаря способности камеры замедлять или ускорять реальное время в кадре, или совмещать изображения таким образом, чтобы отображать новые сегменты визуализации, сам мир предстает перед зрителями как ранее неизведанная реальность. Воплощая такие необычные свойства, кино становится средством познания, раскрытия «истины мира» в совершенно новой форме, что сближает кинематограф с религией и ее мировоззренческой функцией.

Авторы, работающие с темой религии и кино, иногда выбирают феноменологическое направление в своих исследованиях (W. El Khachab [10], P. Schrader [23], M. Bird [6] и др.). Некоторые из них полагают точкой отсчета этой концепции высказывание Жана Эпштейна о теогоничности и политеистичности кинематографа [12, p. 295]. Тема у разных авторов раскрывается через ее многогранные аспекты: сакральное и профанное, кинематографический пантеизм, запредельное в обыденном и др. Трансцендентное в кино не должно быть обязательно религиозным. Наоборот, оно апеллирует к повседневной реальности, но его суть не должна сводиться к этой обыденности. Как замечает Н. Б. Ключева, исследуя творчество Пола Шредера, по мере развертывания сюжета, зритель начинает понимать, что повседневность является ширмой подлинной духовности или иной высшей реальности, которая находится за гранью этих внешних событий. «Языком нашего мира, языком повседневности художники-трансценденталисты «описывают» мир иной – духовный. Они как бы творят в двух мирах одновременно, на границах миров» [2, с. 78].

При третьем подходе, «кинематографическом опыте и ритуале» («cinematic experience and ritual»), акцент внимания исследователей смещается в сторону аудитории фильма и ее поведения. В качестве примеров Плейт приводит процесс молитвенных подношений перед показами фильмов в кинотеатрах Южной Азии или традицию в США собираться на Рождество с семьей, чтобы посмотреть фильм «Эта замечательная жизнь» (*It's a Wonderful Life*, 1946). Это поведение автор называет ритуальным, и оно не зависит от содержания фильмов. Важным является время, место и обстоятельства, которые объединяют людей вместе и побуждают к подобным действиям. Плейт видит перспективу дальнейшего исследования темы кино и религии в рамках междисциплинарного подхода, в котором сочетается интерес к форме, типичный для гуманитарных наук, и интерес к особенности зрительского восприятия, характерный для социальных наук.

У Лайдена тема ритуальных кинопросмотров раскрывается через определение религии культурантрополога Клиффорда Гирца [15, р. 42], что снимает с данного подхода метафизический ореол и помещает явление кино и религии в рамки социальной системы:

«Религия – это (1) система символов, которая способствует (2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, (3) формируя представления об общем порядке бытия и (4) придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что (5) эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными» [1, с. 108].

Определение религии Гирца, по мнению Лайдена, вполне может быть применимо к кинематографу. В фильмах смыслы выражаются с помощью символической системы настроения и мотивации, формируя таким образом у зрителей представление о мире. Лайден соотносит миф и ритуал с кинопросмотром и процессом присвоения зрителями идей и ценностей, а соотношение реального и воображаемого как в религии, так и в кинематографе он называет сложным и неоднозначным явлением. Религия в своей ритуальной структуре связывает воедино то, что «есть» и что «должно» быть в этом мире. Искусство и религия, находясь в сложных взаимоотношениях, представляют, по мнению автора, одновременно и реальность и идеал.

Выше были описаны подходы, которые касались в основном содержательной и идейной стороны кинематографических произведений. Ричард Ласт в своей статье [14] пишет о недостаточном внимании исследователей к внешним способам изображения религиозного в фильмах. Акцент на визуальных и звуковых приемах в кино автор называет «style-sensitive approach».

Относительно этого подхода в киноведении существует профессиональный термин «стиль фильма», он как раз и объясняет особенности формальных средств выразительности кинопроизведения. Надо отметить, что подобный подход является доминирующим в рамках формалистской теории кино. Согласно определению Дэвида Бордвелла, стиль фильма – это систематическое использование различных техник при создании фильма. К ним относятся: мизансцена (сценическая постановка, освещение, исполнение и обстановка); кадрирование, фокусировка, контроль цветовых значений и другие аспекты операторской работы; а также монтаж и звук [7, р. 4]. Стиль – это визуальная и звуковая структура фильма, которая является выбором его создателя в рамках определенных исторических обстоятельств. Ласт утверждает, что подход, учитывающий стиль фильма, стоит на более твердой основе, чем поиск аллегорических связей между фильмом и религиозными сюжетами, которых возможно и не существует по задумке создателей. Однако даже если они и есть, аналитическая интерпретация аудиовизуальных техник, по мнению автора, помогла бы обогатить осмысление религиозных тем в кинематографе.

В этой связи имеет смысл вернуться к концепции чувственного восприятия Оствальта. Представляется, что данный подход и формалистская теория кино имеют под собой одну основу – интерес к аудиовизуальным техникам. В отличие от формалистского подхода, который является одним из базовым в теории кино, подход, основанный на чувственном восприятии зрителя, не ставит перед собой задачу углубляться в тонкости операторского мастерства или особенности монтажа – это удел искусствоведов. Оствальт сужает поле исследования до изображения и звука. Он пишет, что преимущество метода чувственного восприятия становится более очевидным, когда исследователь различает содержательные и функциональные определения религии [21, с. 37]. Субстантивные подходы касаются сущности и истины религии, они связаны с содержанием и текстуальной наполненностью фильма, а функциональные подходы, к которым и относится концепция чувственного восприятия, направлены на понимание того, каким образом религия упорядочивает жизнь и действует в конкретных культурных рамках. Именно функциональный подход автор называет наиболее объективным с точки зрения исследования религии в кино. Концепция чувственного восприятия связана с реакциями зрителя на аудиовизуальную стимуляцию, в них Оствальт видит сходство с ритуальными и символическими практиками. Слуховая и зрительная стимуляция является важным компонентом так называемого присвоения объекта, изображенного на экране. Инструментами религиоведа в подобных исследованиях, по мнению Оствальта, становятся знания об иконографии и религиозном фетишизме, магией которого обладает киноэкран.

## Выводы

Вопросы «что исследовать?» и «как исследовать?» регулярно находят свое отражение в англоязычных статьях и монографиях, посвященных проблемам связи религии и кино. Однако каких-либо четких критериев выбора фильма в работах зарубежных авторов относительно этой темы не наблюдается. Подобная ситуация существует и с единой методической системой при работе с фильмами. Взаимосвязь религии и кино в рассмотренных трудах представлена разрозненными концепциями и подходами, хотя многие из них можно объединять по разным признакам.

Так, например, из анализа становится очевидным разделение на две фундаментальные исследовательские позиции: теологическую и религиоведческую. Данное разделение довольно условно – как оказалось, исследования в рамках теологии в западной литературе (в частности, в работах американских и европейских авторов) часто имеют направленность к методологическому агностицизму. Дифференциация, указанная здесь, скорее относится к идейным акцентам в работах этих авторов, а также к их академической специализации.

Изучение англоязычных источников выявило три подхода, к которым чаще всего обращаются исследователи. Первый – это функционалистская теория, в рамках которой кино и религию можно рассматривать как равнозначные институты, транслирующие идеи и стремления современного общества и которые, в том числе, сходны по своим функциям: компенсаторной, мировоззренческой, коммуникативной и др. К этому подходу можно отнести концепцию чувственного восприятия Конрада Оствальта.

Второй подход – феноменологический, который предполагает изучение кинематографических явлений как религиозных феноменов с позиции трансцендентного и имманентного или сакрального и профанного. Также как и в рамках функционалистской теории, исследователи-феноменологи основываются на сходстве кино и религии, однако рассматривают данные явления не с социологической, а с метафизической позиции. Этот подход оказался довольно популярным среди теологов. К нему с уверенностью можно отнести концепцию трансцендентального кинематографа Пола Шредера.

К третьему подходу относятся культурологические концепции, согласно которым кино и религия изучаются в рамках динамики многогранного историко-культурного процесса. Любой фильм так или иначе является продуктом своего времени, поэтому исследователю важно знать исторический, политический и идеологический контекст. Кроме этого, важным фактором является мировоззрение создателей фильма. Так, например, изображение религиозных образов на



экране меняет привычное восприятие темы, если исследователь знает, что режиссер фильма экоактивист или защищает права сексуальных меньшинств. В этом смысле наглядным примером всестороннего подхода будет служить методика Мелани Райт, которая предлагает последовательный анализ кинопроизведения: повествовательной части фильма («narrative»), аудиовизуальных средств и приемов («style»), культурного и религиозного контекста («cultural and religious context»), а также реакции аудитории («reception»), что в более широком смысле означает не только мнение зрителей, но и правительственные документы, обзоры критиков, реакцию религиозной общественности. Пограничное положение между социологией и культурной антропологией занимает концепция «фильма как религии» Джона Лайдена.

Важно отметить, что данные подходы не были изобретены учеными в рамках исследований религии и кино, они применяются и в других областях науки. В связи с этим логичен вывод, что тему кино и религии принято изучать уже существующими методами. Так, например, религиоведение, которое является междисциплинарной наукой, предлагает широкий спектр методологических установок и инструментов, воспринятых из других дисциплин. В зависимости от предмета исследования (аспекта темы кино и религии) ученый будет обращаться к той или иной научной области. В рамках психологии религии он может строить свое исследование, к примеру, на теориях Фрейда, Юнга, Джеймса, Лакана и др. Если сместить предметные акценты, то в такой работе вполне возможен переход на феноменологическую методологию, тогда для исследователя актуальной базой станут теории Элиаде, Отто, Хайлера и другие концепции, связанные с опытом переживания священного. На данной методологической позиции исследователь стремится познать сущностные истоки явления, следовательно он становится не только феноменологом, но и философом религии, даже находясь в исследовательском поле киноведения. В рамках социологии религии вероятно обращение ученого к функционалистским, эволюционно-стадиальным, секулярным, десекулярным концепциям, а также к огромному ряду работ, начиная от Тайлора, Маркса, Дюркгейма и продолжая работами Белла, Бергера, Лукмана и др. В последние полвека антропология религии сместила акцент интересов с социальных проблем к культурологическим, что позволило науке о религии обращаться к специальным методам культурологии: семиотическому, герменевтическому, культурантропологическому.

Можно предположить, что культурологический подход наиболее уместен для исследования связи религии с художественными фильмами, потому что ки-

ноискусство является важной формой культурной деятельности общества, развивающейся в особой среде – медиакультурном пространстве. Однако представляется целесообразным говорить о равнозначности всех вышеупомянутых подходов, потому что таким образом тема кино и религии становится многогранной и привлекательной для исследователей из разных научных областей.

