

ISSN 1818-6653

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

**2022  
№ 1**

**PUSHKIN  
LENINGRAD STATE UNIVERSITY  
JOURNAL**

**2022  
No 1**

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

**2022  
№ 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**

- А. Г. Маклаков** доктор психологических наук, профессор  
(главный редактор)
- Л. М. Кобрин** доктор педагогических наук, профессор  
(зам. главного редактора)
- М. Ю. Смирнов** доктор социологических наук, профессор  
(научный редактор, 5.7. Философия)
- Е. Л. Гончарова** доктор психологических наук, профессор  
(научный редактор, 5.3. Психология)
- О. И. Кукушкина** доктор педагогических наук, профессор  
(научный редактор, 5.8. Педагогика)

**Редакционный совет**

- К. М. Антонов** доктор философских наук, доцент (Москва, Россия)
- А. Ю. Григоренко** доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия)
- М. И. Микешин** доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия)
- Е. А. Степанова** доктор философских наук, профессор (Екатеринбург, Россия)
- О. Р. Демидова** доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия)
- Г. А. Круглова** доктор философских наук, профессор (Минск, Республика Беларусь)
- П. Мицтнер** доктор филологии, профессор (Варшава, Польша)
- Е. А. Трофимова** доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия)
- В. И. Хазан** доктор филологических наук, профессор (Иерусалим, Израиль)
- Д. В. Шмонин** доктор философских наук, профессор (Москва, 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**

**2022  
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, February 03, 2017

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

**Founder:** Pushkin Leningrad State University

**Editorial Board**

<b>A. G. Maklakov</b>	Dr. Sci. (Psychol.), 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 (5.7. Philosophy)
<b>E. L. Goncharova</b>	Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Editor (5.3. Psychology)
<b>O. I. Kukushkina</b>	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Editor, (5.8. Pedagogy)

**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. (Philol.), Professor (Warsaw, Poland)
<b>E. A. Trophimova</b>	Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia)
<b>V. I. Khazan</b>	Dr. Sci. (Philol.), Professor (Jerusalem, Israel)
<b>D. V. Shmonin</b>	Dr. Sci. (Philos.), Professor (Moskva, 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

### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Отчуждённая душа: от С. Кьеркегора к Ф. Берарди..... 8  
*О. И. Ставцева*
- Кантовская критика доказательства постоянности души М. Мендельсоном..... 20  
*А. В. Шевцов*
- Принцип непротивления злу насилем в философии  
и практике толстовства ..... 31  
*В. Э. Налетов*
- Особенности понимания мистерии в философской мысли  
русских символистов..... 41  
*Ю. А. Фоминенко*

### ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

- Философские основания изучения человека и его духовности  
в логотерапии..... 55  
*Н. Н. Плужникова*
- Человек будущего в антропологической концепции Ю. Н. Харари..... 66  
*В. С. Амочкина*
- Экзистенциальный анализ Людвиг Бинсвангера  
как метод философско-антропологического исследования литературы..... 75  
*В. В. Дементьева*
- «Новая этика» в проблемном поле философии культуры ..... 86  
*И. А. Тульпе*

### ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- Религия в образовательной политике Российского государства  
в XVIII веке ..... 101  
*О. А. Бокова*
- Основные этапы интеграции знаний о религии  
в систему школьного образования России ..... 113  
*П. Д. Ленков*

Отношения православной церкви и кинематографа в Российской империи .....	124
<i>О. А. Сучкова</i>	
Эсхатологические мотивы в слухах о чудесах (по материалам украинской печати 1920–1925) .....	138
<i>И. С. Бутов</i>	
Финансовые отчеты Архиерейского синода РПЦЗ: виды приходов и расходов (1935–1939 гг.) .....	150
<i>Д. В. Хмыров</i>	
Религиозное тюремное служение в России как светском государстве .....	161
<i>П. Ю. Белов</i>	
Католическая религиозность в современном российском городе: опыт семантического анализа текстовых данных.....	172
<i>В. А. Сливкина</i>	
Трансформации в религиозном осмыслении царской власти (Иудея I века) ...	184
<i>А. Ю. Сгоннова</i>	

## НАУЧНЫЕ ДИСКУССИИ

Протестантская тематика в современном российском религиоведении: научная дискуссия.....	195
<i>А. В. Апполонов, А. П. Забияко, Е. В. Зайцев, С. И. Иваненко, И. И. Иванова, О. В. Куропаткина, Т. К. Никольская, М. Ю. Смирнов, Н. В. Шабуров, Е. С. Элбакян</i>	

## Contents

### HISTORY OF PHILOSOPHY

The alienated Soul: from S. Kierkegaard to F. Berardi .....	8
<i>Ol'ga I. Stavtseva</i>	
Kantian criticism of the Mendelssohnian soul constancy proof .....	20
<i>Alexander V. Shevtsov</i>	
The principle of non-resistance to Evil by violence in the Tolstoism philosophy and practice .....	31
<i>Viktor E. Nalyotov</i>	
Peculiarities of understanding the Mystery in the Russian symbolists philosophical thought .....	41
<i>Yurij A. Fominenko</i>	

### PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

Philosophical basis of studying Human and his spirituality in logotherapy .....	55
<i>Natal'ya N. Pluzhnikova</i>	
The man of the future in Yu. N. Harari's anthropological theory .....	66
<i>Viktoriya S. Amochkina</i>	
Ludwig Binswanger's existential analysis as a method of philosophical and anthropological study of literature .....	75
<i>Vera V. Dement'eva</i>	
"New Ethics" in the philosophy of culture problematic field .....	86
<i>Irina A. Tul'pe</i>	

### PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Religion in the educational policy of the Russian state in the 18th century .....	101
<i>Ol'ga A. Bokova</i>	
The main stages of the integration of knowledge about religion into the school education system in Russia .....	113
<i>Pavel D. Lenkov</i>	

Relations between the Orthodox Church and cinema in the Russian Empire .....	124
<i>Olesya A. Suchkova</i>	
Eschatological motives in rumors about miracles (based on the materials of the Ukrainian press 1920–1925) .....	138
<i>Il'ya S. Butov</i>	
Financial reports of the Russian Orthodox Church abroad Synod of bishops: types of parishes and expenses (1935–1939) .....	150
<i>Denis V. Khmyrov</i>	
Religious prison ministry in Russia as a secular state .....	161
<i>Pyotr Yu. Belov</i>	
Catholic religiosity in a modern Russian city: an attempt of the text data semantic analysis .....	172
<i>Varvara A. Slivkina</i>	
Transformations in the religious understanding of the King's power (First century Judea) .....	184
<i>Aleksandra Yu. Sgonnova</i>	

## DISCUSSIONS

Protestant themes in modern Russian religious studies: Scholarly discussion .....	195
<i>Aleksej V. Appolonov, Andrej P. Zabyako, Evgenij V. Zajtsev, Sergej I. Ivanenko, Irina I. Ivanova, Oksana V. Kuropatkina, Tat'yana K. Nikol'skaya, Mikhail Yu. Smirnov, Nikolaj V. Shaburov, Ekaterina S. Elbakyan</i>	

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Статья / Article

УДК / UDC 1(091) «18/19» : 128  
DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_8

### Отчуждённая душа: от С. Кьеркегора к Ф. Берарди

*О. И. Ставцева*

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

**Введение.** В статье рассматривается специфика кьеркегоровского понимания феномена отчуждения, а также анализируются основные моменты и линии развития постструктуралистской трактовки отчуждения как «инаковости» современным итальянским мыслителем Ф. Берарди.

**Содержание.** В XIX в. сформировалась традиция мыслить тематику страдания и негативности человека в рамках термина «отчуждение», что существенно отличается от трактовок негативных состояний человека с помощью категорий «грех» (Средневековье) или «незнание, заблуждение» (Новое время). Гегелевско-марксистский дискурс понимает негативные состояния человека, несчастье и страдания как результаты или моменты процесса отчуждения. Подход Кьеркегора к этой теме отчасти связан с теологическим понятием греха, но в то же время совпадает и с гегелевским объяснением «темных» сторон человека. В 1970–90-е гг. в рамках постструктуралистского дискурса происходит отход от гегелевско-марксистской парадигмы, и на первое место выдвигаются понятия «желание», «дисциплинирование», «биополитика» (М. Фуко, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотар), а также понятия «взрыв», «симуляция», «катастрофа» (Ж. Бодрийяр). Эту тенденцию развивает Ф. Б. Берарди, постигающий отчужденную субъективность как вовлеченную в процесс труда, строго регламентируемого рациональностью либерального капитализма.

**Выводы.** Представленный анализ позволяет сделать ряд выводов: 1) о направленности актуальной философской мысли на проблему экзистенциальной подлинности, которая сегодня рассматривается в политическом, экономическом, а также в психопатологическом аспекте; 2) о более плотной, чем заявлялось ранее, связи кьеркегоровской философии с гегелевским мышлением; 3) об отчуждении субъекта в семиокапитализме, связанном с производством знаков и вовлекающем сознание («душу») человека в бесконечные и множественные потоки сетевых коммуникаций.

**Ключевые слова:** Кьеркегор, Берарди, Гегель, отчуждение, душа, несчастное сознание, хаос, семиокапитализм, отчаяние.

**Для цитирования:** Ставцева О. И. Отчуждённая душа: от С. Кьеркегора к Ф. Берарди / О. И. Ставцева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 8–19. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_8

## The alienated Soul: from S. Kierkegaard to F. Berardi

*Ol'ga I. Stavtseva*

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

**Introduction.** The article examines the specifics of Kierkegaard's understanding of the alienation phenomenon, as well as analyzes the main points and development lines of the poststructuralist interpretation of alienation as “otherness” by the modern Italian thinker F. Berardi.

**Content.** In the 19th century, a tradition was formed to think about the subject of human suffering and negativity within the term “alienation”, which differs significantly from the interpretation of negative human states using the categories “sin” (Middle Ages) or “ignorance, delusion” (Modern Times). The Hegelian-Marxist discourse understands negative human states, unhappiness and suffering as the results or moments of the process of alienation. Kierkegaard's approach to this topic is partly connected with the theological concept of sin, but at the same time coincides with Hegel's explanation of the “dark” sides of man. In the 1970s-90s within the framework of poststructuralist discourse, there is a departure from the Hegelian-Marxist paradigm and the concepts of “desire”, “discipline”, “biopolitics” (M. Foucault, J. Deleuze, F. Guattari, J.-F. Lyotard), as well as the concepts of “explosion”, “simulation”, “catastrophe” (J. Baudrillard) are put forward in the first place. This tendency is developed by F. B. Berardi, who comprehends alienated subjectivity as involved in the process of labor, strictly regulated by the rationality of liberal capitalism.

**Conclusions.** The presented analysis allows us to draw a number of conclusions: 1) about the orientation of current philosophical thought on the problem of existential authenticity, which is now considered in political, economic, and also in psychopathological aspects; 2) about the denser connection of Kierkegaard's philosophy with Hegelian thinking than previously stated; 3) about the alienation of the subject in semicapitalism associated with the production of signs and involving a person consciousness (“soul”) in the endless and multiple streams of network communications.

**Key words:** Kierkegaard, Berardi, Hegel, alienation, soul, unhappy consciousness, chaos, semicapitalism, despair.

**For citation:** Stavtseva, O. I. (2022). Otchuzhdyonnaya dusha: ot S. K'erkedora k F. Berardi [The alienated Soul: from S. Kierkegaard to F. Berardi]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 8–19. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_8

### Введение

По мнению британского исследователя философии Дж. Стюарта, гегелевские понятия «отчуждение» и «признание» являются ключом к пониманию философии XIX в. [15, р. 5]. С. Кьеркегор, во многом опирающийся на философию Гегеля, также внес вклад в развитие этих понятий. Именно кьеркегоровская психологизированная трактовка этих понятий соотносится с современным, актуальным пониманием автономии и отчуждения, которое мы находим у итальянского философа нашего времени Ф. Берарди (р. 1949).

В статье рассматривается кьеркегоровское понимание отчуждения, которое связано с темами *несчастливого сознания* и *отчаяния*, что является развитием гегелевской тематики *отчуждения*. Основываясь на исследованиях Дж. Стюарта, мы обращаемся к текстам Кьеркегора «Несчастнейший» (фрагмент «Или-или») и «Болезнь к смерти». Берарди в работе «Душа за работой. От отчуждения к автономии» не столько развивает, сколько отталкивается от понимания отчуждения Гегелем, опираясь на работы Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Но, тем не менее, мыслители, разные в своем отношении к гегелевскому постижению отчуждения, оказываются схожи в том, что рассматривают психологические аспекты отчуждения, что метафорически выражается использованием термина «душа» у материалистически ориентированного философа Франко Берарди.

### Содержание исследования

Исследователь творчества Кьеркегора и философии XIX в. Джон Стюарт<sup>1</sup>, рассматривая тематику отчуждения у Кьеркегора, отмечает, что Кьеркегор никогда не употребляет термин «отчуждение» в явном виде [16, р. 194]. В поисках темы отчужденного бытия в философии Кьеркегора Стюарт обращается к текстам Кьеркегора: «Несчастнейший» из «Или-или» (1843), «Две эпохи: эпоха революции и нынешняя эпоха: литературный обзор» (рецензия на роман Т. К. Гиллембург) (1846), «Болезнь к смерти» (1849), находя там семейное сходство идей Кьеркегора и мыслителей отчуждения в XIX в. [16, р. 193]. На связь идей Кьеркегора с марксовским пониманием отчуждения указывает К. Лёвит, который сближает кьеркегоровскую мысль с младогегельянцами [10, с. 297].

В небольшом разделе «Несчастнейший», обширного по объему и сложного по форме произведения «Или-или», Кьеркегор описывает разные формы *несчастья* в поисках наивысшей его степени. Тематика явно соотносится с описанным Гегелем в «Феноменологии духа» «несчастливым сознанием», которое навсегда отделено от Бога. Сам Кьеркегор это признает, ссылаясь на Гегеля.

В понимании Кьеркегора: «несчастный – это тот, чей идеал, чье жизненное содержание, полнота сознания, собственная сущность лежат где-то вне его самого. Несчастный всегда отсутствует, он никогда не современен самому себе» [8, с. 252]. Но нельзя назвать несчастным только того, кто надеется на будущее или вспоминает прошлое, для этого нужно, чтобы человек, надеясь или вспоминая, отсутствовал для себя самого в своей жизни [8, с. 253]. Несколько иначе Кьеркегор описывает *несчастное сознание*: надеявшийся индивид утратил

---

<sup>1</sup> О Дж. Стюарте и его вкладе в кьеркегороведение см.: [13].

надежду, но все остается надеющимся; индивид, утративший воспоминания или не имеющий, что вспоминать, не становится надеющимся, а стремится оставаться воспоминающим, «надеется на то, что должен был вспоминать» [8, с. 254]. Жизнь такого человека не имеет ни прошлого, ни будущего, ни настоящего, он не присутствует ни в одном мгновенье, он «одинок, весь мир противостоит ему как некое «Ты», в котором он пребывает в конфликте», он ненавидит мир, но и любит его, он бессилен [8, с. 256]. Таков портрет *несчастливого*, нарисованного, как пишет Кьеркегор, «голосом благоразумия», которому автор противопоставляет «голос страсти», приводящий примеры несчастных: Ниобея, Антигона, Иов, отец блудного сына, мученика, сожженного на медленном огне, девушку, преданную своим возлюбленным [8, с. 257–259]. Но все они просто несчастные, а не самый *несчастнейший*, о котором Кьеркегор пишет в конце этого короткого фрагмента, говоря о том, что этот неназванный им конкретно несчастнейший – это «счастливейший», так как «это поистине дар богов, который никто не в состоянии вручить себе сам» [8, с. 260]. По мнению Стюарта, фигура несчастнейшего у Кьеркегора имеет некоторое сходство с Христом, хотя и не упоминается прямо [16, р. 198].

Таким образом, основываясь на гегелевской идее несчастного сознания, Кьеркегор выделяет и анализирует разные виды такового, что можно назвать анализом различных форм *отчуждения*.

В 1846 г. Кьеркегор публикует под своим именем рецензию на книгу Томасины Гюллембург-Эренсверд «Две эпохи». Рецензия, названная «Две эпохи: эпоха революции и нынешняя эпоха», по словам Д. Лунгиной: «переросла в масштабный социально-политический трактат, показывающий, что происходит с политикой, когда ее субъектом становится масса, и чем направляется бездейственное большинство, если оно живет фантомами, созданными прессой»<sup>1</sup>. Людей современной эпохи Кьеркегор упрекает в отсутствии страсти, здравомыслия, рефлексивности, бездеятельности. В эту эпоху нет героев, решающих на поступок, люди – не участники событий, а их зрители, они не имеют внутреннего отношения к проблеме, а только дистанцируются и изучают ее. Кьеркегор пишет об уравнивании, т. е. низведении выдающегося до среднего значения [16, р. 200–201]. Публичность, масса описываются Кьеркегором отрицательно, – с одной стороны, как некая абстракция, с другой стороны, как некая опасность, поскольку формируемая прессой публика может из зависти способствовать критике и

---

<sup>1</sup> Лунгина Д. А. Сёрен Кьеркегор и история христианства в XIX веке. М.: Издатель Воробьев А. В., 2015. С. 54.

травле выдающегося человека. В негативных оценках идей демократии и равенства Кьеркегор близок к Ницше. Тенденции уравнивания, следования общему мнению особенно беспокоят Кьеркегора по отношению к религиозной сфере. По Кьеркегору, христианин должен основываться прежде всего на личном опыте веры, а не на следовании общему мнению. Для Кьеркегора оказывается важным, что отдельный индивид имеет собственное отношение к Богу, основанное на вере и страсти. Эти свойства людей нынешней эпохи, описанные Кьеркегором, могут пониматься как формы отчуждения. Именно к такому выводу приходит Дж. Стюарт [16, р. 203].

В 1849 г. Кьеркегор публикует под псевдонимом Анти-климакус работу «Болезнь к смерти», в которой выявляет разные формы *отчаяния*. Стюарт предлагает гипотезу, согласно которой формы отчаяния можно понимать как формы отчуждения [16, р. 205]. Само отчаяние возникает в силу того, что человек, не признавая сложности и многосоставности своего бытия, игнорирует некоторые элементы самости или синтеза противоречивых моментов. Такими моментами являются бесконечное и конечное, возможность и необходимость, отчуждение происходит, когда эти элементы выходят из равновесия [16, р. 208]. На связь отчаяния с теологическими категориями у Кьеркегора указывает Д. Лунгина [12, с. 171].

Кроме этого, Анти-климакус рассматривает формы отчаяния с точки зрения их осознания отчаявшимся: (1) отчаяние, которое не подозревает о себе, или же отчаявшееся неведение того, что имеешь вечное Я; (2) отчаяние, осознающее Я в некоей вечности [9, с. 277–304]. В первом случае – человек не интересуется Богом, это язычник или светский человек, сосредоточенный на мирском, не знакомый с христианством, не признающий вечного начала в себе. За счет этого нарушается диалектический синтез противоположных начал в человеке: временного, вечного и Бога. Во втором случае отчаяния человек знает о своем вечном Я, но неправильно относится к нему. Таких вариантов может быть два: человек не желает быть собой или, наоборот, желает быть собой. Отчаяние-слабость имеет место, когда не желают быть собой, оно разделяется на две формы: отчаяние во временном измерении и отчаяние относительно вечного. Отчаяние, когда человек не желает быть собой, возникает, когда человек теряет что-то временное, конечное, земное, то есть земным предметам придается ценность, а вечному и божественному – нет. Человек желает быть другим – более богатым, успешным. Такой вид отчуждения Кьеркегор считал распространенным для своего времени. Отчаяние относительного вечного в самом себе возникает, когда человек отчаивается из-за признания своей слабости, греховности. При этом других людей, как

не рефлексующих, этот отчаявшийся избегает, что приводит к отдалению от них и даже, возможно, к самоубийству [9, с. 293–298].

Отчаяние, когда желают быть собой или отчаяние-вызов связано с тем, что человек признает себя вечным и бесконечным, но не признает отношения с Богом: «такое Я отчаянно желает распорядиться собою или же, выступая собственным творцом, создать из своего Я то Я, которым оно желало бы стать» [9, с. 299]. Это сильный человек, который не рассчитывает на помощь Бога. Это отчаяние превращается в демоническое, человек упивается своими несчастьями, он желает быть собою и с яростью относится к «мысли о том, что вечность могла бы воображать, будто избавит его от несчастья» [9, с. 302].

Описанные Кьеркегором формы отчаяния можно считать видами отчуждения. Во всех этих формах человек разделен либо внутри себя, либо отделен от мира и/или от Бога. Стюарт, приходящий к такому выводу, указывает еще и на зависимость кьеркегоровской мысли от гегелевской методологии: ключевая категория для анализа – дух, выявление противоположностей в движении духа, диалектика признания [16, р. 213–214]. По Кьеркегору, человек должен признать Бога, т. е. находиться с ним в непостижимой разумом связи, которой является вера.

Продемонстрированное Стюартом влияние категорий мысли Гегеля на философию Кьеркегора позволяет сделать вывод о близости их философских идей, а также важности понятий «отчуждение» и «признание», развитых в философии Гегеля. Гегелевское понимание отчуждения будет важным и для другого сюжета нашей статьи, связанной с современным итальянским философом Франко Берарди, изучающим субъекта в рамках постиндустриального капитализма. Мы рассмотрим его книгу «Душа за работой. От отчуждения к автономии» (2019).

Берарди начинает свой анализ отчуждения ссылкой на исследования М. Фуко [14], который представил историю современности как «историю дисциплинирования тела, выстраивания различных институтов и механизмов, способных включить тело в работы по решению задач социального производства» [1, с. 14]. В основе индустриального общества лежат процессы субъективации, которые создали человека модерна. Если обратиться к современной цифровой эпохе, ее Берарди называет термином «семиокапитализм», т. е. способ производства, который связан с оперированием знаками и «затрагивает человеческий ум, человеческие отношения и язык», язык и деньги «составляют душу семиокапитала» [1, с. 15]. Характерные для такой новой производственной ситуации формы отчуждения Берарди анализирует на основе операистских теорий, сложившихся

в Италии в 1960–1970 гг., а также французского постструктурализма, в частности, идей Ж. Делёза и Ф. Гваттари [5; 6; 7], применяющих для описания отчужденной души термин «шизофрения» как «форму множественности сознания, бьющего через край и кочующего в пространстве» [1, с. 19].

При этом Берарди отмечает, что исходным для него было «присутствие Гегеля на философской сцене 1960-х гг.», а именно – его понятие «отчуждение». Гегель понимает отчуждение как «превзойдение себя, отделение от собственного духовного Я, историческое и светское размежевание между Бытием и Существованием» [1, с. 16]. Берарди приводит мысль Ж. Ипполита: «культура (*Bildung*<sup>1</sup>) [у Гегеля – *O. S.*] – отчужденное непосредственно данного Вам Я. Это не гармоничное целое, а мир, состоящий из разрозненных, разобщенных частей, мир “отчужденного” духа». Таким образом, выход за пределы самосознания – отчуждение, обретение инаковости по Гегелю, утрата себя в другом [1, с. 17].

Для Маркса отчуждение – противоречие жизни и труда, разобщение физической деятельности трудящегося и его человеческой сущности. Берарди обращает внимание на то, что слово *отчуждение* «имеет также и конкретный психопатологический смысл. Оно обозначает, кроме всего прочего, чувство тревоги, мучительные переживания субъекта, который должен сделать над собой умственное усилие, не приносящее ему никакого удовольствия и не обещающее никакого признания со стороны окружающих» [1, с. 16]. Берарди называет свою книгу «Душа за работой», применяя термин «душа» «отчасти в метафорическом, а отчасти в ироническом смысле, намереваясь проанализировать целый ряд ключевых вопросов, связанных с проблемой отчуждения» [1, с. 19]. В постсовременном, неметафизическом смысле термин «душа» указывает на психологические аспекты существования человека, которые более подробно, нежели другие мыслители, рассматривают экзистенциалисты.

Берарди анализирует современные условия труда, связанные с цифровыми технологиями и сетевой организацией коммуникации, как механизмы порабощения человеческих душ. Он пишет про «душу, вовлеченную в процесс труда как новую форму отчуждения». Когда «внимание индивида теперь захвачено временной сотовой сетью – благодаря ей любой элемент умственной деятельности призван обратиться в капитал» [1, с. 20].

Кьеркегор и Берарди рассматривают отчуждение как психологический феномен, связанный с переживанием отчаяния, несчастья, депрессии. Но если датский мыслитель исследует отчуждение в гегелевском контексте, то итальянский

---

<sup>1</sup> Г. Шпет переводит гегелевское *Bildung* как *образованность* [4, с. 260–283].

ставит задачей для себя «изъять категорию отчуждение из гегелевского философского контекста и рассматривать ее в контексте феноменологическом и психопатологическом, чтобы описать довольно-таки актуальный в постиндустриальную эпоху сценарий: неприязненное отношение к труду затрагивает в первую очередь сферу языка и эмоций, сферу человеческих отношений и коммуникабельности» [1, с. 157]. Берарди замечает, что та проблематика, которой философы с XIX в. до 1970-х гг. определяли термин «отчуждение» в рамках гегелевско-марксистского подхода, в эпоху «семиотической стадии развития капитализма» мыслится в новом контекстуальном параметре – с помощью категорий «желание», «дисциплинирование», «контрольные устройства», «биополитика» [1, с. 163–164]. Именно это осуществляли в своих работах М. Фуко [14], Ж.-Ф. Лиотар [11], Ж. Делёз и Ф. Гваттари [4; 5; 6; 7], Ж. Бодрийяр [2].

Понятие «желание» выходит на первое место в анализе человека в трудах Делёза и Гваттари [5; 6; 7], при этом часто оно понимается упрощенно и механистически. Желание, по Берарди, – не сила, а «психическая область, внутри которой непрестанно сталкиваются потоки воображения, идеологии, экономические интересы» [1, с. 166]. Сегодня могучие силы корпораций, производящих видеоконтент, оккупировали область желания, отмечает Берарди. Последствия такого захвата – расцвет насилия и невежества, зависимость людей от техники, конформизм.

На смену концепции отчуждения в гегелевском дискурсе приходит концепция инаковости в дискурсе Делёза и Гваттари. Берарди рассматривает инаковость «как один из аспектов проблемы предельности», обращая внимание на то, что в гегелевской философии инаковость – «это пределы самого себя, уменьшение и обеднение субъекта, ... ограничение субъекта в его отношениях с другим» [1, с. 167]. Гегелевская идеалистическая позиция, согласно которой исторический процесс может преодолеть отчуждение, осуществить целостный синтез противоречий, избавиться от инаковости, абсолютно неприемлема для материалиста Берарди, считающего, что наличие ограничителей не снижает потенциал субъекта.

В своем анализе современной субъективности Ф. Берарди обращается к поздним работам Ф. Гваттари «Хаосмос» (1992), «Что такое философия» (1992), написанной совместно с Ж. Делёзом [7]. Хаосмос, по Гваттари, – «процесс всплытия того, что представляется нам хаосом» [1, с. 172]. Хаос – эффект высоких скоростей, хаос наступает тогда, когда мир движется со скоростями, превышающими нашу возможность восприятия перемен, разум человека не может уловить изменения и придать им смысл.

Угнетаемый скоростью, разум впадает в панику, которую Берарди описывает как состояние, близкое к депрессии [1, с. 174]. Делёз и Гваттари оценивают роль хаоса амбивалентно, поскольку порядок обездвигивает субъективность, во взаимодействии с хаосом конституируется субъективность, формируя ментальный космос, научную картину мира, создавая произведение искусства. Но одновременно хаос – это распад, смятение, заволакивание горизонта, депрессия («способность узреть пропасть небытия смысла») [1, с. 180]. Творчество, философия, политическая деятельность, дружба, сочувствие, любовь, бунт описываются Берарди как наведение мостов над этой пропастью.

Эпоху семиокапитализма, производящего знаки в каждый момент времени, «втянувшего в жернова производства меновой стоимости не только всевозможные формы жизни, но также и мышление, воображение и надежду» [1, с. 183], Берарди рассматривает, привлекая тему старости. Выдвижение на первый план этой темы связано с тем, что, во-первых, в нашу эпоху гораздо более стареющее население, чем раньше; во-вторых, у человечества нет четкого и позитивного представления о будущем. «Болезнь Альцгеймера становится метафорой нашего будущего: в нем сложно будет припомнить причины тех или иных явлений», – так описывает Берарди ситуацию [1, с. 184].

Кроме этого, чертами семиокапиталистической эпохи являются: исчерпанность гуманистического наследия; избавление гиперкапитализма от западной цивилизации и от её так называемых ценностей. В результате:

«капитализм, лишённый гуманистического наследия и наследия Просвещения, оказывается режимом чистого, безграничного и бесчеловечного насилия», в рамках которого субъект мечется в кошмаре между страхом и необходимостью, полностью потерял надежду и автономию, «взаимоотношения между людьми полностью освобождаются от гуманистической плёнки» [1, с. 185].

Анализируя причины такого состояния, Берарди приходит к выводу, что идея либеральной экономики о том, что душу можно свести к чистой рациональной деятельности, ошибочна. Скрытые стороны души человека – отчаяние, страх, тревожность, паника, депрессия – заставляют признать крах этой идеи. При этом под депрессией Берарди понимает не только форму психического страдания, а трактует ее расширительно, как «общие контуры того кризиса, который теперь застит горизонт современности, ... депрессия – это переплетение и взаимодействие психических потоков и экономических процессов» [1, с. 281].

Таким образом, семиокапитализм как производство знаков связан с эксплуатацией души, которая «гораздо более непредсказуема, чем мускульная производственная сила, используемая на конвейерном производстве» [1, с. 283]. Именно поэтому, считает Берарди, психоаналитическая теория применима для

рассмотрения проблем социальной философии, а в общественных преобразованиях могут быть использованы некоторые методы психотерапии [1, с. 282]. Так же, как индивидуальную депрессию проблематично излечить с помощью таблеток, вызывающих эйфорию, так в социальном плане не подходят позитивные стратегии, связанные с «восхвалением жизненных стратегий, основанных на конкуренции, постоянное взвинчивание нервной системы, всё это готовит итоговый коллапс глобальной экономики» [1, с. 284]. Экономическая рациональность, в которой ведущим принципом является эффективность, не может быть основной мерой человеческой деятельности, – делает вывод Берарди [1, с. 288]. В теоретическом плане это означает, что нужно обратиться к исследованию Другого по отношению к разуму/чувству/душе/ отчуждению, что было сделано в философии XIX–XX веков, а именно – у Кьеркегора и в продолжающем заложенные им интенции экзистенциализме.

### Выводы

Особенности понимания *отчуждения* у Кьеркегора можно свести к трем аспектам: 1) отчуждение понимается как форма несчастного сознания; 2) отчуждение рассматривается как форма неподлинного бытия, связанного с публичностью и массовидным бытием; 3) отчуждение описывается как разные формы отчаяния.

В ходе проведенного анализа выявляется близость кьеркегоровского рассмотрения отчужденных форм бытия к гегелевской философии, что выражается в использовании понятий духа, несчастного сознания, признания.

В философии 1970–90-х гг., связанной с постструктуралистским дискурсом, происходит отход от гегелевской методологии и терминологии при рассмотрении проблем отчуждения. Ключевой мыслью для этого дискурса является описание сознания субъекта при капитализме как шизофренического (Делёз и Гваттари) в смысле множественного сознания, смещающегося и кочующего. Возможности для множественности, смещения, распыления предоставляют цифровые технологии, непрерывно стимулирующие сознание с помощью электронных образов, и сетевая организация коммуникации, захватывающая и перенаправляющая внимание людей, что подробно описывает Берарди. Психологические аспекты современного субъекта, связанного с «темными» (использование метафоры «темный» как термина взято у Э. Калпа<sup>1</sup>) переживаниями субъекта, чувствами отчаяния, паники, депрессии, представляют собой «иное» разума, обратную сторону рациональности.

---

<sup>1</sup> Калп Э. Тёмный Делёз [Фрагмент: Крушение, деструкция, руины] / пер. с англ. и прим. Е. Клабуковой и Н. Сазонова [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@borya-klushnikov/endriu-kalptiemnyi-dieliez-tochka-andrew-culp-dark-deleuze> (дата обращения: 10 января 2022).

### Список литературы

1. Берарди Ф. «Бифо». Душа за работой. От отчуждения к автономии / пер. с ит. К. А. Чекалова. – М.: Издательство Грюндриссе, 2019. – 320 с.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / пер. с фр. Н. В. Сулова. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 96 с.
3. Гваттари Ф. Смена парадигмы / пер. с фр. И. Мартынова, И. Сивохина // Лаканалия. Конец и любовь. – 2021. – № 36. – С. 90–97.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1992. – 443 с.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
6. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 892 с.
7. Делёз Ж., Гваттари Ф., Что такое философия / пер. с фр. и послесл. С. Зенкина – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.
8. Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни / пер. с дат., вступ. ст., коммент. и примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб: Издательство РХГА; Амфора, 2011. – 823 с.
9. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / пер. с дат. С. А. Исаева // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 251–350.
10. Лёвит К. От Гегеля к Ницше: революционный перелом в мышлении XIX в.: Маркс и Кьеркегор / пер. с нем. К. Лощевского. – СПб.: Владимир Даль; Фонд Ун-т, 2002. – 679 с.
11. Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика / пер. с фр. В. Е. Лапицкого. – М.: Институт Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. – 472 с.
12. Лунгина Д. А. Идея спасения в псевдонимных произведениях С. Керкегора. Очерк второй. Анти-климакус как мыслитель модерна («Болезнь к смерти») // Вопросы философии. – 2015. – № 3. – С. 167–174.
13. Лунгина Д. А. К вопросу о гегельянстве Керкегора: концепция Джона Стюарта // Вопросы философии. – 2017. – № 3. – С. 173–197.
14. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.
15. Stewart J. Hegel's Century: Alienation and Recognition in a Time of Revolution. – Cambridge University Press. 2021. – 351 p.
16. Stewart J. Kierkegaard as a Thinker of Alienation // Kierkegaard Studies Yearbook. – 2019. – Vol. 24. – Issue 1. – P. 193–216.

### References

1. Berardi, F. "Bifo" (2019). *Dusha za rabotoj. Ot otchuzhdeniya k avtonomii* [Soul at work. From alienation to autonomy]. Moskva: Izdatel'stvo Gryundrisse. 320 p. (In Russian).
2. Bodrijyar, Zh. (2000). *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo* [In the Shadow of the Silent Majority, or the End of the Social]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. 96 p. (In Russian).
3. Gvattari, F. (2021). *Smena paradigmy* [Paradigm shift]. *Lakanaliya. Konec i lyubov'*. [Lacanalía. End and love]. No. 36. pp. 90–97. (In Russian).
4. Gegel', G.V.F. (1992). *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit]. Sankt-Peterburg: Nauka. 443 p. (In Russian).

5. Deleuze, Zh., Guattari, F. (2008). *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia]. Ekaterinburg: U-Faktoriya. 672 p. (In Russian).
6. Deleuze, Zh., Guattari, F. (2010). *Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia]. Ekaterinburg: U-Faktoriya; M.: Astrel'. 892 p. (In Russian).
7. Deleuze, Zh., Guattari, F. (2009). *Chto takoe filosofiya* [What is Philosophy]. Moskva: Akademicheskij Proekt. 261 p. (In Russian).
8. K'erkegor, S. (2011). *Ili-ili. Fragment iz zhizni*. [Either/Or. Fragment from Life] Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGA: Amfora. 823 p. (In Russian).
9. K'erkegor, S. (1993). *Bolezn' k smerti* [Sickness to Death]. K'erkegor S. Strah i trepet [Fear and Trembling] Moskva: Respublika. 383 p. (In Russian).
10. Lyovit, K. (2002). *Ot Gegelya k Nitsshe: Revolyucionnyj perelom v myshlenii 19 v.: Marks i K'erkegor* [From Hegel to Nietzsche. Revolutionary Turning Point in the Thinking of the 19th century. Marx and Kierkegaard] Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. 669 p. (In Russian).
11. Liotar, Zh.-F. (2018). *Libidinal'naya ekonomika*. [Libidinal Economy]. Moskva; Sankt-Peterburg: Institut Gajdara; Fakul'tet svobodnyh iskusstv i nauk SPbGU. 472 p. (In Russian).
12. Lungina, D. A. (2015). Ideya spaseniya v psevdonimnyh proizvedeniyakh S. Kerkegora. Ocherk vtoroj. Anti-klimakus kak myslitel' moderna ("Bolezn' k smerti") [The Idea of Salvation in the pseudonymous works of S. Kierkegaard. Essay Second. Anti-climacus as a Thinker of Modernity ("Sickness to Death")]. *Voprosy filosofii*. [Questions of Philosophy]. No 3, pp. 167–174. (In Russian).
13. Lungina, D. A. (2017). K voprosu o gegel'yanstve Kerkegora: kontseptsiya Dzhona Styuarta [On the Question of Kierkegaard's Hegelianism: John Stewart's Concept] *Voprosy filosofii*. [Questions of Philosophy]. No 3. pp. 173–197. (In Russian).
14. Fuko, M. (2010). *Rozhdenie biopolitiki* [The Birth of Biopolitics]. Sankt-Peterburg: Nauka. 448 p. (In Russian).
15. Stewart, Jon (2021). *Hegel's Century: Alienation and Recognition in a Time of Revolution*. Cambridge University Press. 351 p.
16. Stewart, Jon (2019), Kierkegaard as a Thinker of Alienation. *Kierkegaard Studies Yearbook*. Vol. 24. Iss. 1. pp. 193–216.

### Об авторе

**Ставцева Ольга Ивановна**, кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-0257-3430, e-mail: stavgceva\_olga@mail.ru

### About the author

**Ol'ga I. Stavgceva**, Cand. Sci (Philos.), associate professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-0257-3430, e-mail: stavgceva\_olga@mail.ru

Поступила в редакцию: 29.12.2021

Received: 29 December 2021

Принята к публикации: 31.01.2022

Accepted: 31 January 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

УДК / UDC 1 (091) (430) «17» : 128  
DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_20

## Кантовская критика доказательства постоянности души М. Мендельсоном

*А. В. Шевцов*

*Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет),  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Задачей статьи является определение точек пересечения между философией М. Мендельсона и И. Канта на примере осмысления ими понятия «постоянности души».

**Содержание.** В статье рассматривается ряд пересечений между трактатом М. Мендельсона «Федон или о бессмертии души» (1767) и отдельными местами первой главы «О паралогизмах чистого разума» второй книги «Трансцендентальной диалектики» сочинения Иммануила Канта «Критика чистого разума» (1781). Один из параграфов этой главы Кант специально посвятил «Опровержению мендельсоновского доказательства постоянности души». Автор показывает, что Кант уточняет критику традиционных философских понятий, начатую Мендельсоном, и идет дальше, к определению критики как познавательной способности человека. В статье показываются исходные основания критического подхода Мендельсона и их отличия от критицизма Канта.

**Выводы.** Трактат Мендельсона «Федон...», выразивший ряд ключевых идей немецкого Просвещения, оказал влияние на подход Канта в «Критике чистого разума». Кантом проясняется трансцендентализм некоторых абстрактных понятий, использованных Мендельсоном, в том числе, понятия «постоянности души» и «бессмертности души».

**Ключевые слова:** М. Мендельсон, «Федон или о бессмертии души», И. Кант, «Критика чистого разума», критицизм, «постоянность души», трансцендентальная философия.

**Для цитирования:** Шевцов А. В. Кантовская критика доказательства постоянности души М. Мендельсоном / А. В. Шевцов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 20–30. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_20

## Kantian criticism of the Mendelssohnian soul constancy proof

*Alexander V. Shevtsov*

*Moscow aviation institute (national research university),  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** The aim of the article is to determine the points of intersection between the philosophy of M. Mendelssohn and I. Kant by the example of their understanding of the “constancy of the soul” concept.

**Content.** The article examines a number of intersections between M. Mendelssohn's treatise “Phaedo or on the Immortality of the soul” (1767) and individual passages of the first chapter “On the paralogisms of Pure Reason” of the second book of “Transcendental Dialectics” of Immanuel Kant's work “Critique of Pure Reason” (1781). Kant specifically devoted one of the paragraphs of this chapter to “Refuting Mendelssohn's proof of the permanence of the soul”. The author shows that Kant clarifies the criticism of traditional philosophical concepts initiated by Mendelssohn, and goes further to create criticism in general as a cognitive ability of a person. The article shows the initial foundations of Mendelssohn's critical approach and their differences from Kant's criticism.

**Conclusions.** Mendelssohn's treatise “Phaedo...”, which expressed a number of key ideas of the German Enlightenment, influenced Kant's approach in the “Critique of Pure Reason”. Kant clarifies the transcendentalism of some abstract concepts used by Mendelssohn, including the concepts of “permanence of the soul” and “immortality of the soul”.

**Key words:** M. Mendelssohn, “Phaedo or on the immortality of the soul”, I. Kant, “Critique of Pure Reason”, criticism, “permanence of the soul”, transcendental philosophy.

**For citation:** Shevtsov, A. V. (2022). Kantovskaya kritika dokazatel'stva postoyannosti dushy M. Mendel'sonom [Kantian criticism of the Mendelssohnian soul constancy proof] // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 20–30. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_20

## Введение

В 1767 г. появился знаменитый трактат Моисея Мендельсона «Федон или о бессмертии души», который принес известность и славу его автору. Это было первое крупное сочинение немецкого философа<sup>1</sup>. Через 18 лет в 1785 г. в Берлине выходит последнее крупное сочинение Мендельсона, «Утренние часы или чтения о бытии Бога» [12]. А в 1781 г. вышла первая редакция «Критики чистого разума» Иммануила Канта. Остановимся подробнее на одном месте из «Критики чистого разума», посвященном Кантом «опровержению мендельсоновского доказательства постоянности души» [1, с. 247–256] и свидетельствующем о том, что Кант был в курсе всех новинок в философской литературе.

## Содержание исследования

Как известно, Мендельсон и Кант переписывались, и Кант даже полагал вопрос о бессмертии души, затронутый Мендельсоном, одним из трех главных предметов – свободы воли, бессмертия души и бытия Бога, к которым устремлена спекуляция разума в трансцендентальном применении [1, с. 468]. Вопросу, поставленному Мендельсоном, Кант отводит одно из центральных мест в своей «Критике чистого разума», от дискуссии вокруг которого Кант и будет выстраивать свою критику разума человека.

---

<sup>1</sup> Рассмотрение этого труда автором статьи см.: [8].

Кант в своей критике адресовался к пониманию души, представленному Мендельсоном в его «Федоне» [13]. В «Критике чистого разума» Кант разбирает идеи о «душе» и «будущей жизни» как заблуждения разума или паралогизмы чистого разума, считая их типичными недочетами всей прежней философии. Мендельсон, как корреспондент Канта, во многом послужил для него образцом такого философа прежнего времени. Последнее прижизненное сочинение Мендельсона, «Утренние часы или чтения о бытии Бога» [12], выйдет только в конце 1785 г.

Очевидно, что Кант в «Критике чистого разума» отводил именно опровержению подхода Мендельсона к истолкованию гносеологической проблематики в философии одно из центральных мест. Предметом критики являлась традиционная точка зрения на философию, исповедуемая, как полагал Кант, в том числе и Мендельсоном в первом его сочинении (в «Федоне»). Хотя кантовская «критика» Мендельсона адресовалась трактовке бессмертности души, Кант в целом показал положения философии Мендельсона как паралогизм, т. е. как типовое и традиционное заблуждение разума [3].

Интересно, что Кант при построении своей теории разума отталкивался от опровержения таких паралогизмов и абстракций, как присутствующие в трудах Мендельсона положения о вере «бессмертие души» и «бытие Бога». Но Мендельсон-то и сам не испытывал веры в них, по крайней мере, как в отдельные субстанции. Он также сделал их предметом своей критики: разбирая вопрос о том, как и каким образом из одной субстанции выделяется еще одна субстанция?

Сделаем здесь промежуточный вывод: Кант рассматривал теорию Мендельсона в качестве типового примера для критики всей прежней философии, или всяческой метафизики. Но именно то же самое, собственно, пытался сделать и сам Мендельсон. Возможно, идеи Мендельсона как бы натолкнули Канта на дальнейшую проработку своей критики разума.

Опровержение мендельсоновского доказательства постоянности души находится почти в середине «Критики чистого разума», а именно в главе о паралогизмах чистого разума, в книге о трансцендентальной диалектике. Кант критиковал Мендельсона за то, что тот проводил обычную метафизическую критику, а Мендельсон критиковал Канта за то, что тот, как бы «изобретает» для своей критики также искусственный метафизический объект, «чистый разум», и строит свою критику, отталкиваясь от точно такого же искусственного объекта, как у него это было показано в «Федоне», где такими объектами выступали абстрактные понятия «бессмертие души» и «бытие Бога».

Как замечает Т. Г. Румянцева [4, с. 43–45; 5, с. 43], в одном из писем Канта к Мендельсону (от 7 февраля 1766 г.) кенигсбергский мыслитель сообщал о своей работе «Грезы духовидца, подкрепленные грезами метафизики», вышедшей в 1766 г., где можно обнаружить закамуфлированную полемику с Мендельсоном. Это была вполне корректная полемика. Кант высоко оценивал философское творчество Мендельсона, отзываясь о нем: «Хотя не всякому дано писать... так основательно и вместе с тем так изящно, как Моисей Мендельсон...» [2, с. 18]. Тем не менее, Кант относил концепцию Мендельсона к типичным заблуждениям философствования. Когда младший современник Канта и Мендельсона, Людвиг Генрих фон Якоб из Галле в 1786 г. написал свой труд «Испытание Мендельсоновых Утренних часов или всяких спекулятивных доказательств в пользу бытия Бога» [11], то Кант, по просьбе Якоба, прислал ему 4 августа того же года свою статью в качестве предисловия [11, s. XLIX–LX]. В духе кантовской критики, Якоб возводил свою концепцию о причинах возникновения у людей веры в бессмертие души к представлениям о долге [10].

Характеризуя подход Мендельсона, Кант писал: «Этот проницательный философ сразу заметил, что обычный довод в доказательство того, что от *деления* душа (если допустить, что она есть простая субстанция) не прекращает своего существования, недостаточен для обоснования необходимости ее постоянного существования, так как можно еще допустить, что душа перестает существовать потому, что она [вообще] *исчезает*» [1, с. 247]. Допущение Мендельсоном того, что вначале душа как самостоятельная субстанция была интегрирована в другую субстанцию (тело), после смерти которой, она продолжает свое существование (предварительно отделившись или выделившись) как «новая» субстанция, – видится Канту недостаточным для обоснования необходимости постоянного существования этой души. Можно допустить, полагал Кант, что душа просто исчезает, и это допустить легче, чем допустить то, что она выделяется из той субстанции, которая умирает (как тело), и продолжает жить дальше, что проблематично.

Кант называл определения субстанции акциденциями, которые, как особые способы ее существования, также реальны, поскольку непосредственно касаются ее существования, а отсюда следует, что:

«Если этому реальному в субстанции приписывают особое существование (например, движению как акциденции материи), то такое существование называют присущностью [*Inhärenz*, нем. – имманентный, внутренне присущий, не существующий самостоятельно – *A. III.*], но только как отношение свойств (акциденций) к их субстанции, в отличие от существования субстанции...» [1, с. 151].

В этом аспекте за субстанциально существующее можно принять то, что существует только в качестве внутренне присущего. А это могут быть те представления, что подходят под понятия «душа», «бессмертность души», «бытие Бога», но они будут только как предположения, как акциденции [9]. Если мы будем настаивать на их субстанциальности, то неминуемо окажемся с такой интерпретацией этих представлений в сфере паралогизмов. Заметим, что в последующем эта проблематика будет разрабатываться в рамках неокантианства в имманентной философии [6, с. 168].

Кант утверждает, что Мендельсон пытался доказать, что «так как простая сущность не может уменьшаться и постепенно превращаться в ничто, мало-помалу теряя свое бытие (ввиду того что в ней нет никаких частей, следовательно, никакой множественности), то она не может перестать существовать, так как между мгновением, когда она существует, и тем мгновением, когда она уже более не существует, не было бы никакого времени, что невозможно» [1, с. 247–248]. Однако, у Мендельсона также встречаются сомнения насчет того, каким образом из одного тела возникает некая бестелесность, и он полагал, что не лучше ли «назвать душой саму способность мыслить и решать» и что «аргументы за бессмертие души должны только запутывать дело...» [13, с. 140].

Отметив, что не только у Канта возникли сомнения, но и у Мендельсона тоже, выскажем предположение, что Кант, прочитывая «Федон» Мендельсона, как бы усиливал некоторые аспекты выводов Мендельсона, а другие как будто бы и не акцентировал. Поэтому здесь надо говорить о диалектичном общении Канта и Мендельсона – оба мыслителя делали одну и ту же работу, испытывая «паралогизмы» разума (заблуждения, стереотипы, традиционные и общепринятые воззрения) проверкой на истину. В определенном смысле Мендельсону было сложнее, ибо он пошел по этому пути раньше Канта, и поэтому рассчитывал в своем исследовании на критическое отношение к теме бессмертности души, как к некоторому испытанию, исследованию старой принятой на веру проблемы – совершенно в духе критицизма философии Просвещения [7, с. 261–265].

Вот, например, что пишет Кант по поводу усиления или ослабления степени интенсивности сознания:

«Однако он <Мендельсон> не принял в расчет, что если бы даже мы и признали душу простой сущностью, поскольку в ней нет ничего многообразного, <составные части> которого существовали бы *вне друг друга*, стало быть, в ней нет никакой экстенсивной величины, все же нельзя отрицать у нее, как и у всего существующего, интенсивной величины, т. е. степени реальности в отношении всех ее способностей и вообще всего того, что составляет <ее> существование, а эта интенсивная величина может убывать

через бесконечное множество меньших степеней и, таким образом, предполагаемая субстанция (вещь, постоянность которой еще вовсе не доказана) может превратиться в ничто если не путем деления, то путем постепенного ослабления (*remissio*) ее сил (стало быть, путем истощения, если можно воспользоваться здесь этим выражением). Ведь даже сознание всегда имеет степень, которая может быть еще уменьшена, следовательно, тем же свойством обладают также самосознание и все прочие способности. <...> для рациональной психологии этого недостаточно, так как она стремится доказать из одних лишь понятий абсолютную постоянность души даже и после смерти» [1, с. 248].

В примечании к этому месту Кант разъясняет, что здесь он усиливает рассуждение Мендельсона о том, что после смерти душа продолжает существовать где-то или как-либо, например, при помощи возможного «...деления простой субстанции на несколько субстанций и, наоборот, слияние (коалиция) нескольких субстанций в одну простую» [1, *прим.* с. 248]. Но Кант задается здесь вопросом, убедительно ли положение о том, что одна субстанция после смерти тела может быть мыслима существующей вне этого тела как первой субстанции, как возникшая вне этой субстанции в качестве ее копии и существующая как отдельная субстанция. Ведь тогда мы могли бы утверждать, замечает Кант, что с помощью такой «динамической» способности, к примеру, души родителей делятся и «производят души детей и затем пополняют свою убыль путем слияния с новым веществом того же рода» [1, *прим.* с. 249], что абсурдно и поэтому не стоит доверять подобного типа вымыслам.

Мендельсон, в свою очередь, выстраивает свою позицию по вопросу бессмертия души на следующем тезисе:

«...душа и тело находятся в точнейшей связи: причем такой, согласно которой все части постепенно отмирают, либо уничтожаясь, либо имея об этом представления. Но природными силами ничто не может уничтожиться, а отсюда наша душа естественным образом никогда не может иметь и понятия о прекращении» [13, s. 83]. И далее следует интересное обобщение: «Человек развивает свою врожденную способность чувствовать и мыслить с достойной удивления скоростью. С каждым ощущением у него вызывается некоторое количество познаний, которые человеческим языком невыразимы, и если эти ощущения сопоставить друг с другом, то тогда можно сравнивать, судить, заключать, решать, выбирать и отвергать – так многочисленно данные восприятия будут уходить в бесконечность» [13, s. 110].

В Приложении к своему «Федону» Мендельсон писал, что намерен показать «мою цельную теорию, которая основана на данном определенном тезисе, что ощущение, мышление и желание являются единственными действиями души, и этот тезис не относится к той школе, которой я принадлежу» [13, s. 139]. Таким образом, душой Мендельсон называл не какую-то отдельную субстанцию наряду с субстанцией вещества, тела, а только саму способность ощущать, мыслить и

желать. Но отсюда возникает вопрос: являются ли эти качества/способности сложными или простыми? [7, с. 265]. Мендельсон формулирует это как дилемму: «Способность или силу мыслить и желать я называю душой, и все мое доказательство основывается на следующей дилемме: мыслить и желать являются качествами сложными или простыми» [13, с. 140].

Кант в примечаниях к своему опровержению мендельсонова доказательства рассуждает следующим образом:

«Но если рационалист настолько дерзновен, что превращает одну лишь способность мышления без всякого постоянного созерцания, посредством которого был бы дан предмет, в самостоятельную сущность только потому, что единство апперцепции в мышлении не дает ему объяснения исходя из сложного и не замечает, что лучше было бы признаться в неумении объяснить возможность мыслящей сущности, то почему же *материалист*, хотя бы он в такой же мере мог сослаться на опыт для подтверждения указанных им возможностей, не имеет права на подобную же дерзновенность, чтобы воспользоваться своим основоположением для противоположного применения, сохраняя при этом то формальное единство, из которого исходит рационалист?» [1, с. 249].

Отсюда действительно следует, что «...постоянность души, поскольку душа есть предмет только внутреннего чувства, остается недоказанной и даже недоказуемой; правда, ее постоянность при жизни, когда мыслящее существо (как человек) есть предмет также внешних чувств, вполне очевидна, но для рациональной психологии этого недостаточно, так как она стремится доказать из одних лишь понятий абсолютную постоянность души даже и после смерти» [1, с. 248]. Кант сопоставляет то, что хотел доказать рационалист (философ, мыслящий критически, как он, Кант) и то, что хотел доказать приверженец рациональной психологии (теолог). Здесь вопрос заключается в том, к какому лагерю Кант относил и причислял Мендельсона?

Кант ценил сочинение Мендельсона «Федон или о бессмертии души», но добавил бы со своей стороны, будь он на месте Мендельсона, этому тексту большей степени критицизма. Поэтому Кант писал, нисколько не опровергая Мендельсона, но наоборот, поддержав его, что «все мыслящие существа, как таковые, суть субстанции...». Здесь Кант повторяет или подтверждает философию Мендельсона, и добавляет, что «...мыслящие существа в этой системе [рациональной психологии], не только сознают независимо от внешних вещей, но и могут определять сами из себя...» [1, с. 249].

Кант добавляет, что для такой рационалистической системы свойствен идеализм, причисляя тем самым Мендельсона к идеалистам. Но это верно, если считать, что Кант критикует концепцию Мендельсона. Если же усмотреть у Канта,

наоборот, поддержку тезиса Мендельсона против защитников концепции «бессмертности души», то, по нашему мнению, здесь Кант виртуозно одобрил критическое положение Мендельсона, признавая, тем самым приоритет Мендельсона в этом пункте.

В качестве предварительного итога, к которому пришли оба мыслителя немецкого Просвещения, Мендельсон и Кант, возникает представление о том, что Бога нет в качестве отдельной субстанции, нет также и в качестве субстанции, выделившейся из основной, первой или единственной субстанции. Его нет в качестве отдельной сущности, как существующей исторически или генетически первой по отношению к человеку.

Исходный предмет, сближавший этих двух мыслителей, был один – «испытание» доказательства бессмертия души. В результате этой работы, Кант построил концепцию «Критики чистого разума», а Мендельсон, после проведения критики метафизики предшественников и современников, также пришел к идее формализации аксиоматики философии в своем последнем прижизненном сочинении «Утренние часы или чтения о бытии Бога» (1785) [12].

Кант пришел к выводу, что воззрение на бессмертие души смешивается многими людьми с тем взглядом, согласно которому мир создается неким другим субъектом (именно об этом и пытался сказать Мендельсон), и это является мнимостью или призраком духовидца. Поэтому Кант позитивно откликнулся в 1766 г. на разбор Мендельсоном мистического учения шведского теософа и мистика Сведенборга своим эссе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (об этом см.: [5; 6]). А появившееся в 1767 г. сочинение Мендельсона «Федон или о бессмертии души» сразу, очевидно, сблизило Канта с Мендельсоном на почве общей критической проверки вопроса о бессмертии души.

### **Выводы и заключение**

В ходе исследования того места в «Критике чистого разума», где Кант писал о концепции «проницательного философа», проясняются выводы, к которым пришел Мендельсон в своем «Федоне» о постоянности души. Можно сказать, что их и переписал набело Кант в своей теории чистого разума. По Канту: «...так как предмет внутреннего чувства имеет формальным условием своего созерцания только время, а предмет внешних чувств – также пространство...и остается только вопрос, как вообще возможно общение между субстанциями; но ответ на этот вопрос полностью лежит вне сферы психологии, и ответ этот ... выходит также за пределы всякого человеческого знания» [1, с. 254]. Поэтому все утверждения, что мы можем высказать о душе, «...определяются так, что всегда могут

быть объяснены вместе с законами природы сообразно категориям субстанции и причины...» [1, с. 256]. Отсюда следует, что при опровержении мендельсоновского доказательства постоянности души, Кант пришел к обновленной критике разума. Но мысли о «душе», сходные с кантовскими выводами о структуре разума, при определенных оговорках встречаются уже у Мендельсона. Так, вопросы о свободе воли, бессмертии души и бытии Бога, согласно Канту, представляют собой конечную цель, на которую направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, но эти вопросы лежат в плоскости трансцендентной, а потому они «...и не имеют никакого имманентного <касательства>, т. е. допустимого для предметов опыта...» [1, с. 468].

Опираясь на результаты размышлений М. Мендельсона и И. Канта о душе и бессмертии души, можно говорить о том, что эти идеи порождены человеком и неотделимы от человеческой природы – мы так устроены, что осознаем себя в мире как отдельные субстанции и как организмы, обладающие на опыте душой, которая представляется нам самим отдельной от нас субстанцией.

#### Список литературы

1. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1994.
2. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / пер. В. С. Соловьева. – М.: Прогресс; VIA, 1993.
3. Крыштоп Л. Э. Государство и церковь (взгляд Канта и Мендельсона) // Вопросы философии. – 2015. – № 12. – С. 156–165.
4. Румянцева Т. Г. М. Мендельсон в эпистолярном наследии И. Канта // Кантовский сборник (Калининград). – 2010. – № 1(31). – С. 41–47.
5. Румянцева Т. Г. Работа И. Канта «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» и ее значение для становления нового типа метафизики // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Сер. 3. Гісторыя. Філасофія. Псіхалогія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Права. – 2012. – № 1. – С. 33–37.
6. Шевцов А. В. Имманентная философия Вильгельма Шуппе в контексте неокантианства (к вопросу о ее рецепции в русской философии начала XX в.) // Христианское чтение. – 2018. – № 4. – С. 167–180.
7. Шевцов А. В. М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX – начала XX века. – М.: Мир философии, 2017. – 302 с.
8. Шевцов А. В. Философское учение М. Мендельсона в трактате «Федон или о бессмертии души» // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 33–42.
9. Шевченко И. В. Спинозизм в трактовках Бога, человека и морали немецкой религиозной философией конца XVIII в. // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2016. – № 1. – С. 55–65.

10. Jakob L. H. von. Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. – Züllichau, 1794. – 240 s.

11. Jakob L. H. von. Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes. – Halle, 1786. – 334 s.

12. Mendelssohn M. Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes: 4. Auflage [1 Auflage – Berlin: Christian Friedrich Voss, 1785] – Berlin: Berliner Ausgabe; Holzinger, 2017. – 156 s.

13. Mendelssohn M. Phaëdon oder über die Unsterblichkeit der Seele. – Leipzig: Druck und Verlag von Philipp jun, 1871. – 154 s.

### References

1. Kant, I. (1994). *Krytyka chistogo razuma* [*Criticism of pure mind*]. Moskva: Mysl'. (In Russian).

2. Kant, I. (1993). *Prolegomeny ko vsyakoy budushchey metafisike, mogushchey vzniknut' v smysle nauki* [The Prolegomens towards to all methaphysic, that stand by as a science of sense]. Transl. by Vladimir Solov'yov. Moskva: Izdatel'skaya gruppa "Progress". (In Russian).

3. Krysh-top, L. E. (2015). Gosudarstvo i tserkov' (vzgyad Kanta i Mendel'sona) [State and church (look of Kant and Mendelssohn)] *Voprosy filosofii*. No.12. pp. 156–165. (In Russian).

4. Rumyantseva, T. G. (2010). M. Mendelssohn v epistol'yarnom nasledii I. Kanta [M. Mendelssohn in the epistolary heritage of I. Kant] *Kant' collection (Kaliningrad)*. No. 1(31). pp. 41–47. (In Russian).

5. Rumyantseva, T. G. (2012). Rabota I. Kanta "Gryozy dukhovidtsa, poyasnyonnye gryozami metafiziki" i eyo znachenie dlya stanovleniya novogo tipa metafiziki [I. Kant's work "The Dreams of the Spiritual Man Explained by the Greeks of Metaphysics" and its significance for the formation of a new type of metaphysics] *Vesnik Belaruskaga Dziarzhavnaga universiteta*. Serie 3. Gistorya. Filasofia. Psihologiya. Palitalogiya. Satsyyalogiya. Ekanomika. Prava: Minsk, No. 1. pp. 33–37. (In Russian).

6. Shevtsov, A. V. (2018). Immanentnaya filosofiya Wil'hel'ma Schuppe v kontekste neokantianstva (k voprosu o eyo retseptsii v russkoj filosofii nachala XX veka) [Immanent philosophy of Wilhelm Schuppe in the context of Neo-Kantianism (to the question of its reception in Russian philosophy at the beginning of the 20th century)]. *Christian reading*. No. 4. pp. 167–180. (In Russian).

7. Shevtsov, A. V. (2017). *M. I. Karinsky and Russian gnoseology of the late 19 – early 20 centuries*: Moskva: Mir filosofii [The world of philosophy]. (In Russian).

8. Shevtsov, A. V. (2021). Filosofskoe uchenie M. Mendel'sona v traktate "Fedon" (Phädon) ili o bessmertii dushy" [Philosophical doctrine of M. Mendelssohn in the treatise "Fedon or on the immortality of the soul"]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 33–42. (In Russian).

9. Shevchenko, I. V. (2016). Spinozizm v traktovkakh Boga, cheloveka i morali nemetskoj religioznoj filosofiej kontsa XVIII veka [Spinozism in the interpretations of God, man and morality by the German religious philosophy of the late 18 century] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 1. pp. 55–65. (In Russian).

10. Jakob, L. H. von (1794). *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht* [Proof of the immortality of the soul from the concept of duty] Züllichau. 240 s. (In German).

11. Jakob, L. H. von (1786). *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes* [Examination of the Mendelssohnschen morning hours or all speculative evidence of the Dasein of God]. Halle. 334 s. (In German).

12. Mendelssohn, M. (2017). *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* [Morning hours or Lectures on the Being of God]: 4th Edition [1 Edition – Berlin: Christian Fr. Voss, 1785] Berlin: Berliner Ausgabe, Holzinger. 156 s. (In German).

13. Mendelssohn, M. (1871). *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele* [Phaedo or about the immortality of the soul]. Leipzig: Druck und Verlag von Philipp jun. 154 s. (In German).

### Об авторе

**Шевцов Александр Викторович**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Институт социального инжиниринга и гуманитарных наук, Московский авиационный институт – Национальный исследовательский университет, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-0934-6054, e-mail: ashevzov@mail.ru

### About the author

**Alexander V. Shevtsov**, Cand. Sci. (Philos.), associate professor, Institute of engineering, economics and humanities – Moscow Aviation Institute (National research university) MAI, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-0934-6054, e-mail: ashevzov@mail.ru

Поступила в редакцию: 02.12.2021

Received: 02 December 2021

Принята к публикации: 31.01.2022

Accepted: 31 January 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

УДК / UDC 1(091) (47) «188/193» : 2–1  
DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_31

## **Принцип непротivления злу насилieм в философии и практике толстовства**

***В. Э. Налетов***

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

**Введение.** Духовное наследие Л. Н. Толстого получило широкое распространение по всей России и имеет свою актуальность до сих пор в вопросах насилия и ненасилия. В то же время, практика последователей Толстого оставалась незамеченной, хотя была значима для воплощения толстовской мысли, ее продолжения и распространения.

**Содержание.** На основе художественных, публицистических и религиозно-этических произведений Л. Н. Толстого в статье раскрываются мировоззренческие особенности толстовской трактовки непротivления злу насилieм. Автор показывает как «философия ненасилия» была воспринята в толстовских коммунах и артелях, а также дальнейшее развитие идеи ненасилия в толстовской среде.

**Выводы.** Проведенный анализ уклада толстовских общин и типология членов сообществ показывает специфику реализации принципа непротivления злу насилieм в практике ведения хозяйства толстовскими коммунами, влияние конкретных обстоятельств деятельности этих коммун на их расхождение со взглядами Л. Н. Толстого и причины последующего распада толстовских общин.

**Ключевые слова:** непротivление злу насилieм, толстовство, нравственное самосовершенствование, опрощение.

**Для цитирования:** Налетов В. Э. Принцип непротivления злу насилieм в практике толстовства / В. Э. Налетов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 31–40. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_31

## **The principle of non resistance to Evil by violence in the Tolstoism philosophy and practice**

***Viktor E. Nalyotov***

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

**Introduction.** The spiritual legacy of Leo Tolstoy has been widely spread throughout Russia and has its relevance to this day in matters of violence and nonviolence. At the same time, the practice of Tolstoy's followers remained unnoticed, although it was significant for the embodiment of Tolstoy's thought, its continuation and dissemination.

**Content.** On the basis of literary, journalistic and religious-ethical works by L. N. Tolstoy, the article reveals the ideological features of Tolstoy's interpretation of non-resistance to evil by violence. The author shows how Tolstoy's "philosophy of nonviolence" was perceived in Tolstoy's communes and artels, as well as the further development of the idea of nonviolence in Tolstoy's environment.

**Conclusions.** The analysis of the Tolstoy communities way of life and the typology of community members shows the specifics of the implementation of the principle of non-resistance to evil by violence in the Tolstoy communes farming practice, the influence of the specific circumstances of the activities of these communes on their differences with the views of Leo Tolstoy and the reasons for the Tolstoy communities collapse.

**Key words:** non-resistance to evil by violence, tolstoyism, moral self-improvement, forgiveness.

**For citation:** Nalyotov, V. E. (2022). Printsip neprotivleniya zlu nasiliem v filosofii i praktike tolstovstva [The principle of non-resistance to evil with violence in the Tolstovism philosophy and practice]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 31–40. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_31

## Введение

Религиозно-нравственное учение Льва Николаевича Толстого является одним из ключевых в религиозной мысли России рубежа XIX и XX веков. Принцип непротivления злу насилием – это фундамент философско-этической позиции толстовства, получившего заметное распространение как в дворянской и интеллигентской среде, так и в крестьянской, что отчасти объединяло всех. Практика толстовцев быстро вышла за рамки отдельных социальных опытов и стала широкомасштабным общественным движением.

Следует заметить, что в отличие от многочисленных исследований религиозного и философского наследия самого Толстого, практике толстовцев посвящено гораздо меньше обзорных и аналитических работ. Среди немногих произведений на тему движения толстовцев – книга Е. В. Агарина «Трудами рук своих», в основном посвященная толстовским земледельческим колониям в дореволюционной России и их хозяйственно-экономическим вопросам [1]. В этой монографии дается характеристика «движения на землю» с описанием организации жизни общин. Проводя аналогии с параллельными социальными движениями, автор сближает толстовство с идеологией народничества.

Социально-политической жизни толстовцев посвящена диссертация Е. А. Лучниковой. В этой работе внимание уделено издательской деятельности

общин, что позволяет отследить масштабы распространения толстовских идей и проблемы, с которыми столкнулись толстовцы в регионах при осуществлении практики опрощения [2]. В то же время религиозный аспект идейного содержания толстовства обычно остается маргинальным сюжетом при исследовании уклада жизни толстовских коммун.

### **Содержание исследования**

Толстовское религиозное свободомыслие и особый взгляд на христианство начинает обретать очертания уже в ранних художественных произведениях писателя. Но по ним еще трудно точно определить и сформулировать представление Толстого о проблемах религиозно-нравственной сферы и путях духовного самосовершенствования.

Ключевыми в формировании концепции непротivления злу насилем и содержащими основные религиозно-нравственные принципы толстовства станут произведения «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1881) и «Царство Божие внутри вас или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание» (1890–1893). В этих трудах рационально обоснованные христианские заповеди опираются на нравственную интерпретацию Евангелия. Отсюда же исходит религиозно-нравственная мысль толстовства, в которой формулируются проблематика идеологии и практики ненасилия.

Главная идея о ненасилии имеет основой одну из заповедей Христа: «Я же говорю вам: злему не противься, но если кто ударит тебя в правую щеку, подставь ему другую» (Мф. 5: 39). Можно сказать, это становится неизменным принципом как в учении Толстого, так и в попытках его практической реализации. На первый план всегда будет подниматься тема ненасилия. По Толстому, духовное самосовершенствование – это наиболее важный фактор, не обязательно требующий физических усилий, но всегда опирающийся на моральные принципы. В практике толстовцев самосовершенствование невозможно без воплощения идеи ненасилия в жизнь, и именно этим впоследствии будут руководствоваться общины коммун и артелей.

С 1879 по 1884 год Л. Н. Толстой переводит с древнегреческого языка «Четвероевангелие» и дает обоснование евангельским заповедям с рационально-нравственных позиций: «Откровением я называю то, что открывается перед разумом, дошедшим до последних своих пределов, – созерцание божественной, т. е. выше разума стоящей, истины» [8, с. 14]. Разум, точнее его устройство, есть высший Бог для Толстого и его последователей. Религия здесь только осуществляет функцию моральной поддержки человеческих взаимоотношений. Практика

непротivления злу насилieм возлагает эту ответственность на каждого человека отдельно. Моральные устои поддерживаются общинным укладом и не требуют лишних затрат и объяснений.

Тезис *Царство Божие внутри вас* предполагает индивидуальное общение с Богом, а общинный строй при этом может поддерживать нравственные устои и помогать своим членам не сбиться с пути. Для достижения нравственного самосовершенствования средством исполнения Христовых заповедей является соблюдение принципа ненасилия. Отказ от соблюдения этого принципа был предметом критики со стороны Толстого: «В числе многих отступлений этого учения от учения Христа я указывал на главное отступление, именно – на непризнание заповеди непротivления злу насилieм, очевиднее других отступлений указывающее на извращение церковным учением учения Христа» [9, с. 1].

Что касается практических попыток осуществления идеи непротivления злу насилieм, то в первую очередь их предпринимает сам Толстой и его приближенный круг. Затем, благодаря быстрому распространению духовной литературы, появляются последователи – толстовцы, которые самостоятельно осмысливают и реализуют толстовские истины. Стоит отметить, что между писателем и его последователями спустя некоторое время стали возникать разногласия.

Некоторое влияние на восприятие толстовского движения оказала супруга писателя С. А. Толстая. Она стремилась провести границу между писателем и радикально настроенными толстовцами. И стала первой, кто отметил существенное расслоение среди последователей движения. Толстая делила всех толстовцев на (1) «светлых» – дворян, интересующихся только теорией религиозно-нравственного учения, (2) «полутемных» – интеллигенцию, практикующую концепции опрощения и личного самосовершенствования, (3) «темных» – крестьян, которых обучала интеллигенция с целью христианского просвещения. Периодически она упоминала о предвзятом отношении к последним: «Обманом от нас, тихонько уговорили Льва Николаевича сняться группой со всеми темными; девочки вознегодовали, все знакомые ужасались, Лева огорчился, я пришла в злое отчаяние» [6, с. 227]. При этом сам писатель любую классификацию категорически не признавал, указывая на духовное равенство последователей.

Первая практика толстовцев в их стремлении к духовно-нравственному самосовершенствованию получает название – *опрощение*. Идея опрощения имеет в основании религиозную аскетику, но не сводится к аскетизму. Для Толстого одной из основных при формировании идеи опрощения была концепция Ж.-Ж. Руссо о естественном человеке. Термин *опрощенные* еще до толстовства употреблял И. С. Тургенев.

Идея опрощения описывается Толстым в автобиографическом произведении «Исповедь» 1880 г., а впоследствии, в 1910 г. выходит работа «Путь жизни». Главные задачи, изложенные в этих произведениях, – это выражение христианской сущности как братства людей, возрождение Евангельской идеи в ее первоначальной чистоте и вера в человека. Писатель находит общие принципы всех Авраамических религий в разумности. Невозможно написать откровение, которое не понять разумом, откровение – есть откровение перед разумом. Все, что возможно узнать о Боге, мы понимаем потому, что имеем разумение. Следовательно, разумение – это Бог, оно и есть начало всего. «Без разумения ничего не может быть: все произошло от разумения. В разумении – сила жизни. Как только потому, что есть свет, существует для нас все разнообразие вещей, точно так же только потому, что есть разумение, существует для нас все разнообразие жизни – сама жизнь. Разумение есть начало всего» [8, с. 45].

Опрощение возникает на основе крестьянских проблем. Дворяне, сочувствующие крестьянству, находились в нелегкой ситуации, из которой не было однозначного выхода. Эту ситуацию Толстой впервые описывает в романе «Анна Каренина», рассказывая о пути его героя – Константина Левина. Левин пытался добиться рациональной эксплуатации чужого труда и социальной гармонии в обществе через систему ограничений. Спасение он видел в выборе для себя крестьянской жизни, простой и понятной: «для души жить, Бога помнить» [7].

Последователи Льва Николаевича, можно сказать, повторили путь Константина Левина – в жизни каждой общины возникали схожие неразрешимые социальные и экономические проблемы. Часть интеллигенции видела выход в революционной борьбе за новое общество, которое в корне отличается от старого. Но такой путь могли поддержать не все, в силу моральных и религиозных убеждений. Многих смущали именно насильственные формы борьбы, и некоторые боялись негативных последствий.

Толстой революционному пути изменений противопоставил идею ненасилия, которая быстро была подхвачена в обществе. Многие люди, не принимавшие насильственную форму борьбы, находили для себя выход в практике опрощения и пытались мирным путем прийти к тем переменам которых желало общество. При этом представители интеллигенции вынуждены были отказываться от своего статуса, чтобы говорить на равных с остальным народом.

Практика опрощения подразумевала переезд в деревню и занятие ручным трудом ради совершенствования себя и окружающих. Но нередко крестьяне не разделяли идеи помещиков и видели в этом очередной подвох. Подобная ситуация описывается Львом Николаевичем в романе «Воскресение»:

«Нехлюдов говорил довольно ясно, и мужики были люди понятливые; но его не понимали и не могли понять по той самой причине, по которой приказчик долго не понимал. Они были несомненно убеждены в том, что всякому человеку свойственно соблюдать свою выгоду. Про помещиков же они давно уже по опыту нескольких поколений знали, что помещик всегда соблюдает свою выгоду в ущерб крестьянам. И потому, если помещик призывает их и предлагает что-то новое, то, очевидно, для того, чтобы как-нибудь еще хитрее обмануть их» [10, с. 66].

Действительно, подобные предложения и преобразования было сложно понять крестьянам, не понимающим новых идей помещика. Многие шли на согласие с притворством, лишь бы не обидеть хозяина, сохраняя при этом за собой прежние традиции, либо совсем отказывались от предложения земельной переделки. Идея опрощения казалась для них безосновательной, а улучшение положения за счет помещика подозрительным делом. Но также были и исключения, происходили случаи и удачного земельного передела. Тогда помещики получали доверие и становились более понятны окружающим.

Ключевая идея опрощения – это отрицание личного землевладения как захватнического. Право на землю оставалось исключительно за теми, кто сам на ней трудился. Земельный передел и евангельское просвещение были главным и единственным выходом из ситуации, в которой оказались помещики и крестьяне. Для этого требовалось равенство всех и взаимопонимание. Становясь на позицию патриархального крестьянства, интеллигенция могла обеспечить ему защиту и помощь, а сама при этом получала возможность удовлетворить собственные духовные поиски. Самобытность русского народа в своем большинстве и выражает крестьянский быт и верования. Идеальными здесь представляются незыблемость религиозной веры и патриархального строя, стабильность традиционного уклада деревенской жизни.

Толстовцы осмысливают убеждения патриархального крестьянства: отрицание капиталистического пути развития, неприятие власти денег и господского уклада жизни, и опираясь на это, находят спасение в обращении к деревне. Внимание к глубоким религиозным чувствам, отрицание массового производства и возрождение кустарных ремесел, уход от индивидуального интереса, основанного на эгоистических побуждениях, к альтруизму и общинной жизни, – все это становится мотивацией практики толстовства.

Зачастую, попытки осуществления этих мотивов приводили к крайней бедности общин и сложным отношениям с самим писателем. Толстовцы никогда не вносили изменений в содержание учения. Для них оно было словом истины, которое не нужно было менять. Но с первым реальным опытом коммун и артелей, доктрины Толстого стали интерпретироваться по-своему, в силу разных форм реализации этих идей и специфики жизнедеятельности общин, где все члены были совершенно свободны в своих мнениях, что нередко приводило к серьезным спорам и разногласиям.

Непосредственно реализация непротивления злу насилием носила различный характер. Она могла выражаться в отказе от несения военной службы, попытках дистанцироваться от государства и общества с целью выживания самостоятельным трудом, обеспечения пропитания своими силами. Некоторые старались избегать торговли на рынках, пытались организовать внутреннюю торговлю между собой, о чем пишет в своих воспоминаниях один из видных толстовцев Б. В. Мазурин [3, с. 93–206].

Средства достижения опрощения также были неодинаковы, кто-то считал лучшим трудом для самосовершенствования разведение скота, другие считали таковым земледелие. На этой почве нередко возникали острые споры о лучших средствах реализации идеи опрощения. Н. И. Тимковский вспоминал, что после вечера, проведенного с толстовцами, решавшими вопросы о лучшем виде физической работы, у него в голове осталась только одна фраза: «Навоз надо возить, навоз, навоз»; а конфликты по поводу нравственного самосовершенствования сводились к вопросам: «Пить чай или не пить? Имеет он возбуждающие свойства или нет?» [5, с. 44].

Радикальные взгляды «правоверных толстовцев» доводили их до сурового выживания в спартанских условиях, вместо нравственного совершенствования и свободного творчества. Стремление к опрощению, по большей части, приводило к отрицательным результатам. Помещики не имели опыта ведения хозяйства: выбирали зачастую себе плохие участки земли и не могли сами вручную ее обрабатывать. Попытка просвещения крестьян полностью провалилась. В глазах крестьянства все это было еще одной прихотью хозяев, мало кто из них реально был готов менять свой внутренний и внешний уклад жизни.

Вместо главного, спасения души и помощи другим, на первый план вышли поиски средств идеальной жизни, которые нередко принимали радикальные формы. Некоторые из толстовцев не употребляли в пищу ничего кроме молока и картошки, никаких праздников не отмечали, постоянно держались строгого и аскетического образа жизни. Это производило на окружающих весьма угнетающее

впечатление. Толстой пытался найти выход для обедневших и крайне настроенных последователей, но расхождения его идей и практики толстовцев это не снимало.

Пользуясь «классификацией» С. А. Толстой, «белые» последователи – дворяне, в большинстве проявляли интерес к теоретическим основам учения; «темные» – преимущественно безграмотные крестьяне, уповали на помощь в выходе из бедности и душевном спасении. Между ними была промежуточная по своему положению группа «полутемных» (интеллигенция), которые решили жить самостоятельным трудом. Они занимались просвещением крестьян, а сами учились ведению сельского хозяйства. Ручной труд был для них тяжелым, зачастую многие не выдерживали. Кто мог – возвращался к прежней привычной жизни, другие становились «бродячими» толстовцами, пропагандирующими учение Толстого среди населения.

Но какие бы ни вставали препятствия между писателем и его последователями, в каждой общине Лев Николаевич был своим, никогда не был против практических нововведений, наоборот, всегда приветствовал рациональные предложения, конструктивную критику. Толстой писал о живом гуманистическом учении, что подтверждают его последователи. Крайности и радикализм единомышленников писатель всегда порицал, переживал за проблемы общинной жизни и судьбу последователей. Неслучайно, одной из основ концепции непротivления злу насилием был наказ писателя держаться золотой середины, избегая любых крайностей [4, с. 8].

## **Выводы**

Практика опрощения представляет собой подход к воплощению в жизнь толстовского наставления о непротivлении злу насилием. Попытки ее осуществления стали стимулом для развития самостоятельной мысли толстовского движения. Опыт этой практики выявил основные проблемы при создании коммун и артелей, а его осмысление давало возможность избежать прежних ошибок. «Опыт жизни наших дружинников, их разговоры и высказывания говорили за то, что лучше объединиться не в одну, а в несколько организаций, объединяющихся по своим склонностям (коммуна, артель) и в зависимости от тех или иных руководящих убеждений каждой группы» [3, с. 124–125]. Идущие по пути опрощения дворяне сталкивались с главной проблемой – непониманием со стороны крестьян и личной неспособностью работы на земле. Это повлекло за собой уход от догматического понимания учения и выявление новых трактовок путей внутреннего самосовершенствования.

Опрощение, можно сказать, было переходным этапом от теории к практике толстовских коммун и артелей, мостом между идеалом и его воплощением в жизнь. Начиная с первых собраний толстовских общин, выделяются люди, имеющие свое понимание о воплощении в жизнь идеалов Льва Толстого. К началу 1920-х годов практика опрощения теряет массовость, актуальным становится личное свободное истолкование идей Толстого и их применение. Начинается самостоятельная теоретическая и практическая деятельность общин вне Толстого.

### Список литературы

1. Агарин Е. В. Трудami рук своих. Толстовские земледельческие колонии в дореволюционной России. – М.: Common place, 2019. – 384 с.
2. Лучникова Е. А. Общественно-политическая деятельность толстовцев в конце XIX – начале XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. – М.: МГОУ, 2015. – 156 с.
3. Мазурин Б. В. Рассказ и раздумья об истории одной толстовской коммуны «Жизнь и труд». – М.: Книга, 1989. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=2368> (дата обращения: 20.12.2021).
4. Поповский М. Русские мужики рассказывают. Последователи Л. Н. Толстого в Советском Союзе, 1918–1977. – London: Overseas Publications Interchange, 1983. – 314 с.
5. Пругавин А., Давыдков Н., Тимковский Н. Сборник воспоминаний о Л. Н. Толстом. – М.: Златоцвет, 1911. – 176 с.
6. Толстая С. А. Дневники. В 2-х томах. Т. 1. 1862–1900 гг. – М.: Художественная литература, 1978. – 606 с.
7. Толстой Л. Н. Анна Каренина. [Электронный ресурс]. – URL: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/proza/anna-karenina/karenina-1-1.htm> (дата обращения: 16.12.2021)
8. Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырёх Евангелий // Толстой Л. Н. Полное собр. соч. в 90 томах. Т. 24. Произведения 1880–1884. – М.: Гослитиздат, 1958. – 1011 с.
9. Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. Полное собр. соч. в 90 томах. Т. 28. 1890–1893. – М.: Гослитиздат, 1957. – 394 с.
10. Толстой Л. Н. Воскресение. – М.: Художественная литература, 1977. – 352 с.

### References

1. Agarin, E.V. (2019). *Trudami ruk svoikh. Tolstovskie zemledel'cheskie kolonii v dorevolutsionnoj Rossii* [By the labor of their hands. Tolstoy agricultural colonies in pre-revolutionary Russia]. Moskva: Common place. 384 p. (In Russian).
2. Luchnikova, E. A. (2015). *Obshchestvenno-politicheskaya deyatel'nost' tolstovtsev v kontse XIX – nachale XX vekov: dis. ... kand. istoricheskikh nauk* [Socio-political activity of the Tolstoyans in the late 19 – early 20 centuries: Cand. sci (history) thesis ]. Moskva: MGOU. 156 p. (In Russian).
3. Mazurin, B.V. (1989) *Rasskaz i razdum'ya ob istorii odnoj tolstovskoj kommuny "Zhizn' i trud"* [A story and thoughts about the history of a Tolstoy commune “Life and Labor”] [Online]. *Vospominaniya krest'yan-tolstovtsev, 1910–1930-e gody – Memoirs of Tolstoyans peasants, 1910–1930s*. Moskva: Kniga. URL: <https://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=2368> (In Russian).

4. Popovskij, M. (1983). *Russian men are telling. Followers of Leo Tolstoy in the Soviet Union, 1918–1977*. London: Overseas Publications Interchange. 314 p. (In Russian).
5. Prugavin, A., Davydkov, N., Timkovskij, N. (1911). *Sbornik vospominanij o L. N. Tolstom* [Collection of memoirs about L. N. Tolstoy]. Moskva: Zlatotsvet. 176 p. (In Russian).
6. Tolstaya, S. A. (1978). *Dnevnik* [Diaries]. Moskva: Khudozhestvennaya literatura. 606 p. (In Russian).
7. Tolstoy, L. N. *Anna Karenina*. URL: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/proza/anna-karenina/karenina-1-1.html> (In Russian).
8. Tolstoy, L. N. (1884). *Soedinenie i perevod chetyryokh Evangelij* [Combining and translating the four Gospels]. Moskva: Goslitizdat. 1011 p. (In Russian).
9. Tolstoy, L. N. (1957). *Tsarstvo Bozhie vnutri vas* [The Kingdom of God is within you]. *The Complete Works*. Vol. 28. Moskva: Goslitizdat. 394 p. (In Russian).
10. Tolstoy, L. N. (1977). *Voskresenie* [Resurrection]. Moskva: Khudozhestvennaya literatura. 352 p. (In Russian).

#### Об авторе

**Налетов Виктор Эдуардович**, аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: naleytov@mail.ru

#### About the author

**Viktor E. Nalyotov**, graduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: naleytov@mail.ru

Поступила в редакцию: 23.12.2021

Received: 23 December 2021

Принята к публикации: 31.01.2022

Accepted: 31 January 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

## **Особенности понимания мистерии в философской мысли русских символистов**

***Ю. А. Фоминенко***

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

**Введение.** Русский символизм – многогранный и противоречивый феномен эпохи Серебряного века. Исследователи этого периода русской культуры называют творчество его представителей мистериальным. Многие символисты считали осуществление мистерии первоочередной задачей искусства. Однако понимание мистерии на рубеже XIX и XX веков было неоднозначным. Энциклопедическая трактовка мистерии определяет данное понятие и как разновидность античного священнодействия, и как жанр средневекового религиозного театра. Русские символисты использовали это понятие в своей специфической интерпретации. Статья показывает основные этапы трансформации понятия мистерии от Античности и Средневековья до эпохи русского модернизма, а также анализирует понимание мистерии творческими представителями Серебряного века.

**Содержание.** В эпоху Античности понятием «мистерия» обозначались массовые празднества в честь одного или нескольких богов, почитаемых в той или иной местности, а также ритуалы посвящения в тайные знания. В средневековый период в Европе название мистерии получили театральные постановки религиозной тематики. Появление этого жанра уличного театра непосредственно связано с рецепциями из христианской литургии.

На рубеже XIX и XX веков в творческих кругах России доминирует идея обратить искусство в религиозные формы. Мистерия стала объектом обсуждений и горячих споров в кружках и на страницах литературных журналов. Будущее превращение искусства в теургию подробно описал в своих трудах философ В. С. Соловьев. Его идеи развил и дополнил своими исследованиями дионисийства признанный теоретик русского символизма Вяч. Иванов. Данная концепция основывалась на идеях «синтеза искусств», «соборности» и «богочеловечества». Вместе с тем, многие деятели искусства того времени просто отдавали дань моде и спекулировали на использовании слова «мистерия» в заголовках своих произведений. Такое положение дел критиковал в своих работах А. Белый, по праву считающийся одной из ключевых фигур эпохи русского символизма. Однако его критика распространялась не только на использование слова «мистерия», но и на сами идеи превращения искусства в теургию.

Единственным, кто максимально приблизился к реальному воплощению в жизнь мировой мистерии, был композитор А. Н. Скрябин. Несмотря на то что его замысел остался нереализованным, Скрябин детально проработал грандиозный проект всеобщей дематериализации, воссоединения человечества с Богом и создания Нового мира. Воплощению этой идеи

А. Н. Скрябин посвятил последние годы своей недолгой, но яркой творческой жизни. Желание осуществить идею теургии было попыткой вернуть искусство в мифоритуальную оболочку, из которой искусство изначально выделилось, отбросив религиозную составляющую.

**Выводы.** В эпоху русского символизма была предпринята попытка объединить античное и средневековое понимание мистерии с доминирующими философско-религиозными идеями своего времени. Намерения превратить искусство в теургию, поэтов и художников в пророков, вернуть искусству утерянную религиозную составляющую – стали базовыми установками ряда творческих деятелей рубежа XIX и XX веков. Как показывает данное исследование, феномен мистерии является сложным и многоплановым, не поддающимся однозначной трактовке, меняющим свои формы в историческом контексте и требующим дальнейшего подробного изучения.

**Ключевые слова:** мистерия, теургия, искусство, Серебряный век, русский символизм, А. Белый, Вяч. Иванов, А. Н. Скрябин, В. С. Соловьев.

**Для цитирования:** Фоминенко Ю. А. Особенности понимания мистерии в философской мысли русских символистов / Ю. А. Фоминенко // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 41–54. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_41

## **Peculiarities of understanding the Mystery in the Russian Symbolists philosophical thought**

*Yurij A. Fominenko*

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

**Introduction.** Russian symbolism is a multifaceted and contradictory phenomenon of the Silver Age era. Researchers of this period of Russian culture call the creativity of its representatives mystical. Many symbolists considered the realization of the Mystery to be the primary task of art. However, the understanding of the Mystery at the turn of the 19 and 20 centuries was ambiguous. The encyclopedic interpretation of the Mystery defines this concept both as a kind of ancient sacrament and as a genre of medieval religious theater. Russian symbolists used this concept in their own specific interpretation. The article shows the main stages of the transformation of the concept of Mystery from antiquity and the Middle Ages to the era of Russian modernism, and also analyzes the understanding of Mystery by creative representatives of the Silver Age.

**Content.** In the era of antiquity, the concept of the Mystery was denoted by mass celebrations in honor of one or more gods revered in a particular area, as well as initiation rituals into secret knowledge. In the medieval period in Europe, the name of the Mystery was given to theatrical productions of religious themes. The emergence of this genre of street theater is directly related to the receptions from the Christian liturgy.

At the turn of the 19 and 20 centuries, the idea of converting art into religious forms began to dominate in the creative circles of Russia. The mystery became the object of discussions and heated debates in circles and on the pages of literary magazines. The future transformation of art into theurgy was described in detail in his writings by the philosopher V. S. Solov'yov. His ideas were developed

and supplemented by the recognized theorist of Russian symbolism Vyach. Ivanov with his studies of Dionysianism. This concept was based on the ideas of “synthesis of arts”, “conciliarity” [sobornost'] and “God-manhood” [Bogochelovechestvo]. At the same time, many artists simply paid tribute to fashion and speculated on the use of the word Mystery in the titles of their works. This state of affairs was criticized in his works by A. Belyj, who is rightfully considered one of the key figures of the Russian symbolism era. However, his criticism extended not only to the use of the word Mystery, but also to the very ideas of turning art into theurgy.

The only one who came as close as possible to the real embodiment of the world Mystery was the composer A. N. Scriabin. Despite the fact that his plan remained unfulfilled, Scriabin worked out in detail a grandiose project of universal dematerialization, the reunification of humanity with God and the creation of a New world. A. N. Scriabin devoted the last years of his short but bright creative life to the embodiment of this idea. The desire to realize the idea of theurgy was an attempt to return art to the mythological shell from which art originally stood out, discarding the religious component.

**Conclusions.** In the Russian symbolism era, it was made an attempt to combine the ancient and medieval understanding of the Mystery with the dominant philosophical and religious ideas. Intentions to turn art into theurgy, poets and artists into prophets, to return the lost religious component for art – became the basic attitudes of a number of creative figures of the turn of the 19 and 20 centuries. As this study shows, the phenomenon of the Mystery is complex and multifaceted, not amenable to unambiguous interpretation, changing its forms in a historical context and requiring further detailed study.

**Key words:** mystery, theurgy, art, Silver Age, Russian symbolism, A. Belyj, Vyach. Ivanov, A. N. Skryabin, V. S. Solov'yov.

**For citation:** Fominenko, Yu. A. (2022). Osobennosti ponimaniya misterii v filosofskoj mysli russkikh simbolistov [Peculiarities of understanding the Mystery in the Russian symbolists philosophical thought] // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 41–54. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_41

## Введение

В научных исследованиях советского времени особо акцентировалось разрушительное воздействие идей модернизма на русское искусство. Разрешенные к публикации работы писались, как правило, в негативном ключе критики «буржуазной культуры». Советские статьи и монографии зачастую ставили знак равенства между модернизмом и декадансом, характеризуя этот период как искажение художественных форм, нигилизм, бесперспективность и пессимизм. Критиковались религиозно-мистические мотивы, оккультные сюжеты, упаднические настроения. В советский период определенная тематика исследований отечественной культуры рубежа XIX и XX веков была под запретом. Независимые философско-религиоведческие исследования в стране «одной философии» и атеизма были проблематичны.

С окончанием советской эпохи появилась возможность всестороннего изучения феномена русского модернизма. «Духовный вакуум», образовавшийся после крушения советской идеологии, требовал заполнения новым содержанием. Поиски основ, идеалов и авторитетов, взамен утраченных, характерны для кризисных периодов истории. Эпоха русского модернизма в культурном плане схожа с постсоветским переходным этапом потери духовных ценностей, разочарованием в традициях прошлого и стремлением к новой жизни. Изучение переходных, кризисных периодов отечественной культуры позволяет проанализировать пути поиска новых духовных ориентиров, помогает выстраивать новую картину мира.

В России на рубеже XIX и XX веков в творческих кругах наметился интерес к возрождению мистерии. Эксплуатация этого понятия стала базовой в первую очередь у символистов. Однако понимание мистерии в эпоху модернизма отличалось от его трактовки в античный или средневековый период, становилось предметом полемики, имело, зачастую, индивидуальную интерпретацию. Статья ставит своей задачей объяснение данного феномена Серебряного века через сравнительный анализ исследований мистерий Античности и мистерий средневекового периода, работ представителей русского символизма и современных исследований мистериальности эпохи русского модернизма.

### **Содержание исследования**

Феномен мистерии принято определять как «тайное священнодействие». С понятием мистерии соотносятся «мистика» (как нечто тайное, сокровенное), «мист» (участник мистерии), «мистагог» (руководитель мистерии), ритуал (видимое действие, в процессе которого происходит нечто таинственное). М. Элиаде обозначает термином «мистерия» «определенные институты, практикующие инициацию» [24, с. 259].

В древности существовало несколько разновидностей мистерий, отличающихся друг от друга по количеству участников и по степени открытости. Одни носили массовый характер, не ограничивающий участников ни по статусу, ни по полу, ни по возрасту. Как правило, это был праздник в честь какого-либо божества, почитаемого в местной культуре. Другие ограничивали число и состав участников какими-либо условиями. Обычно эти мистерии совершались в ночное время, сопровождаясь шествиями, музыкой, пением и плясками. Правильное мистериальное действие должно было ввести его участников в состояние, близкое трансу, экстазу. Во время действия мистерии ее участники, по мере расширения

горизонтов сознания, теряли контроль над телом. Это чувство было сродни свободному падению или так называемому «полету души», что переживалось как смерть тела. Земные реалии открывались человеку по-новому, становились понятными символы иного мира. Вершиной этих ощущений было приобщение к сверхбытию, слияние с божеством.

О третьем типе античных мистерий известно очень мало, ввиду допуска к участию в них ограниченного числа посвящённых и страха смерти за разглашение содержания увиденного. Эти мистерии переводили участников на различные ступени социального статуса, становились для них, по сути, школой жизни. Посвящение в мистерии, помимо различного рода испытаний, включало открытие истинных смыслов священных преданий, в то время как непосвященным было доступно только их мифическое изложение. Кульминацией посвящения служили магические церемонии, целью которых было приобретение неопитом мистического опыта внетелесного существования души. «Ракурс магического сознания определяется непосредственной сопряженностью человека и окружающей среды, оно пронизано переживанием единства с этой средой» [18, с. 67]. Для античных авторов «посвящение» и «смерть» были идентичны по своему значению [21, с. 197]. Эмоциональное насыщение, психическое воздействие на участников обряда являлись основной задачей мистерии: «поднять человека до божественного состояния – сделать его богом и наделить его бессмертием» [15, с. 61].

Ф. Ф. Зелинский в своей работе «Эллинская религия» показывает, что мистерии в Древней Греции возникли в результате заимствования религиозно-мистического опыта греками из других культур [5, с. 189]. Он находит похожие сюжеты мифов и практику культов у других, более древних народов. К ним можно отнести культы Исиды (Египет), Великой Матери Кибелы, Великой Богини Земли, богини Агдистис, богини Иштар (Сирия).

Наиболее подробное описание, дошедшее до наших дней, относится к элевсинским мистериям, основными персонажами которых являлись богиня Деметра и ее дочь Персефона. «Мифическая основа, связанная с любовью, утратой, скорбью, поиском и возвращением (обретением), присуща многим древним культам, богослужбная практика которых зачастую носила мистериальный характер» [4, с. 25]. Немецкий ученый Д. Лауэнштайн на основе исследования большого количества античных источников и современных археологических раскопок детально воссоздал ход религиозного праздника, существовавшего в этом мистериальном центре Древней Греции [12].

В Средние века в Европе мистерией обозначался жанр театрального искусства. Начало ему положила христианская литургия. Здесь стоит заметить, что существует острая полемика по вопросу возникновения христианских «таинств» и жанра «страстей». Часть исследователей видят их корни в дохристианских Мистериях. Христианские богословы, в свою очередь, утверждают, что в начале н. э. языческие мистерии заимствовали внешнюю форму первых христианских литургий<sup>1</sup>. Вяч. Иванов, напротив, утверждает, что «понятие “страстей” прямо перешло из эллинской религии в христианство, во всей полноте своего содержания как мистического и обрядового термина» [7, с. 207]. Этот спорный вопрос не является темой данной статьи, но упоминается для прослеживания логической цепочки «античная мистерия – христианские таинства и литургия – религиозный средневековый театр – мистерии Серебряного века».

В период IX–X веков, по не изученным и сегодня до конца причинам, произошёл скачок «от священнодействия к театрализации» церковного ритуала [11, с. 6]. Религиозная церемония с её облачениями, предметами, действиями и песнопениями из помещения церкви или монастыря выходит сначала на прилегающие территории, а затем на рыночные площади и другие открытые городские пространства. Известно о широком распространении мистерий во Франции, Германии, Италии, а также в Англии и Нидерландах [22, с. 327]. Появившиеся ранее рождественские и пасхальные игры получили в мистериях дополнительную тематику из евангельских сюжетов. Сначала это были «Страсти Христовы», делающие акцент на страданиях Спасителя, его смерти и Воскресении. Затем к евангельским темам стали добавляться ветхозаветные и другие сюжеты. В итоге развитие тематики средневековой драматургии можно представить тремя периодами: (1) евангельский этап: рождение, страдания, смерть и воскресение Христа; (2) ветхозаветный этап: сюжеты из текстов Ветхого Завета; (3) апостольский этап: сюжеты из «Жития святых».

Основной задачей средневекового религиозного театра было укрепление веры через созерцание и мысленное соучастие в событиях, разыгрывающихся на сцене. Подразумевалось, что происходящее на сцене воспринимается зрителями и разумом, и сердцем. Жестокие сцены страданий Христа имели компенсаторную функцию подавления страха перед насилием, окружавшим людей в реальной жизни. «Жестокостью же от жестокости спасаем и отчуждаем» – так можно

---

<sup>1</sup> Православный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Rafail\\_Karelin/eshhe-raz-o-ereticheskikh-zabluzhdenijah-professora-md-a-i-osipova/](https://azbyka.ru/otechnik/Rafail_Karelin/eshhe-raz-o-ereticheskikh-zabluzhdenijah-professora-md-a-i-osipova/) (дата обращения: 21.12.2021).

объяснить эту характерную черту мистериальных сюжетов. Вместе с этим обозначалась спасительная для христианина идея: «Его ранами мы исцелились». Не жестокость страдания, а «духовная победа над ними, находившая высшее воплощение в Воскресении», спасает верующего [11, с. 58].

В мистериях раннего средневековья, так же как и в церковных литургиях, принимали участие исключительно священнослужители. Связано это было с тем, что евангельские повествования должны были воспроизводиться в абсолютной точности, без искажений, пропусков или дополнений. К тому же, первые мистерии, как и литургии, читались на латыни. Неподготовленный актер не отвечал этим требованиям. Женские роли, как и в античном театре, исполняли мужчины. С появлением переводов Библии на другие языки все большее распространение получили постановки на местных языках с привлечением комедиантов, мимов и бродячих актеров.

Исследователи средневекового театра отмечают характерную особенность расположения сцены и публики во время спектакля. В Античности внимание зрителя концентрировалось на сцене, находящейся в центре амфитеатра. В эпоху расцвета средневековых мистерий на большом пространстве возводилось несколько помостов, на каждом из которых разыгрывались определенные сюжеты. Зритель же перемещался в этом пространстве от одной сцены к другой. Не существовало сидячих мест с разделением по степени комфортности обзора (партер, ложа), так же как и разделения на места для бедной и богатой публики. Зритель сам выбирал себе подходящую точку обзора у того или иного помоста. Единственное, на кого разделяла средневековая мистерия присутствующих – это на исполнителей и зрителей. В античных мистериях, не зависимо от массовости и секретности, все присутствующие были участниками происходящего.

Эпоха русского модернизма была ознаменована как кризисом рационального сознания, так и духовным разочарованием. Примечательной чертой Серебряного века стали эсхатологические настроения [10, с. 246]. Этот факт послужил причиной возникновения массового интереса к религиозным и мистическим учениям, поиску трансцендентного и объяснению иррационального, вплоть до желания создать новую религию. Переосмысление жизни и построение новой картины мира стали основной темой в сюжетах произведений искусства, полемики в литературных кружках и на страницах журналов. На этом фоне концепция древней формы священнодействия и средневекового театра пришла как нельзя кстати. Она объединила в себе философско-религиозные идеи того времени. Мистерия была провозглашена целью искусства, находящегося в поиске новых форм выражения.

В теоретическом плане наиболее чётко обозначил задачи искусства философ, писатель, поэт, признанный теоретик символизма Вяч. И. Иванов. Его понимание мистерии базировалось на философской концепции В. С. Соловьева, с которым он был знаком лично, и собственных исследованиях античной культуры, в частности дионисийства [7]. Согласно философии Соловьева, художники и поэты, став жрецами и пророками, должны преобразить мир. «Не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять её земными воплощениями» [19, с. 231]. Теургическое искусство станет определяющим в грядущем преображении мира. Этическое должно уступить место эстетическому. Красота преобразует мир физический в мир божественный, мир духовный. Теургия есть творчество совместно с Богом, создающее новый мир, иное бытие. Искусство должно вернуться к религии, от которой оно изначально отделилось. От В. С. Соловьева «теурги» заимствовали идею искусства как «реальной силы, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир» [13, с. 43–44].

Реализацию идеи мистерии Вяч. Иванов видел в синтезе искусств – результате проявления обновленного соборного сознания. «Проблема этого синтеза есть вселенская проблема грядущей Мистерии. А проблема грядущей Мистерии есть проблема религиозной жизни будущего» [9, с. 168]. Иванов считал Мистерию смыслом символизма, его конечной целью. «Мистерия – упразднение символа, как подобия, и мифа, как отраженного, увенчание и торжество чрез прохождение вратами смерти; мистерия – победа над смертью, положительное утверждение личности, ее действия» [8, с. 602–603], – писал он. Миф в форме художественно-теургического действия должен реализоваться в новой мистерии. Она должна стать особой формой искусства будущего. При этом, возникнув на театральной основе, она выйдет за рампы и вернет свои религиозные смыслы. Мистерия – сакральное действие, в котором нет разделения на зрителей и актеров. Это литургический синтез искусств, новое богослужение, основанное на соборном сознании.

На рубеже веков главный вопрос русской духовной культуры обозначился как осознание религиозности творчества, религиозности искусства в целом. Спасение человечества, а стало быть, приближение человечества к Богу, стало главной задачей сближения искусства и религии. «Теургия – искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую... Теургия есть действие человека совместно с Богом, – богодействие, богочеловеческое творчество» [2, с. 89].

Однако многие деятели искусства эпохи русского модернизма трактовали понятие мистерии неоднозначно. Часть литераторов, отдавая дань моде, называли свои произведения «мистериями» только на основании наличия в них мифологического сюжета. «“Мистерия, мистерия!” – еще вчера кричали в некоторых кружках. Кричали и подмигивали друг другу. Дурманили друг друга наркотом горячки, пожимали друг другу руки: “Вы поняли?” – “Я понял!”» [1, с. 245]. Так критиковал Андрей Белый происходящее в кружках, где обсуждались новые формы искусства. Мистерия стала объектом споров на страницах литературных сборников и журналов («Аполлон», «Весы», «Мир искусства»).

Постепенно «мистериальный наркот принял эпидемические формы» [1, с. 245]. При этом то, что понималось под мистерией, неважно в античном или средневековом смысле, получило совершенно другое содержание. Форма древнего священнодействия, таинства превратилась в агитационный клич:

«...люди, провозгласившие тайну действенного молчания, говорили об этом на всех перекрестках, во всех гостиных, во всех коридорах общественных зданий». Священный праздник почитания богов потерял основной смысл: «...вместо игры святого безумия вокруг священного козла проволоклись мистики в довольно-таки гнусном танце – козловаке. Многим из нас принадлежит незавидная честь превратить самые грезы о мистерии в козловак» [1, с. 245].

Театральные пьесы использовали мифопоэтические образы, отдавая дань модным спекуляциям. В случае же «упреков в мистических темнотах» [16, с. 82] использовалась отсылка к жанровому прототипу средневекового театра, что было удобным и беспроегрышным ответом на критику. С другой стороны, «...грезы о возрождении мистерии» были желанием «перенести творчество красоты за пределы искусства». Это было стремлением к преобразованию жизни, воплощению красоты, как формы творчества. «Стремление искусства к мистерии могло нас пленять, как явный знак начала конца старой жизни» [1, с. 242].

Практически единственным, кто реально пытался осуществить замысел превращения искусства в теургию, был А. Н. Скрябин. Это стало целью всей его жизни, так и оставшейся нереализованной. Мир у Скрябина – это мир мистерии. Философия Скрябина – философия мистерии. «Изложить философию Скрябина – значит изложить содержание мировой мистерии, как она ему представлялась, т. е. изложить его взгляды на различные этапы общемировой универсально-божественной драмы» [14, с. 258].

Согласно замыслу Скрябина (по записи Л. Сабанеева), «...в Мистерии не будет речи о личности. Это будет соборное творчество и соборный акт» [17, с. 335]. Рампа, разделяющая исполнителей и зрителей, должна быть разрушена: никакой

театральности, образов, символизаций и аллегорий быть не должно. Соборный дух будет рожден в процессе воспоминания всех участников мистерии. Они обретут «прапамять». Каждый вспомнит, что он пережил с момента сотворения мира.

Сама мистерия – синтез всего и вся: «...колонны из фимиама... Они будут освещены светом световой симфонии, они будут растекаться и вновь собираться! Это будут громадные огненные столбы. И весь храм будет из них... Это будет текучее, переменное здание, текучее, как и музыка. И его форма будет отражать настроение музыки и слов. Тут все есть: и симфония световая, и текучая архитектура, не грубо материальная, а прозрачная, и симфония ароматов потому, что это будут не только столбы светов, но и ароматов... И к этому присоединятся краски восхода и заката солнца... Ведь Мистерия, то есть введение к ней, будет продолжаться семь дней...» [17, с. 174].

Длительность мистерии определяет библейское сотворение мира: «семь дней означали огромные эпохи, целые жизни рас ... Но они будут в то же время и днями. Само время ускорится, и в эти дни мы проживем миллиарды лет...» [17, с. 248]. В процессе мистерии время будет постепенно ускоряться. В результате материализации, рассуждал Скрябин, время отяжелело и замедлилось. Само время, по замыслу композитора, должно дематериализоваться в первую очередь.

Друг и биограф Скрябина Л. Л. Сабанеев так представил себе этот грандиозный замысел:

«И мне, “позитивисту”, ярко представилась эта фантастическая и экстатическая картина: где-то в тропической стране призрачный храм из освещенных фимиамов, неведомая музыка, звезды и закатное солнце, присутствующее при этом экстатическом празднике самоуничтожения человечества... и несметные толпы “верующих”, испуганные, как сектанты при самосожжении, ждущие, когда этой страшной магией искусств, соединившихся, наконец, вместе, они пробьют “стены призрачного мира” и “проснутся в небо”, чтобы не видеть ни солнца, ни звезд, не слышать звуков, чтобы не ощущать никогда больше мира» [17, с. 174–175].

Понимая долгосрочность реализации грандиозного плана и объемы подготовительных работ, Скрябин в августе 1913 г. начинает создавать «Предварительное действие» [23, с. 103]. По замыслу композитора эта «Мистерия в миниатюре» должна была послужить репетицией к осуществлению Великой мистерии. Реальная мистерия могла быть осуществлена лишь один раз, в то время как «Предварительное действие» могло разыгрываться многократно, подготавливая участников и зрителей к Великому событию. Вяч. Иванов так оценивал этот проект:

«... вся магическая музыка второй половины скрябинского творчества есть уже “предварительное действие”, приводящее нас на порог некоей мистерии, – которая, ведь, по замыслу самого мистагога, не должна была быть ни его личным созданием, ни даже произведением искусства, но внутренним событием в душе мира, запечатлевающим совершившуюся полноту времен и рождение нового человека» [6, с. 174].

## **Выводы**

Русский философ В. С. Соловьев определял теургию как «субстанциальное единство творчества, поглощенного мистикой» [20, с. 214]. Смысл этого древнего сакрального ритуала общения с миром богов состоял в общности и единстве небесного и земного творчества. По мнению В. В. Бычкова, современную сущность теургии, реализуемой через мистирию, Соловьев видел в единстве творчества и мистики, «в сознательном мистическом общении с высшим миром путем внутренней творческой деятельности» [3, с. 508].

Можно предположить, что в эпоху русского модернизма античное и средневековое понимание «мистерии» было объединено по форме исполнения и смысловому содержанию, а также специфически интерпретировано в соответствии с доминирующими на тот момент философско-религиозными идеями. Такое заключение выводится из следующих характеристик мистерии:

1. Античная мистерия, как и средневековый театр, представляет собой гармоничное сочетание различных предметов и действий, что соответствует идее синтеза искусств в концепции «всеискусства».

2. Присутствие в смысловом наполнении тайн, трансцендентных, духовных составляющих.

3. Массовость проведения, подходящая под идеи хорового действия, всеобщности и соборности.

4. Установка на практическое преобразование природы, человека, мира.

В работе «Русская теургическая эстетика» В. В. Бычков утверждает, что мистерия, так же как символ и миф, не является плодом индивидуального сознания. Это древние знания о мистических реальностях, которые хранятся в памяти культур человечества. Это религиозный опыт, дошедший до наших дней, но «в значительно искаженных, а поэтому часто не доступных духовному видению современного человека формах» [3, с. 507].

Проведенное исследование показывает, что феномен мистерии является сложным, многоплановым, неподдающимся однозначной трактовке, меняющим свои формы в историческом контексте и требующим дальнейшего подробного изучения.