### Список литературы

1. Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
2. Ключева Л. Б. К проблеме трансцендентального кино. Исследование П. Шредера «Трансцендентальный стиль в кино: Одзу, Брессон, Дрейер» // Театр. Живопись. Кино. Музыка. – 2012. – №. 4. – С. 73–88.
3. Красников А. Н. Методология западного религиоведения второй половины XIX – XX веков: автореф. дис. ... докт. филос. наук. – М., 2007. – 50 с.
4. Рахманин А. Ю. Методологический агностицизм Н. Смарта и философия обыденного языка: к постановке проблемы // Эпистемология и философия науки. – 2017. – Т. 54. – №. 4. – С. 160–174.
5. Bazin A. Cinema and theology // *Bazin at Work: Major essays and reviews from the Forties and Fifties* / ed. and transl. by A. Pierre and B. Cardullo. – New York: Routledge, 1997. – pp. 61–75.
6. Bird M. Film as Hierophany // *Horizons*. – 1979. – Vol. 6. – No. 1. – pp. 81–97.
7. Bordwell D. On the history of film style. – Cambridge (MS), London: Harvard University Press, 1997. – 336 p.
8. Christianson E. S., Francis P., Telford W. *Cinéma divinité: Religion, theology and the Bible in film*. – London: SCM Press, 2005. – 373 p.
9. Deacy C. *Faith in film: religious themes in contemporary cinema*. – Aldershot: Ashgate, 2005. – 170 p.
10. El Khachab W. Cinema as a sacred surface: ritual rememoration of Transcendence // *Kinephanos: Journal of Media Studies and Popular Culture*. – 2013. – Vol. 4. – pp. 32–47.
11. Fraser P. *Images of the passion: The sacramental mode in film*. – Westport, CT: Praeger Publishers, 1998. – 152 p.
12. Jean Epstein: *Critical essays and new translations* / ed. by S. Keller and J. N. Paul. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012. – 440 p.
13. Johnston R. K. *Reel spirituality (Engaging culture): Theology and film in dialogue*. – Grand Rapids: Baker Academic, 2006. – 352 p.
14. Last R. A. Style-sensitive approach to religion and film // *Numen*. – 2012. – Vol. 59. – No. 5–6. – pp. 545–563.
15. Lyden J. C. *Film as religion: Myths, morals, and rituals*. – New York: NYU Press, 2003. – 300 p.
16. Lyden J. C. To commend or to critique? The question of religion and film studies // *Journal of Religion and Film*. – 1997. – Vol. 1. – Iss. 2. – Art. 6.
17. Martin J. *Screening the sacred: Religion, myth, and ideology in popular American film*. – Boulder: Westview Press, 1995. – 207 p.

18. Mitchell J. P. Theology // *Encyclopedia of religion and film* / ed. by E. M. Mazur. – Santa-Barbara: Abc-Clio, 2011. – pp. 423–429.
19. Nolan S. *Film, Lacan and the subject of religion: a psychoanalytic approach to religious film analysis*. – London: Bloomsbury Publishing, 2009. – 232 p.
20. Nolan S. The books of the films: Trends in religious film-analysis // *Literature and Theology*. – 1998. – Vol. 12. – No. 1. – pp. 1–15.
21. Ostwalt C. *Teaching religion and film: A fourth approach* // *Teaching religion and film* / edited by G. J. Watkins. – New-York: Oxford University Press, 2008. – 328 p.
22. Plate S. B. Film and religion // *Encyclopedia of Religion* / L. Jones, ed. in chief. – Vol. 5. – Detroit [etc.]: Macmillan Ref., 2005. – pp. 3097–3103.
23. Schrader P. *Transcendental style in film Ozu, Bresson, Dreyer*. – Oakland: University of California Press, 2018. – 232 p.
24. Wright M. *Religion and film: an introduction*. – London: IB Tauris, 2006. – 256 p.

### References

1. Girts, K. (2004). *Interpretaciya kul'tur* [The Interpretation of Cultures]. Moskva: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN). 560 p. (In Russian)
2. Klyueva, L. B. (2012). K probleme transcendental'nogo kino. Issledovanie P. Shredera "Transcendental'nyj stil' v kino: Odzu, Bresson, Drejer" [On the problem of transcendental cinema. Research by P. Schroeder "Transcendental style in cinema: Ozu, Bresson, Dreyer"]. *Teatr. Zhivopis'. Kino. Muzyka* [Theatre. Painting. Movie. Music]. No. 4. pp. 73–88. (In Russian)
3. Krasnikov, A. N. (2007). *Metodologiya zapadnogo religiovedeniya vtoroj poloviny XIX–XX vekov. Avtoreferat dissertatsii* [Western religious studies methodology of the second half of the 19th – 20th centuries. Abstract of the doctoral dissertation]. Moskva. 50 p. (In Russian)
4. Rakhmanin, A. Yu. (2017). Metodologicheskij agnosticizm N. Smarta i filosofiya obydenogo yazyka: k postanovke problemy [Methodological agnosticism of Ninian Smart and philosophy of ordinary language: preliminary considerations]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science]. Vol. 54. No. 4. 160–174 pp. (In Russian)
5. Bazin, A. (1997). *Cinema and Theology. Bazin at Work: Major Essays and Reviews from the Forties and Fifties* / ed. and transl. by A. Pierre and B. Cardullo. New York: Routledge. pp. 61–75.
6. Bird, M. (1979). Film as Hierophany. *Horizons*. Vol. 6. No. 1. pp. 81–97.
7. Bordwell, D. (1997). *On the History of Film Style*. Cambridge (MS), London: Harvard University Press. 336 p.
8. Christianson, E. S., Francis, P., Telford, W. (2005). *Cinéma divinité: Religion, theology and the Bible in film*. London: SCM Press. 373 p.
9. Deacy, C. (2005) *Faith in film: Religious themes in contemporary cinema*. Aldershot: Ashgate. 170 p.
10. El Khachab, W. (2013). Cinema as a Sacred Surface: Ritual Rememoration of Transcendence. *Kinephanos: Journal of Media Studies and Popular Culture*. Vol. 4. pp. 32–47.
11. Fraser, P. (1998). *Images of the passion: The sacramental mode in film*. Westport, CT: Praeger Publishers. 152 p.
12. Jean Epstein: *Critical essays and new translations* (2012) / ed. by S. Keller and J. N. Paul. Amsterdam: Amsterdam University Press. 440 p.

13. Johnston, R. K. (2006). *Reel Spirituality (Engaging Culture): Theology and Film in Dialogue*. Grand Rapids: Baker Academic. – 352 p.
14. Last, R. A. (2012). Style-Sensitive Approach to Religion and Film. *Numen*. Vol. 59. No. 5–6. pp. 545–563.
15. Lyden, J. C. (1997). To Commend or To Critique? The Question of Religion and Film Studies. *Journal of Religion and Film*. Vol. 1. Iss. 2. Art. 6.
16. Lyden, J. C. (2003). *Film as religion: Myths, morals, and rituals*. New York: NYU Press. 300 p.
17. Martin, J. (1995). *Screening the sacred: Religion, myth, and ideology in popular American film*. Boulder: Westview Press. 207 p.
18. Mitchell, J. P. (2011). Theology. *Encyclopedia of religion and film* / ed. by E. M. Mazur. Santa-Barbara: Abc-Clio. pp. 423–429.
19. Nolan, S. (1998). The books of the films: Trends in religious film-analysis. *Literature and Theology*. Vol. 12. No. 1. pp. 1–15.
20. Nolan, S. (2009). *Film, Lacan and the subject of religion: a psychoanalytic approach to religious film analysis*. London: Bloomsbury Publishing. 232 p.
21. Ostwalt, C. (2008). Teaching religion and film: A fourth approach. *Teaching religion and film* / ed. by G. J. Watkins. New-York: Oxford University Press. 328 p.
22. Plate, S. B. (2005). Film and Religion. *Encyclopedia of Religion* / L. Jones, ed. in chief. Vol. 5. Detroit [etc.]: Macmillan Ref. pp. 3097–3103.
23. Schrader, P. (2006). *Transcendental Style in Film Ozu, Bresson, Dreyer*. Oakland: University of California Press. 232 p.
24. Wright, M. (2006). *Religion and film: an introduction*. – London: IB Tauris. 256 p.

#### Об авторе

**Сучкова Олеся Александровна**, аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: aboveall@yandex.ru

#### About the author

**Olesya A. Suchkova**, graduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: aboveall@yandex.ru

Поступила в редакцию: 23.12.2020

Received: 23 December 2020

Принята к публикации: 25.01.2021

Accepted: 25 January 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

## Психоанализ Фрейда в ракурсе религиоведения

**Б. А. Пономарев**

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

**Введение.** Статья посвящена, с одной стороны, рассмотрению влияния специфических религиозных течений на развитие и становление психоанализа Фрейда, с другой – описанию психоаналитического подхода к религии на примере интереса Фрейда к телепатии и бессознательной коммуникации.

**Содержание исследования.** Психология религии уже около века использует психоаналитическую методологию, а историки религии, особенно в последнее время, активно описывают такие религиозные феномены, как спиритизм и спиритуализм. В статье проводится компаративное исследование фрейдовского психоанализа и теорий деятелей общества психических исследований. Анализируется исторический и эпистолярный материал, описывающий личные и творческие связи Фрейда с идеологами общества психических исследований.

Рассматриваются некоторые структурные сходства психоанализа и спиритических идеологий, их исторические аналогии. Пограничная сущность психоанализа сопоставляется с синтетическим характером спиритизма, стремящегося к снятию противоречия между природой и культурой. Анализируется внимание Фрейда к работам Фредерика Майерса, Гилберта Мюррея, Хиурда Кэррингтона. Подчеркивается возможность психоаналитического исследования религиозных феноменов.

**Выводы.** На основании изложенного материала автор подчеркивает необходимость учитывать значимые религиозные источники творчества Фрейда, среди которых, помимо прочих, оказываются спиритизм и спиритуализм. Именно влияние этих течений оказывается ключевым для фрейдовского анализа феноменов бессознательной коммуникации.

**Ключевые слова:** психоанализ, спиритизм, спиритуализм, психические исследования, телепатия, психология религии, Фрейд, Фредерик Майерс.

**Для цитирования:** Пономарев Б. А. Психоанализ Фрейда в ракурсе религиоведения / Б. А. Пономарев // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 181–193. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_181

## Freud's psychoanalysis from the perspective of religious studies

**Bogdan A. Ponomaryov**

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

**Introduction.** The article is devoted, on the one hand, to the consideration of the influence of specific religious movements on the development and formation of Freud's psychoanalysis, on the other-to the description of the psychoanalytic approach to religion on the example of Freud's interest in telepathy and unconscious communication.

**Content.** The psychology of religion has been using psychoanalytic methodology for about a century, and religious historians, especially recently, have been actively describing such religious phenomena as spiritism and spiritualism. The article presents a comparative study of Freudian psychoanalysis and the theories of the leaders of the Society for Psychical Research. Historical and epistolary material describing Freud's personal and creative connections with the ideologists of the Society for Psychical Research is analyzed.

Some structural similarities of psychoanalysis and spiritualistic ideologies and their historical analogies are considered. The borderline essence of psychoanalysis is compared with the synthetic nature of spiritualism, which seeks to remove the contradiction between nature and culture. Freud's attention to the works of Frederick Myers, Gilbert Murray, and Hayward Carrington is analyzed. The possibility of psychoanalytic research of religious phenomena is emphasized.