### Список литературы

1. Белый А. Искусство и Мистерия // Белый А. Собрание сочинений: в 14 томах. Т. 8. – М.: Республика, 2012. – С. 242–244.
2. Бердяев Н. А. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
3. Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. – М.: Ладомир, 2007. – 743 с.
4. Варакина Г. В. Между Дионисом и Аполлоном: Очерки о русской культуре «серебряного века». – Рязань: Российский институт культурологии, 2007. – 261 с.
5. Зелинский Ф. Ф. Эллинская религия. – Мн.: Экономпресс, 2003. – 330 с.
6. Иванов Вяч. И. Взгляд Скрябина на искусство // Иванов Вяч. И. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 3. – Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1979. – С. 172–189.
7. Иванов Вяч. И. Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, 1994. – 350 с.
8. Иванов Вяч. И. Заветы символизма // Иванов В. И. Собрание сочинений: в 4 томах. Т. 2. – Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. – С. 588–603.
9. Иванов В. И. Чурлянис и проблема синтеза искусств // Собрание сочинений: в 4 томах. Т. 3. – Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1979. – С. 147–171.
10. Исупов К. Г. Мистерия // Universum: Вестник Герценовского университета. – СПб.: РГПУ им. Герцена, 2009. – № 3. – С. 244–247.
11. Колязин В. Ф. От мистерии к карнавалу: Театральность немецкой религиозной и площадной сцены раннего и позднего средневековья. – М.: Наука, 2002. – 208 с.
12. Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. – М.: Энигма, 1996. – 368 с.
13. Лобанова М. Н. Теософ – теург – мистик – маг: Александр Скрябин и его время. – М.: Петроглиф, 2012. – 368 с.
14. Лосев А. Ф. Мировоззрение Скрябина // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 256–301.
15. Нильссон М. Греческая народная религия. – СПб.: Алетейя, 1998. – 246 с.
16. Полонский В. В. Мистерия и трагедия // Полонский В. В. Мифопоэтика и динамика жанра в русской литературе конца XIX начала XX века. – М.: Наука, 2008. – С. 82–91.
17. Сабанеев Л. Л. Воспоминания о Скрябине. – М.: Классика-XXI, 2000. – 391 с.
18. Смирнов М. Ю. Магия, религия и мифологическое сознание // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре / сост. М. М. Шахнович. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского Философского общества, 2001. – С. 66–68.
19. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – С. 227–259.
20. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем в 20 томах. Т. 2. – М.: Наука, 2000. – С. 185–308.
21. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 544 с.
22. Федотов О. И. Мистерия // Знание. Понимание. Умение. – М.: Московский институт открытого образования, 2012. – № 4. – С. 326–327.
23. Шлецер Б. Ф. Записка о Предварительном Действии // Русские пропилеи: Материалы по истории русской мысли и литературы. – Т. 6. – М.: М. и С. Сабашниковы, 1919. – С. 99–119.
24. Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 415 с.

## References

1. Belyj, A. (2012). *Iskusstvo i Misteriya* [Art and Mystery]. *Sobranie sochinenij v 14 tomakh* [Collected works in 14 vols.]. Vol. 8. Moskva: Respublika. pp. 242–244. (In Russian).
2. Berdyaev, N. A. (1989). *Smysl tvorchestva* [The meaning of creativity]. Moskva: Pravda. 608 p. (In Russian).
3. Bychkov, V. V. (2007). *Russkaya teurgicheskaya estetika* [Russian theurgic aesthetics]. Moskva: Ladomir. 743 p. (In Russian).
4. Varakina, G. V. (2007). *Mezhdru Dionisom i Apollonom: Ocherki o russkoj kul'ture "serebryanogo veka"* [Between Dionysus and Apollo: Essays on Russian culture of the "Silver Age"]. Rязан': Rossijskij institut kulturologii. 261 p. (In Russian).
5. Zelinskij, F. F. (2003). *Ellinskaya religiya* [Hellenic religion]. Minsk: Ekonompress. 330 p. (In Russian).
6. Ivanov, V. I. (1979). *Vzglyad Skryabina na iskusstvo* [Scriabin's view of art]. *Sobranie sochinenij v 4 tomakh* [Collected works in 4 vols.]. Vol. 3. Bruxelles: Foyer Oriental Chretien. pp. 172–189. (In Russian).
7. Ivanov, V. I. (1994). *Dionis i pradionisijstvo* [Dionysus and pradionysianism]. Sankt-Peterburg: Aletejya. 350 p. (In Russian).
8. Ivanov, V. I. (1974). *Zavety simvolizma* [Testaments of symbolism]. *Sobranie sochinenij v 4 tomakh* [Collected works in 4 vols.]. Vol. 2. Bruxelles: Foyer Oriental Chretien. pp. 588–603. (In Russian).
9. Ivanov, V. I. (1979). *Churlyanis i problema sinteza iskusstv* [Churlyanis and the problem of art synthesis]. *Sobranie sochinenij v 4 tomakh* [Collected works in 4 vols.]. Vol. 3. Bruxelles: Foyer Oriental Chretien. pp. 147–171. (In Russian).
10. Isupov, K. G. (2009). *Misteriya* [Mystery]. *Universum: Vestnik Gertsenovskogo universiteta* [Universum: Herald of Gercen's University]. No. 3. pp. 244–247. (In Russian).
11. Kolyazin, V. F. (2002). *Ot misterii k karnavalu: Teatral'nost' nemetskoj religioznoj i ploshchadnoj sceny rannego i pozdnego srednevekov'ya* [From Mystery to Carnival: The Theatricality of the German religious and public scene in the early and late Middle Ages]. Moskva: Nauka. 330 p. (In Russian).
12. Lauenshtajn, D. (1996). *Elevsinskie Misterii* [Eleusinian mysteries]. Moskva: Enigma. 368 p. (In Russian).
13. Lobanova, M. N. (2012). *Teosof – teurg – mistik – mag: Aleksandr Skryabin i ego vremya* [Theosophist – theurgist – mystic – magician: Alexander Scriabin and his time]. Moskva: Petroglif. 368 p. (In Russian).
14. Losev, A. F. (1990). *Mirovozzrenie Skryabina* [Scriabin's worldview]. *Strast' k dialektike. Literaturny'e razmy'shleniya filozofa* [Passion for dialectics: Literary reflections of a philosopher]. Moskva: Sovetskij pisatel'. pp. 256–301. (In Russian).
15. Nil'sson, M. (1998). *Grecheskaya narodnaya religiya* [Greek folk religion]. Sankt-Peterburg: Aletejya. 246 p. (In Russian).
16. Polonskij, V. V. (2008). *Misteriya i tragediya* [Mystery and tragedy]. *Mifopoetika i dinamika zhanra v russkoj literature kontsya 19 nachala 20 vekov* [Mythopoetics and genre dynamics in Russian literature of the late 19th and early 20th centuries]. Moskva: Nauka. pp. 82–91. (In Russian).

17. Sabaneev, L. L. (2000). *Vospominaniya o Skryabine* [Memories of Scriabin]. Moskva: Klassika-XXI. 391 p. (In Russian).
18. Smirnov, M. Yu. (2001). Magiya, religiya i mifologicheskoe soznanie [Magic, religion and mythological consciousness] *Smysly mifa: mifologia v istorii i kul'ture* [The meanings of myth: mythology in history and culture]. Sankt-Petrburg: Sankt-Peterburgskoe Filosofskoe obshchestvo [St. Petersburg Philosophical Society]. pp. 66–68.
19. Solov'yov, V. S. (1991). Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky]. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moskva: Iskusstvo. pp. 227–259. (In Russian).
20. Solov'yov, V. S. (2000). Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical principles of integral knowledge]. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem v 20 tomakh* [Complete works and letters in 20 vols.]. Vol. 2. Moskva: Nauka. pp. 185–308. (In Russian).
21. Torchinov, E. A. (2007). *Religii mira: Opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the World: Experience of the Beyond. Psychotechnics and transpersonal states]. Sankt-Peterburg: Azbuka-Klassika. 544 p. (In Russian).
22. Fedotov, O. I. (2012). Misteriya [Mystery]. *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill]. No. 4. Moskva: Moskovskij institut otkrytogo obrazovaniya. pp. 326–327. (In Russian).
23. Shlecer, B. F. (1919). Zapiska o Predvaritel'nom Dejstvii [Note on the Preliminary Action]. *Russkie propylei: Materialy po istorii russkoj mysli i literatury* [Russian propylaea: Materials on the history of Russian thought and literature]. Vol. 6. Moskva: M. i S. Sabashnikovy. pp. 99–119. (In Russian).
24. Eliade, M. (1997). *Slovar' religij, obryadov i verovanij* [Dictionary of religions, rituals and beliefs]. Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. 415 p. (In Russian).

#### Об авторе

**Фоминенко Юрий Анатольевич**, аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: fominenko1@mail.ru

#### About the author

**Yurij A. Fominenko**, graduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: fominenko1@mail.ru

Поступила в редакцию: 18.01.2022

Received: 18 January 2022

Принята к публикации: 07.02.2022

Accepted: 07 February 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Статья / Article

УДК / UDC 130.2 : 615.851.135

DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_55

### Философские основания изучения человека и его духовности в логотерапии

*Н. Н. Плужникова*

*Московский технический университет связи и информатики,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Актуальность исследования связана с необходимостью изучения феномена духовности человека применительно к современным социокультурным реалиям. В условиях цифровизации культуры, в современной философии интерес смещается в область изучения технологий и их влияния на жизнь человека. При этом проблема изучения сущности человека, его природы и духовности перестает быть в центре внимания. Требуются новые подходы для осмысления духовных сторон человеческого существования в современном обществе и культуре.

**Содержание.** Цель исследования – анализ философских оснований и перспектив применения логотерапии к изучению человека и его духовности в современном мире. Проанализированы взгляды виднейших представителей логотерапии: В. Франкла, Э. Лукас и А. Лэнгле. Рассмотрены основные понятия логотерапии, которые могут стать основанием междисциплинарного изучения духовности: жизнь, судьба, свобода, ответственность, ценности. Показаны идеи логотерапии при осмыслении духовности человека посредством применения герменевтического и компаративного методов, сравнения идей экзистенциального анализа проблемы судьбы и смысла жизни у В. Франкла и А. Лэнгле.

**Выводы.** Анализ потенциала логотерапии показывает перспективность применения её идей для современной философской антропологии. Очевидно, что актуальной становится задача разработки философско-антропологической концепции, включающей логотерапию как подход к осмыслению современных социокультурных трансформаций.

**Ключевые слова:** логотерапия, смысл жизни, судьба, свобода, ответственность, ценности.

**Для цитирования:** Плужникова Н. Н. Философские основания изучения человека и его духовности в логотерапии / Н. Н. Плужникова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 55–65. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_55

## Philosophical basis of studying Human and his spirituality in logotherapy

*Natal'ya N. Pluzhnikova*

*Moscow Technical University of Communications and Informatics,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** The relevance of the research is connected with the need to study the human spirituality phenomenon in relation to modern socio-cultural conditions. In the context of the digitalization of culture, the modern philosophy interest is shifting to the field of studying technologies and their impact on human life. At the same time, the problem of studying the essence of man, his nature and spirituality ceases to be in the center of attention. New approaches are required to comprehend the spiritual aspects of human existence in modern society and culture.

**Content.** The purpose of the study is to analyze the philosophical foundations and prospects for the application of logotherapy to the study of man and his spirituality in the modern world. The views of the most prominent representatives of logotherapy (V. Frankl, E. Lucas and A. Langle) are analyzed. The basic concepts of logotherapy are considered, which can become the basis for an interdisciplinary study of spirituality: life, destiny, freedom, responsibility, values. The ideas of logotherapy are shown in the understanding of human spirituality through the use of hermeneutic and comparative methods and comparison of the existential analysis of the problems of fate and meaning of life by W. Frankl and A. Langle.

**Conclusions.** The analysis of the potential of logotherapy shows the prospects of applying its ideas to modern philosophical anthropology. It is obvious that the task of developing a philosophical and anthropological concept that includes logotherapy as an approach to understanding modern socio-cultural transformations is becoming urgent.

**Key words:** logotherapy, meaning of life, destiny, freedom, responsibility, values.

**For citation:** Pluzhnikova, N. N. (2022). *Filosofskie osnovaniya izucheniya cheloveka i ego dukhovnosti v logoterapii* [Philosophical basis of studying Human and his spirituality in logotherapy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 55–65. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_55

### Введение

В современных условиях, связанных с неустойчивым социально-экономическим и политическим развитием общества, пандемией и возрастающими рисками социокультурных кризисов, как никогда актуально обращение к междисциплинарному гуманитарному знанию, в центре внимания которого – человек и духовные основы его существования.

Особое значение в этом плане, на наш взгляд, сегодня приобретает логотерапия, по своей сути представляющая экзистенциальный анализ существования человека, центральным положением которого является проблема смысла жизни. Основателем данного направления является известный австрийский философ,

психотерапевт XX в. В. Франкл. Идеи Франкла были развиты его последователями – Э. Лукас и А. Лэнгле, что позволяет сегодня говорить о логотерапии как о самостоятельной области в исследовании феномена человека и его духовности.

Проблема свободы человека как ключевая проблема логотерапевтического анализа разработана на основе известного труда В. Франкла «Человек в поисках смысла». Также она поднимается Франклом в его последующих работах [5; 6; 7; 8]. В работе А. Лэнгле, которая вышла в 2020 г. под названием «Жизнь, наполненная смыслом», представлена концепция человека и понимание жизни исходя из идей современной логотерапии. Значительный вклад в понимание человека и его духовности имеют взгляды ученицы Франкла – Э. Лукас, особенно ее десять тезисов, посвященных проблеме принятия решений.

В данной статье анализируется ряд зарубежных критических источников, посвященных логотерапии и идеям современной философской антропологии (Дж. Миллер, Е. Руммель, М. Шнайдер и др.). Такие зарубежные исследователи, как Т. Карсон, Р. Фехест, Л. Витроу особенно подчеркивают необходимость обращения к идеям логотерапии в философском изучении человека в современном обществе.

Ставя вопрос о смысле жизни и анализируя проблемы человеческого существования, логотерапия всегда имеет дело с человеком и с его внутренним духовным миром. В этом плане логотерапия тесно соприкасается с философией человека. Как известно, позиции философской антропологии в качестве отдельной науки, изучающей человека, были обозначены немецким философом XX в. М. Шелером [11; 12]. Методологической основой исследования философского потенциала логотерапии послужили идеи Э. Фромма и виднейшего представителя философии экзистенциализма – Ж.-П. Сартра.

Однако данной методологической базы, на наш взгляд, недостаточно, поскольку в условиях цифровизации культуры трансформируется духовность человека. В современном мире актуализируются проблемы индивидуальной духовной жизни, духовных основ личного существования, страдания и счастья, поиска смысла жизни. Поэтому представляется существенным обращение к смежным гуманитарным областям.

### **Содержание исследования**

*Логотерапия В. Франкла о человеке и его свободе.* Виктор Франкл указывал на такую черту мышления современного человека, как эфемерное отношение к жизни. Он писал, что современный человек живет мимолетно, день ото дня, и

не понимает, что теряет при этом. Он также не осознает истинность слов, сказанных известным немецким канцлером Отто фон Бисмарком: «В жизни мы относимся ко многому, как к визиту к дантисту; мы всегда верим, что нечто настоящее еще только должно произойти, тем временем оно уже происходит» [13].

Можно сказать, что «эфемерный» человек словно скользит по поверхности жизни, подобно тому, как плывущий по реке видит только поверхность воды и не замечает ее глубины. В итоге получается движение по центробежной траектории, а не по центростремительной. На примере организации досуга Виктор Франкл объясняет:

«Сегодня центробежный досуг преобладает. Бегство от себя позволяет избежать возможности обнаружить пустоту в себе. Центростремительный досуг дает возможность решать проблемы и для начала – увидеть их. Люди, мечущиеся между профессиональной сверхактивностью и центробежным досугом, не имеют времени, чтобы додумать свои мысли. Когда они начинают думать, приходит секретарь, чтобы подписать что-то, или нужно ответить на телефонный звонок» [1, с. 168].

**Свобода принятия решений: подход Э. Лукас.** Почему человек принимает решения и берет на себя ответственность? Достаточно подробные и развернутые ответы дает ученица В. Франкла, австрийский психотерапевт Э. Лукас в концепции десяти тезисов о человеческой способности принимать решения. Рассмотрим данные тезисы, пояснив наиболее существенные моменты.

1. *Человеческие решения не являются полностью объяснимыми, свободными волевыми актами.* Другими словами, человеческие решения выступают всегда как акты свободной воли человека, имеющие необъяснимую природу. Как пишет Э. Лукас, здесь виден подход самого В. Франкла: «Человек – это существо, которое в каждый момент принимает решение, каким он будет в следующий момент» [1, с. 93].

2. *Для волевых актов существуют основы, а не причины.* Основа есть то, что лежит в самом начале, она не может быть причиной чего-либо. В онтологическом смысле основа это и есть бытие. Поэтому волевые акты коренятся в бытии человека, а бытие человека, выражаясь словами немецкого философа М. Хайдеггера, состоит в его свободе. Основа – это первое, от чего что-то берет начало в каком-либо порядке. В присущем человеку порядке истинная основа поступка, действия – это свобода! Кто не осознает это, тот должен постоянно искать психологические объяснения. Что дает человеку свобода? Свобода это в самом широком виде есть способность принимать решения о себе самом и при-

давать смысл своим действиям (решениям). Это способность принимать решение об определенном поведении.

3. *Подобные основы не объясняют выбор определенного образа действий, а проясняют только его смысл.* Решение, которое принимает человек, всегда свободно и смыслоориентированно, то есть человек всегда в своем решении выбирает определенных образ действий, который может сделать его как счастливым, так и несчастным в будущем.

4. *Человек может принять решение и против осмысленных основ.* Принимая решения, человек принимает и понимает, что берет на себя ответственность за любые собственные действия.

5. *Причины – это объяснения того, что является неразрешимым.* Последствия поступков не могут быть причинами того выбора, который человек когда-то сделал. Ведь выбор сделала он сам, и отменить его в настоящий момент времени невозможно, поскольку он уже был сделан в прошлом.

6. *И к причинам, и к их последствиям человек может волевым образом занимать позицию.* Другими словами, человек может свободно относиться к причинам и последствиям принятия решений.

7. *Эта волевая позиция не отменит существующую нерешительность, но может привести к ее принятию.* В этом тезисе речь идет о сомнении, которое сопровождает любые решения человека.

8–9. *Конфликт между желанием и невозможностью или нежеланием и обязанностью (долженствованием) приводит к столкновению с причинами невозможности или обязанности. Конфликт между желанием и недолженствованием или между нежеланием и долженствованием сводится к столкновению с основами обязанности или необязанности.* Другим словами, ситуация конфликта или выбора между желанием и невозможностью или нежеланием и долженствованием приводит человека к столкновению с причинами невозможности или долженствования.

10. *Столкновение с причинами – это конфронтация с судьбой, столкновение с основами – это конфронтация с собственной свободой и ответственность.*

Можно сказать, исходя из анализа данных тезисов Э. Лукас, что человек, принимающий решения, способен объяснять любые свои решения в одной из плоскостей: в плоскости судьбы или в плоскости свободы. В области свободы у человека есть возможность свободно решать, желание свободно решать и обязанность, поскольку решение всегда связано с ответственностью.

**Судьба и свобода: идеи А. Лэнгле.** Плоскость судьбы и плоскость свободы – это два мира: объективный и личностный, как полагает другой австрийский психолог, автор экзистенциального анализа в психотерапии – А. Лэнгле. Человек, находящийся в точке напряжения между двумя плоскостями испытывает страдания. Страдание всегда является чувством, сопутствующим выбору того или иного решения, поэтому неслучайно некоторые исследователи в качестве предтечи идей логотерапии приводят взгляды французского философа Б. Паскаля. [17]. А. Лэнгле пишет: «Так или иначе, мир объективности, где все измеряемо и взвешиваемо, и мир личностный – безмерный, трансцендентный – построены на принципиально разных основаниях» [2, с. 14].

Данные взгляды А. Лэнгле сходятся с основным положением логотерапии у В. Франкла: поиск смысла жизни – фундаментальная потребность человека [14]. В вопросе определения смысла жизни человек всегда свободен. Нахождение смысла жизни, как и сама жизнь, представляет собой творческую задачу, реализация которой многовариантна и бесконечна: «будущее неоднозначно и путей к нему – множество», как считает А. Лэнгле.

Самый насущный вопрос, который стоит перед человеком на протяжении всей его жизни, по Лэнгле, – это «Ради чего?». Решение этого вопроса требует не только эмоционального отношения, но и рефлексивных усилий со стороны человека. От этого вопроса зависит индивидуальная траектория судьбы, конструирование и формирование собственной жизни.

Общество потребления и навязываемые одномерные потребности порождают у человека экзистенциальную пустоту, вакуум, чувство утраты смысла жизни, что вызывает многочисленные депрессии и неврозы [4]. В этом смысле задача логотерапии – не адаптация человека, не снижение уровня тревожности, а формирование у человека осознания возможности и духовных сил давать самостоятельный ответ внешнему миру, в определенном смысле противостоять окружающему бытию.

В. Франкл указывает, что для обретения смысла жизни человеку необходимо отношение к трем ценностям: ценностям переживания, ценностям отношения и ценностям созидания [18]. А. Лэнгле, опираясь на данные ценности, определяет три признака полной жизни:

- (1) «Человек настроен на переживание ценного самого по себе, на восприятие доброго, красивого, обогащающего видение мира;
- (2) Он изменяет действительность и обращается к лучшему при любой возможности (к лучшему самому по себе, а не только “для меня”);
- (3) Когда невозможно изменить условия, когда необходимо вынести обстоятельства, он не просто пассивно мирится с ними, а вопреки всем страданиям растет и развивается до полного расцвета своих человеческих возможностей, меняется к лучшему» [2, с. 31].

Свободен тот, кто знает, чего он хочет и куда он идет. Это и есть «свобода для», по Э. Фромму [10]. Свобода это не только дар, но и тяжелая ноша, о чем писал еще французский философ Ж.-П. Сартр [3]. А. Лэнгле развивает учение Франкла о свободе и дает практические рекомендации по поводу того, как человеку найти правильные основания для выбора возможностей. То решение, которое человек осмысливает как ценное и как значимое для себя (соотносится с его внутренними переживаниями и ценностями), то он и актуализирует в своем бытии, т. е. придает смысл. Органом смысла является совесть – внутреннее чутье на то, что является ценным и, как следствие, правильным в жизни человека [9].

### **Выводы**

В центре философского содержания логотерапии – идея существования человека как свободного духовного существа. Духовность человека составляет, по Франклу, сущность его ноэтического измерения.

Если для В. Франкла смысл – это посвящение себя задаче, значимому проекту, то для А. Лэнгле это «особого рода участие в формировании обстоятельств» [2, с. 24], т. е. это вид отношений индивида с жизненными обстоятельствами, с самой жизнью.

Ценности есть пути к смыслу, как утверждал В. Франкл. Но немаловажное значение играет и вера [16; 19]. В связи с этим А. Лэнгле подчеркивает, что: «Экзистенциальный анализ – психотерапевтическое направление, оно не занимается вопросами богословия. Не ставя под сомнение ни ценность религии, ни позицию верующих, оно принимает и допускает все, что относится к вере. Оно совсем не вторгается в эту область, но и не препятствует доступу к ней» [2, с. 58].

Исходя из ключевых идей логотерапии, касающихся сущности человека и вопросов его существования, можно представить интерпретацию жизни как особого человеческого бытия. Жизнь с позиций логотерапии – это процесс, который происходит постоянно при участии человека, чтобы совершиться в конкретный момент времени и наполнить его собой, внести осмысленность. Можно сказать, что жизнь – это реализация бесконечного в конечном в каждый момент времени, это сворачивание бытия в конкретной точке и разворачивание его для дальнейшего развития. Метафорически жизнь можно представить как «фрактал фракталов», т. е. множество решений, которые, по сути, составляют этот процесс и отражают самих себя, т. е. построены по принципу самотождественности, благодаря чему и бытие и части, входящие в это бытие, абсолютно тождественны друг другу.

В этом смысле А. Лэнгле неслучайно говорит о том, что смысл можно заменить выражением «в каждом случае должное». Можно сказать, что смысл есть в каждом случае – «тут бытие», которое является частью саморазвертывающегося бытия в его целостности, в его всеобщности (что впоследствии самим индивидом и интерпретируется как судьба).

Смысл рождается из самого стремления человека вопрошать о том, *зачем* бытие, и в то же время он выступает как требование, исходящее от самого бытия. Бытие всегда выступает как задача, которую индивиду необходимо решить:

«Видеть смысл означает охватить целое. Благодаря “духовным нитям” из разрозненных лоскутов создается нечто целостное, открыто предлагающее нам включить в него самих себя. Из холодного, ни к чему не обязывающего появляется отношение – к обстоятельствам, к вещи, к человеку. Смысл – это в конечном итоге защищенность бытия, в которую мы снова и снова можем укутывать свою жизнь. Ибо, открывая смысл, мы выходим за узкие рамки видения ситуации, мы как бы приподнимаемся над обыденностью и получаем ответ на вопрос “ради чего?” в более широком контексте. С точки зрения наших рассуждений не играет роли, в чем человек видит этот более широкий контекст, в котором находит себя, – в Боге ли, в отношениях или, может быть, в идее. Для постижения смысла важно лишь осознавать, что включить себя в какой-либо контекст мы можем только находясь во взаимосвязи с кем-то или чем-то» [2, с. 68–69]. Другими словами, бытие – это задача, которая к человеку предъясвляет требования и требует ответа на этот вызов в каждый момент времени, поэтому «жить – означает отвечать: отвечать на требования момента» [2, с. 80].

Идеи логотерапии позволяют создать оригинальную философскую интерпретацию процессам инфантилизации и эфемеризации человеческого существования, происходящим в современной культуре [15; 17; 20]. Цифровизация культуры и тотальное уравнивание ценностей ведет к более острому вопросу о смысле человеческой жизни и позволяет искать новые основания изучения человека как духовного существа. В этом смысле логотерапия открывает сегодня, на наш взгляд, новые возможности для переосмысления человека и может стать основой современной философской антропологии.

### Список литературы

1. Лукас Э. Логотерапия и экзистенциальный анализ: Представление о человеке и методы. – М.: Когито-центр, 2020. – 256 с.
2. Лэнгле А. Жизнь, наполненная смыслом. Логотерапия как средство оказания помощи в жизни. – М.: Генезис, 2018. – 144 с.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Изд-во АСТ: Астрель, 2011. – 925 с.

4. Франкл В. В борьбе за смысл. [Электронный ресурс]. – URL: <https://petukhovsky.com/file/books/viktor-frankl-v-borbe-za-smisl.pdf> (дата обращения: 21.06.2021).
5. Франкл В. Воля к смыслу. – М.: Альпина нон-фикшн, 2021. – 227 с.
6. Франкл В. Психолог в концлагере. – М.: Алгоритм, 2021. – 318 с.
7. Франкл В. Психотерапия и экзистенциализм: избранные работы по логотерапии. – М.: ИОИ, 2015. – 190 с.
8. Франкл В. Основы логотерапии : психотерапия и религия / Виктор Э. Франкл. – СПб.: Речь, 2000. – 285 с.
9. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 366 с.
10. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: АСТ, 1998. – 670 с.
11. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95.
12. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб.: Наука; Унив. кн., 1999. – 230 с.
13. Carson T., Fairhurst R., Rooms N., Withrow L. R. Spiritual and Faith formation through liminality // *Crossing Thresholds: A practical theology of liminality*. – The Lutterworth Press, 2021. pp. 160–180.
14. Hill C. E. Existing psychotherapy theories about meaning in life // *Meaning in Life: A Therapist's Guide* / ed. by Clara E. Hill. – Washington, DC: American Psychological Association, 2018. – pp. 65–74.
15. Miller G. Existential-humanistic psychology. Science fiction and psychology. – Liverpool: Liverpool University Press, 2020. – 296 p.
16. Mueller G. H. The dimensions of religiosity // *Sociological Analysis*. – 1980. – Vol. 41. – No. 1. pp. 1–24.
17. Murphy B. J. Betting on Life: A Pascalian argument for seeking to discover meaning // *The Monist*. – 2010. – Vol. 93. – No. 1. The Meaning of Life, pp. 135–140.
18. O'Connell W. E. (1972) Frankl, Adler, and Spirituality // *Journal of Religion and Health*. – 1972. – Vol. 11. – No. 2 (April), pp. 134–138.
19. Rummel E. The comfort of religion // *Prison Elite: how Austrian chancellor Kurt Schuschnigg survived Nazi captivity*. – Toronto: University of Toronto Press, 2021. pp. 74–82.
20. Schneider Marius G. The existentialistic concept of the Human person in Viktor E. Frankl's logotherapy // *Heirs and Ancestors* / ed. by John K. Ryan. – Washington: Catholic University of America Press, 2018. pp. 39–64.

## References

1. Lukas, E. (2020). *Logoterapiya i ekzistencialnyj analiz: Predstavlenie o cheloveke i metody* [Logotherapy and existential analysis: human ideas and methods.]. Moskva: Kogito-tsenter. 256 p. (In Russian).
2. Lenge, A. (2018). *Zhizn', napolnennaya smyslom. Logoterapiya kak sredstvo okazaniya pomoshchi v zhizni* [A life filled with meaning. Logotherapy as a means of helping in life]. Moskva: Genezis. 144 p. (In Russian).
3. Sartr, Zh.-P. (2011). *Bytie i ничто: opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: The Experience of Phenomenological Ontology]. Moskva: AST; Astrel'. 925 p. (In Russian).

4. Frankl, V. *V bor'be za smysl* [Struggling for meaning]. – URL: <https://petukhov-sky.com/file/books/viktor-frankl-v-borbe-za-smisl.pdf> (data obrashcheniya: 21.06.2021). (In Russian).
5. Frankl, V. (2021). *Volya k smyslu* [The will to meaning]. Moskva: Alpina non-fikshn. 227 p. (In Russian).
6. Frankl, V. (2021). *Psikholog v kontslagere* [Psychologist in a concentration camp]. Moskva: Algoritm. 318 p. (In Russian).
7. Frankl, V. (2015). *Psikhoterapiya i ekzistentsializm: izbrannye raboty po logoterapii* [Psychotherapy and existentialism: selected works on logotherapy]. Moskva: IOI. 190 p. (In Russian).
8. Frankl, V. (2000). *Osnovy logoterapii: psikhoterapiya i religiya* [Fundamentals of logotherapy: psychotherapy and religion]. Sankt-Peterburg: Rech'. 285 p. (In Russian).
9. Frankl, V. (1990). *Chelovek v poiskakh smysla* [A man in search of meaning]. Moskva: Progress. 366 p. (In Russian).
10. Fromm, E. (1998). *Anatomiya chelovecheskoj destruktivnosti* [Anatomy of human destructiveness]. Moskva: AST. 670 p. (In Russian).
11. Sheler, M. (1998). Polozhenie cheloveka v Kosmose [The position of man in Space]. *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii* / ed. by Yu. N. Popov [The Human Problem in Western Philosophy]. Moskva: Izdatel'stvo "Progress". pp. 31–95. (In Russian).
12. Sheler, M. (1999) *Resentiment v strukture moralej* [Ressentiment in the structure of morals]. Sankt-Peterburg: Nauka: Univ. kniga. 230 p. (In Russian).
13. Carson T., Fairhurst R., Rooms N., Withrow L. R. (2021). Spiritual and Faith formation through liminality. *Crossing Thresholds: A Practical Theology of Liminality*. The Lutterworth Press. pp. 160–180.
14. Hill, C. E. (2018). Existing psychotherapy theories about meaning in life. *Meaning in Life: A Therapist's Guide* / ed. by Clara E. Hill. Washington, DC: American Psychological Association. pp. 65–74.
15. Miller, G. (2020). *Existential-humanistic psychology. Science Fiction and Psychology*. Liverpool: Liverpool University Press. 296 p.
16. Mueller, G. H. (1980). The dimensions of religiosity. *Sociological Analysis*. Vol. 41. No. 1. pp. 1–24.
17. Murphy, B. J. (2010). Betting on Life: A Pascalian argument for seeking to discover meaning. *The Monist*. Vol. 93. No. 1. The Meaning of Life, pp. 135–140.
18. O'Connell, W. E. (1972). Frankl, Adler, and Spirituality. *Journal of Religion and Health*, Vol. 11, No. 2 (April), pp. 134–138.
19. Rummel, E. (2021). The comfort of religion. *Prison Elite: How Austrian Chancellor Kurt Schuschnigg Survived Nazi Captivity*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 74–82.
20. Schneider, Marius G. (2018). The existentialistic concept of the Human person in Viktor E. Frankl's logotherapy. *Heirs and Ancestors* / ed. by John K. Ryan. Washington: Catholic University of America Press. pp. 39–64.

**Философская антропология, философия культуры**  
**Philosophical anthropology, philosophy of culture**

**Об авторе**

**Плужникова Наталья Николаевна**, кандидат философских наук, доцент, Московский технический университет связи и информатики, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-4143-1216, e-mail: n.n.pluzhnikova@mtuci.ru

**About the author**

**Natal'ya N. Pluzhnikova**, Cand. Sci (Philos.), associate professor, Moscow Technical university of communications and informatics, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-4143-1216, e-mail: n.n.pluzhnikova@mtuci.ru

Поступила в редакцию: 17.09.2021

Received: 17 September 2021

Принята к публикации: 17.01.2022

Accepted: 17 January 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

УДК / UDC 111.12 (569.4)

DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_66

## Человек будущего в антропологической концепции Ю. Н. Харари

*В. С. Амочкина*

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

**Введение.** В статье предпринята попытка анализа взглядов современного философа и историка Ю. Н. Харари на пути развития человечества с учетом влияния технологий на реалии современной жизни. В качестве источников использованы не только изданные произведения Харари, но и материалы ряда его интервью, в совокупности представляющие антропологическую концепцию этого исследователя.

**Содержание.** Ю. Н. Харари проводит глубокое исследование исторических предпосылок различных явлений нынешней реальности и прогностически рассматривает их в философско-антропологическом аспекте. Философ говорит о глобальных проблемах, которые предстоит решить человечеству в ближайшее время, и об изменениях, которые произойдут в сознании и мироощущении самого человека в условиях современной постоянно меняющейся реальности. То, что с древнейших времен было принято считать проблемами человечества, в современных условиях перестало представлять угрозу. Современный человек, по мнению Харари, стоит на пороге внутренних изменений, диктуемых стремительным развитием технологий. В своих произведениях философ описывает возможные вариации сущностных изменений личности и их последствия.

**Выводы.** Стремительно меняющаяся реальность вынуждает каждого человека постоянно приспосабливаться к новым условиям компьютеризированной действительности, влияющей и зачастую управляющей волей личности и процессом принятия решений. Каждый человек, с точки зрения Ю. Н. Харари, должен учитывать возможности современных технологий и их влияние на жизнь отдельно взятой личности для достижения собственных целей и осознания их истинности.

**Ключевые слова:** личность, общество, глобальные проблемы, реальность, компьютерные технологии, прогресс, данные.

**Для цитирования:** Амочкина В. С. Человек будущего в антропологической концепции Ю. Н. Харари / В. С. Амочкина // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 66–74. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_66

## The man of the future in Yu. N. Harari's anthropological theory

*Viktoriya S. Amochkina*

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

**Introduction.** The article attempts to analyze the views of the modern philosopher and historian Yu. N. Harari on the path of human development, taking into account the influence of technology on the realities of modern life. The sources used are not only Harari's published works, but also the materials of a number of his interviews, collectively representing the anthropological concept of this researcher.

**Content.** Yu. N. Harari conducts a fairly deep analysis of the historical background of various phenomena of current reality and prognostically examines them in a philosophical and anthropological aspect. The philosopher talks about the global problems that humanity will have to solve in the nearest future and about the changes that will take place in the consciousness and attitude of the person himself in the conditions of the modern constantly changing reality. What has been considered to be the problems of humanity since ancient times has ceased to pose a threat in modern conditions. Modern man, according to Harari, stands on the threshold of internal changes dictated by the rapid development of technology. In his works, the philosopher describes possible variations of essential personality changes and their consequences.

**Conclusions.** The rapidly changing reality forces each person to constantly adapt to the new conditions of computerized reality, influencing and often controlling the will of the individual and the decision-making process. From Harari's point of view, each person must consider the capabilities of modern technology and their impact on the life of each individual person in order to achieve their own goals and realize their truth.

**Key words:** personality, society, global problems, reality, computer technologies, progress, data.

**For citation:** Amochkina, V. S. (2022). Chelovek budushchego v antropologicheskoy kontseptsii Yu. N. Harari [The man of the future in Yu. N. Harari's anthropological theory] // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 66–74. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_66

### **Введение**

Одним из самых популярных авторов, пишущих на тему человека будущего для широкого круга читателей, в настоящее время стал Юваль Ной Харари. Израильский историк и философ, преподаватель, он является автором нескольких книг, ставших бестселлерами по всему миру. В своей первой книге «Homo Sapiens. Краткая история человечества» (2011; англ. пер. 2014; рус. пер. 2017) автор описывает развитие человека как вида, конкурировавшего с другими и эволюционировавшего в разумное существо лишь за счет небольшой разницы в

ДНК по сравнению с другими человекообразными и прочими животными. Пройдя в своем развитии три революции – когнитивную, сельскохозяйственную и научную – Homo Sapiens стал тем, кем является и по сей день. С точки зрения философа, силой, сплотившей человечество, стало воображение, способность создавать мифы и верить в них. Мифом Харари считает не только архаичные верования, но и современные религии, а также все абстрактные понятия, которые теперь объединяют людей [3]. Веря в их реальность, человечество готово формировать государства, работать, воевать и приносить жертвы. Такими понятиями сейчас являются, в первую очередь, деньги, статусы, компании и бренды. Следующие книги – «Homo Deus. Краткая история будущего» (2015; рус. пер. 2018) и «21 урок для XXI века» (2018; рус. пер. 2020) – рассказывают о проблемах, с которыми сталкивается современное общество, и о том, каким может стать человек через несколько десятилетий.

В статье предпринята попытка проанализировать взгляд философа на дальнейшее развитие человека в условиях стремительно меняющихся реалий технологической действительности, основываясь как на произведениях Ю. Н. Харари, так и на его интервью, опубликованных в зарубежных изданиях.

### **Содержание исследования**

В процессе развития человечество преодолевало различные страхи, но основными из них являлись страх голода, мора и смерти. Харари считает, что в настоящее время человечество их побороло. Проблемы голода и болезней приобрели политический характер. Если в какой-то части земного шара люди голодают либо страдают от тяжелой болезни, то в реалиях современного общества тому виной политика государства и всего мира по отношению к данной стране. Люди уже не винят друг друга за грехи, которые послужили причиной мора, или богов, что наслали голод. Они обвиняют политиков, которые допустили сложившуюся ситуацию. С развитием современной науки страх смерти также отходит на второй план. Автор приводит статистические данные о том, что в войнах в настоящее время гибнет меньше людей, чем от ожирения или сахарного диабета [3, с. 23]. Развитие медицины достигло такого уровня, что становится возможным заменить плохо функционирующий орган на новый либо встроить искусственный имплант. Харари приходит к мысли, что современный человек сам выполняет те функции, которые раньше выполнял бог или боги в его мироздании. Вследствие этого возникает вопрос: чего же теперь опасаться человеку? Глобальные проблемы современности известны каждому: опасность ядерной войны, в которой не будет победителя, климатические изменения, с которыми

невозможно справиться отдельно взятому государству, и проблема технологической катастрофы.

Харари весьма подробно анализирует возможные последствия технического прогресса для отдельно взятой личности. В современном мире человек уже не в состоянии обходиться без разнообразных достижений технического прогресса, охватывающих все сферы жизнедеятельности. Он становится зависимым от техники, но в то же время компьютерные технологии получают огромное количество информации о личности при помощи цифрового следа, оставляемого пользователем. Философ говорит о том, что скоро может настать момент, когда компьютер будет знать человека лучше, чем он сам. Информационные технологии обладают способностью накапливать огромное количество разнообразных данных о человеке, о которых зачастую он и сам не подозревает. И если человеческая память несовершенна и не в состоянии хранить абсолютно всю информацию о жизненных событиях, принятых решениях, эмоциональных и психологических переживаниях, то цифровой носитель в состоянии сохранить её о каждом из нас. Более того, компьютер может, проанализировав полученные данные, предоставить наиболее подходящие человеку варианты решений поставленных перед ним задач. Начиная с поисковых запросов в интернет-браузерах и предлагаемых товаров на различных сайтах, цифровая реальность подстраивается под запросы каждой конкретной личности [2]. Но в дальнейшем эта же компьютеризированная реальность сможет управлять самим процессом выбора, обладая абсолютно всей информацией о личности и выучив алгоритмы принятия ею решений. Данные и внимание становятся главной валютой будущего. Корпорации и государства стремятся получить как можно больше данных о человеке для лучшей манипуляции, а захват внимания человека заставляет его принять нужное корпорации решение, исключая тем самым возможность реального сугубо личного выбора.

Поддержание здоровья в современном мире также невозможно без технологий: различные датчики считывают показатели состояния человеческого организма и способствуют излечению и даже прогнозированию различных заболеваний. Но если прогностически проанализировать данный процесс, как сделал Харари, можно прийти не только к положительным выводам о том, что в скором времени компьютерные технологии будут в состоянии предотвратить любую болезнь, имея все данные о жизнедеятельности человеческого организма за всю его жизнь. Другой стороной медали может оказаться тот факт, что, анализируя биологические процессы, подчиненные в определенной степени эмоциям

и разуму личности, компьютер будет определять эмоциональный отклик организма даже тогда, когда сама личность хотела бы его скрыть. С точки зрения самопознания, эта информация может быть полезной, но только при условии, что она останется строго конфиденциальной, а в современной реальности распространение данных против воли их обладателя либо для осуществления контроля государством или корпорацией – явление достаточно частое.

Будущее общества видится Харари контролируемым техникой. До недавнего времени человек был убежден в свободе своего выбора, контроле разума над собственными поступками, но с развитием науки становится ясно, что любое решение обусловлено мозговыми импульсами сугубо биологического характера, которые теперь могут считываться и контролироваться компьютером. Таким образом, рассуждать о свободе выбора либо свободе воли не представляется возможным; по мнению философа, свобода личности в современном мире – это миф.

Говоря о дальнейшем развитии общества в целом, философ прогнозирует самое сильное классовое разделение, обусловленное неравенством приспособленческих качеств. Сравнительно небольшой класс людей окажется в состоянии, в том числе и материальном, адаптироваться к новой компьютеризированной и постоянно изменяющейся реальности путем усовершенствования собственных организмов.

Эволюция человека как биологического вида происходила достаточно медленно. Уровень современной науки позволяет выявить и излечить большинство болезней. Поэтому не лишено основания предположение, что в ближайшем будущем станет возможным не только лечить, но и с помощью компьютерных технологий и приспособлений, обладая информацией о жизнедеятельности человеческого организма практически с момента зачатия, купировать заболевания на самых ранних этапах развития. Харари, основываясь на опыте предыдущих научных достижений, в частности пластической хирургии, предполагает, что излечение является лишь первой ступенью в развитии какой-либо отрасли медицины [6]. Человеку сложно остановиться на достигнутом, и если технология позволяет не только излечивать, но и совершенствовать, например, тело, а в дальнейшем, возможно, функционирование органов, то этот процесс обязательно получит свое развитие вне зависимости от критики со стороны принятых нравственных установлений. Таким образом, человек как представитель вида сможет продолжить свое развитие путем внедрения неорганических компонентов, то есть как некий надбиологический вид [5].

Безусловно, модификации организма изначально станут прерогативой элиты. Класс же людей, которые будут не в состоянии позволить себе различные модификации и идти в ногу со временем, станет «ненужным» [6]. Огромное количество профессий перестанет существовать из-за развития технологий. Оглядываясь на предыдущий опыт классового разделения человечества, Харари видит существенное отличие современной эпохи от предшествующих в том, что прежде люди представляли ценность в экономическом плане. Теперь, с заменой человека машиной, они не смогут влиять на развитие экономики и политические решения при помощи отказа от работы, бойкота или стачки. С исчезновением трудовых обязательств исчезнет и рычаг давления на решения правящих кругов.

Социальное разделение и быстрая смена требований к деятельности человека, обусловленные компьютеризацией и техническим прогрессом, вынуждают менять сферу трудовой деятельности и, возможно, не единожды, что подразумевает непрерывный процесс обучения, получения новых знаний и опыта. Уже на современном этапе научно-технического прогресса субъекту трудовой и профессиональной деятельности приходится постоянно совершенствовать свои навыки и получать новые знания, чтобы идти в ногу со временем и оставаться компетентным и востребованным. В дальнейшем, с исчезновением некоторых профессий человеку придется не просто совершенствовать свои навыки, но и получать новые для освоения востребованных видов деятельности.

Как же личности не потерять себя в стремительно развивающемся высокотехнологичном мире, где компьютер, накопив достаточно данных о нем, знает человека лучше, чем он сам? Как адаптироваться и не потерять смысла своего существования? Харари предлагает способ сохранения своей личности путем *самопознания*. Человеку необходимо научиться понимать себя лучше, чем машина, осознавать процесс управления собственным сознанием и выбором во избежание возможности манипулирования им извне. Личность должна любым доступным ей способом стараться сохранить свою индивидуальность и независимость от техники и высоких технологий.

Практики самопознания известны человечеству с древних времен. Сам Харари является приверженцем одного из медитативных течений буддизма. Он стремится минимизировать использование техники, пытающейся завладеть самым ценным ресурсом в жизни современного человека – вниманием: не пользуется смартфоном, на определенный период в году прекращает все коммуникации с миром, оставаясь наедине с собой.

## Выводы

С точки зрения современного философа, стремительное развитие компьютерных технологий может нести не только пользу, но и стать опасным орудием усреднения и контроля над личностью. При несоблюдении этических норм человек может эволюционировать в совершенно новое, не просто биологическое, а биотехническое существо, находящееся под контролем искусственного интеллекта. Получаемые от индивида данные могут не только использоваться во благо человечества, но и угрожать его существованию. Разделение социума и возникновение «ненужного» класса людей может привести к непредсказуемым процессам.

Харари призывает задуматься о возможных перспективах научно-технического прогресса и использовать все его достижения с умом и заботой о планете и самом человеке. Каждой личности следует осознанно подходить к принятию решений и учитывать все последствия собственного выбора. По мнению Харари, путь к дальнейшему развитию общества должен основываться не на дальнейшем совершенствовании технологий, а на стремлении человека постичь свое «Я» [1, с. 375]. Ответом на новые вопросы существования и независимости личности остаются все те же древние истины, открывающиеся человеку в акте его личного постижения своей сущности.

## Список литературы

1. Харари Ю. Н. 21 урок для XXI века / пер. с иврита Ю. Гольдберг. – М.: Синдбад, 2019. – 416 с.
2. Харари Ю. Н. Homo Deus. Краткая история будущего / пер. с англ. А. Андреева. – М.: Синдбад, 2018. – 496 с.
3. Харари Ю. Н. Sapiens. Краткая история человечества / пер. с англ. Л. Сумм. – М.: Синдбад, 2016. – 622 с.
4. Flood A. Yuval Noah Harari's new book to cover global warming, God and nationalism // The Guardian. 06.10.2017 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.theguardian.com/books/2017/oct/06/sapiens-author-harari-new-book-to-cover-global-warming-god-and-nationalism> (дата обращения: 25 декабря 2021).
5. Fox K. A new chapter of the evolution of Yuval Noah Harari's Sapiens // The Guardian. 08.11.2020 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.theguardian.com/culture/2020/nov/08/a-new-chapter-in-the-evolution-of-yuval-noah-harari-sapiens-interview-graphic> (дата обращения: 27 декабря 2021).
6. Freytas-Tamura K. What's next for humanity: Automation, new morality and a 'Global useless class' // New York Times. March. 2018 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.nytimes.com/2018/03/19/world/europe/yuval-noah-harari-future-tech.html> (дата обращения: 05 января 2022).

7. Harari N. Yu. Yuval Noah Harari on big data, Google and the end of free will // *Financial times*. 26.08.2016 [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.ft.com/content/50bb4830-6a4c-11e6-ae5b-a7cc5dd5a28c?siteedition=intl&ftcamp=social%2Ffree\\_to\\_read%2Feditorial&segid=0100320#axzz4IRQiZBqY](https://www.ft.com/content/50bb4830-6a4c-11e6-ae5b-a7cc5dd5a28c?siteedition=intl&ftcamp=social%2Ffree_to_read%2Feditorial&segid=0100320#axzz4IRQiZBqY) (дата обращения: 05 января 2022).

8. Hutson M. In a robot showdown, humanity may happily surrender // *The Washington post*. 09.03.2017 [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.washingtonpost.com/opinions/in-a-robot-showdown-humanity-may-happily-surrender/2017/03/09/b03dea32-f3cd-11e6-b9c9-e83fce42fb61\\_story.html?utm\\_term=.d01c54f888fc](https://www.washingtonpost.com/opinions/in-a-robot-showdown-humanity-may-happily-surrender/2017/03/09/b03dea32-f3cd-11e6-b9c9-e83fce42fb61_story.html?utm_term=.d01c54f888fc) (дата обращения: 05 января 2022).

9. Kaufman D. Watch out workers, algorithms are coming to replace you // *New York Times*. Oct. 2018. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.nytimes.com/2018/10/18/business/q-and-a-yuval-harari.html> (дата обращения: 10 января 2022).

10. Spenser B. Yuval Noah Harari on that the year 2050 has in store for humankind // *Wired*. 12.08.2018 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.wired.co.uk/article/yuval-noah-harari-extract-21-lessons-for-the-21st-century> (дата обращения: 10 января: 2022).

### References

1. Harari, Yu. N. (2019). *21 lessons for the 21st century*. Moskva: Sinbad. 416 p. (in Russian).  
2. Harari, Yu. N. (2018). *Homo Deus. A Brief History of the Future*. Moskva: Sinbad. 496 p. (in Russian).

3. Harari, Yu. N. (2016). *Sapiens. Brief history of mankind*. Moskva: Sinbad, 622 p. (in Russian).

4. Flood, A. (2017). Yuval Noah Harari's new book to cover global warming, God and nationalism *The Guardian*. 06.10. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.theguardian.com/books/2017/oct/06/sapiens-author-harari-new-book-to-cover-global-warming-god-and-nationalism> (дата обращения: 25 декабря 2021).

5. Fox, K. (2020). A new chapter of the evolution of Yuval Noah Harari's Sapiens. *The Guardian*. 11.08. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.theguardian.com/culture/2020/nov/08/a-new-chapter-in-the-evolution-of-yuval-noah-harari-sapiens-interview-graphic> (дата обращения: 27 декабря 2021).

6. Freytas-Tamura, K. (2018). What's next for humanity: Automation, new morality and a 'Global useless class'. *New York Times*. March. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.nytimes.com/2018/03/19/world/europe/yuval-noah-harari-future-tech.html> (дата обращения: 05 января 2022).

7. Harari, N. Yu. (2016). Yuval Noah Harari on big data, Google and the end of free will. *Financial times*. 26.08. [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.ft.com/content/50bb4830-6a4c-11e6-ae5b-a7cc5dd5a28c?siteedition=intl&ftcamp=social%2Ffree\\_to\\_read%2Feditorial&segid=0100320#axzz4IRQiZBqY](https://www.ft.com/content/50bb4830-6a4c-11e6-ae5b-a7cc5dd5a28c?siteedition=intl&ftcamp=social%2Ffree_to_read%2Feditorial&segid=0100320#axzz4IRQiZBqY) (дата обращения: 05 января 2022).

8. Hutson, M. (2017). In a robot showdown, humanity may happily surrender. *The Washington post*. 09.03. [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.washingtonpost.com/opinions/in-a-robot-showdown-humanity-may-happily-surrender/2017/03/09/b03dea32-f3cd-11e6-b9c9-e83fce42fb61\\_story.html?utm\\_term=.d01c54f888fc](https://www.washingtonpost.com/opinions/in-a-robot-showdown-humanity-may-happily-surrender/2017/03/09/b03dea32-f3cd-11e6-b9c9-e83fce42fb61_story.html?utm_term=.d01c54f888fc) (дата обращения: 05 января 2022).

9. Kaufman, D. (2018). Watch out workers, algorithms are coming to replace you. *New York Times*. Oct. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.nytimes.com/2018/10/18/business/q-and-a-yuval-harari.html> (дата обращения: 10 января 2022).

10. Spenser, B. (2018). Yuval Noah Harari on that the year 2050 has in store for humankind. *Wired*. 12.08. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.wired.co.uk/article/yuval-noah-harari-extract-21-lessons-for-the-21st-century> (дата обращения: 10 января 2022).

#### Об авторе

**Амочкина Виктория Сергеевна**, исследователь, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-6236-0448, e-mail: [victoria.amochkina@gmail.com](mailto:victoria.amochkina@gmail.com)

#### About the author

**Victoria S. Amochkina**, researcher, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-6236-0448, e-mail: [victoria.amochkina@gmail.com](mailto:victoria.amochkina@gmail.com)

Поступила в редакцию: 18.01.2022

Received: 18 January 2022

Принята к публикации: 07.02.2022

Accepted: 07 February 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

## Экзистенциальный анализ Людвиг Бинсвангера как метод философско-антропологического исследования литературы

*В. В. Дементьева*

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

**Введение.** Версия экзистенциального анализа, разработанная Людвигом Бинсвангером, представляет интерес как метод философско-антропологического исследования литературы. Вдохновленный учениями Канта, Гуссерля и Хайдеггера (а также Фрейда, Шелера и Бубера), Бинсвангер создал «антропологический тип научного исследования», направленный на изучение сущности человеческого бытия.

**Содержание.** Экзистенциальный анализ Бинсвангера близок проблемному полю философии и антропологии. Преодолевая характерное для науки разделение на субъект и объект посредством введения заимствованного у Хайдеггера понятия *бытие-в-мире*, Бинсвангер создает «феноменологическую антропологию», являющуюся толкованием актуального человеческого существования на онтико-антропологическом уровне. В отличие от Хайдеггера, Бинсвангер исследует человека, а не бытие вообще. Экзистенциальный аналитик работает не только с историей пациента, полученной в результате опроса, но и с биографическими источниками: дневниками, стихотворениями, письмами. Представляется возможным использовать метод экзистенциального анализа для философско-антропологического исследования литературы. На примере романа Э. Лимонова «Это я – Эдичка», следуя методу Бинсвангера, выявляющего миры, в которых живет и действует человек, можно выделить три мира героя: мир рабочих и слуг, мир богатых и знаменитых, мир воинов и революционеров. Каждый мир обладает своими пространственными и временными характеристиками.

**Выводы.** Метод экзистенциального анализа приложим к философскому исследованию литературы. При его использовании возможны не только литературоведческий анализ, но и философско-антропологическое изучение человека, обращение к полной жизненной истории героя литературного произведения.

**Ключевые слова:** Бинсвангер, экзистенциальный анализ, феноменология, антропология, экзистенция, литература, Лимонов.

**Для цитирования:** Дементьева В. В. Экзистенциальный анализ Людвиг Бинсвангера как метод философско-антропологического исследования литературы / В. В. Дементьева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 75–85. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_75

## Ludwig Binswanger's existential analysis as a method of philosophical and anthropological study of literature

*Vera V. Dement'eva*

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

**Introduction.** The version of existential analysis developed by Ludwig Binswanger is of interest as a method of philosophical and anthropological research of literature. Binswanger was inspired by the philosophy of Kant, Husserl and Heidegger (as well as Freud, Scheler and Buber) and created an “anthropological type of research” for studying human existence.

**Content.** The existential analysis of Binswanger is close to the problematic field of philosophy and anthropology. Binswanger uses the *being-in-the-world* concept to solve the problem of duality of subject and object. Binswanger creates a “phenomenological anthropology”, which is an interpretation of actual human existence at the ontic-anthropological level. Binswanger explores human being, not being in general as Heidegger do. An existential analyst uses not only the patient's history as a result of a medical examination, but also biographical sources: diaries, poems, and letters. It seems possible to use the method of existential analysis for the philosophical and anthropological study of literature. In the analysis of the Limonov's novel “It's Me, Eddie” we follow Binswanger's method of identifying the worlds in which a person lives and acts. Three worlds of the character can be distinguished: the world of workers and servants, the world of the rich and famous and the world of warriors and revolutionaries. Each world has its own dimensional and temporal characteristics.

**Conclusions.** The existential analysis method is applicable to the philosophical study of literature. When using it, not only literary analysis is possible, but also philosophical and anthropological study of a person, an appeal to the full life history of the hero of a literary work.

**Key words:** Binswanger, existential analysis, phenomenology, anthropology, existence, literature, Limonov.

**For citation:** Dement'eva, V. V. (2022). Ekzistentsial'nyj analiz Lyudviga Binsvanger'a kak metod filosofsko-antropologicheskogo issledovaniya literatury [Ludwig Binswanger's existential analysis as a method of philosophical and anthropological study of literature]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 75–85. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_75

### Введение

Экзистенциальный анализ, возникший как направление в сфере психиатрии и психологии, за прошедшее столетие претерпел немало изменений, хотя и поныне существует как психологическая и психоаналитическая практика. С момента своего возникновения он разделился на несколько течений, основными из которых стали варианты Людвиг Бинсвангера и Медарда Босса. Вариант Босса ближе и точнее интерпретирует философию Хайдеггера, вдохновившую обоих

психиатров, но теория Бинсвангера более самобытна (и хронологически первична), хотя слабо оформлена институционально – это скорее теоретическое направление [см.: 5, с. 325]. В целях философского исследования логичнее будет уделить больше внимания варианту экзистенциального анализа в версии Бинсвангера.

### Содержание исследования

Швейцарский психиатр Людвиг Бинсвангер родился 13 апреля 1881 года. Еще в гимназии он увлекся идеями Иммануила Канта, которые использовал в своем творчестве и в дальнейшем. Но важнейшими источниками философского вдохновения для теории Бинсвангера стали концепции Эдмунда Гуссерля и Мартина Хайдеггера, хотя он явно испытал влияние Макса Шелера и Мартина Бубера. Важно отметить и увлечение Бинсвангера психоанализом – он стал не только учеником, но и другом Зигмунда Фрейда. Однако фрейдовская концепция человека не удовлетворяла Бинсвангера, так как являлась, во-первых, частной естественнонаучной доктриной, не дающей всестороннего понимания человеческого «Я», а во-вторых, не обладала необходимой философской методологией [см.: 5, с. 340; 12, р. 199]. Фрейд, по мнению Бинсвангера, занимался теоретическим анализом, а не антропологией, которая привлекала самого Бинсвангера.

Концепция экзистенциального анализа Бинсвангера проблемно близка полю философии – и философской антропологии, в частности. Будучи сосредоточен на философской методологии своего учения, он пытался разрешить главную, на его взгляд, проблему науки и философии: разделение на субъект и объект. Наука, по мнению Бинсвангера, сводит все многообразие проявлений человеческой экзистенции к оторванному от мира субъекту, отчего становится непонятно, как живет и функционирует этот субъект, как он встречается с миром и взаимодействует с другими субъектами [4, с. 5]. Решить эту проблему он предлагает с помощью своего экзистенциального анализа посредством внедрения понятия *бытия-в-мире* как трансценденции. Бытие-в-мире означает для Бинсвангера *существование*, единство существования и мира, которое должно заменить существующее в философии расщепление бытия на субъект и объект [4, с. 5–6].

Сам Бинсвангер называет экзистенциальный анализ «антропологическим типом научного исследования» [4, с. 3] и отмечает, что название для своего метода, а также его философское основание он позаимствовал у Хайдеггера. Но сразу делает оговорку, проводя линию различия между своим подходом и теорией Хайдеггера – между антропологией и онтологией, в то же время отделяя

себя и от философской антропологии. Экзистенциальный анализ, как пишет Бинсвангер, «не онтология и не философия, следовательно, его нельзя определять как *философскую антропологию* <...> единственное подходящее в данной ситуации название – *феноменологическая антропология*» [4, с. 3].

Бинсвангер подчеркивает, что экзистенциальный анализ – это не экзистенциальная аналитика Хайдеггера, это скорее толкование на онтико-антропологическом уровне, анализ актуального человеческого существования. Он добавляет в онтологию Хайдеггера онтический уровень и этим совмещением онтологии и онтики вводит свою концепцию в психиатрическую науку, добавляя ей практическое измерение. Об этом же «движении» между онтологией и антропологией говорит и Мишель Фуко в предисловии к французскому переводу статьи Бинсвангера «Сон и существование», отмечая, что Бинсвангер «лавирует» между антропологией и онтологией, и взаимоотношения фундаментальной онтологии и антропологии в его творчестве не так просты:

«Ничего не может быть более ошибочным, чем увидеть в анализе Бинсвангера “приложение” концепта и методов философии существования к “данным” клинического опыта. <...> ...экзистенциальный анализ Бинсвангера избегает всякого априорного различия между онтологией и антропологией. Он избегает его, не отменяя при этом вовсе и не признавая его вовсе невозможным...» [11, с. 87].

Неудивительно, что подобная трактовка и использование дизайн-аналитики Хайдеггера вызвала резкую критику как самого Хайдеггера, так и экзистенциальных аналитиков. И Хайдеггер, и его последователь психиатр Медард Босс, резко отличавший свой метод от бинсвангеровского и считавший, что он понял Хайдеггера правильнее и непосредственнее, не приняли этого смещения с онтологического уровня на онтико-антропологический. С ними отчасти согласен и Джейкоб Нидлман, отмечающий, что Бинсвангер говорит скорее о том или ином *Dasein*, в то время как Хайдеггер говорит о *Dasein* вообще, и концепция Хайдеггера – это исследование бытия, а не человека, как у Бинсвангера [9, с. 117].

На наш взгляд, такое смещение уровня исследования является не трагичным недопониманием философии Хайдеггера, но скорее попыткой перенести фундаментальную аналитику в область психиатрии, являющейся естественнонаучной дисциплиной. В конечном итоге, то, что стали именовать «продуктивной ошибкой» Бинсвангера, действительно пошло на пользу его аутентичной концепции.

Несмотря на все оговорки Бинсвангера и критику в его адрес, экзистенциальный анализ – подлинно философская процедура. Анализируя «случай Эллен Вест», Бинсвангер сравнивает экзистенциальный анализ, психоанализ и психо-

патолого-клинический анализ. Во всех этих подходах центральной является жизненная история пациента (как подчеркивает Бинсвангер, это отличительная черта психиатрии как части медицины в противоположность другим естественным наукам). Однако психоанализ особое внимание уделяет миру сновидений и фантазий человека, в клиническом же анализе жизнеистория становится историей болезни, а феномены ее выражения – симптомами того, что за ними скрывается, то есть заболевания. Таким образом, на взгляд Бинсвангера, в психоаналитическом методе возникает перекося: мир сна и фантазии становится важнейшим, и картина, полученная в результате анализа, остается неполной. Психопатология, в свою очередь, обезличивает экзистенцию, превращая ее в нечто под названием «психика». «На место *переживания последовательности*... они [психология и психиатрия – В. Д.] ставят *последовательность переживаний* в душе, или в сознании» [3, с. 168].

Однако, как считает Бинсвангер, «стоит нам посмотреть на это с философской точки зрения, как эти проблемы исчезают» [3, с. 169]. За разделением человека, осуществленным европейской наукой, все же скрыто недоступное нам единство. «Такое представление, являющееся в действительности уже философским по сути, – это именно то представление, на которое опирается антропология, применяемая экзистенциальным анализом», – обобщает Бинсвангер [1, с. 53].

Все это недвусмысленно указывает на философскую сущность экзистенциального анализа, что отмечает и Джейкоб Нидлман в своем предисловии к переводу значимых работ Бинсвангера: «...это в высшей степени философский подход, и нужно понимать его именно таким образом, если мы в конечном счете хотим оценить его значимость для практической психологии и клинических вопросов» [10, с. 7].

Как отмечает Бинсвангер, одно из преимуществ экзистенциально-аналитического исследования заключается в том, что оно может позволить экзистенции самой говорить за себя. Это означает, что экзистенциальный анализ работает в основном с языковыми феноменами: «...содержание экзистенции нигде нельзя увидеть более ясно или более точно, чем в языке, именно в языке устраивается и оформляется наш миропроjekt, следовательно, именно там он может быть обнаружен и передан другим людям», – обобщает он [1, с. 14]. Описывая создание своего первого исследования в области экзистенциального анализа – случая Эллен Вест, – Бинсвангер сообщает, что обстоятельства были особенно благоприятны для анализа, так как он имел в своем распоряжении большое количество

письменных источников: самоописания, записи сновидений, дневники, стихотворения, письма и заметки.

Текстовые источники становятся для исследователя бесценным материалом, дающим ту информацию, которую зачастую очень сложно получить от пациента прямым опросом (например, в случае прогрессирующей шизофрении). Бинсвангер подчеркивает универсальность своего метода, говоря, что «феноменологическое знание используется независимо от того, имеем ли мы дело с литературным содержанием поэмы или драмы, с содержанием ответов в тесте Роршаха или с содержанием психотической формы экзистенции» [1, с. 4].

Такой подход наталкивает на мысль, что литературный источник и, в частности, герой автобиографического произведения может проиллюстрировать метод экзистенциального анализа, явив тем самым не медицинское описание случая заболевания, но наглядный пример использования экзистенциального анализа как метода исследования. Подобные попытки демонстрации метода экзистенциального анализа существуют в исследовательской литературе, однако они не очень распространены [6].

Отчасти вдохновляясь методом патографии, использованным Ясперсом в его анализе случаев Стриндберга и Ван Гога, мы хотели бы показать, что методы, подаренные различными направлениями психиатрии XX века, применимы в философских исследованиях. Однако, в отличие от патографического исследования, представляется оправданным сосредоточиться не на описании патологических проявлений или отклонений анализируемой личности, но на описании экзистенции, на вопросе «как?», который в экзистенциальном анализе Бинсвангера выходит на передний план. Понимание человеком того, как он существует, выявление априорной экзистенциальной структуры является целью экзистенциального анализа. Нам кажется возможным предпринять попытку такого понимания со стороны, обратившись к литературному персонажу.

Предметом дальнейшего рассмотрения является персонаж автобиографических произведений Эдуарда Лимонова. Лимонов не раз прибегал к автобиографическому жанру (это можно назвать основным жанром его произведений), однако мы не беремся судить, насколько персонаж его романов и рассказов, носящий его же имя, имеет отношение к реальной фигуре и насколько совпадают факты их биографии. Мы не сопоставляем события жизни героя и автора и не пытаемся подтвердить или опровергнуть правдоподобность истории, изложенной писателем в своих произведениях. В целях исследования уместно обратиться исключительно к литературному персонажу и излагать жизненную историю исключительно на основании рассказа этого персонажа о себе.

В самой структуре существования как бытия-в-мире Бинсвангер выделяет следующие части: 1) способы создания и построения мира (способы миропроектов); 2) способы существования как «я» (самоутверждение); 3) способы трансценденции (действие, мышление, творческий акт, желание). Сообразно этому, экзистенциальный анализ сводится к исследованию и описанию того, как различные «психические болезни» конституируют мир, утверждают свое «я» и действуют. Замечая, что пространственные и временные характеристики существования принципиально важны для экзистенциального анализа, Бинсвангер определяет тактику:

«Мы... должны установить определенный тип пространственных и временных характеристик, освещения и цвета; текстуру или материал и род перемещения того миропроекта, к которому направлена данная форма экзистенции или его индивидуальная конфигурация» [4, с. 14].

Проводя экзистенциальный анализ, Бинсвангер обращается к отношениям человека с самим собой и с окружающим миром; вычленяет и восстанавливает миры, которые анализируемый пациент строит вокруг себя; разбирает способы действия человека и его отношения с каждым таким миром.

Следуя намеченному Бинсвангером пути, обратимся к самому известному роману Эдуарда Лимонова «Это я – Эдичка», написанному в Нью-Йорке в 1976 году и впервые опубликованному во Франции в 1980-м, а в России отдельным изданием – только в 1991 году [8]. Роман повествует о первом периоде жизни Лимонова в Америке – 1974–1976 годах. Он переехал в США с женой Еленой, которая, однако, вскоре оставила его. Лимонов тяжело переживает разрыв с ней и на ближайшие пару лет его жизнь превращается скорее в бесконечные скитания. Не углубляясь в подробное описание истории героя этого периода его жизни, сводящееся к пересказу романа, попытаемся, однако, наметить начало пути, по которому пойдет экзистенциальный анализа персонажа.

Как отмечает Бинсвангер, каждый человек живет в нескольких мирах: это не только окружающий мир (Umwelt) и общий с другими людьми мир (Mitwelt), но и собственный мир человека (Eigenwelt). На наш взгляд, в собственном мире человек может конструировать несколько разных миров и сообразно с ними проектировать различный образ себя и осуществлять различные тактики действия. Так, например, в случае пациентки Бинсвангера Эллен Вест, этими мирами становятся эфирный мир, мир-могила и мир практического действия [3].

Анализируя самописание Лимонова в романе, мы можем выделить три разных его мира: мир рабочих и слуг, мир богатых и знаменитых, мир воинов и революционеров. К первому миру – рабочих и слуг – Лимонов вынужденно

принадлежит в своей американской жизни. Он небогат, после увольнения из «Нового русского слова» (в романе – «Русское дело») и расставания с женой он переезжает в дешевый отель в неблагополучном районе в центре Нью-Йорка, получает пособие по безработице и перебивается случайными заработками – работает то младшим сотрудником (басбоем) ресторана, то грузчиком. Для этого мира характерны свои пространственные и временные характеристики: подобная работа тяжела физически, связана с постоянным напряжением и «беготней». Все нужно делать быстро, на бегу, в поте лица. На рабочую смену в ресторане Лимонов вставал рано, в половину шестого утра, шел пешком ровно шесть минут, спускался по ступенькам вниз – при этом ему в лицо ударял запах мусора, потом поднимался на лифте в ресторан. Работали в отеле в основном мигранты – греки, кубинцы, китайцы, аргентинцы, испанцы. Будучи грузчиком в компании, предлагавшей услуги по переездам, он также имел дело в основном с эмигрантами, но на этот раз из Советского Союза. Жизнь в таком мире характеризуется повышенной скоростью, направление движения – вниз, по лестнице, в подвал, в серость. В этом мире герой, очевидно, чувствует себя несчастным.

Существует и другой мир – богатых и знаменитых: миллионеров, звезд, художников, писателей, моделей и светских львиц. Возможность прикоснуться к этому миру изредка появляется у Лимонова благодаря Алексу и Татьяне Либерманам (в романе – Гликерманы), которые расположены к талантливым эмигрантам. В этом мире нет спешки и «свистопляски», его обитатели никуда не торопятся, направление их движения – вверх: по социальной лестнице; на самолете в путешествие; в лифте дома, несущем к дорогим ресторанам, пентхаусам и роскошным квартирам. Этот мир куда более освещен и ярок, чем предыдущий. Сам Лимонов ощущает, что «обязан» проникнуть в этот мир и «показать им всем». Он принадлежит к этому миру – может быть, и не по праву рождения, но по праву таланта. Он должен жить так, как они, быть рядом с роскошными женщинами, пить лучшие напитки и обладать всеми атрибутами жизни избранных.

Однако существует еще и третий мир. В романе он проявляется еще сумрачно, однако при более подробном анализе становится ясно, что именно этот мир является для героя подлинным. Мир революционеров, воинов, бойцов – людей еще более избранных, чем богачи, – привлекает Лимонова своей аутентичностью. Герой стремится к обретению идентичности, «борется с самоубийственными тенденциями и желаниями в себе самом, с муками от них освобождается, формирует из себя новую личность. Герой жить решает...» [7, с. 381]. Вооружившись, бороться с «системой» и несправедливостью кажется Лимонову куда более важным и настоящим делом, чем достигать земных благ.

Направление движения в этом мире – также вверх: в горы, на крышу с винтовкой. Мир раскрашен яркими цветами: например, красный как символ Рабочей партии, к которому Лимонов в поиске истины на какое-то время примкнул, однако по-настоящему сблизиться с ними не смог: они считали его анархистом, а он их «мелкобуржуазным кружком» и «организацией интеллигентов». Созвучного ему духа революционности Лимонов в партии не нашел.

### **Выводы**

Проведенный анализ не претендует на полноту и последовательное воспроизведение метода Бинсвангера, поскольку является анализом «вымышленного» героя, основанным на автобиографических литературных произведениях, описывающих события некоторых эпизодов его жизни. Но для последовательного использования этого метода в философском исследовании необходимо обратиться к полной жизненной истории героя, восстановив ее на основании цикла его автобиографических произведений. Согласно Бинсвангеру, только изучив жизнеисторию максимально подробно и отрешившись от любых оценок, возможно найти те самые априорные экзистенциальные структуры, лежащие в основе опыта анализируемого человека – в нашем случае литературного персонажа.

Таким образом, мы видим, что в данном случае метод экзистенциального анализа Бинсвангера приложим и к философскому анализу литературы. Используя его так, мы, естественно, не проводим литературное исследование, но, следуя за Бинсвангером, углубляемся в изучение человека. Оно не дает нам антропологических открытий, но помогает продвинуться в ответе на вопрос: что такое человек.

### **Список литературы**

1. Бинсвангер Л. Безумие как феномен жизне-истории и как психическое заболевание. Случай Ильзы // Бинсвангер Л., Кун. Р. Экзистенциальный анализ / пер. под ред. С. Римского. 2-е изд., перераб. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. – С. 31–56.
2. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире / пер. с англ. Е. Сурпиной; науч. ред. С. П. Куликов. – М.; СПб.: КСП+; Ювента, 1999. – 299 с.
3. Бинсвангер Л. Случай Эллен Вест. Антропологически-клиническое исследование // Бинсвангер Л., Кун. Р. Экзистенциальный анализ / пер. под ред. С. Римского. 2-е изд., перераб. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. – С. 57–207.
4. Бинсвангер Л. Экзистенциально-аналитическая школа мысли // Бинсвангер Л., Кун. Р. Экзистенциальный анализ / пер. под ред. С. Римского. 2-е изд., перераб. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. – С. 3–29.

5. Власова О. А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. – М.: Территория будущего, 2010. – 639 с.
6. Денискова Е. «Побег в сумасшествие» через призму экзистенциального анализа Л. Бинсвангера: случай Ивана Карамазова // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. – 2011. – № 18. [Электронный ресурс]. – URL: [http://journal.existradi.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=811:2011-10-15-22-05-28&catid=87:-18-2011&Itemid=59](http://journal.existradi.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=811:2011-10-15-22-05-28&catid=87:-18-2011&Itemid=59) (дата обращения: 10.01.2022).
7. Лимонов Э. История его слуги. – СПб.: Амфора, 2007. – 398 с.
8. Лимонов Э. Это я – Эдичка. – М.: Глагол, 1991. – 334 с.
9. Нидлман Дж. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Л. Бинсвангера // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире / пер. с англ. Е. Сурпиной; науч. ред. С. П. Куликов. – М.; СПб.: КСП+; Ювента, 1999. – С. 17–132.
10. Нидлман Дж. Предисловие // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире / пер. с англ. Е. Сурпиной; науч. ред. С. П. Куликов. – М.; СПб.: КСП+; Ювента, 1999. – С. 7–8.
11. Фуко М. Введение к: Бинсвангер Л. Сон и существование // Фуко М. Ранние работы / пер. с фр. О. А. Власовой. – СПб.: Владимир Даль, 2015. – С. 83–196.
12. Spiegelberg H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. – Evanston, IL: Northwestern University Press, 1972. – 411 p.

### References

1. Binsvanger, L. (2017a). Bezumie kak fenomen zhizne-istorii i kak psihicheskoe zabolevanie. Sluchaj Il'zy [Madness as a life-history phenomenon and as a mental illness. Ilsa's case], in: Binsvanger L., Kun. R. *Ekzistentsial'nyj analiz* [Existential analysis]. Moskva: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy. pp. 31–56. (In Russian).
2. Binsvanger, L. (1999). *Bytie-v-mire* [Being-in-the-World]. Moskva; Sankt-Peterburg: KSP+; Yuventa. 299 p. (In Russian).
3. Binsvanger, L. (2017b). Sluchaj Ellen Vest. Antropologicheskii-klinicheskoe issledovanie [Ellen West's case. Anthropological and clinical research], in: Binsvanger L., Kun. R. *Ekzistentsial'nyj analiz* [Existential analysis]. Moskva: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy. pp. 57–207. (In Russian).
4. Binsvanger, L. (2017c). Ekzistentsial'no-analiticheskaya shkola mysli [Existential-analytical school of Thought], in: Binsvanger L., Kun. R. *Ekzistentsial'nyj analiz* [Existential analysis]. Moskva: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy. pp. 3–29. (In Russian).
5. Vlasova, O. A. (2010). *Fenomenologicheskaya psikiatriya i ekzistentsial'nyj analiz: istoriya, mysliteli, problemy* [Phenomenological psychiatry and existential analysis: history, thinkers, problems]. Moskva: Territoriya budushchego. 639 p. (In Russian).
6. Deniskova, E. (2011). “Pobeg v sumasshestvie” cherez prizmu ekzistentsial'nogo analiza L. Binsvangera: sluchaj Ivana Karamazova [“Escape to Madness” Through the prism of L. Binswanger's existential analysis: the Ivan Karamazov case]. *Ekzistentsial'naya traditsiya: filozofiya, psihologiya, psihoterapiya* [Existential tradition: philosophy, psychology, psychotherapy]. No. 18. [Elektronnyj resurs]. URL: [http://journal.existradi.ru/index.php?option=com\\_con](http://journal.existradi.ru/index.php?option=com_con)

**Философская антропология, философия культуры**  
**Philosophical anthropology, philosophy of culture**

tent&view=article&id=811:2011-10-15-22-05-28&catid=87:-18-2011&Itemid=59 (data obrashcheniya: 10.01.2022). (In Russian).

7. Limonov, E. (2007). *Istoriya ego slugi* [His butler's story]. Sankt-Peterburg: Amfora. 398 p. (In Russian).

8. Limonov, E. (1991). *Eto ya – Edichka* [It's me, Eddie]. Moskva: Glagol. 334 p. (In Russian).

9. Nidلمان, Dzh. (1999). Kriticheskoe vvedenie v ekzistentsial'nyj psihoanaliz L. Binsvanger [A critical introduction to Ludwig Binswanger's existential psychoanalysis], in: Binsvanger, L. *Bytie-v-mire* [Being-in-the-World]. Moskva; Sankt-Peterburg: KSP+; Yuventa. pp. 17–132. (In Russian).

10. Nidلمان, Dzh. (1999). Predislovie [Introduction], in: Binsvanger, L. *Bytie-v-mire* [Being-in-the-World]. Moskva; Sankt-Peterburg: KSP+; Yuventa. pp. 7–8. (In Russian).

11. Fuko, M. (2015). Vvedenie k: Binsvanger L. Son i sushchestvovanie [Introduction to: Binswanger L. Dream and existence], in: Fuko M. *Rannie raboty* [Early papers]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. pp. 83–196. (In Russian).

12. Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in psychology and psychiatry: A historical introduction*. Evanston, IL: Northwestern University Press. 411 p.

**Об авторе**

**Дементьева Вера Викторовна**, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: vera.dementeva@gmail.com

**About the author**

**Vera V. Dement'eva**, post-graduate student, Saint-Petersburg State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: vera.dementeva@gmail.com

Поступила в редакцию: 12.01.2021

Received: 12 January 2022

Принята к публикации: 07.02.2022

Accepted: 07 February 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

УДК / UDK 130.2

DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_86

## «Новая этика» в проблемном поле философии культуры

*И. А. Тульпе*

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

**Введение.** Цель исследования – прояснение вопроса о наличии связи между теорией новой этики (или новой морали), как о ней рассуждали философы, теологи, психологи, социологи, культурологи, и мозаичным набором явлений современной жизни, все чаще обозначаемых словосочетанием «новая этика» (НЭ), в котором «этика» употребляется в общекультурном лексическом значении – синонимичном морали/нравственности.

**Содержание.** Прилагательное «новая» предполагает сопоставление с тем, что предстает в качестве «старого». Достаточно долго в европейской культуре старая этика в содружестве с христианством расценивалась как правильная, образцовая, хранящая семейные ценности. Начало процесса сомнения, выразившегося в повседневной практике, сделало «новую этику» этикой неправильного поступка, антиморалью. Новая этика рассматривалась и как основание суждений о поступках («ситуационная этика» Дж. Флетчера), и как необходимый результат не борьбы со злом внутри себя, а признания и учитывания наличия зла в личном бессознательном (Э. Нойманн, Д. С. Соммер). Очевидно, что на идеях «новой этики» и фокусируются из-за отставания старых максим от стремительно меняющейся реальности.

Выступая одним из проявлений нравственного кризиса, особенности которого обусловлены качественно меняющейся повседневностью и ее акторов, НЭ втягивает общество в публичное обсуждение назревших проблем. С практической точки зрения очевидно, что коммуникативные навыки, формируемые «старым» кодексом преимущественно запретительных моральных норм, недостаточны, поскольку конкретные кейсы объективно имеют различающиеся субъективные оценки.

**Выводы.** НЭ обозначает наличие реальных проблем там, где прежде общество и общественная мораль их не видели. Отсутствие универсального «хорошего» решения актуализирует ответственность личного выбора и коммуникативного поведения. НЭ не только делает более наглядным хорошо известное противоречие между «теорией и практикой» морали, но и «освежает» теоретическую тематику (в том числе, проблема добра и зла в качестве основополагающих этических понятий, природа нравственности/морали, основания и направление ее трансформаций и потребности в ней коллективного и индивидуального субъекта культуры).

**Ключевые слова:** этика, мораль, нравственность, новая этика, «новая этика», повседневность, информационное общество.

**Для цитирования:** Тульпе И. А. «Новая этика» в проблемном поле философии культуры / И. А. Тульпе // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 86–100. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_86

## “New Ethics” in the philosophy of culture problematic field

*Irina A. Tul'pe*

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

**Introduction.** The purpose of the study is to clarify the question of the connection between the theory of “new ethics” (or new morality), as it has been argued by philosophers, theologians, psychologists, sociologists, cultural scientists, and a mosaic set of phenomena of modern life, increasingly designated by the phrase “new ethics” (NE), in which “ethics” is used in a general cultural lexical meaning – synonymous with morality.

**Content.** The adjective “new” suggests a comparison with what appears to be “old”. For quite a long time in European culture, the old ethics, in common with Christianity, was regarded as correct, exemplary, preserving family values. The beginning of the process of doubt, expressed in everyday practice, made the NE as the ethics of wrong-doing, anti-morality. The NE was also considered as the basis for judgments about actions (Fletcher's “situational ethics”), as a necessary result not of fighting evil within oneself, but of recognizing and taking into account its presence in the personal unconscious (E. Neumann, D. S. Sommer). It is obvious, the ideas of the NE are being focused on because of the lagging of the old maxims from the rapidly changing reality.

Acting as one of the manifestations of the moral crisis, the features of which are due to the qualitatively changing everyday life and its actors, NE draws society into a public discussion of urgent problems. So, from a practical point of view, it is obvious that the communicative skills formed by the “old” code, of predominantly prohibitive moral norms, are insufficient, since specific cases objectively have different subjective assessments.

**Conclusions.** NE denotes the presence of real problems where society and public morality have not seen them before. The absence of a universal “good” solution actualizes the responsibility of personal choice and communicative behavior. The NE not only makes the well-known contradiction between the “theory and practice” of morality more visible, but also “refreshes” the theoretical topics (including the problem of good and evil as fundamental ethical concepts, the nature of morality, the grounds and direction of its transformations and the needs for it of collective and individual cultural subject).

**Key words:** ethics, morality, new ethics, “new ethics”, everyday life, information society.

**For citation:** Tul'pe, I. A. (2022). “Novaya etika” v problemnom pole filosofii kul'tury [“New Ethics” in the philosophy of culture problematic field]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 86–100. (in Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_86

### **Введение**

Новая этика – ее необходимость или закономерность – проблема, обсуждаемая в постклассической моральной философии. В XX веке она часто рассматривалась в связи с христианской этикой – как псевдомораль, утратившая связь со своими религиозными корнями. Особое внимание здесь обращается на традиционные семейные ценности и вопросы половой морали (эта проблематика будет обсуждаться и во второй половине XX века в связи с сексуальной революцией).

Внимание к моральной проблематике увеличивается в эпохи перемен. Наступившая информационная цивилизация «имеет свое специфическое мировоззрение, свои способы контакта со временем, пространством, логикой и причинно-следственными связями, а также собственные принципы управления будущим», цивилизация «третьей волны» характеризуется не только скоростью, но и качеством перемен, что «готовит новый кодекс поведения» [11, с. 254]. Некоторые из перемен, происходящих в обществе, отмечены словосочетанием «новая этика» (НЭ), постепенно становящимся термином и требующим осмысления в контексте теоретической проблематики.

Многие авторы теоретических работ по моральной проблематике отмечали необходимость новых подходов. Новой этикой как этическим следствием теории эволюции называл свои идеи американский зоолог, философ Г. Мур (Howard Moore), распространявший «золотое правило нравственности» на всех живых существ<sup>1</sup>. Традиционной формалистичной морали, кодексы которой веками основывались на авторитете, Дюрант Дрейк (Durant Drake) противопоставляет новую мораль – основанную на научном наблюдении за результатами поведения, осознанно стремящуюся к достижению счастья для человечества<sup>2</sup>. Создатель теории ситуативной этики Джозеф Флетчер считал, что новая мораль как метод основана на классической традиции западной христианской морали; это «старая позиция с новым и современным видом», но при этом «новая мораль, то есть ситуационная этика, представляет собой радикальный отход от общепринятого мнения» [13, с. 12–13]. Здесь властвует не только буква, но и дух закона. «Новая мораль, ситуационная этика, провозглашает, что все и вся является правильным или неправильным, в зависимости от ситуации» [13, с. 124]. Ситуационизм Флетчера может оцениваться как доверие с высокой степенью моральной ответственности или, напротив, как «теоретическое» оправдание моральной безответственности.

Трагедия Второй мировой войны актуализировала осмысление традиционной проблемы добра и зла. Вскоре после ее окончания в своей книге «Глубинная психология и новая этика» (1949) известный психолог и философ Э. Нойманн писал, что обращение к старым ценностям и идеалам «не способно спасти нас от

---

<sup>1</sup> Moore, John Howard. The New Ethics / John Howard Moore. Revised edition. Chicago, Illinois: S. A. Bloch. 1909. 240 p. [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/newethics00moorgoog> (дата обращения: 18.06.21).

<sup>2</sup> Drake, Durant. The new morality – New York: The Macmillan company, 1929. 359 p. [Электронный ресурс]. URL: <https://moralparadigm.com/free-book-the-new-morality/> (дата обращения: 18.06.21).

сознания, что мы живем в мире, в котором зло, заключенное в недрах души человеческой, проявляется в гигантских масштабах и ставит перед всеми нами проблему методов борьбы с ним» [7, с. 23]. Старая этика (в ее иудео-христианском варианте) с ее методами подавления и вытеснения, входящими в состав механизмов защиты сознательной психики от бессознательного, сыграла важную вспомогательную роль в развитии сознания человека [7, с. 64]. Новая этика призвана осознать не только позитивные, но и негативные силы в человеческом организме, установить взаимосвязь между ними и жизнью индивида и общества [7, с. 96]. Самые трудные требования, предъявляемые к индивиду новой этикой – независимость от коллективных ценностей в вопросах добра и зла, отказ от моральной определенности в этих вопросах, которую (с одобрения коллектива) гарантирует старая этика, личностная оценка ценностей, примирение с неопределенностью внутреннего опыта [7, с. 111, 113].

Вероятно, необходимость в обновлении этической проблематики вызвали не сами по себе успехи в исследованиях бессознательного, но – трансформация отношения части общества к традиционным религиозно-этическим ценностям. Из чего следуют – обновление инструментов для укрепления позиций традиции и, с другой стороны, не столько переоценка и пересмотр самих этих ценностей, обновление их «списка», сколько – новый взгляд на нравственную проблематику. В этом смысле по-своему обоснованная концепция Нойманна выводит проблематику из традиционной парадигмы борьбы добра со злом, в которой человек должен выступать на стороне добра, в другое – «интимное пространство» индивидуального выбора, в котором деонтизм неэффективен.

Упомянем психологический подход «физики морали» чилийского философа Дарио Саласа Соммэра, писавшего о зле, загнанном в подсознание репрессивным характером традиционной морали. Поскольку источник зла так или иначе находится в человеке, то предлагается более эффективный путь борьбы с ним: отказавшись от жесткости оценок зла, не подавлять свои инстинкты, а признать их, удерживая их в сознательном «я», работая с ними; взаимодействуя с Природой, очистить и воспитать свою низшую природу, превращаясь в людей «без вины и греха» [10, с. 13–14].

Современная этическая мысль все более тяготеет не столько к поиску и утверждению моральной метафизики, к возможному и должному для «человека вообще», сколько к осмыслению нравственной составляющей в повседневной жизни современного человека. Словом «этика», как отмечает А. Бадью, обозначается принцип отношения к «тому, что происходит» – этика прав человека, биоэтика, этика коммуникации и т. д. В своей книге «Этика. Очерк о сознании Зла»

он ставит целью изучить действительную природу этики и, не связывая ее с абстрактными категориями, соотносить с конкретными ситуациями, не усматривать в этике лишь охранительную благонамеренность, а связать с судьбой ряда истин. Этика истин своей верностью истинам пытается предотвратить Зло, в котором признает изнанку или теневую грань этих истин [1, с. 15–16, 124].

О проблеме зла как центральной для современного человека размышляет известный французский философ и публицист Андре Глюксманн, давший в 1991 г. интервью журналу «Вопросы философии». Он показал необходимость новой этики в масштабах деструктивных возможностей современной техники: вера в «чистоту» техники, сущностью которой виделась конструктивная мощь производительных сил, оказалась иллюзией [6, с. 84]. Техника, меняющая наши привычные установки, требует не столько возврата к традиционной морали, сколько необходимость изобретения «новой этики, которая способна дать новый конкретный ответ на нестандартные вызовы, порожденные изменившейся ситуацией» [6, с. 85]. Зло выступает явственнее и непреложнее добра, представление о том, чего человек не должен делать, яснее представления о позитивном идеале. Зло обнаруживает себя как более «универсальная и вездесущая сила», оно соединяет людей сильнее, чем добро. Осознание этой ситуации рождает совместные усилия «задетых», «уязвленных» злом людей. Глюксманн говорит о сложении культуры, способствующей формированию «солидарности задетых», «единения потрясенных», подчеркивая, что основу этой культуры «составляет способность видеть в самом себе возможный источник насилия, нетерпимости и жестокости» [6, с. 88].

В целом можно отметить, что вопрос о новой этике обсуждается в связи с тем, что в условиях стремительно и неоднозначно меняющейся реальности принципы «старой этики» перестают быть эффективным руководством для жизни. Новая этика (моральность) здесь – новый путь обоснования действенности личного выбора.

Разнообразные феномены современной жизни, обозначаемые как «новая этика», широко обсуждаются, главным образом, в сети<sup>1</sup>. Получая оценки из сравнения с традиционной, «старой этикой», они дают важный эмпирический материал для теоретических размышлений.

---

<sup>1</sup> См.: «Новая этика» [Электронный ресурс]. URL: [https://daily.afisha.ru/series/768-novaya-etika/?utm\\_referrer=https://syg.ma](https://daily.afisha.ru/series/768-novaya-etika/?utm_referrer=https://syg.ma)] (дата обращения: 18.06.20); «Новая этика. Добро и зло в эпоху цифровой революции» [Электронный ресурс]. URL: <https://etika.nplus1.ru> (дата обращения: 24.06.20).

### Содержание исследования

Цифровая революция, внедрение новых технологий, которые ведут к трансформациям в структуре социальной организации, являются не только стимулами, но и факторами дестабилизации и изменений в области духовного производства в его разных формах, включая мораль и религию [9]. Американский социолог Им. Валлерстайн констатирует, что современная миросистема как историческая система вступила в стадию завершающегося кризиса, результаты которого не могут быть определены заранее, и эта неопределенность, по его мнению, прекрасна, поскольку в противном случае не существовало бы нравственного побуждения предпринимать что бы то ни было. «Мы были бы вольны потакать любым страстям и пестовать свой эгоизм, поскольку все действия укладывались бы в рамки предписанной определенности», что означает «моральную смерть» [3, с. 8, 9].

Мир переходит от системы, основанной на производстве материальных благ, к системе, ориентированной на информацию. По мнению Э. Гидденса, вместо постсовременности мы вступаем в период «большой, чем когда-либо, радикализации последствий современности». Сегодня складываются формы жизни, отличающиеся от традиционных типов социального порядка. Происходит установление неизвестных прежде форм социальной связи, охватывающей весь мир (количественное отношение) и изменение наиболее интимных и личных характеристик повседневного существования (качественное отношение) [4, с. 113].

Микротренды, меняющие современный мир, достаточно подробно обозначает М. Пенн, обращая внимание на воздействия высоких технологий, входящих в повседневную жизнь, способных отслеживать привычки и предпочтения, изменения всех параметров от рождения до смерти. ДНК-тестирование, к которому прибегают все чаще, прибавит к медицинским и поведенческим данным – генетические, уничтожая представления о неприкосновенности частной жизни [8, с. 19]. По мере того, как большие данные будут загружаться в искусственный интеллект, машины смогут все серьезнее влиять на наш опыт и ощущения. В принципе нельзя исключать возможность того, что непрерывно самообучающийся искусственный интеллект сможет создавать людей, программируемых не только на удобное индивидуализированное потребление, но и на морально-поведенческие практики. Что снимет с повестки проблемы нравственного выбора и нравственной ответственности. Плюс к этому – происходит неуклонное расширение сфер деятельности, уменьшающее значение «человеческого фактора». Возникает интересный вопрос – от чего, например, зависит стратегия поведения в критической ситуации автопилота, ведущего автомобиль или грузовик? «Что

вложить в машину – идеи деонтологов или идеи консеквенциалистов? И кто должен принимать это решение – инженеры, правительство или покупатели», – задается вопросом Д. Эдмондс<sup>1</sup>, автор известного исследования «про вагонетку» (в котором представлен ряд сложных мысленных экспериментов, проверяющих наши интуитивные моральные представления, и помогающих нам, по мысли автора, в выработке моральных принципов и исключении нерелевантных соображений, «способных запутать наши рассуждения в реальных случаях» [12, с. 10]).

Новые технологии постиндустриальной эпохи существенно влияют на образ жизни и ее стиль у людей разных возрастов. Высокотехнологичная жизнь требует повышения образовательного уровня, удлинения периода подготовки к «самостоятельной жизни», который не ограничивается паспортным совершеннолетием и чреват «детским» инфантилизмом взрослого человека. С другой стороны, многие представители нынешнего поколения родившихся «со смартфоном в руках» практически с детства, задолго до окончания университетов, могут начать зарабатывать «блогерством» суммы, обеспечивающие благополучие всей семьи. Уровень качественного образования для «моего первого миллиона» перестает иметь значение. Поколения, родившиеся в новом веке, оказываются гораздо больше оторванными от опыта старших, обычно считавшихся хранителями и трансляторами традиционных ценностей.

Что касается морального состояния общества, то оно, – как и в доцифровую (индустриальную) эпоху – находится в «глубоком кризисе». И «новая этика» (НЭ) выступает как одно из проявлений этого кризиса. «Новой этикой» с опасливой иронией называют запрет на шутки с сексуальным, расовым или религиозным подтекстом. Но само появление такого рода этических запретов, на которые вынуждено реагировать государство, маркирует появление проблемы там, где прежде общество и общественная мораль ее не видели.

Здесь можно размышлять о мере связанности морали с социальными трансформациями, вызванными качественными технологическими изменениями (вероятно, различая сохраняющуюся актуальность моральных установлений и «веками проверенных» традиций поведения, и – личную ответственность соотнесения мотивов и поведения, моральных норм и меры/направления следования им). Но в чем выражается нравственное совершенствование коллективного субъекта культуры? Как можно измерить нравственность личности – количеством

---

<sup>1</sup> Эдмондс Д. Машина может стать сильнее человека в этических вопросах. [Электронный ресурс]. URL: <https://meduza.io/feature/2016/05/16/mashina-mozhet-stat-silnee-cheloveka-v-eticheskikh-voprosah> (дата обращения: 27.11.2021).

добродетелей (набрать как можно больше из «списка»; или повыбирать подходящие/выполнимые – и выполнять) или качеством (если существует иерархия добродетелей), или – последовательностью и/или частотностью исполнения?

Проблему эволюции нравственности исследует Е. В. Беляева. Она использует термин «историческая система нравственности» (единство способа регуляции и системы ценностей), а историческую динамику двух таких систем – традиционную и модерную – рассматривает как процесс развития нравственности [2, с. 39]. Если в традиционной системе индивидуальный субъект обособляется на базе коллективного субъекта, то современная характеризуется тем, что здесь коллективный субъект образуется автономными личностями [2, с. 445].

Ядро коллективного субъекта современной культуры образуют автономные личности (Я-индивид) – и в этом плане мораль как феномен культуры не может эффективно реализовываться традиционными методами внедрения нравственных «нормативов». Нормативы «старой этики» касаются в основном ограничений с целью непричинения таких «вредных воздействий», как убийство, воровство, прелюбодеяние.

Старая этика, во-первых, – это регулятор, предписывающий и принуждающий посредством общественного мнения, т. е. ориентацию индивида на внешнюю оценку и/или реакцию, и, во-вторых – это минимум требований, выполнение которых связано не столько с самореализацией личности, сколько направлено на самосохранение социума. Соблюдение традиционных норм, ограничивающихся непричинением ущерба, поддерживается юридически [5]. Возможно, что усиление внешнего гражданско-правового регулирования, которое с точки зрения реализации эффективнее и нагляднее регулирования морального, которому нельзя доверить безопасность государства и общества, приводит к ослаблению традиционной моральности и внутреннего морального регулятора.

Согласно «старой» этике, суть морали составляет соотношение добра и зла, отношение ко злу, как оппоненту и противнику добра (которое рано или поздно победит зло). В этом смысле, гендерная, расовая, эйджистская и прочие «ущербности» человека, включая состояние здоровья, относятся, скорее, к области зла, возможно, усиливая представления о наличии в человеке «злого начала».

Новая этика, в том ее содержании, которое чаще обсуждается в обществе (насилие, гендер и пр.), обозначает, показывает в качестве аномальных – ряд составляющих повседневность феноменов, которые привычно считались и до сих пор считаются социально приемлемыми (типа харассмента, реального неравенства правящих женщин и пр.). Напротив, выбивающееся из привычных норм благополучия (инвалиды, ЛГБТ и др.) – утверждается как нормальное.

Таким образом, НЭ, как представляется, демонстрирует движение в сторону переворачивания традиционного понимания добра и зла – то, что воспринималось как проявление зла, злом не является; злом является следование традиционными установкам. Но также, что важнее, НЭ обновляет тематическое поле этики (как теории) – подчеркивая неоднозначность содержания базовых этических понятий Добро и Зло в практике жизни; ослабляя тему борьбы добра и зла как основное содержание морального выбора.

Одно из проявлений внутренней противоречивости НЭ видится в следующем. С одной стороны, она опирается на универсалистское представление о морали (на котором покоится «золотое правило»): если нет онтологической разницы между *мною* и *другим*, если индивидуальные различия есть видимость, то страдание другого это мое страдание (основа со-страдания), забота (сочувствие) о ближнем есть забота (сочувствие) о себе. Ты – это Я / Я – это Ты (см. слоганы типа #МЕТОО). НЭ втягивает общество в публичное обсуждение проблем жизни меньшинств<sup>1</sup>. Можно сказать, что НЭ фиксирует расхождение между философскими рассуждениями о морали и ее ценностях и общественной моралью (дающей ориентиры индивидуальной нравственности и регулирующей ее).

Но, с другой стороны, введение теоретической конструкции в современную жизненную реальность с ее огромным «переселением народов» (миграция) выявляет противоречия этической теории и моральной практики. Идея глобализационного («онтологического») единства обостряет поиск культурной идентичности (со всем, что в нее включалось, прежде всего – с национальным и конфессиональным компонентами).

Противоречие оказывается таким сильным, что идеалом предстает просто толерантное отношение к Другому (как к чужому и чуждому). Здесь не работают ни универсалистское представление о морали, ни прагматическая мораль.

Один из файлов НЭ – «новая чувствительность», проявляющаяся как в обидчивой реакции субъекта НЭ на внешнее неприятие «естественного» себя, так и в «оскорблении чувств» представителей разных групп акторов, готовых прилюдно защищать нарушаемые традиционные (государствообразующие) религиозные и нравственные ценности (как «духовные скрепы» государства). Через предписа-

---

<sup>1</sup> Слово «меньшинства» можно использовать в двух смыслах: во-первых, в буквальном, то есть, количественном, поскольку ни ЛГБТ-сообщества, ни «люди с ограниченными возможностями», ни «понаехавшие», ни миноритарные религиозные сообщества не составляют большинства; во-вторых, в иерархическом смысле, как «более низкие»: здесь тематика прав женщин, расового равенства, права животных.

ния «новой чувствительности» вводятся различные запреты, за нарушение которых предполагаются санкции («культура отмены», например). Не обсуждая внеправовые аспекты правового регулирования кейсов с «религиозными чувствами верующих», можно предположить, что объективными основаниями «оскорбленности» являются противоречия религиозного и секулярного дискурсов, существующие на разных уровнях социальной жизни. Вероятно, ни один из них не является универсальным, однако превалирование любого из них в реализуемых концепциях государственного устройства является основанием конфликта доминирующей коммуникативной системы, с ее сложившимися ценностными ориентирами, и других коммуникативных систем (подчиненных, периферийных, маргинальных, устаревших, допустимых), обладающих значимыми для них системами ценностей.

Введение в публичное анонимное пространство сети табуированной (стигматизированной) тематики само по себе видится нарушением общественного морального договора. При этом достаточно остро возникает проблема неумения адекватно, приемлемо для адресата сформулировать эмоциональное восприятие/сопереживание драматической жизненной ситуации (перинатальные потери, например), искренний порыв морально поддержать «френда» нередко усиливает морально-психологическую травму. Частые примеры из жизни в офлайне: молодые мамы с грудным младенцем в музейных залах. С одной стороны, это пример выведения «на люди» того, что по «старым» правилам до определенного срока было не принято выводить из частного пространства. Кроме того, что плачущий младенец мешает и маме, и другим посетителям, но она настаивает на своем праве покормить грудью в любом приглянувшемся ей месте, тем самым пытаясь достаточно демонстративно обратить публичное пространство – в детскую. В результате, повод для обид – у обеих сторон неизбежного конфликта.

«Новая чувствительность», возможно, это одно из проявлений потребности публичной демонстрацией «оскорбленности» компенсировать свою незаметность в мире агрессивного выставления успешности. Как в частных взаимоотношениях происходят непреднамеренные «оскорбления», нанесения морального ущерба – свидетельства диссонанса в коммуникациях (не найден или не существует «общий язык»), так и на более общем уровне подобный диссонанс возможен в отношениях, скажем, художественного сообщества и потенциального (или реального) потребителя созданного им продукта.

В переменах, происходящих в повседневном поведении, можно рассмотреть «испытание на прочность» культурно-бессознательного паттерна поведения, предполагающего прямо пропорциональную связь значимости индивида и его

включенности в социальное целое, растворенности в интересах и правилах этого целого. Мир личного, который доверялся дневникам (даже если прочтение кем-то другим не отрицалось) начинает утрированно выноситься напоказ. Исповедальность сменяется самовыставлением.

Здесь, с одной стороны, индивид наконец-то смог заявить о своем существовании, явить себя миру (какой есть или «подретушированный»), в чем можно усмотреть индивидуализацию, требующую выработки новых правил. С другой же стороны, видна неизжитая зависимость от внешних оценок – в Сети «Я» демонстрирует себя в рутинных или экстремальных событиях, собирая как можно большее число лайков. Для этого индивид «маркетингово» подстраивается под спрос подписчиков. Некоторым образом – это вид распродажи или выгодной продажи себя.

Новое в этом контексте только цифровая среда и технологические возможности безграничной реализации проекта «это – Я». В этой зависимости – не только недостаточная зрелость самости, но и повод обозначить «подростковый» характер «новой моральности», определение себя через отрицание «старшего взрослого», навязывающего традиционные нормы (будет ли этим «взрослым» государство или религиозный институт). Это одно из проявлений «новой искренности». Так или иначе, но можно заметить, что новоэтическая повестка – при всей разномасштабности ее кейсов – на стороне индивида и его прав.

Цифровая революция как высветила скрытые морально-общественные проблемы, так и породила новые, связанные преимущественно с научными достижениями. К примеру, климатическая проблема: катастрофические последствия эксплуатации природы оборачиваются «злом», хотя все делалось на благо человека. В «старой» этике такая многозначность актов и их результатов, как правило, отсутствовала. Природа рассматривалась как источник жизнеобеспечения. Требования перехода от призыва «природа на службе человечества» к признанию, что «человечество должно отдавать природе долги», используя технологии, которые бы наносили минимальный вред (не ради природы как таковой, а ради превращения ее «служения» человеку во взаимовыгодное сотрудничество), – попадают в ново-этическую повестку. Природа превращается в культурного партнера, в объект морального отношения (например, отдельный сбор мусора или новое потребительское поведение, так называемое разумное потребление, доступны любому субъекту морали). Другая сторона экологической проблемы – природосбережение и/или человекосбережение, поскольку сохранение климата

для будущего входит в противоречие с ближайшей судьбой остающихся без работы и средств к существованию тех, кто занят в добывающих отраслях. Поиск ответа находится за пределами морального выбора, что не отменяет моральной рефлексии.

Субъект и объект культуры – человек, который стремительно меняется в современности. Только философы договорились, что человек – биосоциальное существо, как стала актуализироваться биотехнологическая составляющая. К виртуальной реальности современного мира можно добавить не только искусственный интеллект, но и сконструированного биотехнологиями человека, в чем можно усмотреть угрозу преобразования субъекта культуры в биотехнологический «проект». Проблемы биоэтики, нейроэтики, медицинских и генетических исследований получают моральное измерение.

Традиционная этика достаточно часто – осторожно или негативно оценивая проекты и результаты, – в постановке гуманитарных проблем апеллирует к креационизму. Независимо от того, насколько близка ученым идея о том, что природа и человек сотворены божественным Дизайнером («венец творения» – по его образу и подобию), получается, что люди сотворяют (творят и проектируют) людей. В креационистской логике видна аксиологическая развилка в оценках – между кощунственным покушением на прерогативу Творца и стремлением человека к своему Творцу, с настойчивостью сотворенного перфекциониста, улучшающего не только «духовность», но и «телесность» (совершенствование своего биологического фундамента).

«Ремонт» и усовершенствование телесности – это благо для наличного состояния здоровья и психического самочувствия человека, живущего здесь и сейчас. Но при желании особое внимание к личной телесности (тренд на «вечную молодость») можно расценивать как падение, как низложение главной отличительной характеристики человека – «духовности». Мечта о бессмертии привычно рассматривается как триггер религии, однако идея бесконечного долголетия и бессмертия (без особого обсуждения бессмертия души) ищет реализации не традиционно в «памяти потомков», не в «продолжении рода», а в медикаментозно-технологическом «преображении» телесности. Интересно, что эта мечта волнует умы сама по себе – жить вечно не для вечного принесения пользы, а как увлекательная перспектива, как научный проект достижения цели (которая в религиозном контексте имеет в виду личные моральные, главным образом, усилия). Можно ли предполагать (или уповать), что именно наука, положительно решив вопрос о бессмертии, упразднит веками манящую религиозную идею, а вместе с этим – и мораль как важное средство на пути ее реализации?

## Выводы

Изменения условий жизни человека в цифровую эпоху ускорились из-за (благодаря?) ковидной пандемии. Оказалось, что человек может жить, не выходя из дома и/или виртуального пространства, имея многотысячное онлайн-общение и офлайн-семью; он может жить в счастливом одиночестве, выстраивая свой неповторимый электронный виртуальный мир. И нуждается ли он в общественных моральных установлениях, нужны ли они вообще? «Не убий» легко и безрефлексивно нарушается в компьютерных играх, можно сказать, что в виртуальном мире этой заповеди просто не существует. Кто доказал, что человек развитого информационного общества будет нравственнее обитателя общества индустриального? Вершина «пирамиды Маслоу» сохраняется, но самореализация может осуществляться без особых духовных усилий, без особой потребности самосовершенствования.

Вызывающая противоречивые оценки, НЭ отражает движение к пересмотру и коррекции основ моральных установлений (имеющих влияние на бытовую повседневную нравственность – в поступках и в оценках). Индивидуальное мнение/отношение к устоявшимся правилам-максимам, вероятно, существовало и до НЭ, но она вносит (всовывает) вопросы в общественную повестку, громко требуя их разрешения, не дожидаясь, когда бóльшая часть социума на индивидуальном и общественном уровне примет идеи равенства, недопустимости насилия и прочее.

## Список литературы

1. Бадью А. Этика: Очерк о сознании зла / Ален Бадью; пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
2. Беляева Е. В. Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности. – Минск: Экономпресс, 2007. – 464 с.
3. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн; пер. с англ. под ред. В. И. Иноземцева. – М.: Логос, 2004. – 368 с.
4. Гидденс Э. Последствия современности / Э. Гидденс; пер. с англ. Г. К. Ольховикова, Д. А. Кибальчич; вступ. статья Т. А. Дмитриева. – М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. – 352 с.
5. Давитадзе М. Д. Уголовное право на защите нравственных ценностей общества // Нравственность для XXI века / под ред. Ю. М. Антоняна. – М.: Аспект Пресс, 2008. – С. 82–94.
6. Новая этика: солидарность «потрясенных» (интервью с А. Глюксманном) // Вопросы философии – 1991 – № 3 – С. 84–90.
7. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический / Эрих Нойманн; пер. с англ. Ю. М. Донец; науч. ред. и послесл. В. В. Зеленский. – СПб.: Академический проект, 1999. – 206 с.

8. Пенн М. Микротренды, меняющие мир прямо сейчас / Марк Пени, Мередит Файнман; пер. с англ. – М.: Альпина Паблишер, 2019. – 430 с.
9. Смирнов М. Ю. Цифровизация как «обнуление» религий // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2019. – № 3. – С. 137–145.
10. Соммер Салас Д. Мораль XXI века / Дарио Салас Соммер; пер. с исп. – М.: Кодекс, 2013. – 480 с.
11. Тоффлер, Элвин и Хейди. Создание новой цивилизации / Элвин и Хейди Тоффлер; пер. с англ. // Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX–XXI вв. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 253–269.
12. Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? / Д. Эдмондс; пер. с англ. Д. Кралечкина. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. – 256 с.
13. Fletcher, Joseph F. Situation Ethics: The New Morality. – Louisville; London: Westminster John Knox Press. 1997. – 176 p.

### References

1. Bad'yu, A. (2006). *Etika: Oчерk o soznanii zla* [Ethics: An essay on the consciousness of evil]. Sankt-Peterburg: Machina. 126 p. (In Russian).
2. Belyaeva, E. V. (2007). *Metamorfozy npravstvennosti: dinamika istoricheskikh sistem npravstvennosti* [Metamorphoses of morality: dynamics of historical systems of morality]. Minsk: Ekonompress. 464 p. (In Russian).
3. Vallerstajn, Im. (2004). *Konets znakomogo mira: Sotsiologiya XXI veka* [The End of a Familiar World: Sociology of the XXI century]. – Moskva.: Logos. 368 p. (In Russian).
4. Giddens, E. (2011). *Posledstviya sovremennosti* [Consequences of Modernity]. Moskva.: Izdatel'skaya i konsaltingovaya gruppa "Praksis". 352 p. (In Russian).
5. Davitadze, M. D. (2008). Ugolovnoe pravo na zashchite npravstvennykh tsennostej obshchestve [Criminal law on the protection of moral values of society]. *Npravstvennost' dlya XXI veka* [Morality for the 21st century] ed. Yu. M. Antonyan. Moskva.: Aspekt Press. pp. 82–94. (In Russian)
6. Novaya etika: solidarnost' "potryasennykh" (interv'yu s A. Glyuksmannom) (1991) [New ethics: solidarity of "shocked" (interview with A. Glucksmann)] *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy] No. 3. pp. 84–90. (In Russian).
7. Nojmann, E. (1999). *Glubinnaya psikhologiya i novaya etika. Chelovek misticheskij* [Deep psychology and new ethics. The mystical Man]. Sankt-Peterburg: Akademicheskij proekt. 206 p. (In Russian).
8. Penn, M. (2019). *Mikrotrendy, menyayushchie mir pryamo sejchas* [Microtrends changing the world right now]. Moskva: Al'pina Pablisher. 430 s.
9. Smirnov, M. Yu. (2019). Tsifrovizatsiya kak "obnulenie" religij [Digitalization as the religions "zeroing out"] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 137–145.
10. Sommer, Salas D. (2013). *Moral' XXI veka* [Morality of the XXI century]. Moskva: Kodeks. 480 s. (In Russian).
11. Toffler, Elvin i Hejdi. (2007). Sozdanie novej tsivilizatsii [The Creation of a new civilization] *Apokalipsis smysla. Sbornik rabot zapadnykh filosofov XX–XXI vv.* [The Apocalypse of meaning. Collection of works of Western philosophers of the 19-21 centuries]. Moskva: Algoritm. pp. 253–269. (In Russian).