**Conclusions.** The author emphasizes the need to take into account the significant religious sources of Freud's work, among which are spiritualism and spiritism. It is the influence of these currents that turns out to be key for Freud's analysis of the phenomena of unconscious communication.

**Key words:** psychoanalysis, spiritualism, psychic research, telepathy, psychology of religion, Freud, Frederick Myers.

**For citation:** Ponomaryov, B. A. (2021). Psikhoanaliz Frejda v rakurse religiovedeniya [Freud's psychoanalysis from the perspective of religious studies]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 181–193. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_181 (In Russian).

## Введение

Интерес Зигмунда Фрейда к оккультизму и возможное влияние его на теорию психоанализа – всё еще неудобная тема для психоаналитиков [15]. Становление и оформление психоаналитической теории сопровождалось шквалом разнообразной критики. Несмотря на то, что Фрейд предвещал будущее психоанализу в виде оригинальной, ни на что не похожей дисциплины, важной задачей оставалось признание академическим сообществом [11]. Психоаналитическая теория нуждалась в дистанцировании от «неблагонадежных» для скептически настроенных ученых оснований – философии, литературы, оккультизма, мистицизма. В этом смысле, между психоанализом и его источниками существует определенное напряжение. С одной стороны, психоанализ манифестировал себя как дисциплина *sui generis* на стыке множества дискурсов, с другой – определенный пиетет со стороны интеллектуального и академического сообщества также был ему жизненно необходим. Споры относительно научности и применимости психоанализа не утихают и до сих пор, больше чем сто лет спустя [4].

## Обзор литературы

Религиоведы, не стесненные идеологическими рамками фрейдизма, уже в начале прошлого века активно обсуждали применение психоаналитической и психологической методологии в исследовании религии. Работы Зигмунда Фрейда, Уильяма Джеймса, Теодора Флурнуа и многих других мыслителей активно обсуждались среди изыскателей поля психологии религии. Удачных исследований, посвященных спиритизму или спиритуализму предостаточно на русском языке [5; 6; 7; 8; 14]. Работы В. С. Раздьяконова и А. А. Панченко, описывая российский культурный и литературный контекст, дают широкое представление об этих религиозных феноменах, и данная статья во многом опирается на их труды.

Иначе ситуация обстоит с исследованиями влияния спиритуалистов на Фрейда и психоаналитическими вкладами в объяснение пси-феноменов. Русскоязычные изыскания на эти темы практически отсутствуют и в этом состоит актуальность данной работы. Первым подспорьем здесь оказывается обширная монография Микиты Броттман, досконально и с разных перспектив описывающая историю представлений о бессознательной коммуникации в психоанализе [15]. Вторым – статья Рено Эврарда, Клод Массикотт и Томаса Рабейрона, сконцентрированная на Фрейде в необычном амплуа, не психоаналитике, а психическом исследователе [17].

Таким образом, цель данной работы – пролить свет на недооцененную тему исторических и смысловых пересечений психоанализа и спиритизма. Мы обратимся к оккультным интересам Фрейда при помощи анализа эпистолярных источников и сравнительного анализа текстов [12; 17; 18]. С одной стороны, будет рассмотрен психоаналитический подход к религии, с другой стороны, – история развития психоанализа в связи с современными ему религиозными течениями.

## Материалы и методы

Пожалуй, именно факт рождения и психоанализа, и психических исследований на стыках, как может показаться, абсолютно несовместимых дисциплин, позволяет говорить о некоторых смысловых параллелях между ними. Которые, как и полагается параллелям, не пересекаются – психоанализ и психические исследования остаются радикально разными течениями мысли.

Психоанализ и психические исследования возникают на пересечениях дискурсов. Учение Фрейда наследует научную строгость эпохи Просвещения и, одновременно, иррационализм темного романтизма [9]. О неординарности эпистемологической программы психоанализа и своеобразной пограничности

фрейдовского мышления пишет итальянский психоаналитик Сержио Бенвенуто: «Я чувствую, что часть великих трудностей, унаследованных философией и трудами Лакана, состоит в том факте, что он был одним из немногих аналитиков, кто действительно подхватил брошенный Фрейдом вызов, кто всерьез воспринял его этический и эпистемологический проект. Он устранил Великий Барьер между мыслями и вещами, и, тем самым, преступил границу, которую я бы назвал Барьером Дильтея, ту границу, что отделяет науки о природе (Naturwissenschaften) от наук о душе (Geisteswissenschaften), Лакан понимал, что Фрейд, подобно Одиссею, стремится пройти между Сциллой (объективных когнитивных наук) и Харибдой (феноменологии и герменевтики). Они оба понимали, что необходимо обнаружить «третий путь» в этом «проливе Мессины», который позволил бы уйти от той предпосылки, что всегда нужно только понимать тексты (и, тем самым, следы сознательных мыслей), или что только объективное может быть объяснено» [1, с. 16]. Особенности исследовательской программы спиритов кажутся несколько похожими. Как пишет отечественный исследователь спиритизма В. С. Раздьяконов: «Спиритическая идеология, которую нередко характеризуют как “синтетическую”, стремилась снять характерные для философского дискурса конца XIX столетия противопоставления “природы” и “культуры” (естественнонаучного и гуманитарного знания), “естественного” и “трансцендентного” (научного и теологического знания), утверждая исключительно “естественный” характер коммуникации верующих и предметов их веры. “Естественное”, однако, не у всех спиритуалистов приравнивалось к “научному”. Пространство “естественного” становилось местом встречи “науки” и “религии” как различных способов познания» [7, с. 179].

Помимо рождения в одну эпоху («Предуведомление. О психическом механизме истерических феноменов» – ранние теоретические тезисы «Исследований истерии» Фрейда и Брейера вышли в 1893 г., общество психических исследований организовано в 1882 г. Фредериком Майерсом, Генри Сиджвиком и Уильямом Круксом) и своеобразной междисциплинарности, у психоанализа и психических исследований есть общий источник и предтеча – месмеризм.

По мнению А. А. Панченко, с исторической точки зрения спиритизм возник на пересечении народного фольклора Западной Европы и США с медицинскими / психотерапевтическими теориями начала прошлого века – магнетизмом Франца Антуана Месмера [6]. О связи спиритизма и месмеризма также упоминает историк психиатрии Генри Элленбергер, указывая, что движение спиритов чрезвычайно интересовало многих активных идеологов магнетизма, спешивших



приобщиться к новому и оригинальному философско-религиозному направлению [14]. В. С. Раздьяконов, однако, не разделяет мысль о фундаментальном влиянии учения Месмера на спиритизм, указывая, что многие спиритуалисты разделяли магнетизирование и «общение с духами», а влияние народной религиозности, протестантского представления о сакральном и идеологии всяческих «экстатических сект» на спиритизм недооценивается [8]. Если исторические переплетения спиритизма и месмеризма – вопрос более чем дискуссионный, то место теории магнетического флюида в происхождении психоанализа и психотерапии является общепризнанным [13].

На психоанализ месмеризм оказал фундаментальное влияние через свою «переоткрытую» и «онаученную» версию – гипноз. Общеизвестно, что гипнотизер Жан Мартен Шарко, переосмысливший открытия магнетизёров, был учителем Фрейда. Четыре месяца стажировки основателя психоанализа в психиатрической клинике Сальпетриер под началом Шарко не могли пройти бесследно, Фрейд перевел лекции своего наставника на немецкий язык с французского и стал практиковать гипноз сам. Не будет преувеличением сказать, что психоаналитическая техника и теория образовались во многом благодаря постепенному переосмыслению и преодолению гипноза [13]. И магнетизеры, и гипнотизеры, и психоаналитики были чуткими исследователями истерии и эффектов раппорта / переноса, хотя, конечно, в абсолютно разной теоретической и клинической оптике [14]. Фрейд, по всей видимости, именно из-за влияния Шарко относил истерию к психическим расстройствам, требующим особой этиологии, далекой от бытовавшего в то время представления об истерии как симуляции без органической подоплеки [3]. Таким образом, опосредованное влияние месмеризма на психоанализ и спиритизм выглядит довольно убедительным, во всяком случае, для историков психоанализа.

В центре внимания и психоанализа, и психических исследований стоит так называемая психофизиологическая проблема, то есть вопрос соотношения тела и психики. Эрнст Джонс упоминает, что единственным философом, чьи лекции посещал Фрейд, был Франц Brentano [2]. Brentano ставил различие психического и физического в центр своей философской мысли. Соотношение психики и тела оказывается для психоанализа краеугольным камнем. Влечение для Фрейда – пограничное понятие между психикой и соматикой. Влечение – это телесная сила и психическая энергия одновременно [3]. В более метафизической формулировке, схожий вопрос занимал многих идеологов общества психических исследований – существование души / психики после смерти. Во введении к работе «Человеческая личность и ее выживание после смерти», Фредерик Майерс

сообщает, что его более всего волнует проблема выживания некоторых элементов личности после смерти. Интересно отметить, как здесь вместо религиозно-мистического языка появляется научная лексика. Майерс гораздо чаще говорит о личности и психике, чем о душе [20].

Последним теоретическим пересечением психоанализа и психических исследований, на которое хотелось бы указать в рамках этого сравнительного анализа, является увлеченность этих двух течений бессознательным. Как справедливо указывают Лапланш и Понталис: «Если бы нужно было передать суть фрейдовского открытия одним словом, это было бы слово “бессознательное”» [3, с. 72]. Если исключительная важность концепции бессознательного для психоанализа очевидна и общеизвестна, каким же образом «бессознательное» исследуется в изысканиях общества психических исследований? Генри Эллэнбергер заметил, что помимо попыток доказать выживание личности после смерти, Фредерик Майерс интересовался еще и анализом таких якобы сопряженных с «общением с умершими» феноменов, как гипнотический транс, множественная личность и случаи психопатологии [14].

Майерс серьезно работал с широким спектром литературы по этим вопросам и результатом стал труд «Человеческая личность и её жизнь после смерти тела», опубликованный посмертно в 1903 г. Майерс оказался не только спиритом и парапсихологом, но и серьезным энциклопедистом, систематизировавшим знания о бессознательном. Согласно его воззрениям, «сублиминальная» или подсознательная самость имеет функции трех порядков: высшие, низшие и мифопоэтические. Низшие функции связаны с психопатологическими процессами, в частности, диссоциацией, то есть отщеплением комплекса тех или иных идей от сознания. Высшие функции проявляются в человеческой гениальности, где мыслитель словно совершает «сублиминальный прорыв», сам того не ведая, обращается к величайшему царству идей, лежащих за пределами его созидющего сознания. Майерс предполагал, что результатом и проявлением высших функций сублиминальной самости иногда становится контакт с духами умерших. Мифопоэтические функции связаны с бессознательным стремлением фантазировать. К сожалению, развить и раскрыть эти идеи подобающим образом Майерс не успел.

### **Результаты исследования**

Перед тем, как перейти к анализу исторического и эпистолярного наследия Фрейда и деятелей общества психических исследований, хотелось бы отметить некоторые характерные черты идеологии последних. Движение спиритизма само

по себе часто соотносят с прочими оккультными течениями беспокойного времени на границе веков, будь то теософия, антропософия или мартинизм Папюса [5]. Здесь следует обратить внимание на то, что для деятельности общества психических исследований важность своеобразно понимаемой научности и экспериментальной проверяемости исследуемых явлений была многократно выше, чем для откровенно оккультных и мистических течений, перечисленных ранее. Недаром среди сторонников общества психических исследований было предостаточно экспериментальных психологов, развивавших методологию, подобающую экстраординарным объектам их науки.

О появлении парапсихологии пишет П. Г. Носачев: «Важной страницей в истории отношений эзотеризма и научного знания, без сомнения, является истории общества психических исследований, вся деятельность которого была сосредоточена на проверке с помощью современного научного инструментария необъяснимых и странных феноменов спиритизма, телепатии, телекинеза и т. п. Будучи элитарным сообществом, объединившем в своем кругу множество выдающихся деятелей современного научного знания, общество всерьез занималось исследованием массы случаев, обычно признаваемых наукой суеверием и шарлатанством. Именно это общество дало начало парапсихологическим исследованиям XX века» [5, с. 218].

Пожалуй, именно благодаря серьезным научным интересам деятелей общества психических исследований, венский врач Фрейд был тепло ими воспринят. Среди англоязычных авторов английский парапсихолог Фредерик Майерс и знаменитый американский психолог Уильям Джеймс (также увлекавшийся спиритизмом и парапсихологией) первыми обратили внимание на работы Фрейда [10].

Психоаналитик и биограф Эрнст Джонс пишет, что работа Фрейда и Брейера «Предварительное сообщение», опубликованная в «Неврологическом бюллетене» в январе 1893 г., была пересказана Фредериком Майерсом на конференции общества психических исследований всего через три месяца. Письменный отчет вышел чуть позже, примерно через полгода в журнале общества. Таким образом, англоязычные читатели получили возможность ознакомиться с первыми открытиями Фрейда довольно быстро, в июне 1893 г. Через четыре года Майерс прочитает доклад на тему «Истерия и гениальность» на заседании общества психических исследований, где даст обзор работы «Очерки об истерии». Резюме доклада также опубликуют в журнале общества и, более того, включат в посмертно изданную книгу Майерса «Человеческая личность и ее выживание после смерти» 1903 г. [2].

Правление лондонского общества психических исследований связывается с Фрейдом в 1912 г. и предлагает ему написать статью для медицинского раздела журнала общества. Это предложение стало причиной создания текста «Некоторые замечания о понятии бессознательного в психоанализе», предвосхитившего важнейшие построения фрейдовской метапсихологии бессознательного [12]. За публикацией этой работы в главном журнале общества психических исследований стоит непростая история. Роджер Лакхёрст указывает, что Фрейд, по всей видимости, опасался конкуренции со стороны, казалось бы, похожих на психоанализ теорий, например, исследований «сублиминальной самости» от Фредерика Майерса [16]. Звучит парадоксально, но Фрейд отмечал, что метафизические построения Майерса могут обрести куда большее научное влияние и признание, чем психоанализ.

Основоположник швейцарской экспериментальной психологии Теодор Флурнуа выпускает научный опус «От Индии до планеты Марс: исследование одного случая сомнамбулизма и глоссолалии» в 1899 г., где, в манере очень близкой Фредерику Майерсу, исследует протоколы сеансов с медиумом. Эта книга имеет феноменальный успех и с уверенностью можно сказать, что предположения об опасениях Фрейда о попадании психоанализа в тень теорий общества психических исследований звучат вполне разумно. Более того, всё тот же Роджер Лакхёрст утверждает, что именно Теодор Флурнуа, провозглашавший теории «сублиминального сознания» куда более революционными, чем психоанализ, имел огромное влияние на Карла Густава Юнга, и, возможно, даже стал одной из причин разрыва между Юнгом и Фрейдом.

«Некоторые замечания о понятии бессознательного в психоанализе» и «Символы и метаморфозы. Либидо» (работа Юнга, публикация которой вызвала окончательный разрыв с Фрейдом) вышли в один год. Задача труд Фрейда – провести различие между психоанализом и прочими теориями, причем сделать это «на территории противника». Фрейд описывает важнейшие характеристики бессознательного, подчеркивая его инаковость построениям Майерса [16].

Историю увлечения Фрейда телепатическими экспериментами описывают исследователи психоанализа Рено Эврард, Клод Массикотт и Томас Рабейрон [17]. В декабре 1924 г. в журнале общества психических исследований был опубликован отчет об экспериментах, проведенных знаменитым филологом-эллинистом и, по совместительству, парапсихологом, Гилбертом Мюрреем. 19 февраля 1925 г. Фрейд поделился своими восторгами относительно этого отчета с коллегами из самого ближнего круга – секретного комитета. Основатель психоанализа

уверял, что его впечатление от литературы по экспериментальным исследованиям телепатии было столь велико, что он буквально преодолел свое предубеждение по этому поводу. И, более того, что теперь он готов оказать поддержку исследованиям телепатии посредством психоанализа.

В течение практически 15 лет, именитый профессор Гилберт Мюррей (член общества психических исследований с 1894 г.) провел более восьми сотен экспериментов, якобы подтверждающих возможность телепатии. Эти «исследования» выглядели довольно карикатурным образом. Жена или дочь Мюррея думали о чем-то конкретном и произносили это вслух перед свидетелями. Затем профессор Мюррей, прежде ожидавший в соседней комнате, входил и силился угадать мысль, при помощи своеобразных ассоциаций. Наблюдатели утверждали, что это удавалось как минимум в одном случае из трех. Методология этих «экспериментов», больше похожих на застольную игру для домашних и гостей, не слишком менялась со временем. Гилберт Мюррей, зачастую, отказывался от участия в контролируемых научных исследованиях.

Основной методологической проблемой экспериментов Мюррея являлось отсутствие дистанции между воспринимающим и агентами. Дистанции во всех смыслах – коллегами по экспериментам были его родные, комнаты имели близкое расположение. Более того, иногда Мюррей сам отмечал, что ему удавалось слышать озвученную мысль и отменял эксперимент. Попытки, когда «послание» записывали, а не озвучивали, зачастую оборачивались провалом. Такие нюансы Мюррей, сам нередко критичный к результатам исследований, иногда объяснял «слуховой гиперстезией», а не телепатией.

Возможно, с методологической точки зрения, опыты такого рода не заслуживают внимания. Однако, по всей видимости, именно эта проблематичность экспериментов Мюррея, связанная с семейными отношениями и техникой ассоциаций, привлекла Фрейда. Так или иначе, Фрейд был одним из немногих ученых, пытавшихся повторить эксперимент Мюррея. К сожалению, основатель психоанализа не оставил никаких отчетов и понять наверняка, сохранил ли он методологическую небрежность Мюррея, не представляется возможным. 15 февраля 1925 г. Фрейд проводит телепатические эксперименты с дочерью Анной и преданным учеником, большим поклонником венгерского спиритизма, Шандором Ференци. И Анна, и Ференци – бывшие анализанты Фрейда. Резонно предположить, что Фрейд интересуется бессознательные факторы в телепатическом общении. Мюррей отмечал, что физическая и эмоциональная близость являются важными источниками передачи мысли. Фрейд, в работе «Психоанализ и телепатия», писал о психоанализе, что «он учит нас, что путем индукции от одного

человека к другому передается не просто фрагмент безразлично какого знания, а необыкновенно сильное желание какого-либо человека. Желание это находится с его сознанием в особом отношении – может обрести сознательное выражение, слегка завуалированное при помощи чего-либо другого, подобно тому, как невидимый край спектра на фотоснимке проявляется в виде цветного продолжения»<sup>1</sup>.

И своеобразные эксперименты Фрейда, и его многочисленные теоретические размышления по поводу феноменов бессознательной коммуникации можно считать неординарным для религиоведения взглядом на проблему спиритического или спиритуалистического опыта.

В письме от 24 июля 1921 г. Хиурду Кэррингтону, Фрейд пишет об отношении к парапсихологическим исследованиям [18]. Основатель психоанализа уверяет собеседника, что он не отвергает возможность существования паранормальных феноменов психики и не принадлежит к числу непримиримых позитивистов или скептиков. Более того, Фрейд говорит, что будь он в начале научной карьеры, он, возможно, предпочел бы посвятить жизнь психическим исследованиям. Тем не менее, он против смешивания психоанализа с оккультными теориями (о которых ему мало что известно) и настаивает на радикальном различии этих дисциплин. Фрейд не готов рассматривать бессмертность человеческой личности как хоть сколько-либо вероятную возможность и заявляет о своих материалистических предрассудках [18]. У Эрнста Джонса это письмо появляется в более литературном ключе [19]. Фрейд с долей иронии пишет, что если бы ему пришлось прожить жизнь заново, он бы предпочел психические исследования психоанализу.

## Выводы

Несмотря на некоторое родство психоанализа с метафизическими или философскими учениями, психоаналитическая методология имеет исследовательское значение для религиоведения, стремящегося к постижению особенностей психической жизни человека религиозного.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что недооценка влияния спиритических идеологий и некоторых харизматических её представителей на развитие психоанализа Фрейда является серьезным упущением. Такие мистические воззрения, как спиритизм и спиритуализм, должны занять подобающее место среди источников психоаналитических работ о религии. Под влиянием, в том числе, этих сил, Фрейд разработал оригинальный подход к описанию своеобразного религиозного опыта взаимного влияния, бессознательной коммуникации.