12. Edmonds, D. (2016). *Ubili by vy tolstyaka? Zadacha o vagonetke: chto takoe horosho i chto takoe ploho?* [Would you kill a fat man? The trolley problem: what is good and what is bad?]. Moskva: Izd-vo Instituta Gajdara. 256 p. (In Russian).

13. Fletcher, Joseph F. (1997). *Situation Ethics: The New Morality*. Louisville; London: Westminster John Knox Press. 176 p.

#### Об авторе

**Тульпе Ирина Александровна**, доктор философский наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-7010-6175, e-mail: tulpei@yandex.ru

#### About the author

**Irina A. Tul'pe**, Dr. Sci (Philos.), associated professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-7010-6175, e-mail: tulpei@yandex.ru

Поступила в редакцию: 10.01.2022

Received: 10 January 2022

Принята к публикации: 07.02.2022

Accepted: 07 February 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Статья / Article

УДК / UDC 37.014.52 (47) «17»

DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_101

### Религия в образовательной политике Российского государства в XVIII веке\*

*О. А. Бокова*

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

**Введение.** В статье рассматривается государственная политика в отношении воспитания и образования в России в XVIII в. Особое внимание уделяется месту и роли религии в этой политике. Эта тема была предметом исследовательского интереса в дореволюционный период. В настоящее время к ней обращаются как светские, так и конфессиональные авторы – историки, педагоги, философы, религиоведы. Введение в 2012 г. обязательного курса ОРКиСЭ в начальной школе актуализирует изучение присутствия религии в отечественном образовании прошлого времени. Обычно в поле зрения исследователей попадает в первую очередь ситуация с преподаванием Закона Божьего в России XIX в. Значению религии в образовательной политике XVIII в. уделяется меньше внимания.

**Содержание.** На основе изучения законодательных актов и других документов эпохи можно проследить, как менялось отношение власти к преподаванию предметов религиозного содержания, какие ожидания с ним связывались. С целью определить основные характеристики отношения государства к месту и значению обучения религии в образовании, проанализированы такие документы, как «Регламент или Устав Духовной Коллеги», Указ Сената «О вменении родителям в обязанность обучать детей своих Катехизису», «Генеральное учреждение о воспитании обоего пола юношества», «Генеральный План Императорскаго Воспитательного Дома и Госпиталя», «Наказ» императрицы Екатерины II, «Устав народным училищам в Российской империи». Сосредотачивается внимание на тех результатах в нравственном и гражданском облике подданных, которые государственная власть ожидала получить с помощью обучения религии. Эти вопросы рассматриваются в контексте ситуации, складывавшейся в государственном образовании в России XVIII в. в целом.

**Выводы.** В период правления Петра I появляется светское образование – школы, в которых религиозное обучение отсутствовало. Предпринимается попытка обособить и упорядочить образование духовного сословия. Петр I намеревался сделать более плодотворным

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Религиоведение и теология в образовательном пространстве Российской Федерации: на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области» № 21-011-44106\21

© Бокова О. А., 2022

религиозное просвещение народа в целом. Религиозное наставление рассматривалось как средство формирования нравственных качеств подданного. Екатерина II отводит важнейшую роль воспитанию и стремится создать государственную систему образования, в рамках которой оно бы осуществлялось. В документах этого времени прослеживается идея обусловленности нравственных добродетелей человека религиозным воспитанием. В 80-х гг. XVIII в. государство ожидает, что обучение религии будет способствовать также формированию гражданственности. В целом, преподавание предметов религиозного содержания в XVIII в. носило конфессиональный, индоктринальный характер. Понятие «светское» применительно к обучению присутствует в некоторых документах этого времени и означает обучение, свободное от вероучительного содержания, влияния и контроля Церкви.

**Ключевые слова:** религия, религиозное образование, светское образование, государственная образовательная политика, Закон Божий, воспитание, нравственность, гражданственность, век Просвещения.

**Для цитирования:** Бокова О. А. Религия в образовательной политике Российского государства в XVIII веке / О. А. Бокова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 101–112. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_101

## Religion in the educational policy of the Russian state in the 18th century

*Ol'ga A. Bokova*

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

**Introduction.** The article deals with the state policy regarding upbringing and education in Russia in the 18th century. Particular attention is paid to the place and role of religion in this policy. This topic was the subject of research interest in the pre-revolutionary period. Currently, both secular and confessional authors – historians, teachers, philosophers, religious scholars – turn to it. The introduction in 2012 of the compulsory course of the ORKiSE in elementary school actualizes the study of the presence of religion in education in the domestic past. First of all, the situation with the teaching of the Law of God in Russia in the 19th century falls into the field of view of researchers. The importance of religion in educational policy in the 18th century has received less attention.

**Content.** Based on the study of legislative acts and other documents of the era, one can trace how the attitude of the authorities towards the teaching of religious subjects changed, what expectations were associated with it. In order to determine the main characteristics of the state attitude to the place and significance of teaching religion in education, the article analyzes such documents as the “Regulations or Charter of the Spiritual Colleague”, the Decree of the Senate “On imposing on parents the obligation to teach their children the Catechism”, “The General Institution for the Education of Both Sexes Youth”, “General Plan of the Imperial Educational Home and Hospital”, “Instruction” of Empress Catherine II, “Charter of Public Schools in the Russian Empire”. The author focuses on those results in the moral and civic appearance of the subjects that the state power expected to receive with the help of teaching religion. These issues are considered in the context of the situation that developed in public education in Russia in the 18th century as a whole.

**Conclusions.** During the reign of Peter I, secular education appeared – schools in which there was no religious education. An attempt is made to isolate and streamline the formation of the clergy. Peter I intended to make the religious enlightenment of the people as a whole more fruitful. Religious instruction was seen as a means of shaping the moral qualities of a subject. Catherine II assigns the most important role to education and seeks to create a state education system within which it would be carried out. In the documents of this time, the idea of the conditionality of the person moral virtues by religious education can be traced. In the 1780s the state expected that the teaching of religion would also contribute to the formation of citizenship. In general, the teaching of religious subjects in the 18th century had a confessional, indoctrinal character. The concept of “secular” in relation to education is present in some documents of this time and means education, free from doctrinal content, influence and control of the Church.

**Key words:** religion, religious education, secular education, state educational policy, the Law of God, upbringing, morality, citizenship, Age of Enlightenment.

**For citation:** Bokova, O. A. (2022). *Religiya v obrazovatel'noj politike Rossijskogo gosudarstva v XVIII veke* [Religion in the educational policy of the Russian state in the 18th century]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 101–112. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_101

## Введение

Изучение места и роли религии в государственной политике воспитания и образования России в XVIII в. было предметом исследовательского интереса в дореволюционный период (В. О. Ключевский, С. В. Рождественский и др.). Специальные исследования (Д. П. Соколов и др.) обращались к истории преподавания Закона Божьего. Из современных отечественных авторов над этой темой работают историки, педагоги, религиоведы, что находит отражение в статьях (Л. Н. Беленчук, М. В. Бычкова, А. М. Яринская и др.) и диссертациях (С. Ю. Дивногорцева, Е. П. Титков, А. М. Яринская и др.).

Введение в 2012 г. обязательного курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКиСЭ) в российской начальной школе актуализирует изучение присутствия религии в истории отечественного образования [5]. Ряд авторов изучают эту тему с целью почерпнуть в истории опыт, полезный для современной образовательной теории и практики (например, диссертация Т. А. Становской). Другие стремятся понять, какие в этой сфере были допущены ошибки и какое влияние они оказали на последующие трагические для государства, общества и Церкви революционные события XX в. [1]. Многие работы посвящены анализу решений и действий государства в сфере образования и воспитания в целом, но роль религии при этом специально не тематизируется. Часть работ посвящена именно религиозной составляющей в образовании. В этом случае в поле

зрения исследователей попадает в первую очередь ситуация с преподаванием Закона Божьего в России XIX в. (публикации Е. А. Калининой, диссертации М. Н. Костиковой, Т. А. Становской и др.), поскольку в это время его преподавание приобрело институционализированный, повсеместный, систематический характер.

Значению религии в образовательной политике XVIII в. уделяется меньше внимания, тогда как именно этот период требует особого внимания, поскольку в нем были разработаны документы и законодательные акты, определившие последующие стратегии Российского государства в образовании.

### **Содержание исследования**

В эпоху Просвещения в России продолжает реализовываться идентификационная модель государственно-конфессиональных отношений. В ее рамках происходят секуляризационные процессы, включающие синодальное переустройство управления Православной Российской Церковью, отчуждение значительной части церковной собственности в пользу государства, иные регламентирующие действия государственной власти. В то же время, на фоне этих процессов в сфере воспитания и образования государство отводит религии определенную роль. Рассуждая о месте и значении религии в образовании в России XVIII в., необходимо принимать во внимание состояние отечественного образования в этот период в целом. О попытках построить государственную систему образования можно говорить применительно к царствованию Екатерины II.

Начало присутствия предмета религиозного содержания (под наименованием Закона Божьего или Христианского Закона) в институционализированном, систематическом виде в государственной начальной школе исследователи датируют по-разному. В. М. Бычкова относит введение Закона Божьего в учебную программу к 1774 г. [6, с. 12], но не указывает оснований для этого утверждения. В другом месте статьи она пишет о том, что обязательное преподавание Закона Божьего было введено во всех училищах и гимназиях в 1819 г. [6, с. 14]. Некоторые авторы считают, что Закон Божий как обязательный учебный предмет полностью сложился именно в XIX в. [10, с. 6]. Е. А. Калинина полагает, что Закон Божий стал обязательным и основным предметом в государственных учебных заведениях в 1811 г. [9, с. 86].

Авторы исследований по истории преподавания Закона Божьего в России, как правило, считают необходимым обращаться к статье «Закон Божий» Н. И. Барсова в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. Барсов кратко характеризует изменения, которые происходили в статусе и содержании Закона

Божьего. Судя по этой статье, он относит появление Закона Божьего как школьного предмета в России ко времени правления Петра I, и автором первого школьного учебника по Закону Божьему называет Феофана Прокоповича. Барсов отмечает, что в утверждении этого предмета Россия следовала немецким образцам и подчеркивает исключительное право Церкви осуществлять его преподавание. По его мнению, в XVIII в. в преподавании Закона Божьего преобладало нравственное содержание, которое главенствовало над догматическим (в частности, в катехизисе митрополита Платона), было ощутимо влияние религиозной философии, прежде всего немецкой, на содержание этого предмета [2, с. 176]. Некоторые исследователи отмечают, опираясь на оценки Барсова, что в содержании Закона Божьего в период правления Екатерины II приоритет перешел от нравственно-религиозной тематики к религиозно-философской, затем в XIX в. возобладало содержание, связанное с церковной обрядностью [1, с. 133, 134].

Рассмотрим более подробно некоторые моменты присутствия религии в отечественном образовании XVIII в. Следуя традиции, дети, освоив азбуку, читали богослужебные книги (Псалтирь, Часослов, Апостол и др.), которые одновременно играли роль учебных пособий. Так выглядело и начальное образование монарших особ [6, с. 11]. При Петре I образование народа не приобрело еще всеобщий и систематический характер, оно осуществлялось в значительной степени выборочно и эпизодически (школы для рабочих и их детей при уральских горных заводах, школа в доме Феофана Прокоповича, цифирные школы и др.). Волей императора, ориентировавшегося на практические нужды государства, были организованы новые школы, в том числе Школа математических и навигацких наук (с 1701 г.), цифирные школы (с 1714 г.), в которых Закон Божий как предмет отсутствовал. Цифирные школы были попыткой создания нового типа светских начальных общеобразовательных школ [16, с. 12].

Таким образом, в первой трети XVIII века образование могло уже осуществляться без религиозной составляющей, к этому времени относят разделение образования на светское и церковное, элитарное и народное [3, с. 56, 59, 66]. В то же время, Петр I стремился сделать более понятным религиозный компонент обучения (например, путем издания кратких и доступных «наставительных книжиц», которые читались бы во время богослужений и являлись пособиями по изучению грамоты) [15, с. 322, 329], а также обособить и упорядочить обучение духовенства посредством создания архиерейских школ, семинарии и академии [15, с. 325, 332, 335]. В «Духовном регламенте» прослеживается мысль о зависимости нравственного поведения человека и знания «должностей всякого чина» от религиозного просвещения [15, с. 321–322].

В документах эпохи используется понятие «светский» применительно к людям, занятиям, обучению. Под светским подразумевается то, что выходит из-под непосредственного влияния Церкви. Светские науки в этих текстах противопоставляются контролируемому Церковью религиозному обучению. В данном случае понятие «светский» имеет узкий смысл, разумеется, речь не идет о светском характере государства.

Указ Сената от 20 апреля 1743 г. «О вменении родителям в обязанность обучать детей своих Катехизису» отражает обеспокоенность власти состоянием грамотности и благочестия в обществе. Этот указ обязывает родителей из разных сословий под угрозой штрафа обучать детей букварю, катехизису и другим церковным книгам, дабы «Христианскую должность и догматы православная нашей веры узнать и в том бы право поступать» [13, с. 794]. Речь в указе идет о том, что чтение ограничивается Часовиком и Псалтырью, а затем идет изучение светских наук. Выражается беспокойство по поводу незнания учения Церкви, незнания «Всеблагого Бога и нашей к нему должности». В этом документе обнаруживается идея связи добродетели и религии, о качествах же гражданина в нем не упоминается.

Екатерина II, которой импонировали идеи Просвещения, большое внимание уделяла роли воспитания в политике государства. Концепцию воспитания «новой породы людей» изложил в «Генеральном учреждении о воспитании обоюбого пола юношества» и ряде других документов И. И. Бецкой. Эта концепция предполагала создание воспитательных училищ и замену семейного воспитания государственной общеобразовательной системой, соединяющей воспитание и обучение [17; 18, с. 84]. По мнению В. Парсамова и Т. Шанской, Екатерина II стремилась придать государственному образованию домашний характер [14, с. 253]. Воспитание провозглашается в документе «корнем всему злу и добру». Отмечается, что просвещенного науками разума недостаточно для того, чтобы человек стал «добрым и прямым Гражданином», необходимо воспитать в нем добродетели [4, с. 4]. Что касается роли религии в воспитании, то в «Генеральном учреждении о воспитании обоюбого пола юношества» сказано: «При сих воспитательных учреждениях первое прилагать должно старание, чтобы вселять в юношество страх Божий» [4, с. 7].

Довольно много текстов (манифест, указ, план и др.) посвящены созданию и обустройству «Воспитательного дома для приносных детей и Госпиталя для бедных родильниц». В них немало важных рассуждений о воспитании, нравственности и религии. Анализируя эти документы на предмет присутствия религии в процессе воспитания и обучения в этом учреждении, можно сделать ряд

выводов. Прежний способ обучения – чтение книг на церковнославянском языке, громкое чтение вслух, заучивание наизусть – подвергается критике [8, с. 245, 221]. Обучение христианскому закону, «познанию Веры» рассматривается как первое и важнейшее, оно должно осуществляться просвещенными и благоразумными духовными особами и быть не теологическим, а простым и естественным. Указывается, что не следует пугать детей мучениями в аду [8, с. 214, 220]. Достаточным считается следующее содержание обучения: вытвердить и понять Отче наш, Символ Веры, десять Заповедей, а также вечернюю и утреннюю молитвы, которые были сочинены специально для всех воспитательных домов. Связь между религией и нравственностью характеризуется следующим образом:

«...продолжающиеся от утра до вечера молитвы не заключают в себе еще высочайшей добродетели, и не делают нас богоугодными ...без добрых дел и без похвальных упражнений все бесполезно... Делай полезное и потребное человеку в обществе, ежели хочешь, что бы дела твои Богу приятны были», «любить Бога есть не иное что, как желать добро делать прямо от чистаго сердца и следовать усердно его воле» [8, с. 248–249, 259].

Следующий документ, который отражает понимание Екатериной II значения и задач воспитания и роли религии в нем – это «Наказ», который можно рассматривать как своего рода декларацию о намерениях императрицы. В нем есть отсылка в пунктах 355 и 356 к «Генеральному учреждению о воспитании обоюбого пола юношества» 1764 года. В пункте 248 «Наказа» говорится: «Наконец самое надежное, но и самое труднейшее средство сделать людей лучше есть приведение в совершенство воспитания» [12, с. 74]. В главе XIV «О воспитании» о связи религии, нравственности и гражданственности речь идет следующим образом:

«Всякий обязан учить детей своих страха Божия как начала всякаго целомудрия, и вселять в них все те должности, которых Бог от нас требует в десятословии своем, и православная наша восточная греческая вера во правилах и прочих своих преданиях» (п. 351). «Также вперяти в них любовь к отечеству, и повадить их иметь почтение к установленным гражданским законам, и почитать правительства своего отечества, как пекущиеся по воле Божией о благе их на земли» (п. 352) [12, с. 103–104].

Более строгим, систематизированным и менее сентиментальным, чем предыдущие тексты, является изданный спустя два десятилетия «Высочайше утвержденный Устав народным училищам в Российской империи» (1786). Во вводной его части утверждается, что предметы воспитания, «заключающие в себе чистое и разумное понятие о Творце и Его Святом законе, и основательныя правила непоколебимой верности к Государю, и истинной любви к отечеству и своим согражданам, суть главныя подпоры общаго Государственного благосостояния» [7, с. 646]. По мнению В. М. Бычковой, ссылающейся на И. К. Смолича,

введением Устава для народных училищ впервые было установлено соотношение религиозного и гражданского аспекта обучения [6, с. 13]. На наш взгляд, этот аспект присутствует и в более ранних документах, однако здесь он очень четко выражен. В Уставе подробно изложены правила обучения религии в малых, главных и домашних училищах. В трех из четырех классов главных училищ и в двух классах малых училищ предписываются предметы религиозного содержания [7, с. 646–647, 648].

В документах эпохи Екатерины II мы видим проект создания государственной образовательной системы. В них подчеркивается исключительное значение воспитания в формировании добродетельного человека и преданного государству гражданина. Приоритет отдается воспитанию нравственных качеств, которые делают человека полезным членом общества. Обучению православному христианству отводится значительное место в деле государственного воспитания. В документах, определяющих устройство училищ, как правило, указывается «познание Веры» или Закон Божий в качестве первого необходимого предмета. Присутствует мысль о нравственном поведении как одной из главных задач христианина, такое поведение, как наиболее богоугодное, в определенной мере противопоставляется обрядовому. В то же время религиозное обучение не рассматривается как единственный инструмент воспитания, значительная роль в котором отводится примеру и наставлениям воспитателей, правильно устроенной повседневной жизни воспитанников, вниманию к их природным склонностям при выборе занятий. Слово «ценность» в документах этого периода не используется, но можно сказать, что ценностное отношение подразумевается, когда речь идет, например, о нравственности и труде.

## **Выводы**

В исследовательской литературе месту и роли религии в образовательной политике Российского государства XVIII в. уделяется меньше внимания, чем последующему периоду, возможно, в силу того, что в XVIII в. не существовало стройной системы государственного образования. О начале ее оформления можно говорить ближе к концу царствования Екатерины Великой. Тем не менее, возможно проследить, каким образом на протяжении XVIII в. менялось отношение власти к преподаванию предметов религиозного содержания. В период правления Петра I появляется светское образование – ориентированные на практические знания школы, в которых религиозное обучение отсутствует. Была предпринята попытка обособить и упорядочить образование духовного сословия

посредством создания архиерейских школ, семинарии и академии. Петр I намеревался сделать более плодотворным религиозное просвещение народа с помощью нескольких кратких и ясных книг, которые бы читались во время службы, изучались при освоении грамоты. Документы петровского времени свидетельствуют о том, что религиозное наставление рассматривалось как средство формирования нравственных качеств подданного. Екатерина II отводит важнейшую роль воспитанию и стремится создать государственную систему образования, в рамках которой оно бы осуществлялось. В документах периода ее правления прослеживается идея обусловленности нравственных добродетелей человека религиозным воспитанием. В 80-х гг. XVIII в. государство все более ожидает, что обучение религии будет также способствовать воспитанию верного государству подданного. В целом, преподавание вероучительных предметов в XVIII в., в соответствии с современными типологиями, являлось религиозным образованием [11], оно носило конфессиональный, индоктринальный характер. Понятие «светское» применительно к обучению присутствует в некоторых документах этого времени и означает обучение, свободное от вероучительного содержания, влияния и контроля Церкви.

#### Список литературы

1. Андреева Л. А., Элбакян Е. С. Религиозное образование в России: опыт прошлого и настоящее // Труд и социальные отношения. – 2013. – № 2. – С. 131–140.
2. Барсов Н. Закон Божий // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: в 86 т. Т. 12. – СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1894. – С. 175–177.
3. Беленчук Л. Н. Просвещение в эпоху Петра Первого // Отечественная и зарубежная педагогика. – 2016. – № 3 (30). – С. 54–68.
4. Бецкой И. И. Генеральное учреждение о воспитании обоего пола юношества, конфирмованное Ея Императорским Величеством 1762 года марта 12 дня // Собрание учреждений и предписаний, касательно воспитания, в России, обоего пола благородного и мещанскаго юношества, с прочими в пользу общества установлениями. – Т. I. – СПб.: Типография И. К. Шнора, 1789. – С. 1–12.
5. Бокова О. А. Религия в современном российском школьном образовании: стратегия государственной политики // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 191–204.
6. Бычкова В. М. Некоторые моменты из истории преподавания Закона Божия в России // Вестник ПСТГУ. Серия IV. Педагогика. Психология. – 2009. – Вып. 1 (12). – С. 7–20.
7. Высочайше утвержденный Устав народным училищам в Российской империи // Полное собрание законов Российской империи. Т. XXII. с 1784 по 1788. – СПб.: Типография II Отделения Собственной Ея Императорского Величества Канцелярии, 1830. – С. 646–669.
8. Генеральный План Императорскаго Воспитательнаго Дома и Госпиталя, разделенный на три части // Собрание учреждений и предписаний, касательно воспитания, в России, обоего

пола благородного и мещанского юношества, с прочими в пользу общества установлениями. – Т. I. – СПб.: Типография И. К. Шнора, 1789. – С. 81–280.

9. Калинина Е. А. Закон Божий в русской школе первой половины XIX века // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. – 2014. – Вып. 4 (59). – С. 85–97.

10. Методическое наследие законоучителей российской школы второй половины XIX – начала XX в.: моногр. / под ред. С. Ю. Дивногорцева. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. – 376 с.

11. Мирошникова Е. М. Религиозное образование в современной России: проблема дефиниции и тенденции развития // Научные ведомости Белгородского университета. – 2017. – № 24. – С. 95–102.

12. Наказ императрицы Екатерины II, данный комиссии о сочинении проекта нового уложения / под ред. Н. Д. Чечулина. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1907. – 176 с.

13. О вменении родителям в обязанность обучать детей своих Катихизису // Полное собрание законов Российской империи, с 1649 г. Т. XI 1740–1743. – СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – С. 793–794.

14. Парсамов В. С., Шанская Т. А. Власть и просвещение в России XVIII – начала XIX вв. (Вводные замечания к теме) // Логос. – 2003. – № 4 – 5 (39). – С. 243–259.

15. Регламент или Устав Духовной Коллегии // Полное собрание законов Российской империи. Т. VI. 1720–1722. – СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – С. 314–346.

16. Сафронова А. М., Кравченко О. С. Законодательство о цифирных школах России первой половины XVIII в. (по материалам Полного собрания законов Российской империи) // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. – 2015. – № 1 (136). – С. 112–136.

17. Яринская А. М. К вопросу о планах создания «новой породы людей» в России в правление Екатерины II // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 1. – С. 26–38.

18. Яринская А. М. «Домострой» и «Генеральное учреждение о воспитании обоего пола юношества»: опыт сравнительного исторического анализа // Вестник Томского государственного университета. – 2010. – № 334. – С. 84–87.

## References

1. Andreeva, L. A., Elbakyan, E. S. (2013). Religioznoe obrazovanie v Rossii: opyt proshlogo i nastoyashchee [Religious education in Russia: past and present experience]. *Trud i sotsial'nye otnosheniya* [Labor and social relations]. 2013. No. 2. pp. 131–140. (In Russian).

2. Barsov, N. (1894). Zakon Bozhij [The Law of God]. *Entsiklopedicheskij slovar' F.A. Brokgauza i I.A. Efrona* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. Sankt-Peterburg: Tipo-Litografiya I.A. Efrona, 1894. Vol. XII. pp. 175–177. (In Russian).

3. Belenchuk, L. N. (2016). Prosveshchenie v epohu Petra Pervogo. [Enlightenment in the era of Peter the Great]. *Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika*. [Domestic and foreign pedagogy]. 2016. No. 3 (30). pp. 54–68. (In Russian).

4. Betskoj, I. I. (1789). General'noe uchrezhdenie o vospitanii oboego pola yunoshestva, konfirmovannoe Eya Imperatorskim Velichestvom 1762 goda marta 12 dnya. [General institution for the upbringing of both sexes of youth, confirmed by Her Imperial Majesty in 1762 March 12 day]. *Sobranie uchrezhdenij i predpisaniy, kasatel'no vospitaniya, v Rossii, oboego pola blagorodnago i meshchanskago yunoshestva, s prochimi v pol'zu obshchestva ustanovleniyami* [A collection of institutions and regulations concerning the education in Russia of both sexes of noble and petty-bourgeois youth, with other institutions in favor of society] Vol. I. Sankt-Peterburg: Tipografiya I. K. Shnora. pp. 1–12. (In Russian).

5. Bokova, O. A. (2021). Religiya v sovremennom rossijskom shkol'nom obrazovanii: strategiya gosudarstvennoj politiki [Religion in the modern Russian school education: the strategy of State policy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina*. [Pushkin Leningrad State University Journal]. 2021. No 3. pp. 191–204. (In Russian).

6. Bychkova, V. M. (2009). Nekotorye momenty iz istorii prepodavaniya Zakona Bozhiya v Rossii [Some moments from the history of teaching the Law of God in Russia]. *Vestnik PSTGU* [Bulletin of PSTGU]. IV. Pedagogika. Psihologiya. 2009. No. 1 (12). pp. 7–20. (In Russian).

7. Vysochajshe utverzhennyj Ustav narodnym uchilishscam v Rossijskoj imperii (1830) [The Charter of public schools in the Russian Empire] *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii* [The Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. Vol. XXII. 1784–1788. Sankt-Peterburg: Printing House of the II Department of His Imperial Majesty's Own Chancery. pp. 646–669. (In Russian).

8. General'nyj Plan Imperatorskago Vospitatel'nogo Doma i Gospitalya, razdelennyj na tri chasti (1789). [General Plan of the Imperial Orphanage and Hospital, divided into three parts]. *Sobranie uchrezhdenij i predpisaniy, kasatel'no vospitaniya, v Rossii, oboego pola blagorodnago i meshchanskago yunoshestva, s prochimi v pol'zu obshchestva ustanovleniyami* [A collection of institutions and regulations regarding the upbringing in Russia, of both sexes of the noble and bourgeois youth, with other regulations in favor of society]. Vol. I. Sankt-Peterburg: Tipografiya I.K. Shnora. pp. 81–280. (In Russian).

9. Kalinina, E. A. (2014). Zakon Bozhij v russoj shkole pervoj poloviny XIX veka [The Law of God in the Russian school of the first half of the 19th century]. *Vestnik PSTGU* [Bulletin of PSTGU]. Seriya 2: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi. No. 4 (59). pp. 85–97. (In Russian).

10. Metodicheskoe nasledie zakonouchitelej rossijskoj shkoly vtoroj poloviny XIX – nachala XX veka (2019). [Methodological heritage of the teachers of the Law of the Russian school of the second half of the XIX – early XX centuries] / ed. by S. Yu. Divnogirtsev. Moskva: Izd-vo PSTGU. 376 p. (In Russian).

11. Miroshnikova, E. M. (2017). Religioznoe obrazovanie v sovremennoj Rossii: problema definitsii i tendentsii razvitiya [Religious education in modern Russia: the problem of definition and development trends]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo universiteta*. [Scientific Bulletin of Belgorod University] 2017. No. 24. pp. 95–102. (In Russian).

12. Nakaz imperatritsy Ekateriny II, dannyj kommissii o sochinenii proekta novago ulozheniya (1907) [Order of Empress Catherine II, given to the commission on the composition of the draft of the new code] / pod red. N. D. Chechulina. Sankt-Peterburg: Tipografiya Imperatorskoj Akademii Nauk. 176 p. (In Russian).

13. O vmenenii roditelyam v obyazannost' obuchat' detej svoikh Katekhizisy (1830) [On imputing to parents the obligation to teach their children the Catechism] *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii* [The Complete Collection of Laws of the Russian Empire, since 1649] Vol. XI. 1740–1743. Sankt-Peterburg: Printing House of the II Department of His Imperial Majesty's Own Chancery. pp. 793–794. (In Russian).

14. Parsamov, V. S., Shanskaya T. A. (2003). Vlast' i prosveshchenie v Rossii XVIII – nachala XIX vv. (Vvodnye zamechaniya k teme) [Power and education in Russia in the 18th – early 19th centuries. (Introductory notes to the topic)]. *Logos* [Logos]. No. 4–5 (39). pp. 243–259. (In Russian).

15. Reglament ili Ustav Dukhovnoj Kollegii (1830) [Regulations or the Charter of the Ecclesiastical Collegium] *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii* [The Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. Vol. VI. 1720–1722. Sankt-Peterburg: Printing House of the II Department of His Imperial Majesty's Own Chancery. pp. 314–346. (In Russian).

16. Safronova, A. M., Kravchenko, O. S. (2015). Zakonodatel'stvo o tsifirnyh shkolah Rossii pervoj poloviny XVIII v. (po materialam Polnogo sobraniya zakonov Rossijskoj imperii) [Legislation on arithmetic schools in Russia in the first half of the 18th century. (Based on materials from the Complete Collection of Laws of the Russian Empire)]. *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta* [Bulletin of the Ural Federal University]. Ser. 2, Gumanitarnye nauki. No. 1 (136). pp. 112–136. (In Russian).

17. Yarinskaya, A. M. (2011). K voprosu o planakh sozdaniya “novoj porody lyudej” v Rossii v pravlenie Ekateriny II [On the question of plans to create a “new breed of people” in Russia during the reign of Catherine II]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Bulletin]. 2011. No. 1. pp. 26–38. (In Russian).

18. Yarinskaya, A. M. (2010). “Domostroj” i “General'noe uchrezhdenie o vospitanii oboego pola yunoshestva”: opyt sravnitel'nogo istoricheskogo analiza [“Domostroy” and “General institution for the upbringing of both sexes of youth”: the experience of comparative historical analysis]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Bulletin]. No. 334. pp. 84–87. (In Russian).

### Об авторе

**Бокова Ольга Анатольевна**, кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-3773-2232, e-mail: bokovaO2008@yandex.ru

### About the author

**Ol'ga A. Bokova**, Cand. Sci (Philos.), associate professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-3773-2232, e-mail: bokovaO2008@yandex.ru

Поступила в редакцию: 10.01.2022

Received: 10 January 2022

Принята к публикации: 07.02.2022

Accepted: 07 February 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

## Основные этапы интеграции знаний о религии в систему школьного образования России\*

*П. Д. Ленков*

*Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье освещается периодизация истории интеграции знаний о религии в систему государственного школьного образования в современной России. Основным критерий для построения периодизации: степень и форма интеграции знаний о религии в систему школьного образования, отраженные в федеральных государственных образовательных стандартах и иных документах.

**Содержание.** Мы выделяем три периода: (1) 1991–2012 гг. – включение знаний о религии в содержание программ дошкольного, общего и профессионального образования, обсуждение возможности включения в школьную программу дисциплин по изучению религии вообще и, в особенности, традиционных религиозных культур народов России; (2) 2012–2015 гг. – включение курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКиСЭ) в программу общеобразовательных учреждений России, преподавание ведется только в 4-х классах начальной школы; (3) 2015 – наст. время – начало реализации преподавания предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР) в рамках основного общего образования (5–9 классы) общеобразовательных учреждений России. В статье рассмотрены основные процессы, происходившие в каждом из этих периодов, и ключевые тенденции дальнейшего развития.

**Выводы.** Первый период характеризовался активной дискуссией относительно необходимости и форм включения в программу государственного школьного образования отдельного предмета по изучению религии. Второй период отличало появление многочисленных откликов на эксперимент, среди которых преобладали положительные. Две главные тенденции третьего периода: (1) выраженное представителями РПЦ стремление перейти к преподаванию религиозных культур и светской этики в других классах школы, помимо 4-го; (2) установка на укрепление воспитательной, духовно-нравственной и патриотической составляющих курса.

**Ключевые слова:** знания о религии, религиозная культура, духовно-нравственное воспитание, ОРКиСЭ, ОДНКНР.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Религиоведение и теология в образовательном пространстве Российской Федерации: на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области» № 21-011-44106/21

© Ленков П. Д., 2022

**Для цитирования:** Ленков П. Д. Основные этапы интеграции знаний о религии в систему школьного образования России / П. Д. Ленков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 113–123. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_113

## **The main stages of the integration of knowledge about religion into the school education system in Russia**

*Pavel D. Lenkov*

*Herzen State Pedagogical University of Russia,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article is devoted to the periodization of history of the integration of knowledge about religion into the system of public school education in modern Russia. The main criterion for the construction of a periodization: the degree and form of integration of knowledge about religion, reflected in federal state educational standards and other documents.

**Content.** We distinguish three periods: (1) 1991–2012 – the inclusion of knowledge about religion in the content of preschool, general and vocational education programs, discussion of the possibility of including in the school curriculum disciplines devoted to the study of religion in general and, in particular, the traditional religious cultures of the peoples of Russia; (2) 2012–2015 – inclusion of the course “Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics” (ORKiSE) in the curriculum of general educational institutions in Russia, teaching is carried only in 4 grades of primary school; (3) 2015 – to present – the implementation of teaching the subject area “Fundamentals of the Spiritual and Moral Culture of the peoples of Russia” (ODNKNR) within the framework of basic general education (grades 5–9) in educational institutions of Russia. The article discusses the main processes that took place in each of these periods, and the key trends in further development.

**Conclusion.** The first period was characterized by an active discussion about the necessity and forms of inclusion a separate subject devoted to the study of religion in the curriculum of public school education. The second period was distinguished by the appearance of numerous responses to the experiment, among which positive ones prevailed. Two main tendencies of the third period: (1) the desire expressed by representatives of the Russian Orthodox Church to move to teaching religious cultures and secular ethics in other grades of the school, apart from grades 4; (2) an orientation towards strengthening the educational, spiritual, moral and patriotic components of the course.

**Key words:** knowledge about religion, religious culture, spiritual and moral education, ORiKSE, ODNKNR.

**For citation:** Lenkov, P. D. (2022). Osnovnye etapy integratsii znaniy o religii v sistemu shkol'nogo obrazovaniya Rossii [The main stages of the integration of knowledge about religion into the school education system in Russia]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 113–123. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_113

## Введение

К настоящему моменту можно говорить о том, что интеграция знаний о религии в систему государственного школьного образования в России уже имеет свою историю. Сегодня существует значительная литература по теме включения преподавания знаний о религии в российское школьное образование, а также рассматривающая соответствующий опыт зарубежных стран (известны исследования А. Ю. Григоренко, Ф. Н. Козырева, И. В. Метлика, Е. М. Мирошниковой, Т. С. Прониной, М. Ю. Смирнова, Д. В. Шмониной и др.). Уже можно и нужно выстроить периодизацию этого процесса, что и предлагается в данной работе. В статье использованы разнообразные материалы: нормативно-правовые документы, регулирующие систему образования в РФ в целом и в той части, которая имеет отношение к вопросам преподавания знаний о религии; выступления церковных иерархов; работы ведущих ученых (религиоведов, философов, педагогов), посвященные различным аспектам рассматриваемой проблематики. Основные методы, которые были применены в исследовании: историко-хронологический и проблемно-аналитический.

Периодизация нужна для того, чтобы лучше увидеть основные тенденции в развитии того или иного исторического явления. Поскольку явление, которое мы рассматриваем, – процесс интеграции знаний о религии в систему школьного образования, то за начальную точку отсчета берется 1991 г.

До 1991 г. в систему советского образования был встроен идеологический атеизм, предполагавший, в том числе, сведение каких-либо знаний о религии к предельному минимуму. В советской школе не было и не могло быть какого-то отдельного предмета, посвященного «изучению религии», а в гуманитарных общеобязательных школьных предметах, таких как история и литература, информация о религии была крайне скудной. С 1991 г. ситуация стала меняться, поскольку в Российской Федерации начался отказ от советской идеологии, окончательно оформленный в Конституции 1993 г. В начале 1990-х гг. развернулся процесс, который в общественном дискурсе принято называть в целом «возрождением религии». В ходе этого процесса началась дискуссия о возможности и/или необходимости преподавания знаний о религии в школе. В итоге на государственном уровне были приняты решения о включении соответствующих предметов в систему школьного образования.

### **Содержание исследования**

Для построения периодизации предлагается следующий критерий: степень и форма интеграции знаний о религии в систему школьного образования, отраженная в федеральных государственных образовательных стандартах и иных государственных документах. Вот возможная периодизация процесса интеграции знаний о религии в систему государственного школьного образования РФ:

Первый период: 1991–2012 гг. – 1) включение знаний о религии в содержание программ дошкольного, общего и профессионального образования; 2) обсуждение возможности включения в школьную программу дисциплин, посвященных изучению религии вообще и, в особенности, традиционных религиозных культур народов России [6, с. 29]; 3) разработка соответствующих УМК; 4) с 2009 по 2011 гг. преподавание ОРКиСЭ в 19 субъектах РФ в экспериментальном режиме.

Второй период: 2012–2015 гг. – включение курса «Основы религиозных культур и светской этики» в программу общеобразовательных учреждений России (период преподавания только ОРКиСЭ и только в 4-х классах начальной школы).

Третий период: с 2015 г. по настоящее время – начало реализации преподавания предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР) в рамках основного общего образования (5–9 классы) общеобразовательных учреждений России.

Отметим, что первый период может быть подразделен на два подпериода:

с 1991 г. по 2008 г. – возможность включения в систему государственного школьного образования дисциплин, посвященных изучению религии, только обсуждалась;

с 2009 г. по 2011 г. – в 19 субъектах РФ преподавание ОРКиСЭ проходило в экспериментальном режиме.

Перейдем к краткому обзору этих основных периодов.

#### ***Первый период (1991–2012)***

Период характеризовался дискуссией сторонников и противников включения в программу государственного школьного образования отдельного предмета по изучению религии<sup>1</sup>. Активную позицию в поддержку введения такого предмета заняла Русская православная церковь. Церковные иерархи подчеркивали,

---

<sup>1</sup> Автор данной статьи также принял участие в этой дискуссии, см.: [6].

что «Основы православной культуры» – это не «Закон Божий», но культурологический предмет<sup>1</sup>. Отметим, что первоначально речь шла о факультативном преподавании соответствующего предмета. Позже РПЦ выступила за то, чтобы включить этот предмет в программу, т. е. сделать его обязательным<sup>2</sup>.

В 2009 г. была издана «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России», созданная сотрудниками Российской академии образования в рамках разработки ФГОСов второго поколения, которая была предусмотрена Федеральной программой развития образования [3, с. 194–195]. Также в 2009 г. приказом Минобрнауки № 373 от 6 октября был утвержден ФГОС начального общего образования, в который была включена предметная область «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (в 2012 г. была заменена на «Основы религиозных культур и светской этики») [3, с. 195].

В 2011–2012 гг. проходило обсуждение итогов апробации курса ОРКИСЭ. По мнению В. В. Барабанова и А. Ю. Григоренко, позитивные отзывы преобладали [1, с. 94–95]. В ходе апробации обнаружилась и ключевая проблема – нехватка педагогов, готовых к преподаванию курса ОРКИСЭ [2, с. 180; 9, с. 158; 11, с. 85].

И в выступлениях церковных иерархов, и в диссертациях и иных публикациях сторонников введения в общеобразовательной школе курса ОРКИСЭ можно найти главные принципы, на которых должна осуществляться интеграция знаний о религии в систему школьного образования:

- культурологический характер знаний о религии, преподаваемых школьникам (см. [12]);
- следование принципу светскости государственного и муниципального образования, закрепленному в Конституции и Законе РФ «Об образовании» (ч. 4, ст. 14)<sup>3</sup>;

---

<sup>1</sup> Патриарх Алексий высказался за преподавание в школах Основ православной культуры [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/10043.html> (дата обращения: 28.11.2021).

<sup>2</sup> См.: Патриарх Алексий II: С 2009 года ОПК будет преподаваться во всех школах [Электронный ресурс]. URL: [https://ruskline.ru/news\\_rl/2007/12/24/patriarh\\_aleksij\\_ii\\_s\\_2009\\_goda\\_opk\\_budet\\_prepodavat\\_sya\\_vo\\_vseh\\_shkolah](https://ruskline.ru/news_rl/2007/12/24/patriarh_aleksij_ii_s_2009_goda_opk_budet_prepodavat_sya_vo_vseh_shkolah) (дата обращения: 28.11.2021).

<sup>3</sup> Метлик И. В. Интеграция знаний о религии в учебно-воспитательной деятельности светской школы: автореф. дис. ... док. пед. наук. 2005. С. 35 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dissercat.com/content/integratsiya-znaniy-o-religii-v-uchebno-vospitatelnoy-deyatelnosti-svetskoy-shkoly> (дата обращения: 27.05.2021).

- акцент на изучении «традиционных религий», «традиционных религиозных культур», «традиционных религиозных культур своего этноса» (этнокультурная модель)<sup>1</sup>;

- интеграция знаний о религии в учебно-воспитательную деятельность.

В этот период в России утвердились термины «духовно-нравственная культура» и «духовно-нравственное воспитание», которыми «принято обозначать соответствующую образовательную область, светские подходы к преподаванию и определенное содержание образования (традиционные религиозные культуры и этические ценности)» [13, с. 51].

По мнению Е. М. Мирошниковой, в России была выбрана «смешанная» модель религиозного образования: и конфессионально ориентированная (представлена четырьмя курсами – основы православной культуры, основы исламской культуры, основы буддийской культуры, основы иудейской культуры), и неконфессиональная (представлена двумя модулями – основы мировых религиозных культур, основы светской этики) одновременно [7, с. 98].

В этот период появились и альтернативные концепции включения религиозного образования в систему школьного образования, например концепция Ф. Н. Козырева («религия как дар») [4; 5].

В рассматриваемый период были активны не только сторонники, но и критики как включения в школьную программу ОРКиСЭ, так и вообще любого предмета, специально посвященного религии. Мы не рассматриваем критические взгляды в данной статье не потому, что они не заслуживают внимания, но по причине ограниченности места (критические точки зрения см., например, в [10]).

### ***Второй период (2012–2015)***

С 1 сентября 2012 г. курс ОРКиСЭ был включен в обязательную часть образовательной программы 4 класса начальной школы в объеме 34 часов. В рамках данного учебного предмета по выбору родителей (законных представителей) школьников изучаются следующие модули: основы православной культуры, основы исламской культуры, основы буддийской культуры, основы иудейской культуры, основы мировых религиозных культур, основы светской этики<sup>2</sup> (в

---

<sup>1</sup> Метлик И. В. Интеграция знаний о религии в учебно-воспитательной деятельности светской школы: автореф. дис. ... док. пед. наук. 2005. С. 36 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dissercat.com/content/integratsiya-znaniy-o-religii-v-uchebno-vospitatelnoy-deyatelnosti-svetскоy-shkoly> (дата обращения: 27.05.2021).

<sup>2</sup> См.: ФГОС начального общего образования (1–4 классы). Утвержден приказом Министерства образования и науки РФ от 6 октября 2009 г. № 373 [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/197127/53f89421bbdaf741eb2d1ecc4ddb4c33/> (дата обращения:

ФГОС 2021 г. модуль «Основы мировых религиозных культур» заменен на «Основы религиозных культур народов России»<sup>1</sup>).

По поручению Минобрнауки РФ информационно-методическое сопровождение внедрения курса ОРКиСЭ осуществляли ФГАУ «Федеральный институт развития образования» и ФГАУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования» (в том числе подготовку экспериментальной программы бакалавриата по направлению подготовки «Педагогическое образование» с учетом нового профиля «Культура конфессий» для подготовки молодых учителей к преподаванию ОРКиСЭ [2, с. 181]).

Было издано несколько вариантов учебно-методического комплекта (УМК), обеспечивающего преподавание данного предмета: (1) УМК издательства «Дрофа» (Москва) в серии «Российский учебник»<sup>2</sup>, (2) УМК издательства «Просвещение» (Москва)<sup>3</sup>.

После того, как курс ОРКиСЭ был включен в программу общеобразовательных школ России, появились многочисленные отклики на это событие. РПЦ позитивно оценила это начинание, и уже на этом этапе ее представитель высказался за расширение курса на среднюю школу (основное общее образование)<sup>4</sup>.

### *Третий период (2015 – настоящее время)*

В 2015 г. началась реализация преподавания в школьной программе основного общего образования (5–9 классы) общеобразовательных учреждений России предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР). Согласно ФГОС, для основного общего образования за 5–9 класс (параграф 18.3.1), учебный курс ОДНКНР является обязательным для изучения на всей территории Российской Федерации<sup>5</sup>.

---

28.11.2021). Статистику по выбору модулей родителями учеников 4-х классов на 2012/13 учебный год в некоторых регионах России см.: [1, с. 97].

<sup>1</sup> ФГОС начального общего образования (1–4 классы). Утвержден приказом Министерства просвещения РФ от 31 мая 2021 г. № 286 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/400807193/> (дата обращения: 28.11.2021).

<sup>2</sup> См.: Линия УМК Т. Д. Шапошниковой. ОРКСЭ (4–5) [Электронный ресурс]. URL: <https://rosuchebnik.ru/kompleks/umk-liniya-umk-t-d-shaposhnikovoy-orkse-4-5/> (дата обращения: 8.11.2021).

<sup>3</sup> См.: УМК Основы религиозных культур и светской этики. Издательство «Просвещение» [Электронный ресурс]. URL: <http://prosv.ru/umk/orkse.html> (дата обращения: 28.11.2021).

<sup>4</sup> См.: Патриарх Кирилл призывает преподавать ОРКСЭ со 2 по 10 классы [Электронный ресурс]. URL: <http://blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=60849> (дата обращения: 8.11.2021).

<sup>5</sup> ФГОС основного общего образования (5–9 классы). Утвержден приказом Министерства образования и науки РФ от 17 декабря 2010 г. № 1897 [Электронный ресурс]. URL:

В письме Минобрнауки РФ № 08-761 от 25.05.2015, отмечается, что предметная область ОДНКНР – логическое продолжение предметной области ОРКиСЭ начальной школы. В письме перечислены педагогические и воспитательные задачи курса (способность к духовному развитию, нравственному самосовершенствованию; веротерпимость, уважительное отношение к религиозным чувствам, взглядам людей или их отсутствию; знание основных норм морали, нравственных, духовных идеалов, хранимых в культурных традициях народов России; формирование представлений об основах светской этики, культуры традиционных религий, их роли в развитии культуры и истории России и человечества, в становлении гражданского общества и российской государственности и др.)<sup>1</sup>.

В случае курса ОРКиСЭ, модуль выбирается родителями, и предмет должны преподавать светские учителя. Взаимодействие с религиозными организациями возможно, но не в формате преподавания. «Обучение религии (имеется в виду преподавание вероучения – *П. Л.*) в рамках преподавания комплексного курса ОРКиСЭ и учебных предметов, курсов, дисциплин (модулей), направленных на получение обучающимися знаний об основах духовно-нравственной культуры народов РФ, не предусматривается»<sup>2</sup>.

Включение курса ОДНКНР в школьную программу вызвало самые положительные оценки со стороны РПЦ. По мнению иерархов РПЦ, предметы по религиозным культурам и светской этике должны быть включены в учебный план ОДНКНР аналогично ОРКиСЭ, и должно быть гарантировано их преподавание в 5–9-х классах в логической преемственности с ОРКиСЭ.

## Выводы

Для первого периода (1991–2011) характерна активная дискуссия относительно необходимости и форм включения в программу государственного школьного образования отдельного предмета, посвященного получению знаний о

---

<https://mosmetod.ru/metodicheskoe-prostranstvo/srednyaya-i-starshaya-shkola/russkij-yazyk/fgos/fgos-ooo.html> (дата обращения: 8.11.2021).

<sup>1</sup> Там же. См. также: ФГОС начального общего образования (1–4 классы). Утвержден приказом Министерства образования и науки РФ от 6 октября 2009 г. № 373 [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/197127/53f89421bbdaf741eb2d1ecc4ddb4c33/> (дата обращения: 28.11.2021).

<sup>2</sup> Письмо Минобрнауки России от 19.01.2018 г. № 08-96 «О методических рекомендациях» [Электронный ресурс]. URL: <https://mosmetod.ru/metodicheskoe-prostranstvo/odnknr/normativno-pravovaya-dokumentatsiya/pismo-minobrnauki-rossii-ot-19-01-2018-g-08-96-o-metodicheskikh-rekomendatsiyakh-odnkr.html> (дата обращения: 8.11.2021).

религии. Второй период (2012–2015) характеризовался появлением многочисленных откликов на эксперимент, среди которых преобладали положительные. Предстоятель и иерархи РПЦ высказались за расширение курса на среднюю школу. Применительно к третьему периоду (2015 – настоящее время) отметим две главные тенденции: (1) выраженное представителями РПЦ стремление перейти к преподаванию религиозных культур и светской этики в других классах школы, помимо 4 класса<sup>1</sup>; (2) установка на укрепление воспитательной, духовно-нравственной и патриотической составляющих курса.

### Список литературы

1. Барабанов В. В., Григоренко А. Ю. К вопросу о преподавании «Основ религиозных культур и светской этики в школах» // *Universum: Вестник Герценовского университета*. – 2013. – № 2. – С. 92–102.
2. Григоренко А. Ю. Кто должен преподавать «Основы религиозных культур и светской этики» в школах? О результатах апробации экспериментальной образовательной программы «Культура конфессий» // *Universum: Вестник Герценовского университета*. – 2013. – № 4. – С. 180–185.
3. Бокова О. А. Религия в современном российском школьном образовании: стратегия государственной политики // *Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина*. – 2021. – № 3. – С. 191–204.
4. Козырев Ф. Н. Религия в современном образовании: основные понятия и типологии // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. – 2013. – Т. 14. – № 1. – С. 222–237.
5. Козырев Ф. Н. Религия как дар: педагогические статьи и доклады. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. – 438 с.
6. Ленков П. Д. Можно ли учесть этноконфессиональную специфику регионов России в образовательных программах? // *Реальность этноса. Этнонациональные аспекты модернизации образования: Материалы V Междунар. науч.-практ. конференции*. – СПб., 2003. – С. 543–545.
7. Мирошникова Е. М. Религиозное образование в современной России: проблема дефиниции и тенденции развития // *Научные ведомости Белгородского университета*. – 2017. – № 24. – С. 95–102.
8. Мирошникова Е. М. Религия в российской модели образования // *Философия в Царском Селе: моногр. / отв. ред. М. Ю. Смирнов*. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2017. – С. 135–148.
9. Прилуцкий А. М. Научно-методическое обеспечение преподавания основ религиозной культуры в школе: национальный и региональный опыт // *Universum: Вестник Герценовского университета*. – 2014. – № 2. – С. 156–160.
10. Пронина Т. С., Казеннов А. С. Знание о религии в современной российской школе // *Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина*. – 2017. – № 4. – С. 160–171.

---

<sup>1</sup> Однако есть мнение, что государство пока не демонстрирует желания директивно распространять обучение знаниям о религиях на 5–9 классы по подобию ОРКиСЭ в начальной школе, несмотря на пожелания, высказываемые по этому поводу представителями РПЦ [8, с. 146].

11. Смирнов М. Ю. ОРКиСЭ как испытание: учитель между религиозным контентом и светским контекстом // ОРКиСЭ в системе школьного образования: панорама взглядов: сб. ст. Всероссийского форума / отв. ред. С. В. Рязанова – Пермь: Пермский государственный институт культуры, 2019. – С. 81–94.

12. Шапошникова Т. Д. Культурологический контекст преподавания предмета «Основы религиозных культур и светской этики» // Отечественная и зарубежная педагогика. – 2015. – № 1 (22). – С. 100–111.

13. Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14. – № 2. – С. 47–64.

### References

1. Barabanov, V. V., Grigorenko, A. Yu. (2013). K voprosu o prepodavanii “Osnov religioznykh kul'tur i svetskoj etiki” v shkolakh [On the issue of teaching “Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics” in schools]. *Universum: Vestnik Gertsenovskogo universiteta* [Universum: Herzen University Bulletin]. No. 2. pp. 92–102. (In Russian).

2. Grigorenko, A. Yu. (2013). Kto dolzhen prepodavat' “Osnovy religioznykh kul'tur i svetskoj etiki” v shkolakh? O rezul'tatah aprobatsii eksperimental'noj obrazovatel'noj programmy “Kul'tura konfessij” [Who should teach “Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics” in schools? On the results of approbation of the experimental educational program “Culture of Confessions”]. *Universum: Vestnik Gertsenovskogo universiteta* [Universum: Herzen University Bulletin]. No. 4. pp. 180–185 (In Russian).

3. Bokova, O. A. (2021). Religiya v sovremennom rossijskom shkol'nom obrazovanii: strategiya gosudarstvennoj politiki [Religion in modern Russian school education: a strategy of public policy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 191–204. (In Russian).

4. Kozyrev, F. N. (2013). Religiya v sovremennom obrazovanii: osnovnye ponyatiya i tipologii [Religion in modern education: basic concepts and typologies]. *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. Vol. 14. No. 1. pp. 222–237. (In Russian).

5. Kozyrev, F. N. (2014). *Religiya kak dar: pedagogicheskie stat'i i doklady* [Religion as a gift: pedagogical articles and reports]. Moskva: Svyato-Filaretovskij pravoslavno-khristianskij institut. 438 p. (In Russian).

6. Lenkov, P. D. (2003). Mozhno li uchest' etnokonfessional'nyu spetsifiku regionov Rossii v obrazovatel'nykh programmakh? [Is it possible to take into account the ethno-confessional specifics of Russian regions in educational programs]. *Materialy V Mezhdunarodnoj nauch.-prakt. konferentsii “Real'nost' etnosa. Etnonatsional'nye aspekty modernizatsii obrazovaniya”* [Materials of the V International scientific-practical conference “Reality of Ethnos. Ethno-national aspects of education modernization”]. Sankt-Peterburg. pp. 543–545. (In Russian).

7. Miroshnikova, E. M. (2017). Religioznoe obrazovanie v sovremennoj Rossii: problema definitsii i tendentsii razvitiya [Religious education in modern Russia: the problem of definition and development trends]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo universiteta* [Scientific Bulletin of Belgorod University]. No. 24. pp. 95–102. (In Russian).

8. Miroshnikova, E. M. (2017). Religiya v rossijskoj modeli obrazovaniya [Religion in the Russian education model] *Filosofiya v Tsarskom Sele* [Philosophy in Tsarskoe Selo]. Sankt-Peterburg: LGU im. A. S. Pushkina. pp. 135–148. (In Russian).