---

<sup>1</sup> Фрейд З. Психоанализ и телепатия // Проект «Весь Фрейд». [Электронный ресурс]. URL: <http://freudproject.ru/?p=1097> (дата обращения: 11.10.2020)

### Список литературы

1. Бенвенуто С. Мечта Лакана. – СПб.: Алетейя, 2006. – 172 с.
2. Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда / пер. с англ. В. В. Старовойтова; общ. ред. А. М. Руткевича. – М.: Гуманитарий, 1997. – 446 с.
3. Лапланш Ж. Словарь по психоанализу / пер. с фр. и предисл. Н. С. Автономовой. – М.: Высш. шк., 1996. – 623 с.
4. Мазин В. А. Сопротивления психоанализа 1925–2010 // Логос. – 2010. – № 3 (76). – С. 163–181.
5. Носачев П. Г. Оккультизм и романтизм как две формы «Секуляризованного эзотеризма» XIX – начала XX в // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 4 (33). – С. 204–227.
6. Панченко А. А. Спиритизм и русская литература: из истории социальной терапии // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. – М., 2005. – С. 529–540.
7. Раздьяконов В. С. «Наука» и «Религия» в эпистемологии отечественных спиритуалистов: трансформация классической науки в конце XIX столетия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 4 (33). – С. 175–203.
8. Раздьяконов В. С. Методологические проблемы изучения спиритуализма как религиозного движения // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы. Сборник материалов III конгресса российских исследователей религии (7–9 октября 2016 года, Владимир, ВЛГУ). В 6 т. Т. 5. – Владимир: Владим. гос. ун-т им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, 2016. – С. 250–253.
9. Рудинеско Э. Зигмунд Фрейд в своем времени и нашем. – М.: Кучково поле, 2018. – 416 с.
10. Фрейд З., Брейер Й. Исследования Истории // Фрейд З. Собрание сочинений: в 26 т. Т. 1. – СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2005. – 466 с.
11. Фрейд З. К вопросу о дилетантском анализе: беседы с посторонним // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 11: Сочинения по технике лечения. – М.: Фирма СТД, 2008.
12. Фрейд З. Некоторые замечания о понятии бессознательного в психоанализе // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3: Психология бессознательного. – М.: Фирма СТД, 2006.
13. Шерток Л., Соссюр Р. де. Рождение психоаналитика. От Месмера до Фрейда. – М.: Прогресс, 1991. – 288 с.
14. Элленбергер Г. Ф. Открытие бессознательного: История и эволюция динамической психиатрии: Ч. 1: От первобытных времен до психологического анализа. СПб., 2001; Ч. 2. Психотерапевтические системы конца XIX – первой половины XX века. СПб., 2004.
15. Brottman M. *Phantoms of the Clinic: From Thought-Transference to Projective Identification*. – London: Karnac Books, 2011. – 138 p.
16. Buse P., Stott A. *Something Tremendous, Something Elemental: On the Ghostly Origins of Psychoanalysis // Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*. – New York: St. Martin's Press, 1999. – С. 50–71.
17. Evrard R., Massicotte C., Rabeyron T. Freud as a psychical researcher: The impossible Freudian legacy // *Imago Budapest*. – 2017. – No (6) 4. – pp. 9–32.
18. Freud E. L., Freud S. *Letters of Sigmund Freud*. – London: Hogarth Press, 1961. – 464 p.

19. Jones E. Sigmund Freud: life and work. Vol. 3. The last phase, 1919–1939. – London: Hogarth Press, 1957. – 537 p.
20. Myers F. W. H. Human personality and its survival of bodily death. – London: Forgotten Books, 2016. – 744 p.

### References

1. Benvenuto, S. (2006). *Mechta Lakana* [Lacan's dream]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. 172 p. (In Russian).
2. Jones, E. (1997). *Zhizn' i tvoreniya Zigmunda Frejda* [The Life and Work of Sigmund Freud]. Moskva: Gumanitarij. 446 p. (In Russian).
3. Laplanche, J. (1996). *Slovar' po psihoanalizu* [Dictionary of psychoanalysis]. Moskva: Vysshaya shkola. 623 p. (In Russian).
4. Mazin, V. A. (2010). Soprotivleniya psihoanaliza 1925–2010 [Resistance to psychoanalysis]. *Logos* [Logos]. No. 3 (76). (In Russian).
5. Nosachev, P. G. (2015). Okkul'tizm i romantizm kak dve formy «Sekulyarizovannogo ezoterizma» XIX – nachala XX [Occultism and romanticism as two forms of "Secularized esotericism" XIX – early XX]. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. No. 4 (33). (In Russian).
6. Panchenko, A. A. (2005). Spiritizm i russkaya literatura: iz istorii social'noj terapii [Spiritualism and Russian Literature: From the History of Social Therapy]. *Trudy Otdeleniya istoriko-filologicheskikh nauk RAN* [Proceedings of the Department of Historical and Philological Sciences of the Russian Academy of Sciences]. Moskva. 529–540 p. (In Russian).
7. Razd'yakonov, V. S. (2015). “Nauka” i “Religiya” v epistemologii otechestvennykh spiritualistov: transformaciya klassicheskoj nauki v konce XIX stoletiya [“Science” and “Religion” in the epistemology of Russian spiritualists: the transformation of classical science at the end of the 19th century]. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. No. 4 (33). (In Russian).
8. Razd'yakonov, V. S. (2016). Metodologicheskie problemy izucheniya spiritualizma kak religioznogo dvizheniya [Methodological problems of studying spiritualism as a religious movement]. *Akademicheskoe issledovanie i konceptualizaciya religii v XXI veke: tradicii i novye vyzovy* [Academic research and conceptualization of religion in the XXI century: traditions and new challenges.]. Collection of materials of the III Congress of Russian Researchers of Religion (October 7–9, 2016, Vladimir, VLGU). Vol. 5. Vladimir, 2016. 250–253 pp. (In Russian).
9. Rudinesko, E. (2018). *Zigmund Frejd v svoem vremeni i nashem* [Sigmund Freud in his time and ours]. Moskva: Kuchkovo pole. 416 p. (In Russian).
10. Frejd, Z. Brejer, J. (2005). *Issledovaniya Isterii* [Studies on Hysteria]. Vol. 1. Sankt-Peterburg: Vostochno-Evropejskij Institut Psihoanaliza. 466 p. (In Russian).
11. Frejd, Z. (2008). *K voprosu o diletantskom analize: besedy s postoronnim* [The Question of Lay Analysis]. Moskva: Firma STD. 271 p. (In Russian).
12. Frejd, Z. (2006). Nekotorye zamechaniya o ponyatii besoznatel'nogo v psihoanalize [Some notes on the concept of the unconscious in psychoanalysis]. Moskva: Firma STD. 251 p. (In Russian).
13. Shertok, L., Sossyur, R. de. (1991). *Rozhdenie psihoanalitika. Ot Mesmera do Frejda* [The birth of the psychoanalyst. From Mesmer to Freud]. Moskva: Progress. 288 p. (In Russian).



14. Ellenberger G. F. (2001; 2004). Otkrytie bessoznatel'nogo: Istoriya i evolyuciya dinamicheskoy psihiatrii: Ch. 1: Ot pervobytnyh vremen do psihologicheskogo analiza. Ch. 2. Psihoterapevticheskie sistemy konca XIX – pervoj poloviny XX veka [The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry: Part 1: From Primitive Times to Psychological Analysis. Part 2. Psychotherapeutic systems of the late XIX – first half of the XX century]. Sankt-Peterburg. (In Russian).

15. Brottman, M. (2011). *Phantoms of the clinic: from thought-transference to projective identification*. London: Karnac Books. –138 p.

16. Buse, P., Stott, A. (1999). Something Tremendous, Something Elemental: On the Ghostly Origins of Psychoanalysis. *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*. New York: St. Martin's Press. pp. 50–71.

17. Evrard, R., Massicotte, C., Rabeyron, T. (2017). Freud as a psychical researcher: The impossible Freudian legacy. *Imago*. No. (6) 4. pp. 9–32.

18. Freud, E. L., Freud, S. (1961). *Letters of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press. 464 p.

19. Jones, E. (1957). Sigmund Freud: life and work. Vol. 3, The last phase, 1919–1939. London: Hogarth Press. 537 p.

20. Myers, F. W. H. (2016). Human personality and its survival of bodily death. London: Forgotten Books. 744 p.

#### **Об авторе**

**Пономарев Богдан Александрович**, аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: bogdan.ponomariov@gmail.com

#### **About the author**

**Bogdan Al. Ponomaryov**, graduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: bogdan.ponomariov@gmail.com

Поступила в редакцию: 25.12.2020

Received: 25 December 2020

Принята к публикации: 25.01.2021

Accepted: 25 January 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

## ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Статья / Article

УДК / UDC 615.477.2 : 004 : 304.2

DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_194

### Имплантируемые киберфизические системы: социально-гуманитарные проблемы внедрения\*

*А. В. Майоров<sup>1</sup>, Е. Д. Тягай<sup>2</sup>*

*<sup>1</sup>Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

*<sup>2</sup>Pen&Paper,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** В статье описывается комплекс актуальных социально-гуманитарных проблем, связанных с разработкой и использованием имплантируемых в тело человека киберфизических систем (КФС).

**Материалы и методы.** Для формирования текста статьи использовались общенаучные методы исследования: анализ литературы и нормативно-правовых документов по теме исследования; изучение и обобщение сведений.

**Результаты исследования.** Авторами статьи были определены основные социально-гуманитарные проблемы развития и использования КФС в сфере здравоохранения на примере имплантатов и протезов; сделан вывод о том, что решение указанных вопросов требует формирования гибкой системы нормативно-правового регулирования. Авторы статьи обращают внимание на необходимость формирования закрепленных на законодательном уровне этических требований и стандартов использования КФС, поскольку внедрение данной технологии в систему здравоохранения неизбежно затрагивает вопросы философского характера, связанные с границами телесности и телесного опыта, личного и публичного, свободы и зависимости, природного и искусственного, человеческого и нечеловеческого.

**Обсуждение и заключения.** В статье констатируется, что наличие у человека имплантированных в тело КФС, целью которых является поддержание организма в работоспособном состоянии или замена какого-либо органа, не только дает людям новые возможности, но и создает потенциальные риски социально-политического характера, среди которых авторы выделяют проблему границы между восстановлением и улучшением возможностей человеческого тела и проблему “технологической дискриминации”. Кроме того, авторы утверждают, что исследование проблем, причиной которых в будущем может стать использование имплантатов и протезов с внедренными КФС, требует междисциплинарного подхода, а поиск ответов на поставленные в статье вопросы требует междисциплинарного подхода.

---

\* Статья подготовлена в рамках научно-исследовательских проектов Института права цифровой среды НИУ ВШЭ; текст публикуется в авторской редакции.

© Майоров А. В., Тягай Е. Д., 2021

**Ключевые слова:** киберфизические системы, имплант, протез, медицина, тело, конфиденциальность, безопасность, социально-политические последствия.

**Для цитирования:** Майоров А. В., Тягай Е. Д. Имплантируемые киберфизические системы: социально-гуманитарные проблемы внедрения / А. В. Майоров, Е. Д. Тягай // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 194–204. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_194

## **Implantable cyber-physical systems: social and humanitarian problems of implementation\***

*Arsenii V. Mayorov<sup>1</sup>, Ekaterina D. Tyagai<sup>2</sup>*

*<sup>1</sup>Pushkin Leningrad State University,  
St. Petersburg, Russian Federation*

*<sup>2</sup>Pen & Paper,  
Moscow, Russian Federation*

**Introduction.** The article reveals a complex of urgent social and humanitarian problems associated with the development and use of cyber-physical systems (CPS) implanted into the human body.

**Materials and methods.** To form the text of the article, general scientific research methods were used: analysis of literature and regulatory documents on the research topic; study and generalization of information.

**Results.** The authors of the article formulated the main social and humanitarian problems of the development and use of CPS in the field of health care using the example of implants and prostheses. The article concludes that the solution of these issues requires the formation of a flexible system of legal regulation. The authors of the article draw attention to the need to formulate ethical requirements and standards for the use of CPS enshrined at the legislative level, since the introduction of this technology into the health care system inevitably raises questions of a philosophical nature related to the boundaries of corporality and bodily experience, personal and public, freedom and dependence, natural and artificial, human and inhuman.

**Discussion and conclusion.** The article states that the presence in a person of FSCs implanted into the body, the purpose of which is to maintain the body in a working condition or replace any organ, not only gives people new opportunities, but also creates potential risks of a socio-political nature, among which the authors highlight the problem of the boundaries between restoring and improving the capabilities of the human body and the problem of “technological discrimination”. In addition, the authors argue that the study of problems that may be caused in the future by the use of implants and prostheses with implanted FSCs requires an interdisciplinary approach, and the search for answers to the questions posed in the article is on the border of social sciences and humanities.

**Key words:** cyber-physical systems, implant, prosthesis, medicine, body, privacy, security, socio-political consequences.

---

\* The article is written within the research projects of the Institute of Digital Environment Law of the HSE University; text is published in the author's edition.

**For citation:** Mayorov, A.V., Tyagai, E.D. (2021). Implantiruemy`e kiberfizicheskie sistemy` : social`no-gumanitarny`e problemy` vnedreniya [Implantable cyber-physical systems: social and humanitarian problems of implementation]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 194–204. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_194 (In Russian).

### **Постановка проблемы**

Интеграция новых для человеческого сообщества технологий и концепций, активно развивающихся в конце XX – начале XXI века, формирует предпосылки к динамичному развитию и широкомасштабному использованию киберфизических систем в ближайшем будущем. Именно на данную технологию небезосновательно возлагаются надежды относительно того, что что они выступят одним из драйверов нового технологического уклада. В сентябре 2015 г. для публичного обсуждения был опубликован проект рамочной программы по киберфизическим системам, подготовленный NIST (National Institute of Standards and Technology). Программу приняли многие эксперты ЕС, Японии, Южной Кореи, Индии и Китая, а в октябре 2014 г., ещё до публикации документа, было подписано соглашение о ее включении в дорожную карту Германии по Индустрии 4.0. Для экспертного сообщества ценность документа заключалась, в частности, в том, что в нём было предложено емкое определение киберфизических систем: “киберфизические системы (CPS) – это умные системы, которые включают интерактивные инженерные сети из физических и коммуникационных компонент. CPS и связанные с ним системы (включая интернет вещей (IoT) и промышленный интернет) являются инструментами, имеющими огромный потенциал внедрения, создающий пути реализации инновационных приложений, которые оказывают огромное влияние на множество секторов мировой экономики”. К таким секторам NIST причисляет в первую очередь промышленность, энергетику, транспорт и здравоохранение. Вместе с этим, авторитет NIST и признанность упомянутой программы не привели к всеобщему компромиссу относительно, что понимать под термином “киберфизические системы” (далее – КФС).

### **Определение термина КФС**

Начать необходимо с того, что существуют разные точки зрения о стране и времени происхождения рассматриваемого термина. Например, в одних источниках указывается на его появление в Германии в рамках упомянутой программы “Индустрия 4.0”. В других утверждается, что термин КФС предложила Хелен Джилл ещё в 2006 году, под которым понимала “комплексы, состоящие

из природных объектов, искусственных подсистем и контроллеров”. Американские исследователи Э. Ли и С. Сешиа, ссылаясь на определение Х. Джилл, определяют КФС как интеграцию вычислений с физическими процессами [9, с. 5] и подчеркивают, что термин пошел от слова “кибернетика”, введенного в 1948 г. Н. Винером. Схожей позиции придерживается Н. Ла Диего, согласно которому КФС представляет собой интеллектуальную систему, которая включает в себя инженерные взаимодействующие сети физических и вычислительных компонентов [11, с. 6]. Однако понимание КФС как интеграции физического и информационного пространства, хоть и отражает суть данной технологии, не претендует на монополию. Так, существует более широкий взгляд, согласно которому киберфизические системы не только интегрируют кибернетическое начало, компьютерные аппаратные и программные технологии и качественно новые исполнительные механизмы, встроенные в окружающую их среду, но и воспринимают изменения окружающей среды, реагируют на них, самообучаются и адаптируются [4, с. 11]. Парламентом Европейского союза была предпринята попытка дать следующее расширенное определение КФС: Киберфизическая система – это система взаимодействующих вычислительных элементов, управляющих физическими объектами, включая гуманоидных роботов, искусственный интеллект, Интернет вещей (IoT) и любое устройство или машину, которые подключены к сети информации (например, “умный дом”).

В рамках исследовательской прогностической работы “Ethical Aspects of Cyber-Physical Systems”, реализованной в 2016 году EPRS (European Parliamentary Research Service), были приведены следующие варианты определения КФС : а) “КФС – системы, которые состоят из программного обеспечения, встроенного в аппаратное обеспечение, такого как датчики, процессоры и коммуникационные технологии, и могут автономно обмениваться информацией, запускать действия и управлять друг другом независимо”; б) “КФС – интеллектуальные робототехнические системы, связанные с Интернетом вещей, или технические системы сетевых компьютеров, роботов и искусственного интеллекта, которые взаимодействуют с физическим миром”; в) “КФС – технические системы, в которых сетевые компьютеры и роботы взаимодействуют с физическим миром. К 2050 году эти системы могут взаимодействовать с нами во многих областях, двигаться по нашим дорогам, двигаться вместе с нами в нашей повседневной жизни и работать в наших отраслях”. Интересной в силу своего охвата видится характеристика киберфизических систем, данная в рамках грантовой программы Cyber-Physical Systems NSF 18-538, реализуемой Национальным научным фондом США: “КФС – это спроектированные системы, которые

построены и зависят от бесшовной интеграции вычислений и физических компонентов. КФС тесно интегрирует вычислительные устройства, управление, сетевую инфраструктуру и восприятие физического мира. Система может включать взаимодействие человека с контролем или без управления человеком. КФС может также включать несколько интегрированных системных компонентов, работающих в широких разновидностях пространственных и временных масштабов. Они могут быть охарактеризованы признаками, которые могут включать распределенные или централизованные вычисления, многоуровневое иерархическое управление и координацию физических и организационных процессов. КФС могут быть очень большими системами, такими как самолеты и автомобили. Они могут быть интеграцией различных систем в масштабах города или больше, таких как система управления транспортом или интеллектуальная сеть. Альтернативно, они могут представлять собой системы меньшего масштаба, содержащие ансамбли таких компонентов, как медицинские устройства или даже более мелкие системы, работающие в масштабе биологических клеток”.

Отсутствие устоявшегося общепризнанного определения того, что понимать под КФС, объясняется не только очевидным плюрализмом мнений в научной и экспертной среде, но и тем, что киберфизические системы представляют собой крайне сложную инновацию. Кроме того, по мнению В.Б. Наумова, существуют определенные трудности в разграничении таких понятий, как “искусственный интеллект”, “киберфизическая система”, “роботы” и т.д., что является барьером на пути формирования необходимого для исследований понятийного аппарата [2, с. 84]. Сложность и нераскрытый потенциал КФС обуславливает их рассмотрение не только с точки зрения экономического и технического, но и социо-гуманитарного подхода. В данной статье авторы фокусируют внимание на конкретном проявлении КФС в здравоохранении, где данная технология используется в процессах профилактики заболеваний и лечения людей, возвращения граждан с ограниченными возможностями к активной жизни, медицинского мониторинга и ухода за больными [5; 6]. Это объясняется тем, что использование КФС в здравоохранении в силу своей сложности и инновационности неизбежно затрагивает вопросы философского характера, связанные с границами телесности и телесного опыта, личного и публичного, природного и искусственного, человеческого и нечеловеческого, а также свободы и зависимости от кого-либо или чего-либо.

## **Использование технологии киберфизических систем в медицине: социально-гуманитарные аспекты**

Рассмотрение проблем КФС в сфере медицины обусловлено тем, что отрасль разработки и производства технологичных имплантов и протезов является сегодня одной из самых широко разрабатываемых: импланты сетчатки глаза и кохлеарные импланты помогают слабовидящим и слабослышащим людям вновь восстановить утраченные навыки, а мозговые имплантаты помогают восстанавливать память и бороться с последствиями паралича, инсульта и т. д., а также с другими заболеваниями и их последствиями (например, болезнью Альцгеймера). Благодаря совершенствованию бионических технологий всё большее количество людей получает возможность вернуться к нормальной жизни, вновь стать дееспособными членами общества.

Объединение этих технологий с КФС способно стать значимым драйвером для всей отрасли и привести к увеличению продолжительности жизни людей и смещению фокуса от лечения заболеваний к их профилактике. По мере увеличения темпов внедрения таких сложных с технической точки зрения решений, возникают следующие вопросы: где заканчивается человеческое тело и каковы его границы? является ли протез или имплант частью человека или же устройством, отдельным от его тела? как в связи с изменением человеческого тела посредством внедрения в него высокотехнологичных протезов и имплантов будут меняться представления о таких важных понятиях, как самоопределение, идентификация, физическая неприкосновенность, собственность и т.д.? Таким образом, за преимуществами протезов и имплантов с КФС скрываются сложные вопросы, ответы на которые научное и экспертное сообщество должно искать уже сегодня.

На первый взгляд, наличие у человека имплантированных в тело киберфизических систем, целью которых является поддержание организма в работоспособном состоянии (например, контроль уровня инсулина в организме и введение инсулина в случае необходимости) или замена какого-либо органа (например, глазной имплант или протез руки) не создает потенциальных угроз социально-политического характера в будущем, однако это не так. Во-первых, использование подобных протезов и имплантов может вызвать вопросы относительно границ между восстановлением и улучшением возможностей человеческого тела. Так, кохлеарная имплантация с КФС может помочь людям, ежедневно сталкивающимся с повышенным уровнем звука (автоматическая фильтрация громких звуков); глазные импланты с КФС могут дать возможность человеку приближать

далеко расположенные объекты или рассматривать маленькие объекты без использования увеличительных стекол и микроскопов; мозговые имплантаты с внедренным КФС могут дать возможность людям быстрее и эффективнее запоминать необходимую информацию и т.д. Будут ли определяться эти границы? И если да, то кто их будет определять? Актуальность данной проблемы будет расти параллельно с ростом темпов распространения практики использования высокотехнологичных протезов и имплантов. Во-вторых, нельзя исключать возникновение в будущем проблемы “технологической дискриминации”, когда будут решаться вопросы о правовом статусе граждан, имеющих протезы и/или импланты с КФС и не имеющих подобных высокотехнологичных инструментов. Так, например, авторы ранее упомянутого исследования “Ethical Aspects of Cyber-Physical Systems” задаются вопросом о том, могут ли в будущем люди без протезов и имплантов с КФС считаться инвалидами (disabled)?

### **Основные социально-гуманитарные проблемы развития и использования имплантируемых КФС**

Следует подчеркнуть, что характер описанных вопросов можно определить как пограничный, находящийся одновременно между юриспруденцией, философией, антропологией, социологией и политологией. Как справедливо отмечают С.В. Тихонова и С.М. Фролова, переход к практикам улучшения человека становится вызовом для сложившихся антропологических способов определения сущности и границ человеческого [3, с. 287]. Приведем в пример несколько проблем такого характера:

□ Кто будет иметь доступ к данным, собираемым с помощью имплантов и протезов с КФС? Будет ли пациент (пользователь) иметь доступ к своим данным и сможет ли управлять ими самостоятельно? Как найти баланс между интересами государственных институтов, коммерческих организаций, общества и индивидов в таких сложных вопросах, как конфиденциальность данных о здоровье?