9. Prilutskij, A. M. (2014). Nauchno-metodicheskoe obespechenie prepodavaniya osnov religioznoj kul'tury v shkole: natsional'nyj i regional'nyj opyt [Scientific and methodological support of teaching the fundamentals of religious culture at school: national and regional experience]. *Universum: Vestnik Gertsenovskogo universiteta* [Universum: Herzen University Bulletin]. No. 2. pp. 156–160. (In Russian).

10. Pronina, T. S., Kazennov, A. S. (2017). Znanie o religii v sovremennoj rossijskoj shkole [Knowledge about religion in the modern Russian school]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 4. pp. 160–171. (In Russian).

11. Smirnov, M. Yu. (2019). ORKiSE kak ispytanie: uchitel' mezhdru religioznym kontentom i svetskim kontekstom [ORKiSE as a test: a teacher between religious content and secular context]. *ORKSE v sisteme shkol'nogo obrazovaniya: panorama vzglyadov. Sbornik statej vsrossijskogo foruma* [ORCSE in the system of school education: a panorama of views. Collection of articles of the All-Russian Forum]. Perm': Permskij gosudarstvennyj institut kul'tury. pp. 81–94. (In Russian).

12. Shaposhnikova, T. D. (2015). Kul'turologicheskij kontekst prepodavaniya predmeta “Osnovy religioznykh kul'tur i svetskoj etiki” [Cultural context of teaching the subject “Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics”]. *Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika* [Native and foreign pedagogy]. No. 1 (22). pp. 100–111. (In Russian).

13. Shmonin, D. V. (2013). Religioznoe obrazovanie i obrazovatel'nye paradigmy [Religious education and educational paradigms]. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnej akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. Vol. 14. No. 2. pp. 47–64. (In Russian).

#### **Об авторе**

**Ленков Павел Дмитриевич**, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-4195-6781, e-mail: p-lenkov@yandex.ru

#### **About the Author**

**Pavel D. Lenkov**, Cand. Sci (History), assistant professor, Russian Herzen State Pedagogical University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-4195-6781, e-mail: p-lenkov@yandex.ru

Поступила в редакцию: 13.12.2021

Received: 13 December 2021

Принята к публикации: 17.01.2022

Accepted: 17 January 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

УДК / UDC [271.2 : 791] (47)

DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_124

## Отношения православной церкви и кинематографа в Российской империи

*О. А. Сучкова*

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

**Введение.** В статье рассматриваются основные направления взаимоотношений православной церкви и кинематографа в Российской империи. Источниками для изучения стали архивные материалы и дореволюционные издания, а также использованы исследования отечественных ученых.

**Содержание.** Система взаимоотношений православной церкви и государства к началу XX в. была выстроена в рамках консолидации религиозных сообществ и управленческого аппарата. Высшим духовным органом был Святейший синод, который оказывал огромное влияние на культурно-нравственную жизнь Российской империи. Активное развитие нового явления – кинематографа, называемого «живой фотографией», ставило перед православным духовенством новые задачи. Консервативно настроенная религиозная публика настаивала на запрете религиозной тематики в кино. Либеральное духовенство оценило силу влияния нового искусства и использовало его в своих целях. Важным документом, который определил политику изображения религиозных образов на экране до 1917 г., принято считать указ Синода от 30 марта 1898 г., согласно которому запрещалось «показывать <...> священные изображения Христа Спасителя, Пресвятой Богородицы и Угодников Божиих». Несмотря на это постановление, владельцам кинотеатров все-таки удавалось обходить запреты, о чем свидетельствуют множественные афиши тех лет, однако циркуляры департамента полиции и градоначальников говорят о неукоснительном следовании этому указу.

**Выводы.** В дореволюционный период отношения церкви и кинематографа в России развивались преимущественно в ограничительном ключе. При этом стоит отметить, что полного запрета религиозной тематики на экранах так и не произошло, а в 1910 г. взаимоотношения стали заметно теплеть. Этому активно поспособствовал «Всероссийский трудовой союз христиан-трезвенников». Благодаря его деятельности священнослужители в своих храмах разрешают показывать фильмы о борьбе с пьянством даже во время Великого поста. Таким образом, православная церковь к 1917 г. успела оценить достоинства кинематографа, увидев в нем практическую значимость для духовно-нравственной просветительской деятельности.

**Ключевые слова:** кинематограф, православие, цензура, Святейший синод, искусство, религиоведение, фильм, дореволюционная Россия, Российская империя.

Для цитирования: Сучкова О. А. Отношения православной церкви и кинематографа в Российской империи / О. А. Сучкова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 124–137. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_124

## Relations between the Orthodox Church and cinema in the Russian Empire

*Olesya A. Suchkova*

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

**Introduction.** The article examines the main directions of the relationship between the Orthodox Church and cinema in the Russian Empire. The main bases for the study were archival sources and pre-revolutionary publications, as well as the research of domestic scientists.

**Content.** The system of relations between the Orthodox Church and the state by the beginning of the 20th century was built within the framework of the consolidation of religious communities and the administrative apparatus. The highest spiritual body was the Holy Synod, which had a huge impact on the cultural and moral life of the Russian Empire. The active development of a new phenomenon – cinematography, called “live photography”, posed new tasks for the Orthodox clergy. The conservative-minded religious public insisted on banning religious themes in the cinema. The liberal clergy appreciated the power of the new art influence and used it for their own purposes. An important document that determined the policy of depicting religious images on the screen before 1917 is considered to be the decree of the Synod of March 30, 1898, according to which it was forbidden to “show <...> sacred images of Christ the Savior, the Most Holy Theotokos and the Saints of God”. Despite this decree, the owners of cinemas still managed to circumvent the prohibitions, as evidenced by multiple posters of those years, however, circulars of the police department and mayors speak of strict adherence to this decree.

**Conclusions.** In the pre-revolutionary period, relations between the church and cinema in Russia developed mainly in a restrictive way. At the same time, it is worth noting that a complete ban on religious subjects on the screens did not happen, and in the 1910s the relationship was beginning to warm up noticeably. This was actively promoted by the “All-Russian labor union of teetotal Christians”. Thanks to its activities, the clergy in their churches are allowed to show films about the fight against drunkenness even during Lent. Thus, by 1917, the Orthodox Church had time to appreciate the merits of cinema, seeing in it practical significance for spiritual and moral educational activities.

**Key words:** cinema, Orthodoxy, censorship, Holy Synod, art, religious studies, film, pre-revolutionary Russia, the Russian empire.

**For citation:** Suchkova, O. A. (2022). Otnosheniya pravoslavnoj tserkvi i kinematografa v Rossijskoj imperii [Relations between the Orthodox Church and cinema in the Russian Empire]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 124–137. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_124

## **Введение**

Кинематографу, рожденному на заре XX в., суждено было стать одним из самых массовых видов искусства. Сегодня невозможно представить наше культурное пространство без кино, но всего немногим более столетия тому назад поколение людей, перешедших рубеж веков, отнеслось к новому явлению весьма неоднозначно. Одним из самых консервативно настроенных общественных институтов в Российской империи конца XIX в. оставалась православная церковь. В то время она имела огромное влияние на различные сферы жизни общества, ее намерения подкреплялись действующими указами на государственном уровне. Данное исследование посвящено развитию взаимоотношений церкви и кинематографа в дореволюционный период.

Актуальность темы обуславливается ее малой изученностью, а также активным интересом отечественных и зарубежных исследователей к истории и теории кинематографа во взаимосвязи с другими научными областями, в частности с религиоведением.

Основным методом данной работы является сбор и анализ архивных источников, а также синтез полученных сведений. В статье используются документы, которыми располагают два архива: Государственный архив Российской Федерации (Москва) и Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург). Наиболее полезными для исследования оказались фонды с делами Канцелярии Синода (РГИА, ф. 796), Канцелярии Обер-прокурора Синода (РГИА, ф. 796), Канцелярии Министра внутренних дел (РГИА, ф. 1282), Главного управления по делам печати МВД (РГИА, ф. 776), а также Департамента полиции МВД (ГАРФ, ф. 102). Кроме этого, в статье есть отсылки к работам Ю. Г. Цивьяна [11] и А. В. Чернышова [10], которые обращались к подобной тематике. Так, например, Цивьян в статье, входящей в англо-франкоязычный сборник, описывает динамику религиозной цензуры относительно кинематографа в Российской империи. Труд А. В. Чернышова также посвящен исследованию темы взаимоотношения православной церковности и кинематографа до 1917 г. В его работе представлен обширный библиографический материал, в том числе и архивный, что оказалось очень ценным при подготовке этой статьи.

## **Содержание исследования**

Известный факт, вошедший в культурную историю человечества – это первый киносеанс, который состоялся 28 декабря 1895 г. в Париже, в «Гранд Кафе» на бульваре Капуцинов. «Живая фотография» была запечатлена и спроецирована при помощи аппарата французского изобретателя Луи Люмьера. С этого времени

подобные сеансы начинают регулярно проводиться в увеселительных заведениях разных стран. В России знакомство с диковинным зрелищем проходит весной 1896 г., сначала в Петербурге и в Москве, а затем и в других городах: Киеве, Харькове, Ростове-на-Дону, Нижнем Новгороде.

Кино не сразу получило статус десятой музы на Олимпе искусства, в начале своего развития оно было прежде всего техническим аттракционом, веселящим людей. Киновед Н. А. Лебедев отмечал, что «в течение многих лет кинематограф был не столько средством просвещения, сколько распространителем безвкусицы, пошлости и порнографии» [5, с. 6]. Таким был взгляд некоторых советских интеллигентов. Нетрудно догадаться, как к зарождающемуся «легкомысленному» кинематографу могло относиться духовенство в царской России.

Отношения церкви и государства в Российской империи строились в рамках жесткой системы контроля за религиозными сообществами. Национально-конфессиональный вопрос регулировался органами государственного управления. Высшим органом, руководящим государственной православной церковью, являлся Святейший синод, глава которой назначался непосредственно монархом. До революции в России так и не было создано законодательной базы, регулирующей деятельность кинематографа. Это отсутствие активно компенсировалось циркулярами и ограничительными процедурами синодального ведомства.

Первые синодальные указы, регулирующие изображение священных образов в искусстве, были зафиксированы в XIX в. Так, в указе от 31 декабря 1852 г. был наложен запрет на показ картин (восковых, туманных и живых), изображающих Спасителя, Богородицу, Тайную Вечерю, Апостолов [2, с. 489]. А уже во время зарождения кинематографа первым запретительным документом в России принято считать постановление Синода от 30 марта 1898 г., которое было издано в результате реакции на французский фильм 1897 г. «Рождение и жизнь Христа в картинах» («La vie et la passion de Jesus Christ»). Согласно этому указу запрещалось:

«показывать путем, так называемой, живой фотографии священные изображения Христа Спасителя, Пресвятой Богородицы и Угодников Божиих <...> Приняв во внимание, что живая фотография посредством быстрого движения показываемых лиц, производит сильное впечатление на зрителей, представляя изображаемые предметы как бы живыми и действующими, и что появление при подобных условиях изображений Христа Спасителя и Его Пречистой Матери, а также других священных лиц представляется крайне несоответствующим чувствам благоговейного уважения к святыне и может порождать соблазны, Святейший синод постановил воспретить на будущее время при устройстве зрелищ показывать путем живой фотографии означенные священные изображения...»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> О воспрещении устройства зрелищ путем живой фотографии (кинематограф) священных изображений Христа Спасителя, Пресвятыне Богородицы и Угодников // Государственный ар-

После выхода синодального постановления и доведения его содержания до различных департаментов, в Синод и в Министерство внутренних дел стали приходиться вопросы, связанные с исполнением этого постановления. Например, градоначальник из Ростова-на-Дону уточнял у Департамента полиции, распространяется ли данный запрет в целом на кинокартины религиозного содержания. На что данный Департамент, ссылаясь уже на свой циркуляр (от 2 мая 1898 г., № 2094<sup>1</sup>), указал ему на ограничения только в изображении священных лиц<sup>2</sup>.

Были примеры, когда представители религиозной общественности предлагали законодательно запретить показ «живых» картин религиозного содержания. В обращении генерал-губернатору Приамурскому архиепископ Владивостокский и Камчатский описывал, как один из представителей благочиния присутствовал на кинопоказе, где на экране демонстрировались рождение, земная жизнь, страдание, смерть и воскресение Иисуса Христа. Его религиозные чувства были затронуты недостоверностью изображаемых событий, а также тем, что создатели картины сместили акцент с божественности Божьего Сына на его человеческую природу.

«Неудовлетворительное чувство возбуждает картина: поклонение волхвов, на которой Спаситель представлен движущим ручками непрерывно, как бы радуясь стольким подношениям и как бы желая завладеть ими сейчас. Не соответствует исторической правде картина: сон Божественного младенца, где Матерь Божья с распущенными волосами и непокрытой головой; агония Спасителя и смерть, когда была тьма по всей земле – на картине тьма не показана». Ссылаясь на указ Святейшего синода от 1852 г., священнослужитель просит запретить демонстрацию картин на религиозные темы<sup>3</sup>.

---

хив Российской Федерации. Ф. 102. Оп. 55. Д. 81. Л. 1-2. См. также: По определению Св. Синода о недозволении на будущее время при устройстве зрелищ... // Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 179. Д. 4039.

<sup>1</sup> Циркуляры по Департаменту общих дел, Медицинскому департаменту, Главному тюремному управлению и Департаменту полиции с приложением списков иностранцев, которым запрещен въезд в Россию, и списков русских подданных, утерявших заграничные паспорта // РГИА. Ф. 1282. Оп. 3. Д. 100. Л. 35.

<sup>2</sup> О восприятии устройства зрелищ путем живой фотографии (кинематограф) священных изображений Христа Спасителя, Пресвятые Богородицы и Угодников // ГАРФ. Ф. 102. Оп. 55. Д. 81. Л. 9-11.

<sup>3</sup> Там же. Л. 26.

После публикации постановления о запрете в разные годы велась активная переписка с владельцами электротeatров, в которой указывалось на невозможность демонстрации кинокартин, изображающих священные лица. В Уфе владельцу тетра «Аполло» Юрию Федоровичу Герингу запретили показ картины «Рождество и жизнь Господа нашего Иисуса Христа»<sup>1</sup>. В 1908 г. в Петербурге владельцу кинотеатра Корнилию Кречмеру отказали в представлении на экране «рождения, жития и смерти» Иисуса Христа. Несмотря на его аргументы, которые указывали на успешное проведение подобных сеансов до синодального запрета: «в течение трех дней <...> евреи и магометане без всякого постороннего замечания или предупреждения сидели на представлении без шапок», Синод отклонил прошение<sup>2</sup>.

В переписке обер-прокурора Синода с Департаментом полиции от 1912 г. описывается обращение епископа Таврического к губернатору. Священнослужитель обращается к местному градоначальнику с просьбой запретить показ кинокартины «Рождение, жизнь и смерть Моисея». Вице-губернатор аргументировал свой отказ тем, что «картины кинематографов цензурируются в Санкт-Петербурге и Москве особым Комитетом и местной цензуре не подлежат». В итоге Департамент полиции постановил городским управленцам выполнять постановление Синода от 1898 г.<sup>3</sup>

В 1914 г. Акционерному обществу «А. Ханжонков и К<sup>о</sup>» было отказано в съемке православных святых. Кинофирма собиралась «снять в кинема-картинах высокочтимые святые нашей Святой родины, как-то лавры, монастыри, древние соборы и вообще все то, что имеет ценность в археологическом значении». Синод обратил внимание на то, что на наружных стенах храмов часто имеются священные изображения, которые согласно мартовскому установлению 1898 г. запрещено демонстрировать посредством «живой фотографии», поэтому определил «настоящее прошение оставить без последствий»<sup>4</sup>.

В этой реакции церковной общественности на новое культурное явление не было ничего необычного, на протяжении нескольких веков пьесы, поставленные

---

<sup>1</sup> О восприятии устройства зрелищ путем живой фотографии (кинематограф) священных изображений Христа Спасителя, Пресвятыя Богородицы и Угодников // ГАРФ. Ф. 102. Оп. 55. Д. 81. Л. 12.

<sup>2</sup> По прошению Корнилия Кречмера о разрешении ему в течение Рождественских праздников показывать в принадлежащем ему кинематографе картины рождения, жития и смерти Господа Иисуса Христа // РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 8483. Л. 1-3.

<sup>3</sup> О недопущении кинематографических представлений на тему «Рождение, жизнь и смерть Моисея» // РГИА. Ф. 797. Оп. 82. Отд. II. Ст. 3. Д. 367. Л. 2-3.

<sup>4</sup> По прошению акционерного общества «А. Ханжонкова и К<sup>о</sup>» о разрешении снять в кинематокартинах православные святые // РГИА. Ф. 796 Оп. 199. Отд. VI. Ст. 1. Д. 135 Л. 1-5.

по религиозным сюжетам в театрах в Российской империи, были представлены таким образом, чтобы избежать прямого появления Иисуса Христа на сцене. Так, например, в Министерстве внутренних дел была зафиксирована жалоба от обер-прокурора Синода на актера Адельгейма, который гримируется в образ Иисуса Христа при исполнении роли Уриэля Акоста в драме К. Гуцкова: «Названный артист выступает в тунике с широкими рукавами, подпоясанный шнуром с узлами, наподобие католических монахов, или же надевает хитон. Кроме того <...> артист Адельгейм снимается на фотографических карточках в означенной одежде, причем принимает положение и окружает себя такой обстановкой что портреты его легко могут быть приняты за картины католического художника, изображающих Христа, стоящего перед Пилатом или Синедрионом, а также моление о чаше». Департамент полиции МВД разослал циркуляр всем градоначальникам, в случае приезда артиста Адельгейма в пределы вверенной им губернии запретить ему переодеваться в этот образ, чтобы в дальнейшем избежать «профанации христианских верований»<sup>1</sup>.

Быстроразвивающийся кинематограф поставил главный вопрос перед Синодом: каким образом следует относиться к этому явлению с позиции церковных канонов? Как к динамичному изобразительному искусству или как к театральному действию? В первом случае, фильмы о Христе можно было бы расценивать как религиозные картины, приравненные к иконам. Но данная трактовка не получила активной поддержки духовенства.

Если же воспринимать кино как запечатленное театральное действие, то здесь у церковной общественности возникали с «Великим Кином» непреодолимые канонические разногласия. Отношение православной церкви к театру всегда было негативным. Положения относительно театральных зрелищ уже были изложены в 62-м правиле VI Вселенского собора<sup>2</sup>, в котором осуждаются театральные празднества в честь богов, надевание трагических или комических масок, а также переодевание мужчин в женскую одежду и наоборот. 24-е правило этого

---

<sup>1</sup> Циркуляры по Департаменту общих дел, Медицинскому департаменту, Главному тюремному управлению и Департаменту полиции с приложением списков иностранцев, которым запрещен въезд в Россию, и списков русских подданных, утеравших заграничные паспорта // РГИА. Ф. 1282. Оп. 3. Д. 100. Л. 50; О воспреещении артисту Адельгейму гримироваться в до-стопоклоняемый образ Иисуса Христа при исполнении роли Уриэля Акоста // ГАРФ. Ф. 102. Оп. 55. Д. 57.

<sup>2</sup> Правило 62 Шестого Вселенского Собора, Трулльского иначе Пято-Шестого Собора // Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim\\_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/213](https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/213) (дата обращения: 23.12.2021).

же Собора запрещает посещение священнослужителями театральных зрелищ<sup>1</sup>. А 51-е правило регламентирует посещение увеселительных мероприятий всеми мирянами. Комментатор древних церковных установлений Никодим (Милаш) так объясняет это установление: «Воспрещаются вообще христианам представления комические, цирковые и балетные»<sup>2</sup>.

Важно отметить, что православные авторы всячески отрицают связь литургии с театральным действием. Богослужение, по их мнению, – это символический акт. Хлеб и вино не являются плотью и кровью, они лишь символизируют их, священник не играет Бога или Сына Божьего, он лишь символизирует его своим священным саном [3, с. 109–110]. Однако известно, что еще в дореволюционном прошлом нашей страны существовала практика храмовых и внехрамовых постановок, в том числе: «Пещное действо», «Шествие на осляти», «Умовение ног» – все это существовало в рамках традиций театра Древней Руси.

В начале XX в. все-таки некоторые послабления были. Как отмечает Ю. Г. Цивьян [11, с. 72], в 1907 г. на экраны вышла новая версия «Страстей». Зрители должны были не просто смотреть фильм, но делать это благочестиво – со снятыми головными уборами, как в храме, за этим следила полиция. Б. С. Лихачев описывал бурную эмоциональную реакцию зрителей: «Публика, смотревшая этот фильм, неистовствовала. Женщины плакали, а во время сцены распятия почти на каждом сеансе происходили истерики» [6, с. 39]. В то же время, синодальные запреты нарушались, – об этом пишет А. В. Чернышов, указывая на многочисленные афиши российских кинотеатров, в которых показывали «запрещенные религиозные боевики» [10, с. 11].

К 1910 г. большинство прокатных фильмов было на библейскую тематику: «Иродиада», «Даниил во рву Львином», «Эсфирь», «Юдифь» и др. После успеха «Выхода евреев из Египта» французы анонсировали новую серию кинокартин по мотивам Ветхого и Нового Заветов. Однако уже первая картина «Отче наш» (студии «Гомон») была категорически запрещена – полиция вновь начала массовые проверки и выпустила очередной циркуляр для градоначальников [6, с. 78–79].

---

<sup>1</sup> Правило 24 Шестого Вселенского Собора, Трулльского иначе Пято-Шестого Собора // Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim\\_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/175](https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/175) (дата обращения: 23.12.2021).

<sup>2</sup> Правило 51 Шестого Вселенского Собора, Трулльского иначе Пято-Шестого Собора // Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim\\_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/202](https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/202) (дата обращения: 23.12.2021).

Как раз к этому времени в Москве уже два года работал цензурный комитет, который возглавлял чиновник для особых поручений Б. Б. Шереметев, тогда еще инспектор типографий и книжной торговли.

Исполнительной цензурирующей властью в сфере кинематографа была не только полиция, но и другой департамент при Министерстве внутренних дел, который занимался отбором кинолент для всеобщего показа – это Главное управление по делам печати. В его ведомстве изначально была цензура печатной продукции и граммофонных пластинок, а после – и кинофильмов. В 1908 г. вышел циркуляр, в котором подробно описывались критерии цензуры кинолент: «Не могут быть разрешаемы к демонстрированию картины, противные нравственности и благопристойности, картины кощунственные...»<sup>1</sup>.

В 1909 г. в Главное управление по делам печати пришло письмо от тамбовского губернатора. В нем описывался сюжет просмотренной киноленты, в которой, по мнению градоначальника, содержатся признаки кощунства, несмотря на то, что эта лента была пропущена цензурой за номером «358». В фильме «Растительный сок» демонстрировалась чудодейственная жидкость, которую выпила девочка и выросла до облаков, где повстречалась с Богом и апостолом Петром, окруженными ангелами. Творец осенил девочку рукою, затем она уменьшилась, а картина на этом завершилась<sup>2</sup>. В переписке между департаментами было выяснено, что картина «Растительный сок» фирмы братьев Пате действительно существует, но по своему содержанию не имеет ничего общего с сюжетом, описанным тамбовским градоначальником. Таким образом, в канцелярии московского губернатора сделали вывод о том, что в Козловском городском саду демонстрировалась другая картина, но с одинаковым названием, о чем и сообщили в Главное управление по делам печати<sup>3</sup>.

Дальнейшие синодальные ограничения в деятельности кинематографистов лишь усиливались. В 1910-х гг., кроме запрета на изображения святых лиц, к этому списку добавляются ангелы и православные святые. Также появляется запрет на кино съемку православных священников, съемку внутри церквей и сооружение декораций по подобию храма. Кроме этого, остро стоял вопрос о возможности посещения кинотеатров священнослужителями.

---

<sup>1</sup> Главное управление по делам печати Министерства внутренних дел. По вопросу о порядке наблюдения за граммофонными пластинками и кинематографическими лентами // РГИА. Ф. 776 Оп. 22 (1907 г.) Д. 33. Л. 14.

<sup>2</sup> Там же. Л. 29 – 29 оборот.

<sup>3</sup> Там же. Л. 33–34.

Столичная газета «Петербургский листок» даже опубликовала анкету под названием «Может ли духовенство посещать синематографы?» [7], благодаря которой сегодня можно узнать мнения на этот счет известных православных деятелей и ученых начала XX в. В опросе приняли участие: протопресвитер военного и морского духовенства, член Святейшего Синода А. А. Желобовский, заслуженный профессор церковного права Императорского Санкт-Петербургского университета М. И. Горчаков, протоиерей, профессор Санкт-Петербургской духовной академии С. А. Соллертинский, епископ (позднее митрополит Киевский и Галицкий и затем первый председатель Архиерейского синода Русской православной церкви за границей) А. П. Храповицкий, профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. Е. Евсеев, председатель Учебного комитета при Синоде Д. И. Беликов и др. [10, с. 17–19].

В 1913 г. в журнале «Вестник кинематографии» было описано дело священника Саратовской епархии. В нем староста церкви обвинил о. Константина в любовной связи с чужой женой. Позже выяснилось, что это обвинение было лжесвидетельством, однако архиепископ Саратовский понизил о. Константина до псаломщика и отправил его в монастырь. В ходе разбирательств выяснилось, что священнослужитель был замечен в драке с детьми старосты церкви, а также посещал кинематограф. Священник написал жалобу в Синод, оправдывая себя тем, что он не был инициатором нападения, а посещение кинематографов не является предосудительным делом. Кроме этого, он указал на архиепископа Серафима Кишиневского, который регулярно устраивает такие сеансы в архиерейском доме «и приглашает на них своих певчих и духовенство города». Синод постановил освободить о. Константина от всех изысканий и перевести в другую епархию. На основании этого случая можно сделать вывод, что в 1913 г. Синод не придерживался консервативной позиции относительно посещения кинематографов священнослужителями.

Не всегда цензура запрещала фильм полностью, были случаи, когда из кинопроизведения удалялись некоторые сцены. Так, например, фильм Е. Бауэра «Дитя большого города» (1914) был пропущен цензурой за исключением сцены, где персонажи крестятся. В американском фильме «Thorns of love» («Шипы любви», 1915) был не допущен кадр, в котором распятие находилось рядом с корытом [11, с. 76]. Любопытен факт, связанный с фильмом Якова Протазанова «Уход великого старца» (1912), снятый по мотивам воспоминаний о Льве Толстом. Фильм так и не был показан в России из-за протестов семьи писателя и близких к нему людей. Однако даже если бы он и получил одобрение от родственников Толстого, выйти в прокат ему бы помешал Синод. Причиной этому

стала бы финальная сцена, в которой Льва Николаевича после смерти на небе принимает в свои объятия Иисус Христос. И в этом случае, скорее всего, цензоров задело бы не изображение святых образов, а то, что к моменту своей кончины русский писатель был отлучен от православной церкви.

Согласно дореволюционному справочнику «Вся кинематография», к 1916 г. существовали следующие запреты: на изображение Иисуса Христа, Богородицы, ангелов и святых; на изображение Евангелия, хоругвей и церковной утвари; на изображение религиозных обрядов и Таинств, кроме венчания по неправославному обряду; на действия с крестным знаменем; на съемку богослужений всех христианских конфессий, а также православных духовных лиц. Была разрешена наружная съемка храмов и памятников с изображением святых; съемка внутреннего вида храмов, кроме православных; съемка религиозных неправославных процессий, а также изображение икон, крестов или распятий в углу комнаты, если «обстановка не является оскорбительной для священных предметов [2, с. 68–69].

Синодальные запреты касались разных сфер, в том числе и проведения увеселительных мероприятий в дни религиозных праздников. В качестве примера можно привести «Устав о предупреждении и пресечении преступлений», который на протяжении нескольких лет в разных редакциях регламентировал «всякие общенародные забавы и общественные увеселения, в том числе театральные представления, концерты, маскарады и разные зрелища» в зависимости от церковного календаря<sup>1</sup>. Как известно, кинематограф является зрелищным искусством, поэтому данные ограничения касались в том числе и его.

Л. В. Преснякова уточняет, что для некоторых кинолент цензоры все же делали исключения. Так, в 1913 г. епископ Нарвский разрешил на протяжении нескольких вечеров в храме демонстрацию фильма, изобличающего алкоголизм. Несмотря на то что кинопоказ проводился в четвертую неделю Великого поста, мероприятие было одобрено Святейшим синодом [8, с. 153]. Этот процесс был запущен благодаря инициативе Главного совета «Всероссийского трудового союза христиан-трезвенников», обратившихся к деятелям русской культуры для объединения сил на борьбу с пьянством. В том году вышла кинокартина «Пьянство и его последствия» акционерного общества «А. Ханжонков и К<sup>о</sup>», которая оказалась полезной для идеологической работы Союза.

---

<sup>1</sup> Собрание законодательства Российской Империи. Т. 14 // Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений, изд. 1890 г., ст. 145. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rus-sky.com/history/library/vol.14/vol.14.3.htm> (дата обращения: 23.12.2021).

Постепенно кинематограф входит в религиозно-общественную жизнь. Так, например, в Ростове-на-Дону архимандрит Гарегин организовал цикл лекций назидательной тематики, сопровождая их показом фильмов. В Кишиневе епископ Серафим предложил приобрести киноаппаратуру в церковь и разнообразить службу кинопоказами, тем самым привлекая больше народа в церковь [1]. Интерес к кинематографу у религиозного сообщества стал настолько велик, что, как отмечает А. В. Чернышов, к концу 1916 г. трезвенные союзы начали поднимать в Синоде вопрос о монополии на кинематограф [10, с. 60]. К тому времени тема уже активно обсуждалась в Государственной думе и шло делопроизводство<sup>1</sup>.

### Выводы

По результатам исследования можно выделить несколько областей, в рамках которых православная церковь и дореволюционный кинематограф находят точки соприкосновения. Во-первых, это изображение в кинематографе тематики, связанной с религией. Во-вторых, это законодательные документы, переписка высокопоставленных лиц относительно кинематографа, к которым имеют отношение Синод и религиозные организации. В-третьих, это высказывания священнослужителей о явлении «живой фотографии» в прессе. В-четвертых, демонстрация кинокартин любой тематики во время определенных недель Великого поста и религиозных праздников. В-пятых, использование религиозными организациями кинематографической техники в духовно-просветительских целях.

Отношения церкви и кинематографа в России в дореволюционную эпоху развивались по пути постоянного ограничения. Несмотря на то, что в истории религиозной цензуры были некоторые послабления, в целом церковь видела в кинематографе духовного врага, развращающего общественность. Такой позиции поспособствовала уже многовековая догматическая осторожность церковной общественности в отношении театральных зрелищ, к которым в итоге и был отнесен кинематограф.

Ближе к революционным событиям отношение церкви к кинематографу стало меняться в лучшую сторону. Духовенство увидело в нем средство идеологического воздействия. По этой причине в церквях была разрешена демонстрация кинокартин просветительской направленности даже во время религиозных календарных праздников. И хотя многие запреты на изображение святых, культовых предметов и обрядов не были сняты, религиозное сообщество уже успело по достоинству оценить практическую значимость нового вида искусства.

---

<sup>1</sup> О введении государственной монополии на кинематографы // ГАРФ. Ф. 102. Оп. 74. Д. 74, ч. 1.

### Список литературы

1. Вестник кинематографии. – 1914. – № 1 (81). – С. 33.
2. Вся кинематография: Настольная адресная и справочная книга / под ред. Ц. Ю. Сулиминского. – М.: Чибрарио де Годэн, 1916. – 80 с.
3. Духанин В. Н. Православие и мир кино. – М.: Драккар, 2005. – 190 с.
4. Калашников С. В. Алфавитный указатель действующих и руководственных канонических постановлений, указов, определений и распоряжений Св. прав. Синода (1721–1901 г. включительно) и гражданских законов, относящихся к духовному ведомству православного исповедания. – Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1902. – 368 с.
5. Лебедев Н. А. Кинематограф в дореволюционной России. – М.: Госкиноиздат, 1958. – 52 с.
6. Лихачев Б. С. Кино в России (1896–1926): материалы к истории русского кино. – Ленинград: Academia, 1927. – 208 с.
7. Петербургский листок. – 1909. – № 38. – 8 (21) февр. – С. 2.
8. Преснякова Л. В. Церковь и кинематограф в дореволюционной России // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 148–155.
9. Церковные ведомости. – 1898. – № 14–15. – С. 81.
10. Чернышов А. В. Кино и религия: из истории взаимоотношения русского православия с кинематографией. 1897–1917. Ч. 1. – Липецк: Всесоюзное общество «Знание». – 1977. – 96 с.
11. Tsvivan Yu. Censure Bans on Religious Subjects in Russian Film // Une Unvention du diable? Cinema des premiers temps et religion. An Invention of the Devil Religion and Early Cinema / F. Cosandey, A. Gaudreault and T. Gunning (eds.) – Lausanne: Editions Payot, 1992. – P. 71–80.

### References

1. Vestnik kinematografii. (1914). [Bulletin of cinematography]. No. 1 (81). p. 33. (In Russian).
2. Vsyia kinematografiya: Nastol'naya adresnaya i spravoch'naya kniga. (1916). [All cinematography: Desktop address and reference book]. Moskva: Chibrario de Goden. 80 p. (In Russian).
3. Duhanin, V. N. (2005). *Pravoslavie i mir kino* [Orthodoxy and the world of cinema]. Moskva: Drakkar. 190 p. (In Russian).
4. Kalashnikov, S. V. (1902). *Alfavitnyj ukazatel' dejstvuyushchih i rukovodstvennyh kanonicheskikh postanovlenij, ukazov, opredelenij i rasporyazhenij Sv. prav. Sinoda (1721–1901 g. vklyuchitel'no) i grazhdanskih zakonov, odnosyashchihsya k duhovnomu vedomstvu pravoslavnogo ispovedaniya*. [Alphabetical index of current and governing canonical decrees, decrees, definitions and orders of the Holy Rights. Synod (1721–1901 inclusive) and civil laws relating to the ecclesiastical department of the Orthodox confession]. Har'kov: Tipografiya Adol'fa Darre. 368 p. (In Russian).
5. Lebedev, N. A. (1958). *Kinematograf v dorevolucionnoj Rossii*. [Cinema in pre-revolutionary Russia]. Moskva: Goskinoizdat. 52 p. (In Russian).
6. Likhachev, B. S. (1927). *Kino v Rossii (1896–1926): materialy k istorii russkogo kino* [Cinema in Russia (1896–1926): materials for the History of Russian cinema]. Leningrad: Academia. 208 p. (In Russian).
7. Peterburgskij listok. (1909). [Petersburg sheet]. No 38. p. 2. (In Russian).

8. Presnyakova, L. V. (2009). Tserkov' i kinematograf v dorevoljucionnoj Rossii [Church and Cinema in Pre-Revolutionary Russia]. *Religiovedenie* [Religious studies]. No 3. pp. 148–155. (In Russian).

9. Tserkovnye vedomosti (1898). [Church records]. No 14–15. 81 p. (In Russian).

10. Chernyshov, A. V. (1977). *Kino i religiya: iz istorii vzaimootnosheniya russkogo pravoslaviya s kinematografiej 1897–1917* [Cinema and Religion: from the History of the Relationship of Russian Orthodoxy with Cinematography 1897–1917]. Vol. 1. Lipetsk: Vsesoyuznoe obshchestvo “Znanie”. 96 p. (In Russian).

11. Tsivian, Yu. (1992). Censure Bans on Religious Subjects in Russian Film. *Une Unvention du diable? Cinema des premiers temps et religion. An Invention of the Devil Religion and Early Cinema* / F. Cosandey, A. Gaudreault and T. Gunning (eds.). Lausanne: Editions Payot. pp. 71–80.

### **Об авторе**

**Сучкова Олеся Александровна**, аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID: 0000-0002-8179-6834, e-mail: aboveall@yandex.ru

### **About the author**

**Olesya A. Suchkova**, graduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID: 0000-0002-8179-6834, e-mail: aboveall@yandex.ru

Поступила в редакцию: 27.12.2021

Received: 27 December 2021

Принята к публикации: 31.01.2022

Accepted: 31 January 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

УДК / UDC 27-175 : 070 (477) «1920/1925»  
DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_138

## Эсхатологические мотивы в слухах о чудесах (по материалам украинской печати 1920–1925)

*И. С. Бутов*

*Республиканская лаборатория историко-культурного наследия ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси»,  
Минск, Республика Беларусь*

**Введение.** В статье рассматриваются и анализируются слухи, и их стихийное распространение, о чудесах и на эсхатологические темы, циркулировавшие в украинском обществе в 1920–1925 гг.

**Содержание исследования.** В статье систематизированы различные эсхатологические мотивы, распространенные на Украине в начале 1920-х гг., во время массовой «волны чудес». Показано, что необычные явления в период социальных и культурных кризисов могли ассоциироваться на территории Украины с «чудесами антихриста», т. е. типологически относиться к формам проявления так называемого Чудесного мира. Украинская «волна чудес» 1920–1925 гг. развилась не только на фоне экономических проблем в результате войн и революции, сильнейшей засухи и вызванного ею голода, но также оказалась следствием кризиса массового религиозного сознания.

Для изучения рассматриваемой темы были применены архивный, сравнительный и структурно-типологический методы. Также использовано свойство коммуникативной универсальности слухов, а именно их способность проникать в различные сферы по всем доступным каналам (в первую очередь из разговорной среды – в сферу средств массовой информации). Таким образом, рассмотрены не только сами слухи, но и их перемещение из одной коммуникативной области в другую. Определение нарратива взято у американского философа А. Данто. Источником сведений для статьи послужил цифровой архив украинских периодических изданий – LIBRARIA, всего было проанализировано 60 статей о слухах и чудесах, опубликованных в 1920–1925 гг. практически во всех центральных печатных органах Украины.

**Выводы.** Массовые слухи о чудесах формировали в обществе атмосферу духовной неустойчивости и мистических настроений. Драйверами распространения этой волны являлись, среди прочего, «святые письма», зачастую содержащие в своей фабуле историю о чуде.

**Ключевые слова:** рассказы о чудесах, слухи, предзнаменование, эсхатологический мотив, Украина.

**Благодарности:** автор благодарит Романа Соложеницына за помощь в обсуждении результатов настоящего исследования.

**Для цитирования:** Бутов И. С. Эсхатологические мотивы в слухах о чудесах (по материалам украинской печати 1920–1925) / И. С. Бутов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 138–149. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_138

## **Eschatological motives in rumors about miracles (based on the materials of the Ukrainian press 1920–1925)**

*Ilya S. Butov*

*The Republican laboratory of historical and cultural heritage of the National research university  
“Center for research of Belarusian culture, language and literature”  
of the Belarus National Academy of Sciences,  
Minsk, Belarus Republic*

**Introduction.** The article is devoted to the consideration and analysis of the spread of rumors about miracles and eschatological topics that circulated in Ukrainian society in 1920–1925.

**Content.** The article systematizes various eschatological motives common in Ukraine in the early 1920s during the mass “wave of miracles”. It is shown that unusual phenomena during the period of social and cultural crises could be associated on the territory of Ukraine with the “miracles of the Antichrist”, i.e. typologically refer to the forms of manifestation of the so-called Miraculous World. The Ukrainian “miracle wave” of 1920–1925 developed not only against the background of economic problems as a result of wars and revolution, severe drought and hunger caused by it, but also turned out to be a consequence of the crisis of mass religious consciousness.

Archival, comparative and structural-typological methods were used to study the topic under consideration. The property of the communicative universality of rumors is also used, namely their ability to penetrate into various spheres through all available channels (primarily from the conversational environment – into the sphere of mass media). Thus, not only the rumors themselves are considered, but also their movement from one communicative area to another. The definition of narrative is taken from the American philosopher A. Danto. The source of information for the article was the digital archive of Ukrainian periodicals – LIBRARIA, a total of 60 articles about rumors and miracles published in 1920–1925 in almost all central printing bodies of Ukraine were analyzed.

**Conclusions.** Mass rumors about miracles formed an atmosphere of spiritual instability and mystical moods in society. The drivers of the spread of this wave were, among other things, “holy letters”, often containing a story about a miracle in their plot.

**Key words:** stories about miracles, rumors, omen, eschatological motive, Ukraine.

**Acknowledgements:** The author thanks Roman Solozhenitsyn for his help in discussing the results of this study.

**For citation:** Butov, I. S. (2022). Eschatologicheskie motivy v sluhakh o chudesakh (po materialam ukrainskoj pechati 1920–1925) [Eschatological motives in rumors about miracles (based on the materials of the Ukrainian press 1920–1925)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 138–149. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_138.

## Введение

Для философско-религиоведческого понимания *чуда* существенное значение имеет аналитика нарративов об этом феномене в массовом сознании. Чаще всего рассказы о чудесах сравнимы по распространенности со слухами на эсхатологические темы. Это важно учитывать в контексте происходящего в наши дни нового витка публикаций о сверхъестественных явлениях. Перед исследователями стоит задача установить время возникновения и распространения конкретных воззрений, а значит сформировать адекватное понимание роли и места представлений о чуде в современном обществе, выявить влияние слухов на общественное сознание.

При рассмотрении и анализе причин появления и распространения «волн чудес» [4], имевших место на протяжении всего XX в., в частности одной из самых массовых в украинском обществе, пришедшихся на 1920–1925 годы [6, с. 17–29], зачастую бывает недооценена роль слухов как их основных драйверов.

Слухи на эсхатологические темы и самые различные пророчества получили серьезный импульс еще в период Первой мировой войны [3, с. 48–50; 16, с. 52]. После революции появились новые формы текстов (как устных, так и письменных), когда в канонические религиозные сюжеты начинают вплетаться образы, возникающие уже в советской реальности [11, с. 142–149].

Д. С. Горбатов отмечает, что слухи могут быть подвергнуты научному анализу, в результате чего их сравнивают с городскими легендами, имеющими собственный аспект достоверности. Этот исследователь полагает, что слухам, находящим отражение в СМИ, присуща некоторая трансформация в зависимости от специфики издания, но, несмотря на это, именно такие слухи живут значительно дольше и могут быть затем гораздо проще проанализированы. Что немало важно, слухи зачастую сигнализируют о серьезных изменениях в социальной сфере и окружающей среде [10, с. 48–50].

Так как слухи участвуют в организации современной коммуникативной среды, их можно отнести к устойчивым формам массового поведения [17, с. 274]. Они – важный элемент в процессе самоинформирования общества и подпадают под проблематику многих научных направлений. В социально-философском ракурсе данной проблематикой занимались, в частности, И. И. Покида, Б. В. Дубин и А. В. Толстых. Так, И. И. Покида рассматривал влияние слухов на формирование и функционирование общественного мнения [19]. Б. В. Дубин и А. В. Толстых анализировали слухи в качестве феномена обыденной жизни [15, с. 136–141].

Как отмечает О. В. Белова, случаи чудес, в первую очередь наиболее резонансных, приобретают в начале 1920-х гг. на Украине важное значение для социума, в первую очередь в их связи со слухами о чудесных обновлениях икон, а также подъемом религиозно-мистических настроений в эти годы в целом [1, с. 138].

Возникшие в начале 1920-х гг. на Украине рассказы о чудесах и видениях активизировались из-за серьезной засухи, вновь всколыхнувшей общество и выпустившей на волю различные страхи и фобии [4, с. 33–45; 9, с. 20–34]. Многие из этих рассказов, но не все, можно отнести к эсхатологическим.

По обобщенной классификации И. А. Бессонова, схема традиционной народной эсхатологии содержит описание эсхатологической эпохи и войны, уничтожения мира и Страшного суда, а также пришествия Антихриста. Каждая из тем делится на блоки мотивов о конце света (Испорченный, Чудесный или Перевернутый мир и др.) [2, с. 123].

Можно также говорить о серьезном влиянии «чудесных слухов» на общество в особые, переломные моменты, причем роль такой информационной подпитки серьезно возрастала в моменты социально-политических конфликтов [18, с. 60]. Таким образом, различные эсхатологические слухи, пришедшие из пространства СМИ, не только можно отнести к проблемному полю религиоведческого дискурса о чудесах, но следует также рассмотреть их влияние на осмысление чудес (а также скрытых в них прогностических функций) как со стороны общества, так и конкретных индивидов, которым пришлось иметь дело со слухом и передавать его дальше в уже трансформированном виде.

Для изучения рассматриваемой темы были применены архивный, сопоставительный и структурно-типологический методы, а также метод ареального анализа. Кроме того, использовано свойство коммуникативной универсальности слухов, а именно их способность проникать в различные сферы по всем доступным каналам (в первую очередь, из разговорной среды – в сферу средств массовой информации). Таким образом, рассматриваются не только сами слухи, но и их движение из одного коммуникативного ареала в следующий [18, с. 73]. Определение нарратива берется автором у американского философа А. Данто [13, с. 194].

Чудо в настоящей работе рассматривается в первую очередь с феноменологической точки зрения [12, с. 612]. Источником данных для статьи послужил цифровой архив украинской периодики – LIBRARIA<sup>1</sup>, всего было проанализировано более 60 статей со слухами о чудесах, вышедших в 1920–1925 гг. практически во всех центральных и губернских печатных органах Украины.

---

<sup>1</sup> LIBRARIA: Архів української періодики онлайн [Электронный ресурс]. URL: <https://www.libraria.ua> (дата обращения: 01.07.21).

### Содержание исследования

Эсхатологические нарративы, бытовавшие в среде украинского населения в 1920–1925 гг., хоть и облекались в различные формы, но чаще всего были связаны с голодом или предстоящей войной. На Украине с начала 1920-х гг. значительно распространились слухи мистического толка, например о некой голой женщине, скитающейся по полям и жалобно стонущей, а иногда предсказывающей десять лет голода и засухи или же десятилетнюю войну, о пятифунтовом граде с изображением серпа и молота и др.

В сентябре 1923 г. харьковские «Вісті ВУЦВК» сообщали, что среди православного населения Киева возникли слухи о том, что в городе и других местностях страны начали происходить чудеса: рассказывали про воскрешение мертвых, видели, как с неба спустился черный гроб и т. д.<sup>1</sup> Слухи о воздушном гробе активно распространялись и в известных в начале 1920-х гг. местах паломничества<sup>2</sup>. Возле Иосафатовой долины, привлекавшей паломников после явления пастуху Богородицы у с. Голынчинцы, были в ходу слухи о предстоящей войне с Польшей, причем говорили, будто в Польше с цепи сорвался золотой гроб и его везут на голыченское поле, но советская власть этого гроба не пропускает<sup>3</sup>. Это и должно было послужить поводом к войне<sup>4</sup>. Как указывает Н. Дмитрук, гроб, согласно народным толкованиям, был предназначен для погребения Божьего Сына [14, с. 57].

Слухи и следовавшие за ними чудеса в 1920–1925 гг. часто приходили в различные регионы вместе с засухой и следующим за ней неурожаем [9, с. 20–34]. Некоторые газеты писали об этом довольно завуалированно, другие – прямым текстом. Бывало и так, что какое-то чудо только усиливало панические ожидания серьезных последствий недорода<sup>5</sup>.

В 1923 г. рассказывали и про то, что в некоторых селах из придорожных крестов текла кровь<sup>6</sup>. Наибольшую известность из историй о кровотокащих святынях получило так называемое Калиновское чудо<sup>7</sup>, возникшее летом 1923 г. в

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод с украинского выполнен автором.

<sup>2</sup> Сулик И. Новое чудо // Красное знамя [Чернигов]. 1924. № 250 (30 октября). С. 4.

<sup>3</sup> Схожий вариант слуха о гробе, который транспортируют через некую неназванную границу 12-летние мальчики, приводит О. В. Белова [1, с. 132].

<sup>4</sup> Подолия // Коммунист [Харьков]. – 1925. – № 145 (28 июля). С. 3.

<sup>5</sup> Рожевий мак. Більше світла на село! (с. Устимовка) // Червоний шлях [Елисаветград]. 1924. №177 (5 августа). С. 3.

<sup>6</sup> У нетрах несвідомости // Вісті ВУЦВК [Харків]. 1923. № 212 (22 вересня). С. 2.

<sup>7</sup> Распятые на придорожном кресте заплакали кровью после того, как в него выстрелил красноармеец.

Подольской губернии и привлекающее огромное количество паломников со всех частей Украины. Но в то же время в печати писали и про «кровооточащий» или «краскотоочащий» крест в м. Белиловке Бердичевского округа Киевской губернии<sup>1</sup>. Впрочем, местоположение «кровооточащего креста» с историей, копировавшей обстоятельства возникновения Калиновского чуда, могло быть привязано и к другим частям страны, например, к Киеву<sup>2</sup>.

Были и рассказы о рождении детей с различными особенностями, чаще всего сразу же делающих пророчество. Образ ребенка, встречающийся в слухах о чудесах, вероятно, следует рассматривать через призму мифологических представлений о детях, являющихся посланцами иного мира и, соответственно, способных поведать смертным о недоступных вещах. Кроме того, тут может быть указание на рождение Антихриста, появление на свет которого могло подсознательно ожидаться в «смутное время» или являться одной из примет грядущей эсхатологической эпохи [2, с. 225–263].

Очень часто в нововозникших святых местах были замечены и кликуши. Отмечалось, что церкви, где в этот период обновлялись купола, были в основном базарные, а свидетелями этих чудес, как писал Г. Ефимов в 1923 г., выступала базарная толпа во главе с какой-нибудь кликушей. Этот же автор отмечал, что такое обновление на глазах у большой массы городского народа – следствие настроений «темного базара», который «оскорблен в своих религиозных чувствах», обиделся за своего Бога и ждет чуда<sup>3</sup>.

Существенная доля «явлений Богородицы» на Украине в 1920–1925 гг. относилась к производным от другого чуда, т. е. происходила в местах, порожденных ранее иным событием, которое считали чудесным (в том числе и видением святого)<sup>4</sup>. Каждого, кто приходил к кринице, чтобы увидеть Богородицу (преимущественно в солнечные дни), накрывали над криницей покрывалом из редкой шерстяной ткани<sup>5</sup>. Некий «экран» являлся зачастую необходимым промежуточным звеном между паломником и чудом [7, с. 149–167].

---

<sup>1</sup> См. Борсуков М. Куркули наживают капитал на невежестве // Красная армия [Киев]. 1923. № 824 (21 декабря). С. 4; Леоненко. Кровооточащий или «краскотоочащий» крест? // Красная армия [Киев]. 1923. № 805 (29 ноября). С. 4.

<sup>2</sup> Селянка. Как совершаются «чудеса» // Звезда [Днепр]. 1924. № 468 (9 февраля). С. 4.

<sup>3</sup> Ефимов Г. Об обновлении церковных куполов, крестов, икон и тому подобных «чудесах». Харьков: Путь просвещения, 1923. С. 6–7.

<sup>4</sup> Дело об «Антоновском чуде» // Наш путь [Кременчуг]. 1925. № 14. (16 октября). С. 2.

<sup>5</sup> Суд над чудотворцами // Молодий більшовик [Київ]. 1924. № 27 (18 октября). С. 4.

В конце 1924 года газета «Коммунист», издававшаяся в Харькове, писала о новой, «более сложной» стадии, на которую, по мнению ее корреспондента, вышли чудеса – она выражалась в испекании и передаче из одного села в другое «священных» калачей и распространении записок о «страшном суде»<sup>1</sup>. Под записками тут, очевидно, подразумеваются так называемые «святые письма», которые нужно было неоднократно переписать и передать по цепочке. Такое письмо в то время довольно часто могло содержать в своей фабуле историю о каком-либо чуде, но сильно искаженную [5, с. 17–20]. Некоторые из публикуемых в газетах заметок приводят тексты, очень похожие по фактуре на «святые письма»<sup>2</sup>.

Среди слухов о чудесах, ходивших на Украине в 1920–1925 гг., было немало таких, в которых событие было расценено как некое предзнаменование, а следовательно, сами чудеса также могут здесь быть признаком пришествия «эсхатологической эпохи». Однако в большинстве своем какая-либо трактовка о значении чуда на страницах газет отсутствует<sup>3</sup>. Тем не менее, уже в 1923 г. обновление икон сочли предзнаменованием скорого голода, эпидемии или войны<sup>4</sup>, а через два года появились слухи о скором конце света, предвестником чего было массовое обновление икон<sup>5</sup>. Наделение чудес эсхатологическим смыслом продолжалось практически до Второй мировой войны [8, с. 97–106].

Иногда чудо расценивалось не как знамение в общем, а как знак для конкретного человека. Когда у Никиты Божка в ноябре 1924 г. на хут. Кругляки Роменского округа Полтавской губернии обновилось несколько икон, то его жена сочла, что это ей был дан знак – не кидать православной веры<sup>6</sup>.

## Выводы

Различные природные аномалии, любые отклонения от нормы, кажущиеся странными события и явления, в числе которых были и чудеса, могли быть отнесены к признакам «конца света» и наделены особым смыслом. Значение чудес именно как предвестников несчастий было характерно в большинстве своем

<sup>1</sup> Виктория. Две формы влияния религии // Коммунист [Харьков]. 1924. № 296 (25 декабря). С. 2.

<sup>2</sup> Новое чудо – звезда в колодце // Вечернее радио. 1924. № 36 (25 сентября). С. 2.

<sup>3</sup> Свой. На обновлении // Известия [Одесса]. 1923. № 85 (25 августа). С. 3.

<sup>4</sup> Ф-св. «Чудо» (с. Ряшки) // Правда Прилуки [Прилуки]. 1923. № 21 (6 апреля). С. 3.

<sup>5</sup> Зекцер А. Крестом, звериным числом и богородицей (от нашего подольского корреспондента) // Коммунист [Харьков]. 1925. № 147 (1 июля). С. 3.

<sup>6</sup> Невіра. Як ікони в х. Кругляках оновилися // Пролетарська правда [Київ]. 1925. № 171 (29 июля). С. 6.

межвоенному времени (1920–30-е гг.). В этот период увеличение рассказов о чудесах можно увязывать с общим возрастанием количества разговоров на эсхатологические темы, следовавшим, как правило, за серьезными общественными потрясениями. Чудеса в период социальных и культурных кризисов вплоть до начала 1940-х гг. могли ассоциироваться на территории Украины с «чудесами антихриста», т. е. типологически относиться к формам проявления Чудесного мира (по классификации И. А. Бессонова).

Однако во второй половине XX в. вера в чудо, хотя и продолжала возникать в периоды нестабильности, уже генетически связывалась с переменами к лучшему. В этом отношении украинская «волна чудес» 1920–1925 гг. развилась не только на фоне сильнейшей засухи и вызванного ею голода, но также оказалась следствием религиозного кризиса, вызванного распространением движения обновленцев – представителей духовенства, ратовавших за церковные реформы и тесный союз с советской властью. Обновленцы выступали против патриарха Тихона, который называл созданное ими в 1922 г. ВЦУ (Высшее церковное управление) «учреждением антихриста». Сочетание сразу нескольких факторов привело к одному из самых массовых в новейшей истории Украины появлений слухов и толков о чудесах и на эсхатологические темы.

Кроме знака для общества в целом, чудеса несли еще и послание конкретному человеку – чудовищцу, являясь для последнего своеобразной подсказкой или наставлением. Постепенно эта особенность чуда стала более обособливаться, а эсхатологические мотивы отступили на второй план или вовсе исчезли. Но чудовище играло куда более существенную роль в механизме обратной связи между человеком и чудом. Нередки упоминания о том, что кто-то в толпе паломников обращает внимание на новое чудо либо же что его замечают собравшиеся на базаре люди. Базар, рынок или ярмарка – то место, в котором, согласно народным представлениям, может состояться встреча человека и Бога, а многие люди находятся там в возбужденном эмоциональном состоянии. Упоминается и наличие в этой толпе кликуш, которые выступают одним из основных звеньев коллективного самовнушения. Немаловажная роль здесь принадлежит и состоянию ожидания чуда, в котором под влиянием ажиотажа, созданного в прессе и «святых письмах», пребывало одновременно множество людей.

Апокалипсические настроения в период 1920–1925 гг. были вызваны также историей о «смерти Бога» – так были восприняты рассказы о Калиновском кровоточащем кресте, который стал основой для копирования и распространения сотен похожих историй. Из таких же или схожих ожиданий могли возникать толкования различных предзнаменований в небе. Черный летающий или плавающий в воде гроб при этом становится золотым, что также можно расценить в

рамках «перевернутого мира», чье появление предшествует «последним временам» и характеризуется различными метаморфозами (например, превращением воды в кровь или золото). Видения гроба или слухи о нем часто приходили из регионов, затронутых неурожаем или сильной засухой, что также стало образным элементом пророчеств, понятных даже неграмотному населению.

Кроме социально-экономических неурядиц (в первую очередь засухи и вызванного ею голода), которые становились в конкретном регионе триггером для запуска определенных слухов, а также явного влияния на все другие рассказы обстоятельств возникновения некоего центрального чуда (или чудообразующего события), можно выделить еще ряд особенностей. В местах, откуда приходили в 1920–1925 гг. рассказы о чудесах, во многих подверженных «эпидемии» чудес губерниях (например, Подольской) неграмотных было больше половины населения, и преимущественно среди женщин, а соответственно был очень высок процент суеверных людей, замечавших чудесное и наделявших определенным смыслом практически любое незнакомое событие (в том числе оползни, провалы грунта, астрономические явления и др.). Немаловажную роль в широком охвате историями о чудесах больших территорий играло и то, что многие передаваемые по цепочке письма на околорелигиозную тему содержали в своей основе историю о вышедших из народной среды слухах о каком-либо новом чуде. Переписчик, часто будучи малограмотным, сильно искажал текст или добавлял к нему собственные слова, которые иной раз могли радикально менять смысл написанного. Даже если событие никак не было освещено в периодической печати, о нем быстро узнавали через своеобразную «социальную сеть». Кроме того, письмо о чуде позволяет более устойчиво сохранить детали произошедшего события.

Подчеркнуто пренебрежительное отношение к слухам о чудесах и знамениях со стороны властей, их высмеивание в газетах – настраивали население против советской власти, заставляя еще больше верить в пророчества. Напористая «безбожность» советской власти, несомненно, сама по себе вела к активизации эсхатологических настроений, которые в свою очередь выплескивались в форме слухов и на страницы советских газет.

Государство старалось противодействовать автономному распространению этой стихийной информации вне зависимости от степени ее достоверности. Тем не менее массовые слухи о чудесах все равно формировали своеобразную духовную атмосферу в обществе. В такого рода слухах население зачастую разделяется на сторонников Антихриста (аморальных безбожников-коммунистов и им сочувствующих крестьян, настроенных на слом традиций) и его противников (хранителей и охранителей веры, традиционных устоев общества).

### Список литературы

1. Белова О. В. «Калиновский крест»: резонансное чудо 1923 г. в контексте фольклорных нарративов // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. – 2021. – № 1. – С. 120–140.
2. Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: история и современность. – М.: Гнозис, 2014. – 333 с.
3. Бутов И. С. «Будзе законна вайна»: белорусские материалы о предвестиях Великой Отечественной войны // *Живая старина*. – 2020. – № 2. – С. 48–50.
4. Бутов И. С. Арéal чудес: волны обновлений икон в XIX – первой половине XX века: моногр. – Минск: Колорград, 2018. – 168 с.
5. Бутов И. С. Материалы о распространении «святых писем» в БССР в 1930-е – 1950-е гг. XX века // *Живая старина*. – 2018. – № 1. – С. 17–20.
6. Бутов И. С. Распространение «волны чудес» 1920–1925 годов по регионам Украины: социальный контекст и нарративная основа (по материалам украинских газет) // *Научное мнение*. – 2021. – № 9. – С. 17–29.
7. Бутов И. С. Чудеса «Святой ямы» и другие массовые видения на религиозные темы на территории Беларуси // *Социальная антропология города: материалы Междурнар. науч. конф. (Санкт-Петербург, 26 марта 2020)*. – СПб.: Свое издательство, 2020. – С. 149–167.
8. Бутов И. С. Чудо обновления/мироточения икон как знамение Великой Отечественной войны или знак плохих/хороших событий на территории Беларуси и ее пограничья // *Религиоведение*. – 2021. – № 1. – С. 97–106.
9. Бутов И. С., Томин Н. В. Обновление икон на историческом фоне // *Религиоведение*. – 2018. – № 3. – С. 20–34.
10. Горбатов Д. С. Слухи: к проблеме дефиниции в социальной психологии // *Сибирский психологический журнал*. – 2010. – № 35. – С. 47–51.
11. Гайлит О. А. Вести, пророчества, чудеса: к вопросу о религиозных сюжетах в слухах 1920–1930-х годов // *Вестник церковной истории*. – 2006. – № 4. – С. 142–149.
12. Даль В. И. Чудо // *Толковый словарь живого великорусского языка*. Т. IV. – М.: Русский язык, 1956. – С. 612.
13. Данто А. Аналитическая философия истории. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 292 с.
14. Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го // *Етнографічний вісник*. – Кн. 1. – Київ: 3 друкарні Української академії наук, 1925. – С. 50–61.
15. Дубин Б. В., Толстых А. В. Слухи как феномен обыденной жизни // *Философские исследования*. – 1993. – № 2. – С. 136–141.
16. Никитина Н. П. Жизнь псковской деревни в годы Первой мировой войны (по материалам «дневника крестьянина») // *Псков*. – 2015. – № 43. – С. 52.
17. Ольшанский Д. В. Психология масс. – СПб.: Питер, 2001. – 363 с.
18. Осетрова Е. Слухи в современной социокультурной среде: историографический обзор // *Антропологический форум*. – 2011. – № 15. – С. 55–82.
19. Покида Н. И. Слухи и их влияние на формирование и функционирование общественного мнения: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1990. – 21 с.

## References

1. Belova, O. V. (2021). “Kalinovskij krest”: rezonansnoe chudo 1923 g. v kontekste fol'klornykh narrativov [“Kalinovsky cross”: a resonant miracle of 1923 in the context of folklore narratives]. *Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii* [Studia Religiosa Rossica: a scientific journal about religion]. Vol. 1. pp. 120–140. (In Russian).
2. Bessonov, I. A. (2014). *Russkaya narodnaya eskhatologiya: istoriya i sovremennost'* [Russian folk eschatology: history and modernity]. Moskva: Gnozis. 333 p. (In Russian).
3. Butov, I. S. (2020). “Budze zakonna vajna”: belorusskie materialy o predvestiyakh Velikoj Otechestvennoj vojny [“There will be a legitimate war”: Belarusian materials on the harbingers of the Great Patriotic War]. *Zhivaya starina* [Living antiquity]. Vol. 2. pp. 48–50. (In Russian).
4. Butov, I. S. (2018). *Areal chudes: volny obnovlenij ikon v XIX – pervoj polovine XX veka: monografiya* [The area of miracles: waves of icon updates in the XIX–first half of the XX century: monograph]. Minsk: Kolorgrad. 168 p. (In Russian).
5. Butov, I. S. (2018). Materialy o rasprostranении “svyatykh pisem” v BSSR v 1930-e – 1950-e gg. XX veka [Materials on the distribution of “holy letters” in the BSSR in the 1930s – 1950s of the 20th century]. *Zyivaya starina* [Living antiquity]. Vol. 1. pp. 17–20. (In Russian).
6. Butov, I. S. (2021). Rasprostranenie “volny chudes” 1920–1925 godov po regionam Ukrainy: sotsial'nyj kontekst i narrativnaya osnova (po materialam ukrainskikh gazet) [The spread of the “wave of miracle” of 1920–1925 across the regions of Ukraine: social context and narrative basis (based on the materials of Ukrainian newspapers)]. *Nauchnoe mnenie* [Scientific Opinion]. Vol. 9. pp. 17–29. (In Russian).
7. Butov, I. S. (2020). Chudesa “Svyatoj yamy” i drugie massovye videniya na religioznye temy na territorii Belarusi [The miracles of the “Holy Pit” and other mass visions on religious topics on the territory of Belarus]. *Sotsial'naya antropologiya goroda* [Social Anthropology of the city]. Sankt-Peterburg: Svoje izdatel'stvo. pp. 149–167. (In Russian).
8. Butov, I. S. (2020). Chudo obnovleniya/mirotocheniya ikon kak znamenie Velikoj Otechestvennoj vojny ili znak plokhikh/horoshikh sobytij na territorii Belarusi i eyo pogranich'ya [The miracle of the renewal/myrrh-streaming of icons as a sign of the Great Patriotic War or a sign of bad/good events on the territory of Belarus and its borderlands]. *Religiovedenie* [Religious studies]. Vol. 1. pp. 97–106. (In Russian).
9. Butov, I. S., Tomin N. V. (2018). Obnovlenie ikon na istoricheskom fone [Updating icons on a historical background]. *Religiovedenie* [Religious studies]. Vol. 3. pp. 20–34. (In Russian).
10. Gorbatov, D. S. (2010). Sluhi: k probleme defenitsii v tsocial'noj psikhologii [Rumors: on the problem of defenition in social psychology]. *Sibirskij psikhologicheskij zhurnal* [Siberian Psychological Journal]. Vol. 35. pp. 47–51. (In Russian).
11. Gajlit, O. A. (2006). Vesti, prorochestva, chudesa: k voprosu o religioznykh syuzhetakh v slukhah 1920–1930 godov [News, prophecies, miracles: on the question of religious subjects in the rumors of the 1920s – 1930s]. *Vestnik tserkovnoj istorii* [Bulletin of Church History]. Vol. 4. pp. 142–149. (In Russian).
12. Dal', V. I. (1956). Chudo [Miracle] *Tolkovyj slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka* [Dictionary of the Russian language]. Issue IV. Moskva: Russkij yazyk. p. 612. (In Russian).
13. Danto, A. (2002). *Analiticheskaya filosofiya istorii* [Analytical philosophy of history]. Moskva: Ideya-Press. 292 p. (In Russian).

14. Dmitruk, N. (1925). Pro chudesa na Ukraïni roku 1923-go [About miracles on the Ukrainian rock of 1923]. *Etnografichnij visnik* [Ethnographic bulletin]. Kn. 1. Kiïv: Z drukarni Ukraïns'koï akademii nauk, 1925. pp. 50–61. (In Russian).
15. Dubin B. V., Tolstyh A. V. (1993). Slukhi kak fenomen obydennoj zhizni [Rumors as a phenomenon of everyday life]. *Filosofskie issledovaniya* [Philosophical research]. Vol. 2. pp. 136–141. (In Russian).
16. Nikitina, N. P. (2015). Zhizn' pskovskoj derevni v gody pervoj mirovoj vojny (po materialam “dnevnik krest'yanina”) [Pskov life of the village during the first world war (from “the diary of a peasant”)]. *Pskov* [Pskov]. Vol. 43. pp. 52. (In Russian).
17. Ol'shanskij, D. V. (2001). *Psikhologiya mass* [Psychology of the masses]. Sankt-Peterburg: Piter. 363 p. (In Russian).
18. Osetrova, E. (2011). Slukhi v sovremennoj sotsiokul'turnoj srede: istoriograficheskiy obzor [Rumors in the modern socio-cultural environment: historiographical overview] *Antropologicheskij forum* [Anthropological Forum]. Vol. 15. pp. 55–82. (In Russian).
19. Pokida, N. I. (1990). *Slukhi i ikh vliyanie na formirovanie i funkcionirivanie obshchestvennogo mneniya* [Rumors and their influence on the formation and functioning of public opinion] Cand. sci (Philos.) thesis. Moskva. 21 p.

#### **Об авторе**

**Бутов Илья Станиславович**, кандидат сельскохозяйственных наук, старший научный сотрудник Республиканской лаборатории историко-культурного наследия ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси», г. Минск, Беларусь, ORCID ID: 0000-0003-3187-3552, e-mail: illiabutov@gmail.com

#### **About the author**

**Ilya S. Butov**, Cand. Sci. (Agr.), senior researcher, Republican laboratory of historical and cultural heritage of the State scientific institution “Center for research of Belarusian culture, language and literature» of the National Academy of sciences of Belarus”, Minsk, Belarus, ORCID ID: 0000-0003-3187-3552, e-mail: illiabutov@gmail.com

Поступила в редакцию: 06.12.2021

Received: 06 December 2021

Принята к публикации: 17.01.2022

Accepted: 17 January 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

УДК / UDC 27–732.3 (47) «1935/1939»: 657.21  
DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_150

## **Финансовые отчеты Архиерейского синода РПЦЗ: виды приходов и расходов (1935–1939 гг.)**

*Д. В. Хмыров*

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

**Введение.** В начале 1920-х гг. Югославия стала центром русской православной эмиграции и местом пребывания Архиерейского синода – высшего органа управления Русской зарубежной церкви. Как и в других странах, православные иерархи сталкивались с материальными проблемами из-за утраты покровительства со стороны государства и пребывания в положении «церкви меньшинства», «церкви беженцев», в том числе с угрозами национализации имущества и отсутствием источников финансирования.

**Содержание.** В статье освещаются финансовые вопросы функционирования Архиерейского синода РПЦЗ. Рассматриваются хранящиеся в ГАРФ протоколы Финансовой комиссии Синода за 1923 и 1934–35 гг., а также сметы Архиерейского синода за три года: с 1935 по 1939. В отчетности представлены разные виды доходов: отчисления церквей, кружечные сборы, наградные взносы духовенства, пошлины, взносы за грамоты, библии и иконы, взносы от различных епархий. А также изучены предполагаемые расходы: на содержание председателя и членов Синода, вознаграждение ревизору и делопроизводителю, оплату помещения, страхования, в фонд болезней и пенсий, на служебные поездки, канцелярские расходы.

**Выводы.** Несмотря на трудности жизни в эмиграции, расходы на содержание Архиерейского синода в течение ряда лет отличались точностью и постоянством. Основные пункты сметы оставались неизменными и имели тенденцию к уменьшению расходов. Все поступления подвергались многостороннему контролю и ревизии разными лицами и комиссиями. Финансовые сведения ежегодно открыто оглашались на соборах. Члены Синода стремились изыскивать новые источники доходов, разумно и экономно использовать имеющиеся средства.

**Ключевые слова:** Архиерейский синод Русской православной церкви за рубежом, материальное положение русской православной эмиграции, финансовое положение, кружечные сборы.

**Для цитирования:** Хмыров Д. В. Финансовые отчеты Архиерейского синода РПЦЗ: виды приходов и расходов (1935–1939 гг.) / Д. В. Хмыров // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 150–160. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_150

## Financial reports of the Russian Orthodox Church abroad Synod of Bishops: Types of Income and Expenses (1935–1939)

*Denis V. Khmyrov*

*Russian Christian Humanitarian Academy,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** In the beginning of 1920s Yugoslavia become the center of Russian Orthodox emigration and place of stay the Synod of Bishops as the highest headquarters of the ROCOR. As in other countries, Orthodox hierarchs faced financial problems due to the loss of patronage from the state and being in the position of a “minority church”, “refugee church”, including threats of nationalization of property and lack of funding sources.

**Content.** The article is devoted to the financial issues of the ROCOR Synod of Bishops. The article examines the 1923 meeting minutes of the Financial Commission of the Synod and also the 1934–35 ones, stored in The State Archive of the Russian Federation (GARF), as well as the Budget Estimates 1935–1939 of the Synod of Bishops. The report shows different types of income: church donations, collection plates, clergy premiums, taxes, fees for certificates of ordination, Bibles and icons, contributions from various dioceses. The article also covers the estimated expenses: the allowance for the chairman and members of the Synod, remuneration for the auditor and the clerk, accommodation fee, insurance, the medical and pension fund, business trips, office expenses, and so on.

**Conclusions.** In spite of difficult life in emigration, the maintenance costs of the ROCOR Synod were very exact and correct for the years. The main points of the estimate remained unchanged and had the tendency to reduce of costs. All financial receipts had multilateral control of the different people and commissions. Every year all the financial information and documents was announced on the Synod. Members of the Synod searched for new sources of income. They wanted use financial resource with the reasonably and economically.

**Key words:** ROCOR Synod of bishops, financial situation of the Russian Orthodox emigration, financial situation, collection of money in church.

**For citation:** Khmyrov, D. V. (2022). Finansovye otchyoty Arkhierejskogo Sinoda RPTsZ: vidy prikhodov i raskhodov (1935–1939 gody) [Financial reports of the Russian Orthodox Church abroad Synod of Bishops: Types of income and expenses (1935–1939)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 150–160. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_150

### Введение

Высшим органом церковного управления Русской зарубежной церкви являлся Архиерейский синод, находившийся в г. Сремские Карловцы (Югославия). С самого начала 1920-х гг. Королевство С. Х. С. (Королевство сербов, хорватов и словенцев, с 1929 г. Югославия) оказалось главным центром русской церковной эмиграции. В мае 1921 г. сербский патриарх Димитрий пригласил Высшее

русское церковное управление за границей (ВРЦУЗ) переехать из Константинополя на территорию Королевства С. Х. С. И уже 31 августа того же года Архиерейский собор Сербской православной церкви постановил принять под свою защиту ВРЦУЗ с сохранением его самостоятельной юрисдикции.

Первые беженцы-архиереи приехали в Белград еще 5 февраля 1920 г. Это были владыка Евлогий, а также епископы Митрофан, Георгий, Гавриил и Аполлинарий. На вокзале их сердечно встретил сербский епископ Нишский Досифей: «...мы рады оказать вам гостеприимство за всё то, что русские для нас сделали. И это не фразы...» [6, с. 86]. Интересно, что не только церковные, но и светские власти этой страны выражали подобные чувства: Югославия официально признала Советский Союз последней из всех европейских государств – только в 1940 г. Но при этом, как отмечает современный исследователь:

«... положение Русской Православной Церкви в Югославии было нелегким: государственные органы (вероятно, не желая политических осложнений) так и не признали ее официального статуса. В результате она, в отличие от признанных властями религиозных организаций, не могла получать довольно значительную ежегодную помощь из бюджетов Министерства юстиции и Министерства просвещения на содержание администрации и духовных учебных заведений. Не обладала Русская Церковь и правом на сбор и обложение своих прихожан налогами и таксами, что обычно составляло основной источник поступления в церковную казну» [12, с. 107].

Во всех странах русского рассеяния православная эмиграция сталкивалась со схожими проблемами: материальные трудности паствы и самой Церкви (как результат утраты покровительства со стороны государства и как следствие положения «церкви меньшинства», «церкви беженцев»), угрозы национализации имущества, отсутствие источников финансирования, налоговые претензии государства и новых национальных церквей; необходимость по-новому выстраивать отношения с государственными (национальными) властями, в том числе в сложной политической ситуации; наличие внутренних реформаторских и консервативных тенденций, конфликтов и «расколов»; необходимость выживать в «чужом» социально-культурном окружении.

### **Содержание исследования**

В начале 1920-х гг. положение церковных властей порой еще щедро подкреплялось пожертвованиями. Так, митрополит Евлогий вспоминал, как М. Н. Гирс «ассигновал 2000 франков ежемесячной субсидии на содержание Епархиального управления» [6, с. 373]. О парижском соборе Св. Александра

Невского на рю Дарю он говорил: «Наше экономическое положение было **пона-чалу** (выделено мной – Д. Х.) блестяще: паства усердно несла свои жертвы; видные финансовые деятели, к которым обращался граф Коковцов за денежной поддержкой, также обильно давали свои пожертвования» [6, с. 377].

Сведения об относительном финансовом благополучии первых лет эмигрантской жизни есть и в воспоминаниях митр. Вениамина (Федченкова): «Архиереям предоставлены роскошные, по беженскому масштабу, условия жизни в богатых монастырях. Многим знатным выходцам и, в частности, архиереям, выдавалась ежемесячная субсидия (архиереям – по 500 динар)» [5, с. 497].

Но постепенно приходило понимание, что советская власть в России укоренилась надолго, а русским эмигрантам придется прожить на положении беженцев гораздо дольше, чем предполагалось ранее. Естественно, материальная помощь становилась все менее щедрой и постоянной. И уже десятилетие спустя архимандрит Киприан (Керн) писал:

«Надо сказать, что владыка [Гавриил (Чепур)] был беден, как и все архиереи наши. Средств не было, конечно, никаких, да и откуда было их взять? Никаких жалований они получать не могли. Треб у них быть не могло... Оставался только один знаменитый сербский “размен”. <...> Сначала выдавалось всем без исключения по 600 динар на человека, потом это было уменьшено до 400; с течением времени стали, разумеется, ограничивать и эту стипендию. Ограничили число стипендиатов. Выдавали студентам по 600 динар, старикам и немощным. Всем работоспособным размен прекратили» [7, с. 130–132].

Среди протоколов Архиерейских соборов, сохранившихся в составе фонда № Р-6343 «Высшее церковное управление РПЦ за границей» ГАРФ в виде рукописных черновиков и машинописных копий, имеются акты финансовой комиссии Синода, которые показывают структуру доходов и расходов. Как видно из финансовых отчетов, доходы складывались из отчислений 7 и 10% от доходов церквей, прибыли от издательской деятельности, кружечных сборов, наградных взносов духовенства, канцелярского сбора, выручки от продажи бланков, бракоразводной пошлины. Полученные средства в основном расходовались на оплату почтовых услуг, содержание канцелярии, выплаты личному составу Синода, издание журнала «Церковные ведомости». При этом в канцелярии Синода велась следующая финансовая документация: приходно-расходные денежные книги, ведомости остатков, ежемесячные ведомости по приходу и расходу, отчетные полугодовые ведомости, книга Синодального запасного капитала, валютная книга [8, с. 113].

Финансовые вопросы в ведении Архиерейского синода можно условно разделить на общие вопросы (например, об уплате пошлин), текущие частные дела (например, покупка дров), вопросы помощи братским Церквам и голодающим в

России, проведение кружечных и иных сборов, прошения о выдаче денежного пособия, дела о награждениях (и уплате соответствующих пошлин) и плате за подписку на журнал «Церковные ведомости» [10; 11].

Большая часть всех рассматриваемых Архиерейским синодом вопросов посвящена бракоразводным процессам. Важность этого легко объяснить, поскольку пошлины за бракоразводные дела составляли один из немногих источников финансирования [9]. В журнале «Церковные ведомости», официальном печатном органе РПЦЗ, подобные публикации в каждом номере шли непосредственно после важнейших посланий, обращений глав церквей и определений Синода и Собора и занимали по несколько страниц мелким шрифтом<sup>1</sup>.

В ГАРФ хранятся протоколы Финансовой комиссии Синода за 1923-й и 1934–35 год, а также сметы Архиерейского синода за три года: с 1935-го по 1939-й [1; 2; 3; 4]. В отчетности представлены разные виды доходов: отчисления церквей, кружечные сборы, наградные взносы духовенства, пошлины, плата за грамоты, библии и иконы, взносы от различных епархий и многие другие. А также указаны предполагаемые расходы: на содержание председателя и членов Синода, вознаграждение ревизору и делопроизводителю, оплату помещения, страхования, в фонд болезней и пенсий, на служебные поездки, канцелярские расходы и так далее. Суммы указаны в динарах, изредка – во французских франках, чешских кронах и долларах.

До 1918 г. валютой Сербии был динар. Затем он стал валютой Королевства сербов, хорватов и словенцев, обращаясь вместе с кроной в Хорватии, Словении, Боснии и Герцеговине, при этом 1 динар был равен 4 кронам. В 1929 г. название страны было изменено на Королевство Югославия, и это отразилось на валюте. В 1931 г. был установлен обменный курс 56,4 динара за доллар США, который в 1933 г. изменился до 44 динара. В 1937 г. был установлен обменный курс для туристов в размере 250 динаров за британский фунт.

В финансовых документах Архиерейского синода, помимо динара, часто упоминаются также французские франки, которые были стандартной валютой для ряда стран Европы вплоть до распада Латинского валютного союза (фактически в 1920 г., формально в 1927). Из информации в финансовых отчетах можно вывести и такой валютный курс в 1938 г.: 14 200 динар равнялись около 300 долларов, т. е. 1 доллар был равен 47,3 динарам.

---

<sup>1</sup> Церковные ведомости. – Сремски Карловци. – 1922–1930. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.diocesedegeneve.net/> (дата обращения: 03.06.2020).

Большой интерес представляет доклад Финансово-бюджетной комиссии Архиерейскому собору от 4/17 октября 1935 г. [2]. Комиссия под председательством архиеп. Гермогена в составе архиепископов Феофана и Виталия и еп. Дмитрия, в течение трех заседаний просмотрела денежную отчетность Архиерейского синода за междусоборный 1934–35 г., выслушала необходимые к этой отчетности пояснения управляющего Синодальной канцелярией и синодального казначея, а также словесный доклад члена Собора от Харбинской епархии преосвященного Хайларского Дмитрия о экономическо-финансовом положении этой епархии. Комиссия выяснила, что денежная отчетность Архиерейского синода за минувший сметный год состоит из пяти частей: 1) трех приходно-расходных денежных книг с определительными к ним документами; 2) валютной книги, представляющей собою перечень всех валютных поступлений с отметками о реализации валюты; 3) ведомостей: а) остатков сумм на 1 число каждого месяца и б) детальных ежемесячных по приходу и расходу; 4) отчетных полугодовых ведомостей (за вторую половину 1934 г. и первую половину 1935 г.) и общей годовой за весь междусоборный период; 5) сведений об исполнении сметы минувшего 1934–35 г.

Было отмечено, что: «А. Денежные книги ведутся и подписываются Казначеем синода; шнур и печать на них целы; поверяются Ревизионной комиссией синода, причем каких-либо замечаний ее за отчетный год нет. Б. Денежная отчетность (все вышеуказанные ведомости) составлена Казначеем синода согласно приходно-расходным книгам» [2]. В пункте В приведена подробнейшая сверка поступлений и расходов за отчетный год – с 1 июля 1934 г. по 1 июля 1935 г., и сделан вывод о том, что итоговая сумма в 24 252 динар и 45 пар «была в кассе налично».

«Что касается движения сумм за время с 1 июля сего года по день окончания работы Финансово-бюджетной комиссии, то из обозрения приходно-расходных книг оказалось, что вся наличность запасного капитала и переходящих сумм во исполнение Синодального определения от 13–25 июня сего года помещена в Югославский государственный ипотечный банк на текущий счет Архиерейского синода» [2].

Финансово-бюджетная комиссия также нашла, что доходность Синода за 1934–35 сметный год в общем повысилась. Так, отчислений от доходности церкви поступило на 300 динар больше, чем планировалось: 12 200 вместо 11 900. Кружечных сборов – больше на 7 200 динар. В два раза больше было получено наградных взносов – 20 тысяч динар вместо 10 тысяч.

Правда, по другим статьям поступлений было небольшое понижение. Пошлин разного рода получено на 800 динар меньше (26 600 вместо 27 400). Тысячу динар не досчитался Архиерейский синод от сборов – канцелярского и в церковную казну. Но самая большая недостача (7 400 динар) оказалась от продажи бланков, венчиков и разрешительных молитв. В итоге Финансово-бюджетная комиссия пришла к такому выводу:

«Общий итог поступлений в 1934–35 сметном году превышает таковой же итог 1933–34 года на 12<sup>1/2</sup> тыс. дин. Таким образом следует признать, что приходная смета 1934–35 года несколько даже увеличенная против таковой же 1933–34 года, оправдалась лучше, чем в предшествовавшем сметном периоде». Но была сделана и следующая оговорка: «...однако из этого обстоятельства отнюдь нельзя сделать заключения об устойчивости доходной части Синодального бюджета, так как из рассмотрения ведомостей помесячного прихода видно, что доходы поступают чрезвычайно пестро: то есть они, то несколько месяцев почти ничего, или даже и совсем ничего» [2].

Комиссия попыталась выяснить причину такого положения дел: «Такая неравномерность поступлений свидетельствует или о недостаточной заботливости епархиальных начальств об их общем центре или о неотрегулированности поступлений внутри самих епархий. К сожалению, у финансово-бюджетной комиссии не было материала для суждений о том, какая из этих двух причин налицо, а потому затруднительно предположить и какие-либо меры... к излечению болезни» [2].

Еще три любопытных документа – сметы Архиерейского синода за три года [13]. Такие сметы составлялись заранее, а в конце года Финансово-бюджетная комиссия подводила итоги и докладывала результаты ревизии Архиерейскому собору. Если соединить данные смет в две общие таблицы, можно увидеть динамику поступления и расходования средств за эти годы. Нетрудно заметить, что основные строчки доходов и расходов оставались неизменными. Это 10 основных видов поступлений: (1) 7-ми и 10-процентные отчисления из доходности церквей; (2) кружечные и тарелочные сборы на общецерковные нужды; (3) наградные взносы духовенства; (4) разного рода пошлины; (5) поступление за благословенные грамоты, библии и иконы; (6) сбор «в церковную казну» и канцелярский; (7) доход от продаж бланков, венчиков и разрешительных молитв; (8) остатки от сумм на легализацию бракоразводных свидетельств; (9) взносы служащих Синодальной канцелярии на обязательное страхование; (10) разные другие поступления [3].

Первые четыре позиции составляют значительную долю всех поступлений: каждый из этих доходов исчисляется от одного до трех десятков тысяч динаров. В течение трех лет эти поступления находились примерно на одном уровне, незначительно снизившись в 1938–39 г. Сумма итоговых поступлений колеблется также незначительно: 119 800 динар в 1935–36 г., 116 800 динар в следующем году, и 125 000 динар в 1938–39 отчетном году [4].

Архиерейский синод старался найти дополнительные источники поступлений. Так, в последние два из рассматриваемых периодов добавляются взносы от Почаевской типографии во Владимировой на общецерковные нужды – по 2000 чешских крон ежегодно, что соответствовало 3 200 динарам. А также взнос от дальневосточных епархий на содержание синодального члена, их представителя, по 6 000 динар каждый год. В 1938–39 г. появляется взнос от Свято-Владимирского митрополичьего округа (очевидно, от семинарии в предместье Крествуд города Йонкерс, штат Нью-Йорк, основанной в 1938 г. русскими богословами-эмигрантами) в размере 300 долларов, что составило 14 200 динар.

Рассмотрим теперь сводку расходов. Расходы Архиерейского синода столь же постоянны и упорядочены. Они включают 12 постоянных пунктов: (1) на содержание председателя Синода; (2) трем членам Синода; (3) управляющему канцелярией; (4) делопроизводителю-казначею; (5) чиновнику Синодальной канцелярии (писарю); (6) настоятелю (причту) Синодальной церкви в Сремских Карловцах; (7) оплата помещения Синодальной канцелярии (в том числе плата уборщице); (8) обязательное страхование чинов Синодальной канцелярии; (9) служебные поездки; (10) почтовые расходы; (11) канцелярские материалы и принадлежности; (12) непредвиденные (и экстраординарные) потребности.

Первые пять пунктов – содержание членов Синода, которое остается неизменным или немного понижается по сравнению с 1935–36 г. Расходы на оплату помещения остаются на прежнем уровне, расходы на служебные поездки после первого рассмотренного года сокращаются на 500 динар, расходы на почтовые расходы и канцелярские принадлежности повышаются на 500 динар каждый. Первые два года присутствует строка расходов «Погашение долгов на печатание журнала «Церковные ведомости»». Впрочем, суммы небольшие: 1 400 и 800 динар [4].

Интересно, что расходы на непредвиденные (и экстраординарные) потребности неуклонно повышаются: семь тысяч, восемь тысяч, а затем и 10 291 динар. Видимо, таким образом удавалось сохранить баланс поступлений и расходов.

## Выводы

В 1920-х гг., испытывая большие финансовые трудности, Архиерейскому синоду РПЦЗ удалось установить баланс между поступлениями в канцелярию Синода и расходами на его содержание. Из рассмотренных документов видно, что эти расходы в течение ряда лет отличались точностью и постоянством. Основные строки сметы оставались неизменными и даже имели тенденцию к уменьшению расходов. Все поступления строго учитывались, подвергались многостороннему контролю и ревизии разными лицами и комиссиями. Финансовые сведения ежегодно открыто оглашались на Соборах. В это трудное время члены Синода стремились изыскивать новые источники доходов, разумно и экономно использовать имеющиеся средства. Круг решаемых при этом финансовых вопросов, помимо содержания Синода, был обширен: помощь голодающим, поддержка духовных миссий, бедных приходов (а других в то время практически не было) и конкретных людей (студентов, профессоров, военных, священников), поддержание благотворительных заведений и памятных начинаний. Проявляемая при этом деликатность и в то же время верность церковным канонам и самому чувству справедливости может и сегодня служить образцом для подражания.

## Список литературы

1. ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 3. Дело о созыве и работе Архиерейского Собора русской церкви за границей в Сремских Карловцах в 1923 г. 1923. Л. 169, 169 об.
2. ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 13. Протоколы заседаний № 10 Архиерейского Собора эмигрантской церкви. Смета прихода и расхода синода на 1935–1936 гг. Октябрь 1935 г. Л. 2 об., 3, 6, 6 об.
3. ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 15. Протоколы заседаний архиерейского собора эмигрантской церкви. Подлинные. Смета прихода и расхода архиерейского синода на 1936–1937 гг. Сентябрь 1936. Л. 37 об., 38.
4. ГАРФ. Р-6343. Оп. 1. Д. 18. Протоколы заседаний Архиерейского Собора эмигрантской церкви. Август 1938. Л. 25–26.
5. Вениамин (Федченков), митрополит. На рубеже двух эпох. – М.: Отчий дом, 2016. – 704 с.
6. Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни: Воспоминания. – М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. – 621 с.
7. Киприан (Керн), архим. Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре) / Архимандрит Киприан (Керн). – 2-е изд., испр. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 143 с.
8. Попов А. В. Российское православное зарубежье: История и источники. С приложением систематической библиографии. – М.: ИПВА, 2005. – 619 с.

9. Хмыров Д. В. Бракоразводные дела в ведении РПЦЗ (20-е годы XX века) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16. – № 4. – С. 275–282.

10. Хмыров Д. В. Православная Церковь по обе стороны советской границы (Журнал РПЦЗ «Церковные ведомости», 1922–1925 годы). – СПб.: РХГА, 2021. – 233 с.

11. Хмыров Д. В. Финансовые вопросы в ведении Архиерейского Синода РПЦЗ (1920-е годы): от дров и пишущей машинки до помощи голодающим в России // Христианское чтение. – 2016. – № 5. – С. 309–328.

12. Шкаровский М. В. Возникновение РПЦЗ и религиозная жизнь российских эмигрантов в Югославии // Христианское чтение. – 2012. – № 4. – С. 106–193.

### References

1. GARF. R-6343. Op. 1. D. 3. *Delo o sozvyve i rabote Arhierejskogo Sobora russkoj cerkvi za granicej v Sremskih Karlovcah v 1923 g.* 1923. L. 169, 169 ob.

2. GARF. R-6343. Op. 1. D. 13. *Protokoly zasedanij № 10 Arhierejskogo Sobora emigrantskoj cerkvi. Smeta prihoda i raskhoda sinoda na 1935–1936 gg. Oktyabr' 1935 g.* L. 2 ob., 3, 6, 6 ob.

3. GARF. R-6343. Op. 1. D. 15. *Protokoly zasedanij arhierejskogo sobora emigrantskoj cerkvi. Podlinnye. Smeta prihoda i raskhoda arhierejskogo sinoda na 1936–1937 gg. Sentyabr' 1936.* L. 37 ob., 38.

4. GARF. R-6343. Op. 1. D. 18. *Protokoly zasedanij Arhierejskogo Sobora emigrantskoj cerkvi. Avgust 1938.* L. 25–26.

5. Veniamin (Fedchenkov), mitropolit (2016). *Na rubezhe dvukh epokh* [At the turn of two epochs]. Moskva: Izdatel'stvo "Otchij dom". 704 p. (in Russian).

6. Evlogij (Georgievskij), mitropolit (1994). *Put' moej zhizni: Vospominaniya* [The way of my life. Memories]. Moskva: Mosk. rabochij; VPMD. 621 p. (in Russian).

7. Kiprian (Kern), arhimandrit (2012). *Vospominaniya o mitropolite Antonii (Khrapovickom) i episkope Gavriile (Chepure)* [Memories of Metropolitan Anthony and Bishop Gabriel]. 2nd ed., rev. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU. 143 p. (in Russian).

8. Popov, A. V. (2005). *Rossijskoe pravoslavnoe zarubezh'e: Istoriya i istochniki* [Russian Orthodox abroad: history and sources]. Moskva: IPVA. 619 p. (in Russian).

9. Khmyrov, D. V. (2015). *Brakorazvodnye dela v vedenii RPTsZ (20-e gody XX veka)* [Divorce cases under the jurisdiction of ROCOR]. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* [Bulletin of the Russian Christian humanitarian academy]. Vol. 16. No. 4. pp. 275–282. (in Russian).

10. Khmyrov, D. V. (2021). *Pravoslavnaya Tserkov' po obe storony sovetskoj granitsy* [Orthodox Church on both sides of the Soviet border]. (Zhurnal RPCZ "Tserkovnye vedomosti", 1922–1925 gody). Sankt-Peterburg: RHGA. 233 p. (in Russian).

11. Khmyrov, D. V. (2016). *Finansovye voprosy v vedenii Arhierejskogo Sinoda RPTsZ* [Financial issues under the jurisdiction of the ROCOR Synod of Bishops] (1920-e gody): ot drov i pishushchej mashinki do pomoshchi golodayushchim v Rossii. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. No. 5. pp. 309–328. (in Russian).

12. Shkarovskij, M. V. (2012). *Vozniknovenie RPCZ i religioznaya zhizn' emigrantov v Yugo-slavii* [The emergence of ROCOR and the religious life of emigrants in Yugoslavia]. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. No. 4. pp. 106–193. (in Russian).

### Об авторе

**Хмыров Денис Владимирович**, кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: hmyrovdennis@mail.ru

### About the author

**Denis V. Khmyrov**, Cand. Sci (History), Cand. Theology, associate professor, department of theology, Russian Christian Humanitarian Academy, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: hmyrovdennis@mail.ru

Поступила в редакцию: 22.01.2022

Received: 22 January 2022

Принята к публикации: 21.02.2022

Accepted: 21 February 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

## Религиозное тюремное служение в России как светском государстве

*П. Ю. Белов*

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

**Введение.** Исследование феномена религиозного тюремного служения в светских государствах пока остается преимущественно ведомственным занятием. Анализ основных факторов, влияющих на процесс религиозного тюремного служения в современной России, позволяет определить актуальные и потенциальные проблемы развития этой сферы отношений. Религиоведческое исследование феномена религиозного служения в пенитенциарных учреждениях необходимо для получения объективных научных данных, как основы для качественного государственно-правового регулирования религиозной деятельности в местах лишения свободы.

**Содержание.** В процессе исследования автором рассмотрены: (1) особенности российского светского государства, создающего режим благоприятствования для функционирования крупных конфессий; (2) трудность доступа к верующим, находящимся в местах лишения свободы, как основная проблема религиозного тюремного служения; (3) причины, по которым последователи религий становятся объектами религиозного тюремного служения; (4) правомерность и преступность одного и того же деяния в разные времена, в разных национальных и религиозных традициях как основание помещения человека в места лишения свободы или освобождения из них; (5) различие понятий о справедливом правосудии и нравственности у носителей разных религий, находящихся в социальном пространстве пенитенциарных учреждений светского государства; (6) возможность отказа носителей религий от морального осуждения преступников, признанных таковыми в соответствии с приговорами светских государственных судов; (7) религиозная принадлежность законодателей в светском государстве, как фактор, потенциально способный влиять на правоприменения; (8) неэффективность уголовного наказания в отношении осужденных носителей религий в ситуациях, когда они не считают совершенные преступные деяния противоречащими их религиозным убеждениям; (9) различие нравственных норм поликонфессионального общества как основа разного отношения к содержанию уголовных наказаний; (10) примеры доктринальных положений православия, ислама, буддизма, иудаизма, потенциально способных привести к возникновению нежелательных ситуаций при межрелигиозных контактах в пенитенциарной среде; (11) необходимость принятия обоснованных светских нормативно-правовых актов, регулирующих общественные отношения в постсоветской России, в связи с развитием религиозного служения в пенитенциарных учреждениях; (12) возможное вытеснение религии из светской пенитенциарной системы.

**Выводы.** Религиозное тюремное служение всегда будет актуальным объектом для правового регулирования в светском государстве. Обозначенные в исследовании потенциальные опасности межрелигиозных конфликтов в пенитенциарной сфере требуют профилактических мер со стороны светской государственной власти. В связи с частичным или полным идейным несовпадением различных религиозных доктрин в поликонфессиональном обществе и идеологии светского государства, в пенитенциарной сфере возникает комплекс проблем и повышается уровень конфликтности. Это требует от государственной власти превентивных профилактических мер воздействия. Действенным инструментом такой профилактики со стороны государства могут стать нормативно-правовые акты разных видов. Законодательные новеллы будут эффективны лишь при условии их поддержки большинством граждан государства, а также при наличии возможности и желания у работников государственных органов обеспечить их выполнение. Государство может использовать не только запретительные меры, но и поощрительные. Например, необходимо поощрять развивающееся в современной России межрелигиозное пенитенциарное сотрудничество как деятельность, способствующую недопущению потенциально возможных конфликтов на религиозной основе в местах лишения свободы. Важными перспективными направлениями дальнейших исследований являются: содержание религиозной деятельности в местах лишения свободы; религиозное тюремное служение в контексте решения практических задач светского правового государства.

**Ключевые слова:** религиоведение, тюремное служение, межрелигиозное сотрудничество, религиозный экстремизм, пенитенциарная система, светское государство.

**Для цитирования:** Белов П. Ю. Религиозное тюремное служение в России как светском государстве / П. Ю. Белов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 161–171. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_161

## Religious prison ministry in Russia as a secular state

*Pyotr Yu. Belov*

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

**Introduction.** The study of the religious prison service phenomenon in secular states remains primarily a departmental occupation. The analysis of the main factors influencing the process of religious prison service in modern Russia makes it possible to identify current and potential problems of the development of this sphere of relations. Religious studies research of the phenomenon of religious service in penitentiary institutions is necessary to obtain objective scientific data as a basis for high-quality state-legal regulation of religious activity in places of deprivation of liberty.

**Content.** In the course of the research, the author considers: (1) the features of the Russian secular state, which creates a favorable regime for the functioning of large confessions; (2) difficulty of access to believers in places of deprivation of liberty as the main problem of religious prison service; (3) reasons why followers of religions become objects of religious prison service; (4) the legality and criminality of the same act at different times, in different national and religious traditions, as the basis for placing a person in places of deprivation of liberty, or release from them; (5) the difference

in concepts of fair justice and morality among carriers of different religions located in the social space of penitentiary institutions of a secular state; (6) the possibility of religious speakers refusing to morally condemn criminals recognized as such in accordance with the sentences of secular state courts; (7) the religious affiliation of legislators in a secular state as a factor potentially capable of influencing law enforcement; (8) the ineffectiveness of criminal punishment against convicted religious speakers in situations where they do not consider the criminal acts committed to contradict their religious beliefs; (9) the difference in moral norms of a multi-confessional society as the basis for different attitudes to the content of criminal penalties; (10) examples of doctrinal provisions of Orthodoxy, Islam, Buddhism, Judaism potentially capable of causing undesirable situations during interreligious contacts in the penitentiary environment; (11) the need to adopt reasonable secular normative legal acts regulating public relations in post-Soviet Russia in connection with the development of religious service in penitentiary institutions; (12) the possible displacement of religion from the secular penitentiary system.

**Conclusions.** Religious prison service will always be an actual object for legal regulation in a secular state. The potential dangers of interreligious conflicts in the penitentiary sphere identified in the study require preventive measures on the part of the secular state authorities. Due to the partial or complete ideological discrepancy between various religious doctrines in a multi-confessional society and the ideology of a secular state, a complex of problems arises in the penitentiary sphere and the level of conflict increases. This requires preventive measures from the State authorities. Regulatory legal acts of various types can become an effective tool for such prevention from the side of the state. Legislative innovations will be effective only if they are supported by the majority of citizens of the state, as well as if employees of state bodies have the opportunity and desire to ensure their implementation. The State can use not only prohibitive measures, but also incentive ones. For example, it is necessary to encourage interreligious penitentiary cooperation, which is developing in modern Russia, as an activity that contributes to the prevention of potentially possible conflicts on a religious basis in places of deprivation of liberty; religious prison service in the context of solving practical problems of a secular rule of law state.

**Key words:** religious studies, prison ministry, interreligious cooperation, religious extremism, penitentiary system, secular state.

**For citation:** Belov, P. Yu. (2022). Fenomen religioznogo tyuremnogo sluzheniya v Rossii kak svetskom gosudarstve [Phenomenon of religious prison ministry in Russia as a secular state]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 161–171. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_161

## **Введение**

Религиозное тюремное служение в странах с государственной религией имеет богатую историю, в отличие от такого служения в светских государствах. В России несколько столетий существовала государственная религия, заполнявшая собой все сферы жизни [17, с. 15, 36], в том числе и религиозную деятельность в пенитенциарных учреждениях. В советский период секулярность

государства исключала какое-либо религиозное служение в местах лишения свободы. На территории постсоветской России в условиях светского государства религиозное тюремное служение и межрелигиозное пенитенциарное сотрудничество начинает активно развиваться, что не исключает конкуренцию, вызванную столкновением интересов религиозных организаций. Это может приводить к проявлениям религиозно мотивированного экстремизма в пенитенциарной среде и создавать угрозу государственной безопасности.

Таким образом, исследование феномена религиозного тюремного служения в светском государстве представляет практический интерес. Рассмотрение факторов, влияющих на религиозное тюремное служение в современной России, позволит выявить проблемы в этой сфере. Религиоведческие исследования в этом направлении необходимы для получения научных данных как основы для развития государственно-правового регулирования религиозной деятельности в местах лишения свободы.

### **Содержание исследования**

Религиозная деятельность, возродившаяся в российских пенитенциарных учреждениях, имеет особенность: она является предметом внимания и правовой регламентации органов светского государства, при этом режим наибольшего благоприятствования в данной сфере получают наиболее крупные российские религиозные объединения [8, с. 40]. Важной особенностью религиозного тюремного служения является усложненный процесс доступа конфессиональных служителей к своим единоверцам и иные ограничения, вызванные режимом мест заключения.

Последователи религий оказываются в местах лишения свободы вследствие совершения ими правонарушений, к которым относятся вредные, общественно опасные действия и бездействия (уголовные преступления; административные, гражданско-правовые, дисциплинарные, процессуальные проступки). Правонарушение – это «вызов обществу и государству, пренебрежение к тому, что представляет для них ценность и значимость» [2, с. 38]. Преступления представляют опасность только в том случае, если они причиняют существенный вред. Малозначительное правонарушение «не подпадает под какой-либо состав преступления» [18, с. 32].

С помощью наказания «представители рода человеческого во все времена и у всех народов пытались обуздать, искоренить, уничтожить социальное зло под названием "преступление"» [6, с. 3]. В разных религиозных традициях с точки зрения вероучительных представлений о справедливости одно и то же деяние

могло признаваться правомерным или преступным, и «нет точного ответа на вопрос, что такое справедливость – это равенство или неравенство?» [4, с. 98].

В России слово *справедливость* всегда употребляли при характеристике отдельных индивидов, государственных органов и законов (справедливый, праведный суд) [4, с. 99]. Социальная справедливость понимается по-разному. «В первой половине XX века самыми конкурентоспособными оказались теории анархизма, коммунизма и правового государства, а во второй половине XX века – теория социалистического правового государства, теория социального государства, теория исламского государства» [4, с. 99].

Обвинительный приговор светского суда в отношении последователя религии иногда может расцениваться его единоверцами как несправедливый. Например, с точки зрения сторонника идеи исламского государства, судебная система социального государства может считаться несправедливой.

По общему правилу: «Совершение преступлений предполагает не только уголовную ответственность виновных лиц, но и их моральное осуждение обществом» [2, с. 80]. Но в каждой религиозной доктрине существует свое понимание морали. Не всегда преступление последователя религии будет признано его единоверцами аморальным. Следует учитывать, что правотворчество и правоприменение бывают обусловлены «целесообразностью политиков, обладающих государственной властью» [3, с. 65, 66]. Религиозная принадлежность политиков, может отражаться на принимаемых ими решениях, в том числе в сфере религиозного тюремного служения.

Наказание связано с причинением человеку вреда «вплоть до лишения свободы, или даже жизни» [19, с. 7]. Осужденный должен понять, что «совершать преступление невыгодно, поскольку за ним последует расплата» [6, с. 151]. Тем не менее, если совершенное преступление не противоречит религиозным убеждениям преступника, то соображения личной выгоды не удержат его от рецидива. Религиозные люди могут совершать невыгодные для себя в общечеловеческом понимании поступки ради достижения «выгоды» мистического характера.

Виды наказаний зависят, в частности, от уровня морального состояния общества [19, с. 7]. В поликонфессиональном обществе нравственные нормы его членов не всегда совпадают. Отношение к обоснованности, оправданности существования того или иного вида уголовного наказания у последователей разных религий может отличаться.

В православии каждый человек является преступником перед Богом, так как в мире нет безгрешных людей. Грех, «однажды совершенный, если не будет изглажен покаянием, но будет повторяться, мало-помалу обратится в греховную привычку» [21, с. 154]. С позиции православной доктрины преступниками перед Богом являются и жертва преступления, и уголовный преступник, и судья, и сотрудник тюрьмы, и сам православный тюремный священник. «Лекарство от болезни греха» – это искреннее покаяние. «Механическое» исполнение человеком нравственного закона является обязательным, но недостаточным условием праведности. Человек должен исполнять нравственный закон из любви и благоговения к Высочайшему Существо, верховному Законодателю – Богу [16, с. 28, 29].

В исламе существенным институтом является шариат, включающий в себя «правила и нормы, определяющие религиозно-культурную жизнь общества, в том числе поступки и действия отдельного верующего, и юридические предписания, создающие фундамент нормативно-регулятивной системы мусульманского права» [10, с. 134]. Для осужденных мусульман важным является обеспечение возможности следовать нормам шариата в период заключения. В общей исламской доктрине о единстве светской и религиозной власти сунниты – сторонники принципа выборности первого лица, а шииты – сторонники передачи верховной светской и религиозной власти по наследству [7, с. 107]. Следовательно, у последователей обоих направлений могут возникать сомнения в правосудности приговоров, вынесенных судьями-немусульманами.

Буддизм «имеет свои собственные взгляды на происхождение мира, его смысла, его строения и места в нем конкретного человека» [1, с. 306]. Он превратился «из философско-нравственной концепции совершенствования личности в религиозную систему» [9, с. 16]. Отсутствие в буддизме учения о едином всемогущем боге не способствует развитию диалога с монотеистическими религиями. Отрицание единобожия считается тяжким грехом для этих религий. В связи с господством в пенитенциарной системе отношений власти и подчинения, фактор отрицания буддистами единого бога может влиять на принятие по отношению к ним сотрудниками органов исполнения наказаний, лично исповедующими монотеистическую религию, репрессивных религиозно мотивированных решений.

В иудаизме важнейшим является религиозный сюжет о том, как «за праведность и верность Б-г заключил с Авраамом Союз, пообещав ему в наследие страну, где жили в то время разные народы» [11, с. 26]. Сейчас часть этой «Б-гом дарованной иудеям земли» занимают независимые арабские государства. С точки зрения иудаизма арабы, по воле Б-га, «должны быть кочевниками, веду-

щими вольную жизнь в пустыне. Их характерная черта – вражда. “Дикарь-человек” – символ нецивилизованной жизни и упрямства» [11, с. 27]. Как известно, основатель ислама был по происхождению арабом.

Президент Израильской академии наук и одновременно один из крупнейших мировых авторитетов в области иудаистики Э. Урбах отмечает:

... для еврейских мудрецов-талмудистов «противопоставление Израиля народам мира оставалось в силе, шла ли речь о язычниках или христианах»; с точки зрения талмудического иудаизма христианство это нечестивый “Эсав, завернувшийся в талит” – это царство, впавшее в ересь. Иными словами, христиане, это еретики, вышедшие из иудаизма. В принявшей христианство Римской Империи, “покорившей их страну, разрушившей Храм и изгнавшей их народ”, мудрецы видели “нечестивое царство”, а союз, заключенный вышедшей из лона их же веры религией с этой империей, еще более укрепил их сопротивление обеим» [20, с. 502].

Эти талмудические доктрины потенциально могут стать источниками проблем в пенитенциарной среде, препятствием развития межрелигиозного диалога с христианами, мусульманами, буддистами, язычниками.

В научной литературе нередко встречается тезис о том, что в исторической основе государственного права «лежит религиозный закон, освящающий и санкционирующий в сознании нации светскую власть» [12, с. 175]. Повествования о происхождении государств обычно начинаются с мифов о том, как тот или иной бог дал людям закон, научил их письму, строительству городов и т. д. Древние правители имели власть не сами по себе, а в силу народной веры в богоустановленность этой власти. Постепенно на смену мифам пришли религиозные учения, впоследствии доминирующими стали светские политические идеологии, но в общественном сознании удерживается архетипическая мифологическая основа. И правовые нормы законодательства светских государств нередко приходят в диссонанс с мировоззренческими установками верований, имеющих архетипическую подоплеку.

Можно полагать, что причины и присутствия религиозного компонента в структуре пенитенциарной системы, и конфликтности по этому поводу находятся в сфере государственной идеологии. Государство осуществляет идеологическую функцию для недопущения ценностного разложения общества, для поддержания авторитета политической власти [5, с. 18]. В процессе осуществления идеологической функции важно не допускать замены многообразия культур унификацией, диалога – диктатом, но также, и увлечения чрезмерным гуманизмом, которое приводит к дегуманизации [13, с. 120].

Государство с помощью правового регулирования может закреплять существующие социальные отношения в сфере религиозного тюремного служения, а также способствовать становлению новых отношений. С помощью права можно установить «только такие новые общественные отношения, для которых созрели соответствующие условия, т. е., их вид, качественное своеобразие уже predeterminedены социально-экономической необходимостью, объективными законами развития общества» [15, с. 58].

Источники права изменяются вместе с эволюцией формы государства. В современной России это нормативно-правовые акты, договоры нормативного содержания, юридический прецедент и обычаи делового оборота, нормы международного права, акты локального нормотворчества [14, с. 4, 138]. Перечисленные источники, это «арсенал» в руках государства, пригодный для правового регулирования религиозной деятельности в местах заключения. На содержание норм права оказывает влияние светский характер государства. «В соответствии с устоями и принципами, характерными для такого типа государственности, организованы и функционируют государственные и общественные институты» [8, с. 179].

Попытка решения проблем, связанных с религиозным тюремным служением, через вытеснение религиозного фактора из светской пенитенциарной системы, стала бы ошибкой. В процессе развития светского государства необходимо использовать социальный потенциал религиозных организаций на пользу важнейших государственных институтов, одним из которых является система исполнений наказаний.

## **Выводы**

Религиозное тюремное служение всегда будет актуальным объектом для правового регулирования светского государства, так как всегда в числе заключенных и тюремного персонала будут находиться лица, исповедующие ту или иную религию. Опасность межрелигиозных конфликтов в пенитенциарной сфере требует профилактических мер со стороны государственной власти. Проблемы также возникают в связи с разнообразием религиозных доктрин и государственной идеологии в поликонфессиональном обществе. Действенным инструментом профилактики этих проблем являются нормативно-правовые акты. Законодательные новеллы будут эффективны лишь при условии их поддержки большинством граждан государства, а также при наличии возможности и желания у работников государственных органов обеспечить их выполнение. Государство может использовать как запретительные, так и поощрительные

меры. Необходимо поощрять развивающееся в современной России межрелигиозное пенитенциарное сотрудничество, как деятельность, способствующую недопущению конфликтов на религиозной основе.

Перспективными направлениями дальнейших исследований являются: (1) содержание религиозной деятельности в местах лишения свободы; (2) религиозное тюремное служение в контексте решения практических задач светского правового государства.