□ Чьей ответственностью будет обеспечение человека необходимыми протезами и имплантами с КФС – частной или публичной?

□ Будет ли человек иметь возможность отказаться от передачи данных о своем здоровье государственным институциям, собираемых имплантами и/или протезами с КФС?

□ Как будут меняться такие понятия, как “автономия”, “конфиденциальность” и др. в связи с распространением практики использования и техническим



усложнением имплантов и протезов с КФС?

□ Будет ли осуществляться государственный контроль за людьми с имплантированными КФС из соображений безопасности? Если да, то как он будет осуществляться и не будет ли это нарушать право на неприкосновенность личной жизни?

□ Как обеспечить кибербезопасность людей с имплантированными КФС [10]? Потенциальная возможность взлома имплантов и протезов с КФС сторонними лицами может нести непредвиденные последствия для общества [8, с. 15]. Некогда невозможное прямое немедицинское проникновение в тело человека может использоваться для кражи данных о здоровье человека с целью шантажа или продажи на черном рынке, убийства (например, взлом имплантов, обеспечивающих работу сердца) или манипулирования (взлом мозговых имплантов).

□ Сможет ли человек с имплантированными КФС сопротивляться решениям/рекомендациям системы (например, принимать алкоголь в том случае, если имплант сигнализирует о необходимости этого не делать)? Если да, то должна ли КФС уведомить об этом другие стороны (например, медицинский персонал, родственников и т.д.)?

□ Будут ли протезы и импланты с КФС продаваться гражданам в кредит? Если да, то как будут разрешаться ситуации, когда человек по той или иной причине не может выплачивать кредит на технику, которая стала частью его тела и без которой он не может полноценно функционировать?

## Выводы

Представленный выше комплекс социально-гуманитарных вопросов и проблем не является исчерпывающим. Так, существует прогноз, согласно которому к 2050 году население старше 85 лет увеличится втрое в результате роста продолжительности жизни, спровоцированного стремительным развитием технологий (в том числе КФС), что в сочетании с постепенным снижением рождаемости в мире [12; с. 1298–1300] (исключение составляют некоторые страны Африки) приведет к принципиально иному балансу между поколениями и, соответственно, изменениям структуры общества. Каков будет характер последствий этих изменений? Это открытый вопрос, с трудом поддающийся взвешенной оценке. Очевидно то, что значимость роли, которую будут играть КФС в глобальных социально-технических изменениях, будет неизбежно расти. Уже сегодня мы становимся свидетелями первых этапов формирования сложных социотехнических систем, в которых человек и техника становятся взаимозависимыми

[7, с. 10]. С учетом существующего контекста, феномен киберфизических систем представляет для социально-гуманитарных наук особую сложность, поскольку разработка и внедрение КФС во многих сферах жизнедеятельности человека (в том числе в здравоохранении) будет неизбежно иметь юридические, социальные, политические и культурные последствия [1]. Это, в свою очередь, требует формирования гибкой системы нормативно-правового регулирования, способной задавать правила для общества, государственных институций и бизнеса, предупреждающие возникновение проблем и конфликтов (экономических, социальных, политических и др.), связанных с процессами научно-технологического развития. Кроме того, нарастает острая необходимость в формировании закрепленных на законодательном уровне этических требований и стандартов использования КФС, которые могли бы выступать инструментом защиты граждан от сложных с точки зрения юриспруденции ситуаций. В случае игнорирования этой потребности государственные институты, бизнес-структуры и общество будут регулярно сталкиваться с перечисленными социально-гуманитарными проблемами в сфере здравоохранения, что недопустимо в условиях растущих ожиданий от технологических инноваций и общественного запроса на повышение эффективности системы здравоохранения.

#### Список литературы

1. Воробьев С.М., Комаров С.А. Правовой статус киберфизических систем: теоретико-правовое осмысление // Теория государства и права. – 2020. – № 1. – С. 22–35.
2. Наумов В.Б., Камалова Г.Г. Вопросы построения юридических дефиниций в сфере искусственного интеллекта // Труды Института государства и права Российской академии наук. – 2020. – Т. 15. – № 1. – С. 81–93.
3. Тихонова С.В., Фролова С.М. Цифровое общество и цифровая антропология: трансдисциплинарные основания социально-эпистемологических исследований // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. – 2019. – № 3 (19). – С. 287–290.
4. Черняк Л. Киберфизические системы на старте // Открытые системы. СУБД. – 2014. – № 2. – С. 10–13.
5. Chen J. Smart and connected health projects: Characteristics and research challenges. International Conference on Smart Health. Springer, Cham, 2018. – С. 154–164.
6. Courtine G. Brain-machine interface: closer to therapeutic reality? The Lancet. – 2013. – С. 515–517.
7. Dey N. Medical cyber-physical systems: A survey. Journal of medical systems. – 2018. – № 4 (42). – С. 73–86.
8. Heng S. Industry 4.0: Upgrading of Germany's Industrial Capabilities on the Horizon. Frankfurt am Main Germany, 2014.
9. Lee E. A., Seshia S. A. Introduction to embedded systems: A cyber-physical systems approach. Mit Press, 2016. – 565 p.

10. Loukas G. Cyber-Physical Attacks on Implants and Vehicles. *Cyber-Physical Attacks*. – 2015. – С. 59–104.

11. Noto La Diega G. The European strategy on robotics and artificial intelligence: too much ethics, too little security. *The European Strategy on Robotics and Artificial Intelligence: Too Much Ethics, Too Little Security*. – 2017. – № 2 (3). – P. 6–10.

12. Vollset S. E. et al. Fertility, mortality, migration, and population scenarios for 195 countries and territories from 2017 to 2100: a forecasting analysis for the Global Burden of Disease Study. *The Lancet*. 2020. – С. 1–22.

### **References**

1. Vorobiev, S.M., Komarov, S.A. (2020). Pravovoj status kiberfizicheskikh sistem: teoretiko-pravovoe osmyslenie [Legal status of cyber-physical systems: theoretical and legal review] // *Teoriya gosudarstva i prava* [Theory of state and law]. 2020. No 1. pp. 22–35. (In Russian).

2. Naumov, V.B., Kamalova, G.G. (2020). Voprosy postroeniya yuridicheskikh definicij v sfere iskusstvennogo intellekta [Problems of the formation of the conceptual apparatus in the field of artificial intelligence]. *Trudi Instituta gosudarstva i prava Rossiyskoy akademiy nauk* [Proceedings of the Institute of State and Law of the RAS]. No 1. pp. 81–93. (In Russian).

3. Tikhonova, S.V., Frolova, S.M. (2019). Cifrovoye obshchestvo i cifrovaya antropologiya: transdisciplinarnye osnovaniya social'no-epistemologicheskikh issledovaniy [Digital Society and Digital Anthropology: Transdisciplinary Foundations of Social and Epistemological Research]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya Filosofiya. Psixologiya. Pedagogika* [Izvestiya Saratovskogo universiteta. New series. Philosophy series. Psychology. Pedagogy]. No 3 (19). pp. 287–290. (In Russian).

4. Chernyak, L. (2014). Kiberfizicheskie sistemy na starte [Cyber-physical systems at the start]. *Otkrytye sistemy. SUBD* [Open systems. DBMS]. No 2. pp. 10–13. (In Russian).

5. Chen, J. (2018). Smart and connected health projects: Characteristics and research challenges. *International Conference on Smart Health*. Springer, Cham. pp. 154–164.

6. Courtine, G. (2013). Brain-machine interface: closer to therapeutic reality? *The Lancet*. pp. 515–517.

7. Dey, N. (2018). Medical cyber-physical systems: A survey. *Journal of medical systems*. pp. 73–86.

8. Heng, S. (2014). *Industry 4.0: Upgrading of Germany's Industrial Capabilities on the Horizon*. Frankfurt am Main Germany.

9. Lee, E.A., Seshia, S.A. (2016). *Introduction to embedded systems: A cyber-physical systems approach*. Mit Press. 565 p.

10. Loukas, G. (2015). Cyber-Physical Attacks on Implants and Vehicles. *Cyber-Physical Attacks*. pp. 59–104.

11. Noto La Diega, G. (2017). The European strategy on robotics and artificial intelligence: too much ethics, too little security. *The European Strategy on Robotics and Artificial Intelligence: Too Much Ethics, Too Little Security*. pp. 6–10.

12. Vollset, S.E. (2020). Fertility, mortality, migration, and population scenarios for 195 countries and territories from 2017 to 2100: a forecasting analysis for the Global Burden of Disease Study. *The Lancet*. pp. 1–22.

### Вклад соавторов

Соавторство неделимое.

### Co-authors' contribution

Co-authorship is indivisible.

### Об авторах

**Майоров Арсений Валерьевич**, кандидат политических наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID 0000-0001-8806-7223, e-mail: polebear@yandex.ru

**Тягай Екатерина Давидовна**, кандидат юридических наук, Pen&Paper, Москва, Российская Федерация, e-mail: e.tyagay@pen-paper.ru

### About the authors

**Arsenii V. Mayorov**, Cand. Sci. (Polit.), Assistant Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID 0000-0001-8806-7223, e-mail: polebear@yandex.ru

**Ekaterina D. Tyagai**, Cand. Sci. (Law), Pen & Paper, Moscow, Russian Federation, e-mail: e.tyagay@pen-paper.ru

Поступила в редакцию: 09.03.2021

Received: 09 March 2021

Принята к публикации: 16.03.2021

Accepted: 16 March 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

## РЕЦЕНЗИИ

Рецензия / Review

УДК / UDC 1 : 316.462 (049.32)

DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_205

### **Спорная книга по спорной проблематике. Рецензия на новую книгу по философии власти**

***В. Е. Семенков***

*Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

В рецензии рассматривается монография философа Марии Рахманиновой «Власть и тело». Данная книга написана на основе докторской диссертации, и это сказывается на характере представленного материала. Это не столько презентация новой концепции, сколько закрепление и обобщение накопленного знания по теме анархизма и, отчасти, феминизма. Рахманинова придерживается «левой» традиции в осмыслении политической власти. В данном исследовании под «левыми» подразумеваются все те политические и философские концепции, в которых предполагается принципиальный отказ от политической власти и иерархий. Для Рахманиновой проблема тела включена в дискурс власти как проблема подавления трансцендентным всего того, что составляет условия имманентного развития и свободы. Таким образом, преодоление вертикали власти становится возможным, с одной стороны, через возвращение себе своего тела, путем освобождения его от отчуждающего труда, с другой – через отказ от трансцендентного начала в пользу начала имманентного. Социализм, по логике Рахманиновой, тем и хорош, что идет снизу, так как все строит именно на имманентном развитии.

**Ключевые слова:** акратическая теория политической власти, тело, постанархизм, левая традиция осмысления вертикали власти, принципы противостояния вертикали власти.

**Благодарность:** Автор выражает искреннюю благодарность студентке Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы Черноивановой Анне Сергеевне за содействие в написании этой рецензии.

**Для цитирования:** Семенков В. Е. Спорная книга по спорной проблематике. Рецензия на новую книгу по философии власти / В. Е. Семенков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 205–210. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_205

### **The book on flimsy grounds Review of a new book on the philosophy of power**

***Vadim E. Semenkov***

*St. Petersburg State Institute of Psychology and Social Work,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

The review examines the monograph by philosopher Maria Rakhmaninova “Power and the Body”. This book is written on the basis of a doctoral dissertation, and this affects the nature of the material presented. This is not so much a presentation of a new concept, but rather a consolidation and generalization of the accumulated knowledge on the topic of anarchism and, in part, feminism. Maria Rakhmaninova adheres to the “left” tradition in understanding political power. For the author, the problem of the body is included in the discourse of power as the problem of the transcendent suppression of everything that constitutes the conditions of immanent development and freedom. Thus, overcoming the vertical of power becomes possible, on the one hand, through the return of one's body to oneself, by freeing it from alienating labor, on the other, through the rejection of the transcendental principle in favor of the immanent principle. Socialism, according to the author's logic, is good because it comes from below. Everything builds on immanent development.

**Key words:** the acratia political power theory, the body, post-anarchism, the left tradition of the vertical of power understanding, the principles of opposition to the vertical of power.

**Acknowledgment:** The author expresses his sincere gratitude to Anna Chernoiivanova, a student of the St. Petersburg State Institute of Psychology and Social Work, for her assistance in writing this review.

**For citation:** Semenov, V. E. (2021). Spornaya kniga po spornoj problematike. Retsenziya na novuyu knigu po filosofii vlasti [The book on flimsy grounds. Review of a new book on the philosophy of power]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 205–210. DOI 10.35231/18186653\_2021\_1\_205 (In Russian).

Петербургский философ Мария Рахманинова опубликовала книгу «Власть и тело». Перед нами объемное исследование в 420 страниц, сочетающее в себе как вопросы академического порядка – о методах исследования отношений «власть – тело», о проблеме субъекта власти и определении перспективного дискурса на эту тему, так и вопросы, стоящие на повестке дня современного российского общества: о легитимных тактиках противостояния власти.

Структура книги проста и очевидна: первая глава посвящена истории теории акратической (т. е. анархической) власти, вторая и третья главы – основанию и проявлениям власти, в четвертой главе описывается процедура власти, и рассматриваются тактики противостояния. Как сообщает автор:

«в широком смысле данная книга посвящена панорамному и многомерному исследованию власти – как центральной темы анархизма. Что правомерно регистрировать в качестве власти, а что – нет, и от чего зависит ответ на этот вопрос? Какие формы может принимать власть? Как возможно что-то ей противопоставить? Поиск ответов на эти вопросы составил основную задачу книги» [с. 23].

Можно сказать, что современное российское философское сообщество нуждается в обобщениях такого рода, в виду все еще слабой философской концептуальной проработанности внеиерархических (горизонтальных) способов упорядочивания социальных отношений.

Данная работа написана на основе докторской диссертации, и это сказывается на характере представленного материала. Это не столько презентация новой концепции, сколько закрепление и обобщение накопленного знания по теме анархизма и, отчасти, феминизма. Рахманинова назвала свою книгу «Власть и тело», рассматривая власть как монополию на описание реальности, а тело – как ключевую теоретическую рамку, через которую возможно выражение власти.

Автор изначально декларирует свои партийные пристрастия – это «левая» традиция в осмыслении политической власти. (А только о политической власти в книге и идет речь. Потестарные отношения вообще никак не затрагиваются и не упоминаются). В данном исследовании под «левыми» подразумеваются все те политические и философские концепции, в которых предполагается принципиальный отказ от политической власти и иерархий. Не случайно в книге, где на протяжении 150 страниц дается пространственный экскурс в историю политической философии, вообще не упоминается «Философия права» Гегеля. Для автора он – «правый», а все «правые» и «центристские» исследования формируют апологетическую традицию исследования власти и не различают многое из того, что «в «левой» оптике зримо именно в качестве власти» [с. 43].

Что же улавливает автор с позиций «левой» оптики? Идею родство ранних форм христианства и социализма! Это родство выстраивается именно вокруг философской проблемы власти и политических отношений. Такой взгляд совсем не новый, идущий из XIX века, поэтому в обоснование своей позиции Марией Рахманиновой активно цитируется Фридрих Энгельс. Понимая, что авторитета публицистики Энгельса для аргументации в академичном исследовании мало, автор пишет, что и современные исследователи также указывают на идейное родство христианства и социализма [с. 51]. При этом отсылка идет только на работу Ирины Свенцицкой об истории раннего христианства от 1985 года издания. Неужели автор всерьез считает работы, изданные в период советской власти об истории христианства и изданные в серии «Библиотека атеистической литературы» современными исследованиями?

Такая же вопиющая небрежность – с определением «кто есть кто?» в истории христианства. Автор не раз определяет орден францисканцев как еретиков в лоне католической церкви. Основанием для этого, по мнению Рахманиновой, являются призывы членов этого ордена к равенству и благодати. Может быть, францисканцы и призывали к равенству в каких-то вопросах, но они в ересь никогда не впадали и остаются одним из самых значимых орденов в Римско-Католической церкви, поставив на папский престол трех своих представителей. (Очевидно, что автор даже роман «Имя розы» Умберто Эко не читала, не говоря уже об академических исследованиях).

Откуда берется такая аберрация взгляда? Из отрицания трансцендентных истоков власти в христианстве. Для автора проблема тела включена в дискурс власти как проблема подавления трансцендентным всего того, что составляет условия имманентного развития и свободы. Таким образом, преодоление власти становится возможным, с одной стороны, через возвращение себе своего тела, путем освобождения его от отчуждающего труда, с другой стороны – через отказ от трансцендентного начала в пользу начала имманентного. Социализм, по логике автора, тем и хорош, что идет снизу, так как все строит именно на имманентном.

Поименовав свою работу «Власть и тело», автор пытается указать на самодостаточность тела (как источника имманентности) в предоставлении смыслов. Но это, по крайней мере, спорная позиция, так как остается непонятной интерпретация автором самого концепта тела.

Безусловно, что концепт тела в этой работе носит категориальный характер. Но его развернутой интерпретации автор не дает. Очевидно, что «тело» рассматривается автором как *corpus*, а не как *soma*, и выступает идеальным объектом для выстраивания властных отношений. Автор, кроме работы Эрнста Канторовича «Два тела короля. Исследования по средневековой политической теологии» не указывает никаких иных работ, в которых этот концепт носит категориальный характер и, тем самым, слабо контекстуализирует свою позицию. Можно предположить, по прочтению работы, что тело рассматривается как совокупность статусов, ролей, функций, с которыми государство, посредством власти, выстраивает отношения соподчинения.

Свою идейно-теоретическую позицию автор определяет как постанархизм, преодолевающий издержки как марксизма, так и классического анархизма.

«...Если марксизм попадает в ловушку экономизма (сущность власти – экономика) и тем самым промахивается мимо политических и других форм власти, то анархизм оказывается в ловушке этатизма (сущность власти – политика) и утрачивает из виду причины, лежащие в основе власти государства и капитала. В итоге оба учения не справляются с проблемой власти и её локализации. Марксизм ошибается, полагая, что к исчезновению власти приведёт лишь уничтожение условий классовой борьбы, а анархизм – что для этого необходимо уничтожение государства. ... Постанархизм утверждает: и государство, и класс лишь формы власти, ситуативные места её осуществления. В действительности же место власти – повсюду, и в этом смысле она представляет собой своего рода «антиместо» [с. 164].



Подобный нигилизм и радикализм автора в отношении власти оборачивается отсутствием внимания к каким-либо значимым социально-политическим мега-проектам устройства общества. По логике изложения материала, с учетом сворачивания и исчерпания классического варианта социализма в версии СССР, можно было бы ожидать указания на потенциал иных «левых» мегапроектов: алтер-глобализм, «new age», экологические коммунальные проекты. Однако никакого упоминания о перспективном социальном мега-проекте в книге «Власть и тело» нет и слова, потому что все они, так или иначе, предполагают властные отношения и иерархии, если не государственного порядка, то, хотя бы, порядка коммунитарного – на уровне общества и сообщества. Для автора же чаемый акратический проект принципиально внеиерархичен и имманентен ибо, «даже после устранения непосредственно фигуры Бога место трансцендентного зачастую заполнялось (и до сих пор продолжает заполняться) другими фигурами. Например, фигурами справедливости, разума, порядка, дисциплины, отечества и так далее...» [с. 131].

Представляется возможным выразить кредо автора цитатой из тетрадей анархистки Симоны Вейль, приводимой на страницах книги «Власть и тело»: «Во власти ужасно то, что она предполагает неограниченность» [с. 335]. Именно от этой неограниченности и пытается уйти автор, предлагая свой набор тактик противостояния машинерии власти, определяя «альтернативные принципы безвластной коммуникации и взаимодействия с миром».

Читателю предложено шесть таких тактик противостояния и каждая из них мыслится автором «как условие возможности свободы (или хотя бы стремления к свободе) – как точки недостижимости для власти». Четко оговариваются такие формы борьбы за свободу как стачка, восстание, мятеж, повстанчество и так далее. Но то, как они осуществляются уже в пространстве политического праксиса, во внимание не берется.

Речь идет об определении личных, экзистенциальных позиций, создающих «условия стремления к свободе и готовность вовлечься в творческое производство альтернативных форм присутствия в мире» [с. 383]. Такими тактиками противостояния власти являются ускользание от взаимодействия с властью, бунт, гнев (в отношении власти), интеллектуальная и художественная рефлексия, а также и любовь, понимаемая как когнитивная установка на постижение не только другого, но и того, что для него (другого) значимо.

Общим знаменателем этих практик является эскапизм приватного субъекта. Этот декларируемый в финале работы эскапизм прямо противоположен тому активизму (в том числе и политическому) за который на страницах своей книги ратует доктор философских наук Мария Рахманинова.

### Список литературы

Рахманинова М. Власть и тело / М. Рахманинова – М.: Радикальная теория и практика, 2020. – 432 с.

### References

Rakhmaninova M. (2020). *Vlast' i telo*. Moskva: Radikal'naya teoriya i praktika. 432 p.

### Об авторе

**Семенков Вадим Евгеньевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры теории и технологии социальной работы, Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: semenkov1959@rambler.ru

### About the author

**Vadim E. Semenkov**, Cand. Sci (Philos.), Associate Professor, Department of theory and technology of social work, St. Petersburg State Institute of Psychology and Social Work, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: semenkov1959@rambler.ru

Поступила в редакцию: 01.02.2021

Received: 01 February 2021

Принята к публикации: 25.02.2021

Accepted: 25 February 2021

Опубликована: 31.03.2021

Published: 31 March 2021

*Для заметок*

*Научный журнал*

**Вестник**  
Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина

**№ 1**

Редактор *А. А. Титова*  
Технический редактор *Н. В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н. В. Чернышевой*

---

Подписано в печать 31.03.2021. Формат 60x84 1/16.  
Гарнитура Times. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 14. Тираж 500 экз. Заказ № 1692

---

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина  
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10