### Список литературы

1. Абаева Л. Л., Сандагийн Ц., Аюшеева М. В. Миряне и ламы: буддийские идеи и практики в трансформирующихся обществах России и Монголии. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2019. – 326 с.
2. Гогин А. А. Правонарушения: понятие, сущность, виды. – М.: NOTA BENE, 2007. – 177 с.
3. Горшенков Г. Н. Преступление. Как его понимать? – Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2004. – 169 с.
4. Иванников И. А. Теория и философия права. – М.: Юрлитинформ, 2018. – 143 с.
5. Клименко А. И. Сущность и механизмы современной правовой идеологии государства. – М.: Московский университет МВД России, 2007. – 138 с.
6. Коробеев А. И. Учение о наказании в уголовном праве России. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного федерального университета, 2011. – 313 с.
7. Кошева С. В. Ислам в духовной и общественной жизни мусульман: традиции и современность. – Ставрополь: Светличная С. Г., 2015. – 121 с.
8. Мещерякова А. Ф. Светское государство в современной России: проблемы и перспективы развития. – М.: Юрлитинформ, 2013. – 198 с.
9. Надеева М. И. Буддизм: основы философии, психологии, этики, художественной культуры. – Казань: Изд-во КНИТУ, 2018. – 115 с.
10. Надеева М. И. Духовные ценности ислама. – Казань : КНИТУ, 2011. – 214 с.
11. Немировская Л. З. Библейские религии. Тексты. Комментарии: моногр. – М.: РосНОУ, 2005. – 159 с.
12. Панищев А. Л. Архетип государственности в религиозном сознании человека. – Курск: Мечта, 2010. – 193 с.
13. Плешивцева Е. Ю. Вертикаль и горизонталь диалога культур // От экстремизма к толерантности: этические и социокультурные аспекты: коллективная моногр. / [Денисов С. Ф. и др.] – Новосибирск: Новосибирский гос. архитектурно-строительный ун-т, 2010. – 336 с.
14. Правкин С. А. Эволюция источников права в России: история и современность. – М.: МИЭМП, 2007. – 151 с.
15. Радько Т. Н. Теория функций права. – М.: Проспект, 2014. – 268 с.
16. Рождественский Д. В. Нравственное богословие. – М.: Лествица, 2001. – 252 с.
17. Смирнов М. Ю. Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 3. – С. 15–36.

18. Степанов В. В. Понятие и значение малозначительности правонарушения в российском законодательстве. – Пермь: Пермский гос. ун-т, 2008. – 108 с.
19. Стромов В. Ю., Дворецкий М. Ю. Система уголовных наказаний: история развития, сущность, цели, применение и эффективность. – Тамбов: Изд-во ТГУ, 2007. – 513 с.
20. Урбах Э. Мудрецы Талмуда. – М.: Гешарим: издатель М. Гринберг; Иерусалим: Мосты культуры, 2016. – 555 с.
21. Шиманский Г. И. Нравственное богословие. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2017. – 479 с.

### References

1. Abaeva, L. L., Sandagijn, C., Ayusheeva, M. V. (2019). *Miryane i lamy: buddijskie idei i praktiki v transformiruyushchih sya obshchestvakh Rossii i Mongolii* [Laity and lamas: Buddhist ideas and practices in the being-transformed societies in Russia and Mongolia]. Ulan-Ude: BNC SO RAN. 326 p. (In Russian).
2. Gogin, A. A. (2007). *Pravonarusheniya: ponyatie, sushchnost', vidy* [Transgression of law: concept, substance, types]. Moskva: NOTA BENE. 177 p. (In Russian).
3. Gorshenkov, G. N. (2004). *Prestuplenie. Kak ego ponimat'?* [Crime. The ways of its treatment]. N. Novgorod: Izd-vo NNGU. 169 p. (In Russian).
4. Ivannikov, I. A. (2018). *Teoriya i filosofiya prava* [Theory and philosophy of law]. Moskva: Yurlitinform. 143 p. (In Russian).
5. Klimenko, A. I. (2007). *Sushchnost' i mekhanizmy sovremennoj pravovoy ideologii gosudarstva* [Substance and mechanisms of state-powered modern legal ideology]. Moskva: Moskovskij universitet MVD Rossii. 138 p. (In Russian).
6. Korobeev, A. I. (2011). *Uchenie o nakazanii v ugovnom prave Rossii* [Penalty doctrine in the Russian criminal law]. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevostochnogo federal'nogo universiteta. 313 p. (In Russian).
7. Kosheva, S. V. (2015). *Islam v duhovnoj i obshchestvennoj zhizni musul'man: traditsii i sovremennost'* [Islam in spiritual and social life of Muslims: traditions and modernity]. Stavropol': Svetlichnaya S. G. 121 p. (In Russian).
8. Meshcheryakova, A. F. (2013). *Svetskoe gosudarstvo v sovremennoj Rossii: problemy i perspektivy razvitiya* [Secular state in modern Russia: problems and development prospects]. Moskva: Yurlitinform. 198 p. (In Russian).
9. Nadeeva, M. I. (2018). *Buddizm: osnovy filosofii, psikhologii, etiki, khudozhestvennoj kul'tury* [Buddhism: fundamentals of philosophy, psychology, ethics, art and culture]. Kazan': Izd-vo KNITU. 115 p. (In Russian).
10. Nadeeva, M. I. (2011). *Dukhovnye tsennosti islama* [Spiritual values of Islam]. Kazan': KNITU. 214 p. (In Russian).
11. Nemirovskaya, L. Z. (2005). *Biblejskie religii. Teksty. Kommentarii* [Scriptural confessions. Texts. Elucidations]. Moskva: RosNOU. 159 p. (In Russian).
12. Panishchev, A. L. (2010). *Arkhetip gosudarstvennosti v religioznom soznanii cheloveka* [Statehood archetype in human religious consciousness]. Kursk: Mechta. 193 p. (In Russian).

13. Pleshivceva, E. Yu. (2010). Vertikal' i gorizontal' dialoga kul'tur [Vertical and horizontal dialogue of cultures]. *Ot ekstremizma k tolerantnosti: eticheskie i sotsiokul'turnye aspekty* [From extremism to tolerance: ethical and socio-cultural aspects]. Novosibirsk: Novosibirskij gos. arhitekturno-stroitel'nyj un-t. 336 p. (In Russian).

14. Pravkin, S. A. (2007). *Evoljutsiya istochnikov prava v Rossii: istoriya i sovremennost'* [Evolution of law sources in Russia: history and contemporaneity]. Moskva: MIEMP. 151 p. (In Russian).

15. Rad'ko, T. N. (2014). *Teoriya funktsij prava* [Theory of legal functions]. Moskva: Prospekt. 268 p. (In Russian).

16. Rozhdestvenskij, D. V. (2001). *Nravstvennoe bogoslovie* [Moral theology]. Moskva: Lestvitsa. 252 p. (In Russian).

17. Smirnov, M. Yu. (2010). Dinamika religioznykh organizatsij v dorevoljucionnoj Rossii: istoricheskij i statisticheskij obzor [Dynamics of religious organizations in pre-revolutionary Russia: historical and statistical review] *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. No. 3. pp. 15–36.

18. Stepanov, V. V. (2008). *Ponyatie i znachenie maloznachitel'nosti pravonarusheniya v rossijskom zakonodatel'stve* [Concept and meaning of insignificant offence in the Russian legislation]. Perm': Permskij gos. un-t. 108 p. (In Russian).

19. Stromov, V. Yu. (2007). Dvoreckij, M. Yu. *Sistema ugovolnyh nakazanij: istoriya razvitiya, sushchnost', tseli, primenenie i effektivnost'* [Criminal penalty system: history of development, substance, objectives, enforcement and efficiency]. Tambov: Izd-vo TGU. 513 p. (In Russian).

20. Urbah, E. (2016). *Mudretsy Talmuda* [Sages of the Talmud]. Moskva: Gesharim: izdatel' M. Grinberg; Ierusalim: Mosty kul'tury, 555 p. (In Russian).

21. Shimanskij, G. I. (2017). *Nravstvennoe bogoslovie* [Moral theology]. Sankt-Peterburg: Obshchestvo pamyati igumenii Taisii, 479 p. (In Russian).

#### **Об авторе**

**Белов Петр Юрьевич**, исследователь, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: belovpy05@mail.ru

#### **About the author**

**Pyotr Yu. Belov**, researcher, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: belovpy05@mail.ru

Поступила в редакцию: 06.12.2021

Received: 06 December 2021

Принята к публикации: 17.01.2022

Accepted: 17 January 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

УДК / UDC 272 (470) : 004.4'414

DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_172

## **Католическая религиозность в современном российском городе: опыт семантического анализа текстовых данных**

***В. А. Сливкина***

*Папский Университет св. Фомы Аквинского,  
Рим, Италия*

**Введение.** Статья посвящена изучению католической религиозности в условиях современного российского города. Актуальность представленной темы определяется необходимостью понимания повседневного опыта религиозных меньшинств в процессе социальной трансформации городской жизни современной России.

**Содержание.** Предпринята попытка определить специфику католической религиозности с помощью семантической процедуры количественной формализации качественных данных, раскрывающей религиозный и культурный опыт респондентов-католиков в постсоветском контексте. Методологически статья опирается на позицию итальянской социологической школы исследования религиозности, в частности на работы Роберто Чиприани, одного из ведущих экспертов в данной области. Эмпирической основой статьи стали полевые материалы, собранные автором в период с декабря 2017 по октябрь 2018. Семантический анализ текстовых данных, полученных в ходе проводимого опроса, продемонстрирован на примере Санкт-Петербурга.

**Выводы.** Семантическое распределение эмпирических данных полевого исследования группируются вокруг двух центральных метакатегорий: религии и религиозности. При этом сильная институционально ориентированная форма дискурса о религии противопоставлена слабым связям между людьми – низкой вовлеченности индивида в повседневную жизнь городских католических общин и слабовыраженной религиозности. Эмпирические материалы католических сообществ в России позволяют обнаружить сосуществование (в терминах Р. Чиприани) церковно-ориентированной, церковно-рефлексивной и диффузной моделей религиозности. На основе проанализированного материала, автор делает вывод, что слабовыраженная религиозность в ее отношении к институциональной форме религии в расширенной перспективе может являться одним из источников диффузной религии современного российского общества.

**Ключевые слова:** религиозность, католическая религиозность, качественный метод, количественный метод, анализ данных, социология религии, Р. Чиприани, диффузная религия.

**Для цитирования:** Сливкина В. А. Католическая религиозность в современном российском городе: опыт семантического анализа текстовых данных / В. А. Сливкина // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 172–183. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_172

## Catholic religiosity in a modern Russian city: an attempt of the text data semantic analysis

*Varvara A. Slivkina*

*Pontifical University of st. Thomas Aquinas,  
Rome, Italy*

**Introduction.** This article considers a study of Catholic religiosity in a modern Russian city. The relevance of such a study is determined by the need of understanding of the religious minorities daily life in the process of urban life social transformation in modern Russia.

**Content.** This article attempts to determine the specificity of Catholic religiosity using a semantic procedure for the quantitative formalization of qualitative data, revealing the religious and cultural experience of Catholic respondents in the post-soviet context. Methodologically, the article based on the experience of the Italian sociological tradition for the study of religion, in particular, on the works of leading researcher of the current study field Roberto Cipriani. The empirical basis of the article is presented by the field materials collected in the period between December 2017 and October 2018. Semantic analysis of text data obtained in the course of the field work is demonstrated using the example of St. Petersburg.

**Conclusion.** The distribution of empirical data is grouped around two central metacategories: religion and religiosity. At the same time, a strong institution-oriented form of discourse is opposed to weak ties between people – low involvement of the individual in the daily community's life and a weakly expressed religiosity. Empirical materials of Catholic communities in Russia allow us to detect the coexistence (in the terms of R. Cipriani) of church-oriented, church-reflective and diffuse models of religiosity. Based on the analyzed material, the author concludes that a weakly expressed religiosity in its relation to the institutional form of religion may be one of the sources of the diffused religion of modern Russian society in its extended perspective.

**Key words:** religiosity, catholic religiosity, qualitative method, quantitative method, data analysis, sociology of religion, R. Cipriani, diffused religion.

**Для цитирования:** Slivkina, V. A. (2022). Katolicheskaya religioznost' v sovremennom rossijskom gorode: opyt semanticheskogo analiza tekstovykh dannykh. [Catholic religiosity in a modern Russian city: an attempt of the text data semantic analysis] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 172–183. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_172

### **Введение**

На современном этапе развития социологического знания, начавшемся после кризиса количественной методологии 1980-х гг., происходит становление новой модели качественных социологических исследований, связанной, в том

числе с появлением новых эмпирических проектов в области социологии религии [2]. Очевидное преимущество качественной методологии, в сравнении с количественным анализом, заключается в возможности получения знания о сферах социальной реальности, закрытых для количественных методов. Речь идет не только о новых социальных или культурных контекстах, недоступных количественному анализу, но и шире – об исследованиях в странах с низким уровнем базовой статистической информации в отношении изучаемых явлений. К таким странам, в частности, относятся государства, возникшие на постсоветском пространстве<sup>1</sup>.

Данные, получаемые в ходе качественного анализа, не только помогают дать научное представление об исследуемых явлениях, но и позволяют сформировать инструменты количественного анализа, указав на «утраченные» фрагменты социальной реальности вслед за ее идеологической реконцептуализацией.

Методология социологического исследования современной религиозности имеет свою последовательность развития. Классическим социологическим исследованием религиозности в западной традиции считается разработанная Ч. Глоком и Р. Старком эмпирическая модель изучения религиозности, представленная в работе «Американское благочестие: природа религиозной приверженности» [22]. Она послужила основой для количественных исследований религиозности в разных странах [8; 19; 20]. Интерес также представляют труды итальянских исследователей религии, изучавших религиозность итальянцев качественными, количественными, качественно-количественными методами [5; 6; 7; 9; 11; 14; 17; 16; 18].

Начиная с 2000-х гг. ученые говорят о так называемом биографическом повороте в социальных науках<sup>2</sup>. Западная традиция обращения к биографическому подходу актуализируется в контексте обоснованной теории (Grounded theory) – качественного метода сбора и анализа данных, разработанного в 1960-е годы американскими учеными А. Страуссом и Б. Глейзером [10]. Эта теория представляет собой системный анализ данных, с помощью которого становится возможным построение контекстуализированной теории изучаемого явления. Отметим, что

---

<sup>1</sup> Статистика советского времени была одним из инструментов социально-политического воздействия и контроля, использование её показателей требует их соотнесения с политико-идеологическими реалиями того времени [1].

<sup>2</sup> Островская Е. А. Религиозное еврейство: опыт биографического нарратива в закрытой религиозной группе. [Электронный ресурс]. URL: [http://socis.isras.ru/index.php?page\\_id=453&id=6064&jid=&jj=](http://socis.isras.ru/index.php?page_id=453&id=6064&jid=&jj=) (дата обращения: 07.12.2021).

сегодня развитие данной аналитической традиции происходит в рамках итальянской школы социологии религии, опыт которой представляется продуктивным и для российских исследований.

Проблема религиозности населения России является одним из предметов отечественного религиоведения и социологической науки. В социологических исследованиях, как правило, углубленная аналитика относится к православной конфессии, тогда как другие религиозные сообщества, за исключением ислама, представляют собой статистически менее значимую группу<sup>1</sup>. Отсутствие социологической информации о повседневной жизни религиозных меньшинств становится своеобразным вызовом для научной мысли [21].

### Содержание исследования

В основе эмпирического исследования католической религиозности лежит метод биографического полуструктурированного интервью, дополненный наблюдением. В ходе нашего исследования респондентам, принадлежащим к пяти социокультурным контекстам, предлагалось дать ответ на ряд открытых вопросов, касающихся истории их жизни и религиозной практики. Сама полевая работа длилась одиннадцать месяцев – с декабря 2017 по октябрь 2018 года. К анализу было отобрано 92 интервью. Всего было опрошено 48 женщин (52,2%) и 44 мужчин (47,8%). Санкт-Петербург представляли 26 респондентов.

Методологически исследование опиралось на разработки американских социологов А. Страусса и Дж. Корбин [4]. Первым этапом анализа, ведущим к количественной формализации качественных данных, стал семантический анализ текстов интервью путем подсчета частоты распределения повторяющихся слов. Такой анализ предшествовал процедуре кодирования и позволял получить обобщенную картину смыслового содержания текстов интервью. Кроме того, данный анализ позволил определить семантические ядра – смысловые единицы текста, с помощью которых образуются основные линии анализируемых описаний, и получить данные по типу «in vivo» [4, с. 58; 14, с. 122]. Понятия, которые входят в повествовательный нарратив интервью, определялись в два этапа: семантический анализ текста каждого интервью и анализ общего распределения наиболее употребляемых слов. Далее рассмотрим словарь ключевых понятий, выявленных с помощью семантического анализа, на примере Санкт-Петербурга.

---

<sup>1</sup> Синелина Ю. Религиозность в современной России 2013 [Электронный ресурс]. URL: <https://strana-oz.ru/2013/1/religioznost-v-sovremennoy-rossii> (дата обращения: 07.09.2021).

### *Семантический анализ текстовых данных по Санкт-Петербургу*

Главной и наиболее распространенной тематической линией анализируемых интервью является тема религиозного поиска и последующего религиозного обращения. Из приведенной ниже таблицы видно, что семантическое ядро, формирующее биографический нарратив респондентов мужского пола города Санкт-Петербурга, образуют пять ключевых понятий: «церковь» (14,2%), «Бог» (11,6%), «католик/католицизм» (6,4%), «община» (6,4%), «священник» (6,4%).

Таблица

*Результаты семантического анализа текстов интервью по Санкт-Петербургу*

Пол	Ключевые понятия
Мужчины	Церковь – 11 (14,2%); Бог – 9 (11,6%); католик/католичество – 5 (6,4%); община – 5 (6,4%); священник – 5 (6,4%); культура – 4 (5,2%); православие – 4 (5,2%); служить – 4 (5,2%); вера – 3 (3,8%); власть – 3 (3,8%); возможность – 3 (3,8%); война – 3 (3,8%); молитва – 3 (3,8%); Пасха – 3 (3,8%); семья – 3 (3,8%); приход – 3 (3,8%); Христос – 3 (3,8%); Ад – 2 (2,6%); Библия – 2 (2,6%)
Женщины	Бог – 14 (15,2%); церковь – 12 (13,1%); семья – 10 (10,9%); война – 8 (8,7%), Польша – 8 (8,7%); ходить в церковь – 7 (7,6%); бабушка – 5 (5,4%); община – 5 (5,4%); православие – 5 (5,4%); язык – 5 (5,4%); культура – 4 (4,3%); встреча – 3 (3,3%); город – 3 (3,3%); молитва – 3 (3,3%).

Основное место в анализируемых интервью занимает линия института церкви – места возникновения и развития интересубъективных социальных отношений [16, с. 268]. Личная и церковная жизнь респондентов взаимодополняемы – церковь, согласно текстам интервью, это место крещения, молитвы, получения таинств Исповеди и Евхаристии, место, где человек «встречается с Богом» (023 SPb M 41 RLC). Это институт, который «продолжает жить в эпохе апостолов и Вселенских Соборов», жизнь и догматическое развитие которого происходит «в единстве с Римом» (018 SPb M 25 RLC). Признание авторитета церкви в вопросах веры в лице папства становится важным доказательством верности мировоззренческого выбора. Образ церкви для респондентов – это образ вселенской церкви:

«... я хотел бы видеть церковь католической, не национальной, не какой-то этнографической – католической, как она описывается в обязывающей литературе церковного учительства. Чтобы она была открытая, чтобы она была для всех, чтобы она была подлинно вселенская церковь» (026 SPb M 65 RCS).

Для большинства респондентов мужского пола из Санкт-Петербурга практическое знакомство с католичеством начинается со знакомства с храмом и литургией:

«мне больше всего понравился какой-то маленький сельский храм в Польше (...) не знаю почему, просто, вот что-то зацепило и все. И зацепило именно то, что вот я увидел, как туда люди входят и выходят, т. е. мне захотелось знать – что там происходит, как оно» (017 SPb M 23 RCL); «пение, священник, ладан – мне показалось все это (...) эстетично» (021 SPb M 33 EbRCL); «достаточно много лет спустя (...) когда гуляя по Невскому проспекту с женой зашли в этот храм, попали на Мессу. Проповедь (...) меня очень глубоко зацепила, поразила просто. Ну и я (...) стал приходить регулярно» (024 SPb M 55 BCL).

При этом, католическая церковь проявляется как институт, определяющий этико-духовные ориентиры респондентов: «то, что мне импонировало в католичестве – очень трезвый взгляд на человека, (...), потому что человек призван к Богу (...) и одновременно (...) человек – он грешник, он не всегда идеален, способен на какие-то падения, ошибки» (021 SPb M 33 EbRCL).

Отношения с Богом не являются ведущей темой анализируемых интервью, тем не менее, сам термин «Бог», согласно семантическому распределению, находится на втором месте по частоте употребления (11,6%) в различных смысловых контекстах. Так, например, в двух из восьми анализируемых интервью для мужчин из Санкт-Петербурга тема отношений с Богом соотносится с понятием «кризис», с утратой равновесия и последующей попыткой переосмысления полученного религиозного опыта. Отметим, что в женском биографическом нарративе, в отличие от мужского, эта тема более конкретизирована и имеет большую смысловую нагрузку.

Понятия «католик/католицизм», «община» и «священник» раскрывают процесс развития субъективного религиозного опыта респондентов мужского пола. Характерной особенностью самоидентификации является утверждение о том, что «католики тоже христиане» (017 SPb M 23 RCL), встречаемое и в других городах. К городским общинам, упоминаемым в текстах интервью, относятся: «доминиканская община мирян», «греко-католическая община», община мирян «Рыцарей св. Креста Господня», «община Нурсийского монастыря», «община хора храма Св. Екатерины Александрийской», «приходская община». Значимой фигурой процесса религиозной социализации становится приходский священник. В текстах интервью встречаются следующие семантические значения: «прийти к священнику», «поговорить со священником», «привести к священнику», «дружить со священником», «быть/стать священником», «принимать священство».

Для мужчин референтными выступают две группы понятий, часто конкретизирующие контекст и мотивы религиозного обращения: (1) «культура» (5,2%), иногда в более точном выражении – «европейская культура», и (2) «православие» (5,2%).

В центре исторической памяти респондентов находится образ войны (3,8%), который охватывает не только события Второй мировой войны, но и вооруженный конфликт в Чеченской Республике. Тема войны характерна и для женского биографического нарратива.

К религиозной практике также относятся такие понятия, как «служение» – 5,2% (в том числе «служить при алтаре», «служить мессу») и «молитва» – 3,8%. В интервью при описании молитвенных практик встречается нетипичное упоминание о практике Иисусовой молитвы и близкой к ней духовной практике картезианских монахов, а также бенедиктинской практике чтения литургии Часов и почитания Сердца Иисуса.

Религиозное мировоззрение мужчин в первую очередь определяют следующие понятия, упоминаемые в ходе интервью: Христос (3,8%), Ад (2,6%), Библия (2,6%). При этом фигура Христа часто понимается как фигура Спасителя, а концепция Ада возникает в поисках ответа на вопрос о спасении души.

Основными линиями формирования женской католической религиозности в Санкт-Петербурге стали представления о Боге (15,2%), о церкви (13,1%), о семье (10,9%). В текстах интервью встречается представление о Боге, как о «личном Боге»:

«как мне когда-то сказали на форуме, я писала сначала о вере, а потом сказала, что я – католичка. А мне говорят: “видно, что ты католичка, потому что ты столько говорила о личном Боге, о личной встрече, о личных отношениях, о личном спасении”. Вот поэтому наверное (...) мне очень близко именно то, что я встречаю в духовности разных традиций внутри католической церкви – это поиск личных отношений между мной и Богом (я – Бог)» (006 SPb F 39 RCL).

Опыт переживания веры определяется респондентами женского пола с помощью таких конструкций, как «верить в Бога», «нуждаться в Боге», «искать Бога», «встречать Бога», «идти к Богу», «быть оставленным Богом». Понятие «церковь» находится на втором месте по частоте употребления. В восприятии респондентов, католическая церковь – это «римская церковь» (001 SPb F 29 RCL), это институт, который призван «воспитывать в человеке представление о Боге и представление о мире» (009 SPb F 46 RCL); институт, который в лице папства обращен «не только к каждому конкретному человеку, но и ко всему человечеству» (006 SPb F 39 RCL).

«Семья» – третье по частоте употребления понятие (10,9%). Респонденты обращаются к нему, когда рассказывают историю своей жизни, в этом смысле подразумевается расширенная семья, объединяющая два и более поколений. В то же время наиболее распространенное сравнение, употребляемое респондентами женского пола – это сравнение церкви, прихода и семьи (например, «церковь – это семья, дом» (002 SPB F 30 RCL). Такое сравнение возникает, как правило, не в отношении приходской общины мегаполиса, а соотносится с опытом общинной жизни малых городов. В контексте семейной истории обращает на себя внимание фигура «бабушки» (5,4%). Для большинства опрошенных респондентов, и в особенности для семей немецкого, польского и литовского происхождения, фигура бабушки является значимой фигурой, которая сохраняла и в некоторых случаях передавала религиозную модель поведения:

«бабушка была великая молитвенница, она ходила в костел до последних дней своей жизни и очень многих, как она говорила, вымаливала на войне» (012 SPB F 59 PLC); «бабушка конечно в костел ходила каждый день, для нее это было событие – идти в Костел, она и меня туда водила» (016 SPb F 72 PCL); «моя бабушка Иоанна была религиозной. Каждое воскресенье, когда я летом приезжала в Вильнюс, мы все ходили в костел. А на праздниках мы с братом принимали участие в процессиях вместе с приходскими детьми. Сестра моей бабушки была монахиня бенедиктинского монастыря, и она нас крестила меня и брата» (003 SPb F 33 LRCL).

Для русских семей наблюдается более глубокий межпоколенческий разрыв религиозной традиции, и речь, как правило, идет о фигуре прабабушки:

«Моя мама уже не была крещена. Она родилась в 1949 году. Ее бабушка была практикующая православная, а мама уже была коммунисткой» (008 SPb F 43 RCR), «моя бабушка умерла три года тому назад. Она была крещена тайно моей прабабушкой. Она была крещена, но в Церковь не ходила» (006 SPb F 39 RCL), «Меня не крестили. (...) Моя бабушка, папина мама, была очень честной и убежденной коммунисткой. И в принципе папа тоже был коммунистом» (014 SPb F 69 RCL).

К типичным религиозным действиям, встречаемым в текстах интервью, относятся такие понятия, как «ходить в церковь», в том числе «участвовать в церковных мероприятиях» – 7,6%, и «молитва» – 3,3%.

К сенсбилизирующим понятиям, встречающимся в описаниях военного времени, относятся: «военный фронт», «военный госпиталь», «военная картография», «лесные братья», «блокада». Другим событием, нашедшим свое отражение в большинстве текстов интервью женщин и мужчин разных городов, стало событие внутренней или зарубежной миграции. В текстах интервью встречаются также понятия «сталинской ссылки» и депортации – знаковых событий, связанных с процессом формирования коллективной памяти семей.

## Выводы

Обобщая результаты семантического анализа полученных эмпирических данных, выделим две центральные метакатегории, вокруг которых группируются анализируемые текстовые описания: религия и религиозность. Первая метакатегория представляет собой институционально ориентированный дискурс, тогда как вторая соотносится с опытом субъективного переживания религиозной веры в постсоветском контексте. На теоретическом уровне модель отношений между двумя метакатегориями может быть описана в терминах феноменологического подхода Георга Зиммеля, противопоставлявшего категории религии и религиозности:

«точно также как не познание создает причинность, а наоборот причинность является основой познания, не религия создает религиозность, а наоборот, религиозность – религию» [3, с. 282].

При этом термин «религия» понимается здесь в качестве церковного института, т. е. исторически сложившейся религиозной организации, а религиозность – в качестве внутренней формы человеческого опыта, которая предшествует религии [12, с. 110; 13, с. 87].

Согласно рассматриваемым эмпирическим данным, наблюдается следующая картина: если первая метакатегория устойчива в своем выражении, то вторая – менее устойчива и в силу разрыва традиции подвержена изменениям, вызванным историческими причинами и процессом секуляризации. Другими словами, на нашем примере отношения взаимозависимости между двумя метакатегориями проявляются в стабильной институциональной форме, противопоставленной слабым связям между людьми (низкой вовлеченности индивида в повседневную жизнь городских католических общин и слабовыраженной религиозности).

Например, со слов католической монахини, работающей в Санкт-Петербурге: «Здесь в мегаполисе все совершенно по-другому. Каждый год есть много людей, которые принимают таинство крещения, и потом какое-то время ты их видишь в приходе, а потом люди начинают исчезать. Из всей группы – максимум там двадцать человек, только два-три человека остаются» (007 SPbF39 BCR). Со слов респондента: «когда приходишь в церковь во взрослом возрасте ощущаешь культурный провал – т. е. на курсах катехизации рассказывают об учении церкви, о Библии, о заповедях, но есть вот эта культурная совместимость, т. е. культурный контекст, который дети воспринимают легко, а взрослый человек, когда приходит, то чувствует себя в определенной степени чужим» (001 SPb F 29 RCL).

Амбивалентный характер современного процесса секуляризации европейских обществ, который де-факто способствует вытеснению институциональной модели религии и ее последующей адаптации к новым поведенческим моделям, опирающимся на индивидуальную автономию и независимость, представлен в

работе Роберто Чиприани «Диффузная религия. За пределами секуляризации» [15, с. 212]. Италия является примером, в котором диффузная религия проявляет себя эмпирически видимым образом.

В России, в отличие от Италии, в католической среде наблюдается процесс поздней религиозной социализации взрослых, что, безусловно, влияет на модель воспринимаемых и воспроизводимых ценностей и доктринальных основ верования, которые соотносятся с жизненным опытом и общекультурными ценностями, усвоенными на этапе первичной социализации. Следовательно, слабовыраженная религиозность в ее отношении к институциональной форме религии, наблюдаемая в российских городах, может являться одним из источников диффузной религии современного российского общества в расширенной перспективе.

### Список литературы

1. Блюм А., Меспуле М. Бюрократическая анархия: статистика и власть при Сталине. – М.: РОССПЭН, 2006. – 328 с.
2. Дони Т. Социология религии и новые границы качественного исследования // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2019. – № 1. – С. 256–268.
3. Зиммель Г. Избранное. Проблемы социологии / сост. С. Я. Левит. – М.; СПб.: Университетская книга, Центр университетских инициатив, 2015. – 426 с.
4. Страусс А., Корбин Дж. Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
5. Bichi R. e Bignardi P. Dio a modo mio. *Giovani e fede in italia*. – Milano: Vita e Pensiero, 2015. – 218 p.
6. Buralassi S., Prandi C., Martelli S. *Immagini della religiosità in Italia*. – Milano: Franco Angeli, 1993. – 368 p.
7. Canta C. *La religiosità in Sicilia*. – Roma: Sciascia-Editore, 1995. – 320 p.
8. Cesareo V., Cipriani R., Garelli F., Lanzetti C., Rovati G. *La religiosità in Italia*. – Milano: Mondadori, 1995. – 311 p.
9. Cipolla C., Faccioli P. *La religiosità a confronto*. – Milano: Franco Angeli, 2002. – 203 p.
10. Cipriani, R. (ed.) *Sentieri della religiosità. Un'indagine a Roma*. – Brescia: Morcelliana, 1993. – 271 p.
11. Cipriani R. (ed.) *La religiosità a Roma*. – Roma: Bulzoni, 1997. – 280 p.
12. Cipriani R. *Manuale di Sociologia della Religione*. – Roma: Borla, 1997. – 592 p.
13. Cipriani R. *Sociology of religion: An historical introduction*. – New York: Aldine de Gruyter, 2000. – 278 p.
14. Cipriani R., Cipolla C. (a cura di). *Pellegrini del giubileo*. – Milano: Franco Angeli, 2002. – 234 p.
15. Cipriani R. *Diffused religion: Beyond secularization*. – Rome: Palgrave Macmillan, 2017. – 278 p.

16. Cipriani R. L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia. – Milano: Franco Agnelli, 2020. – 504 p.
17. Costa C, Morsello B. L'incerta religiosità. Forme multiple del credere. – Milano: Franco Agnelli, 2020. – 256 p.
18. Garelli F. Religion Italian style: continuities and changes in a Catholic country. – London, New York: Routledge, 2014. – 244 p.
19. O'Connell B. J. Dimensions of religiosity among Catholics // Review of religious research. – 1975. – Vol. 16. – No. 3. – pp. 198–207.
20. Roldan V. Il Rinnovamento carismatico Cattolico. Uno studio comparativo Argentina-Italia. – Milano, Italia: Franco Angeli, 2009. – 256 p.
21. Smirnov M. Religious minorities in the Russian context: Theoretical interpretation // Quaderni di diritto e politica ecclesiastica. – 2019. – No. 2 (agosto). – pp. 461–468.
22. Stark R., Glock Ch.Y. American piety: the nature of religious commitment. – Berkeley: California University press, 1968. – 246 p.

### References

1. Blyum, A., Mespule, M. (2006). *Byurokraticheskaya anarhiya: statistika i vlast' pri Staline* [Bureaucratic anarchy: Statistics and Power under Stalin]. Moskva: ROSSPEN. 328 p. (in Russian).
2. Doni, T. (2019). Sotsiologiya religii i novye granitsy kachestvennogo issledovaniya [The sociology of religion and the new frontiers of qualitative research]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 1. pp. 256–268. (in Russian).
3. Zimmel', G. (2015). *Izbrannoe. Problemy sotsiologii* [Problems of sociology]. Moskva, Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga, Tsentr universitetskikh initsiativ. 426 p. (in Russian).
4. Strauss, A., Corbin, J. (2001). *Osnovy kachestvennogo issledovaniya: obosnovannaya teoriya, protsedury i tekhniki* [Basics of qualitative research: Grounded Theory, procedures and techniques]. Moskva: Editorial URSS. 256 p. (in Russian).
5. Bichi, R. e Bignardi, P. (2015). *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia* [God in my way. Young people and faith in Italy]. Milano: Vita e Pensiero. 218 p.
6. Burgalassi, S. E e Prandi, C., Martelli, S. (1993). *Immagini della religiosità in Italia* [Images of religiosity in Italy.] Milano: Franco Angeli. 368 p.
7. Canta, C. (1995). *La religiosità in Sicilia* [Religiosity in Sicily.]. Roma: Sciascia-Editore. 320 p.
8. Cesareo, V. e Cipriani, R., Garelli, F., Lanzetti, C., Rovati, G. (1995). *La religiosità in Italia* [Religiosity in Italy]. Milano: Mondadori. 311 p.
9. Cipolla, C. e Faccioli, P. (2002). *La religiosità a confronto* [Religiosity in comparison]. Milano: Franco Angeli. 203 p.
10. Cipriani, R. (ed.) (1993). *Sentieri della religiosità. Un'indagine a Roma*. [Paths of religiosity. A survey in Rome] Brescia: Morcelliana. 271 p.
11. Cipriani, R. (ed.) (1997). *La religiosità a Roma*. [Religiosity in Rome]. Roma: Bulzoni. 280 p.
12. Cipriani, R. (1997). *Manuale di sociologia della religione* [Handbook of Sociology of Religion]. Roma, Italia: Borla. 592 p.

13. Cipriani, R. (2000). *Sociology of religion: An historical introduction*. New York: Aldine de Gruyter. 278 p.
14. Cipriani, R. e Cipolla, C. (ed.). (2002). *Pellegrini del giubileo [Jubilee pilgrims]*. Milano: Franco Angeli. 234 p.
15. Cipriani, R. (2017). *Diffused religion: Beyond secularization*. Rome: Palgrave Macmillan. 278 p.
16. Cipriani, R. (2020). *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia [The uncertain faith. A quanti-qualitative survey in Italy]*. Milano: Franco Agnelli. 504 p.
17. Costa, C. e Morsello, B. (2020). *L'incerta religiosita. Forme multiple del credere [The uncertain religiosity. Multiple forms of belief]*. Milano: Franco Agnelli. 256 p.
18. Garelli, F. (2014). *Religion Italian Style: Continuities and Changes in a Catholic Country*. London, New York: Routledge. 244 p.
19. O'Connell, B. J. (1975). Dimensions of religiosity among Catholics. *Review of religious research*. Vol. 16. No. 3. pp. 198–207.
20. Roldan, V. (2009). *Il Rinnovamento Carismatico Cattolico. Uno Studio Comparativo Argentina-Italia [The Catholic charismatic renewal. An Argentina-Italy comparative study]*. Milano: Franco Angeli. 256 p.
21. Smirnov, M. (2019). Religious minorities in the Russian context: Theoretical interpretation. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, Rivista trimestrale*. No 2. pp. 461–468.
22. Stark, R. and Glock, Ch. (1968). *American piety: the nature of religious commitment*. Berkeley: California University press. 246 p.

#### **Об авторе**

**Сливкина Варвара Александровна**, PhD (полит. науки), Папский университет св. Фомы Аквинского, Рим, Италия, ORCID ID 0000-0002-2925-5002, e-mail: v.slivkina@gmail.com

#### **About the author**

**Varvara A. Slivkina**, PhD (political sciences), Pontifical university of st. Thomas Aquinas, Rome, Italy, ORCID ID 0000-0002-2925-5002, e-mail: v.slivkina@gmail.com

Поступила в редакцию: 12.01.2022

Received: 12 January 2022

Принята к публикации: 07.02.2022

Accepted: 07 February 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

УДК / UDC 26 : 342.36 (33)  
DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_184

## Трансформации в религиозном осмыслении царской власти (Иудея I века)\*

*А. Ю. Сгоннова*

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

**Введение.** В данной статье ставится вопрос о трансформации в религиозном осмыслении царской власти в Иудее I века на примере отрывка Мф. 26:63–64. Автор полагает, что для понимания употребления в ходе суда над Иисусом терминов «Сын Божий» и «Сын Человеческий» необходимо рассматривать их в контексте связанных с этими образами царских атрибутов.

**Содержание.** Анализ терминов «Сын Божий» и «Сын Человеческий» применительно к рассматриваемому времени показывает, что оба термина несут в себе не только мессианские коннотации, традиционно отмечаемые исследователями, но и царскую символику. Рассматриваются отрывки из Библии и ряд документов периода Второго Храма (1 книга Еноха, 4QFlorilegium, 1QSa, 1QSb, «Эксагог» Иезекииля Трагика, Апокриф Даниила). Они наглядно демонстрируют, что «Сын Божий» сохраняет связь с идеей царской династии Давидов; реже он определяется как приближенная к Богу небесная фигура. В его задачи входит священная война против врагов Израиля. На основе анализа употребления термина «Сын Человеческий» можно сделать вывод, что в данную эпоху он понимался не только как титул грядущего эсхатологического Мессии, но и как обозначение фигуры, которой даруется вся полнота власти Бога в суде над грешниками. Автор полагает, что двусмысленная игра светскими и религиозными, царскими и мессианскими коннотациями, человеческим значением «Сына Божия» и божественным достоинством «Сына Человеческого» отразила смену представлений о царской власти. Если ранее ожидалась фигура военного лидера общества, подобная царю Давиду, то к середине I века царская власть передается судьбе и Богу.

**Выводы.** Оба термина связывались с образами лидера Израиля как в светском, так и в религиозно-эсхатологическом понимании. Диалог Каиафы и Иисуса построен на столкновении двух пониманий царского служения. Выбор термина «Сын Человеческий» свидетельствует не только о превалировании концепции царственной небесной фигуры к концу данной эпохи, но и о смене парадигмы власти, следствием которой стало угасание интереса к монархии ко времени потери Иудеей независимости.

**Ключевые слова:** иудаизм периода Второго Храма, Евангелие от Матфея, Сын Божий, Сын Человеческий, царь, Мессия.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-311-90023.

© Сгоннова А. Ю., 2022

Для цитирования: Сгоннова А. Ю. Трансформации в религиозном осмыслении царской власти (Иудея I века) / А. Ю. Сгоннова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 184–194. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_184

## Transformations in the religious understanding of the King's Power (First Century Judea)

*Aleksandra Yu. Sgonnova*

*St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** In this article the question of the transformation in the religious understanding of royal power in the first-century Judea is raised and examined on the case of Matt. 26:63–64. The author suggests that in order to understand the use of the terms “Son of God” and “Son of Man” during the trial of Jesus it is necessary to consider them in the context of the royal attributes associated with these images.

**Content.** The analysis of the terms “Son of God” and “Son of Man” in relation to the time under consideration shows that both terms carry not only Messianic connotations, traditionally noted by researchers, but also royal symbolism. The author examines several passages from the Bible and a number of documents, dating to the Second Temple period (1 book of Enoch, 4QFlorilegium, 1QSa, 1QSB, “Exagoge” of Ezekiel the Tragedian, Apocryphon of Daniel), which clearly demonstrate that the notion “Son of God” retains the connection with the idea of a Davidic king; less often “Son of God” determines a heavenly figure, close to God. His tasks include the holy war against the enemies of Israel. Analysing the usage of the term “Son of Man” it can be concluded that in this era it was understood not only as the title of the coming eschatological Messiah but also as the designation of a figure to which the fullness of God's power is granted in the judgement of sinners. The author believes that the ambiguous play of secular and religious, royal and Messianic connotations, the anthropic meaning of the “Son of God” and the divine dignity of the “Son of Man” reflected the change of ideas about the king's power. If previously a military leader of society like King David was expected, then by the middle of the 1st century AD the royal power was transferred to the judge and God.

**Conclusions.** Both terms were associated with the images of Israel's leader in both secular and religious eschatological understanding. The dialogue between Caiaphas and Jesus is based on the collision between two understandings of the royal ministry. The choice of the term “Son of Man” testifies not only to the prevailing concept of a royal heavenly figure by the end of this era, but also to the change in the paradigm of power, which resulted in the fading interest to the monarchy by the time when Judea lost independence.

**Key words:** judaism of Second Temple period, Gospel of Matthew, Son of God, Son of Man, king, Messiah.

**For citation:** Sgonnova, A. Yu. (2022). Transformatsii v religioznom osmyslenii tsarskoj vlasti (Iudeya I veka) [Transformations in the religious understanding of the King's Power (First Century Judea)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 184–194. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_184

## Введение

В Мф. 26:63–64 первосвященник спросил Иисуса, обвиняемого в покушении на царскую власть: «Заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?». Иисус ответил: «Ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных».

Эта ситуация может представляться парадоксальной: разговор о власти выливается в столкновение двух мессианских образов, при этом ответ Иисуса воспринимается первосвященниками как богохульство, а римлянами – как посягательство на царскую власть (Мф. 27:11). Часть исследователей [5; 22–23; 24; 12; 28] видят в противостоянии титулов «Сын Божий» и «Сын Человеческий» наивысшую точку развития конфликта. Как полагает К. Флетчер-Луи, – отвечая на вопрос священника о Сыне Божиим, «Иисус бросает им вызов, используя титул Сын Человеческий» [5, с. 219]. Другие авторы [8; 14; 17; 26] в своих объяснениях исходят из того, что выражение «Сын Божий» используется евангелистом при обращениях к Иисусу и речи о Нем в 3-м лице, а «Сын Человеческий» – в тех случаях, когда Иисус Сам говорит о Себе. Несмотря на серьезные основания, лежащие в основе указанного правила, надо полагать, что анализ коннотаций, связанных с указанными титулами, может пролить дополнительный свет на смысл этого отрывка.

Как отмечается в исследовательской литературе [11; 13; 19; 21], этот сюжет представляет собой парадокс: к концу периода Второго Храма идея Мессии оказывается ограничена узким кругом апокалипсических документов, связанных с общиной Кумрана. Перед нами встают два вопроса: 1) почему авторы первых Евангелий описывают претензию на царскую власть через конфликт двух пониманий мессии? 2) насколько востребованным был титул «Сын Человеческий» в данную эпоху? [8; 14].

Здесь можно увидеть один из ключевых моментов в эволюции понимания царя и его функций. Статья ставит своей целью прояснить понимание природы царской власти через анализ терминов «Сын Божий» и «Сын Человеческий». Для этого рассмотрим исторический контекст периода, в который были созданы первые Евангелия, а затем обратимся к двум вышеозначенным библейским образам и проследим эволюцию их понимания в период Второго Храма.

### Содержание исследования

**Контекст.** В Иудее конца I в. до н. э. – начала I в. были широко распространены группы, лидеры которых претендовали на ту или иную форму власти: эсхатологическую, пророческую и царскую. Последних мы можем встретить после смерти Ирода Великого и в конце 60-х гг. Зачастую лидеры этих «царских» движений принимали традицию наименования себя как «Помазанника». Некоторые из народных лидеров, в частности Шимон бар Гиора, описываются как вожди по образу библейского царя Давида [16, с. 285].

Идея царя Давида была достаточно хорошо известна в данный период [9, с. 311]. Его ожидали как реального потомка библейского царя, как идеального эсхатологического царя конца времен и как человека, пришедшего к власти *как* Давид. Здесь, как мы считаем, нужно четко различать грань между царем, пришедшим *как* Давид, и царем *Давидидом* (либо воскресшим Давидом конца времен), где последний, очевидно, становится именно апокалипсической фигурой. Как отмечает Мендельс, этот образ, хоть и обращен в будущее, не связан с настоящей историей. Он – образ прошлого, напоминание о «золотом веке», в то время как царь, пришедший *как* Давид, может быть представлен как историческая фигура [20, с. 265]).

Для описания царской власти в этот период использовались различные образы, из которых для нашего исследования два обладают наибольшим значением: царь как «Сын Божий» (в традиции особого благословения династии Давида и связанных с этим комплексов чаяний), и мистическая фигура, обладающая всеми атрибутами Бога (традиция Дан. 7).

**«Сын Божий» как Царь Израиля.** Для термина «Сын Божий» в Ветхом Завете существует ряд коннотаций. Под «сынами Божьими» подразумевались некие высшие существа в Быт. 6:7, в Пс. 88:7 так называются ангелы. Сам Израиль называется «сыном Бога» (Ос. 11:1). Сынами Божьими могут быть люди, имеющие уникальную связь с Богом (Пс. 72:15).

Особую форму богосыновства можно выделить в 2 Цар. 7:14, когда Бог говорит Давиду о его сыне Соломоне: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном». Память о Давиде тесно связана с темой богосыновства, а обетование, данное ему, становится надеждой на восстановление его рода (3 Цар. 11:36). «Сын Божий» может также относиться к царю из рода Давида [15, с. 22], о чем свидетельствует Пс. 2:6–7.

В последующей пророческой и межзаветной литературе это обетование развивается в ожидание «отрасли Давида» и восстановление «падшей скинии Давидовой». В 4Q174 (4QFlorilegium), относящемся к жанру пешарим, мы находим:

«восстановлю семья твое после тебя и воздвигну трон его царства навеки. Я [буду] ему отцом, а он будет мне сыном». Он – отпрыск Давида, который встанет с истолкователем Закона (Торы), который [?] в Си[оне? в по]следние дни, как написано: “Я восстановлю (подниму) павшую скинию Давида”. Это – скиния 13 Давида павша[я...]... встанет, чтобы спасти Израиль» [2, с. 273–274].

Приход царя кумранская община часто связывала с возобновлением рода Давида (опираясь на Иер. 23: 5–6, Ам. 9:11), хотя связь с царским домом не является обязательной. Также встречалась мысль о том, что правитель должен быть «как Давид» (Ис. 11:1, Мих. 5:1, Иез. 34:23–24, Иез. 37:24–25), редко его связь с линией Давида в принципе отрицается.

Больше всего нас интересуют 1QSa (1Q28a и 4Q249a, «Две колонки», «Мессиа́нское правило») и 1QSb (1Q28b, «Благословения»). В 1QSa царская фигура описывается термином Мессия (משיח).

1QSa ii 12b–15 и ii 18b–21 показывают две значимые фигуры в общине последних дней – священника и светского вождя, причем вторая фигура подчинена первой. Это видно из отрывка 1QSa II 11–12:

יוליד אם היחד לעצת מועד קוראי השם אנשי במושב הוא 11

[Таково заседание именитых людей, торжественно [созванных] для общего совета. Если [они будут приглашены

וכול ישראל עדת כול רואש הכוהן יבוא אתם המשיח את אל 12

для совета (совещания) к] Помазаннику, с ними придет [жрец] – глава всего общества Израиля [1, с. 162].

В 11-й строке стоит предлог «если» (אם), который ставит под вопрос мессиа́нство фигуры царя в данном тексте. Как верно замечают исследователи [1, с. 157–58], эта условность может быть принята, если под словом «Мессия» понимать просто светского правителя будущего Израиля, который будет подчиняться истинному Мессии – Мессии от Аарона.

1QSb V 20–29 представляет собой парафраз Ис. 11:1–5. Как убедительно доказывает Ксеравитц [27, с. 31–32], данный отрывок связан с надеждой восстановления царя, подобного Давиду, «вечного» Давида, чтобы он управлял Израилем.

Сын Божий также предстает перед нами в Апокрифе Даниила, где заменяет Сына Человеческого из видения книги Даниила, о чем будет сказано ниже.

**«Сын Человеческий»:** *истоки и развитие.* В Дан. 7 мы встречаем сразу несколько значимых мотивов: тема Суда, тема праведного (и неправедного) царя, образы престола, славы, власти и царства.

Ветхий Днями восседает на престоле, ассоциирующемся с Престолом Славы. Его функция – творение суда (Дан. 7:12). Второй значимый персонаж – Сын Человеческий – получает от Ветхого Днями «власть, славу и царство»; о нем сказано, что его власть – «власть вечная, непреходящая, и царство его нерушимо» (Дан. 7:14). Как замечают исследователи, важно, что описание передачи «Славы» и царства Сыну Человеческому нисколько не умаляет образ Ветхого Днями [5, с. 31; 25, с. 76]. Подобный Сыну Человеческому к концу отрывка принимает на себя и царские (престол и власть), и судейские (участие в суде) функции.

Тема суда в Библии неразрывно связана с Богом. Как полагает И. С. Вевюрко, тема суда поднимается уже в Быт. 6:3 [3, с. 480]. Судьи в еврейской Библии могут называться элохим (אלהים). Судебную функцию царей –института, пришедшего на смену Судьям, – подчеркивают не только исторические книги (3 Цар.), но и пророческие (Ис. 11:1–5).

Этот образ имеет свое продолжение в ветхозаветном апокрифе (1 Ен. 46:1): «И там я видел Единого, имевшего главу дней, и Его глава была бела как руно; и при Нем был другой, лицо которого было подобно виду человека, и Его лицо было полно прелести и подобно одному из святых ангелов. И я спросил одного из ангелов... о том Сыне Человеческом, кто Он, и откуда Он, и почему Он идет с Главою дней. И отвечал он мне и сказал мне: “Это Сын Человеческий... ибо Господь духов избрал Его... И этот Сын Человеческий, Которого ты видел, поднимет царей и могущественных с их лож и сильных с их престолов, и развяжет узы сильных, и зубы грешников сокрушит”» (приводится по: [6, с. 337]).

В данном отрывке видно, что образ Сына Человеческого прямо наследует ангельские черты. Связь этого образа с темой ангелов и света находим в «Эксагоге» Иезекииля: «Синайская вершина и трон на ней высокий, до небес, на троне же – муж, благородный видом (φῶτα γενναῖόν τινα), в короне царской, в левой же руке сжимает скипетр» [5, с. 58; 18 с. 54]. Как отмечает И. Г. Тантлевский [7, с. 319], слово «Человек» (ὁ φῶς) может быть отсылкой на его светозарность (τὸ φῶς). Помимо этой особенности, Сын Человеческий в 1 Ен. сохраняет право судить (из Дан. 7). Важно, что и Подобный Сыну Человеческому из Дан. 7, и Сын Человеческий из 1 Ен. не участвуют в битве с противниками. В книге Даниила Святые Всевышнего ведут бой с явленным рогом зверя, в 1 Ен. этот момент полностью опущен.

Следующим важным источником является «Апокриф Даниила» (4Q246; 4QArosyphon of Daniel ar; olim 4Qps-Dan<sup>d</sup> ar), в нем место Сына Человеческого занимает Сын Божий. Беззаконие в мире будет продолжаться, пока не придет тот, кто «наречется [царем В]еликого [Бога] и в честь его имя он назовется» [4, с. 211]. Его царство – «царство вечное и все его пути будут в истине» (4Q246 II 5), а Бог «посредством его силы будет вести войну для него» (4Q246 II 8).

В тексте царь называется «Сыном Божиим и Сыном Всевышнего»: «**כרר ה' ו' אל יתאמר ובר עליון יקרונה כזיקיא**» (4Q246 II 1). Сын Божий сохраняет ряд черт, приближающих его к пророческому прообразу, однако вместе со сменой главного действующего лица изменяется и само видение – здесь он не просто называется царем Божиим (מלך אלהים), но в данном отрывке он участвует в военных действиях.

Это важный для нас аспект, потому что он напрямую перекликается с темой «Сына Божьего» и образом потомка Давида, который сразится в апокалипсической битве. Как отмечает свящ. Александр Зиновкин со ссылкой на Мартинеца: «Личность, носящая имена “Сын Божий” и “Сын Всевышнего” – это архангел Михаил (ср. Дан. 12:1), который в кумранской литературе назван также “Мелхиседеком” (11Q13 ii), “Князем света” (1QSIII–IV), “верным Ангелом” (1QSIII–IV; 1QНаXI [=III])» [4, с. 215].

Евангелия достаточно часто употребляют по отношению ко Христу и термин «Сын Божий», и термин «Сын Человеческий». Последний из них чаще всего встречается в Евангелии от Матфея. Однако в большинстве случаев мы можем видеть, что этот термин трактуется как образ, описывающий небесного посредника [10, с. 130; 11]. Он прощает грехи (Мф. 9:6), является господином субботы (Мф. 12:8), сеет доброе семя (Мф. 13:37), собирает остаток Израиля (Мф. 18:11), посылает ангелов (Мф. 13:41), приходит во славе Отца Своего с ангелами Своими (Мф. 16:27), восседает на престоле славы и судит вместе с апостолами (Мф. 19:28). В то же время «Сын Божий» у Матфея приобретает специфические черты: его появления зачастую связаны с творением чудес (Мф. 4:3, Мф. 14:33, Мф. 27:40, 54), один раз – с изгнанием бесов (Мф. 8:29).

## Выводы

Можно сделать несколько выводов о понимании царской власти в Иудее середины I века:

1. Смысл Мф. 26:63–64 вполне проясняется через анализ «царского» содержания терминов «Сын Божий» и «Сын Человеческий».
2. «Сын Божий» может пониматься как человек или сверхъестественное существо (в том числе и ангел), которое карает врагов Израиля в эсхатологическом

будущем. Можно понимать этот образ и в качестве земного правителя, подобного Давиду, который станет светским вождем государства, отстаивая его границы. В этом образе в полной мере оформляется понимание монархии, с одной стороны, как системы правления, данной и благословляемой Богом, с другой – как военного руководства. Такое понимание было в духе того времени и имело вполне исторические формы в виде движений, лидеры которых претендовали на царскую власть.

3. Можно констатировать, что в понимании Матфея истинный царь тот, кто, как Сын Человеческий, праведно судит.

4. Наконец, возможен вывод, что диалог Каиафы и Иисуса построен на столкновении двух пониманий царского служения. Первосвященник видит в образе Сына Божия земного правителя. Иисус же, называя себя «Сыном Человеческим», утверждает, что только Бог может быть Спасителем и царем. Ответ Иисуса выводит священников из себя: Он прямо заявляет, что Он – не посланник Бога, Он Сам – Бог и Судья, а также Царь.

Для нас важно то, что ответ Иисуса может свидетельствовать о «смене парадигмы». Истинным монархом теперь является не царь, подобный Давиду, но Сам Бог. То, что еще кажется первосвященнику кощунством, воспринимается Иосифом Флавием как правильное, изначально данное состояние иудейского народа: «А наш законодатель, отказавшись от всего вышеперечисленного, создал так называемую теократию, – если это слово не слишком искажает настоящий смысл, – отдав начальство и власть в своем государстве Богу» (Против Апиона II 16).

#### Список литературы

1. Амузин И. Д. Тексты Кумрана. Выпуск 2: моногр. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. – 441 с.
2. Амузин И. Д. Тексты кумранской общины. Выпуск 1: моногр. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1971. – 493 с.
3. Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли: моногр. – М.: Издательство Московского Университета, 2018. – 912 с.
4. Зиновкин, А. свящ. Термин  $\text{בן אדם}$ , «Сын человеческий» в поздней литературе Второго храма // Христианские чтения. – 2013. – Т. 2. – С. 203–228.
5. Предание о двух владычествах на небесах и ранняя христология / под ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. – СПб: Издательство Олега Абышко, 2021. – 288 с.
6. Тантлевский И. Р. Книги Еноха. Арамейские фрагменты из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или Книга Небесных Дворцов. Сефер Йецира – Книга Созидания: моногр. – М.: Мосты культуры, 2002. – 376 с.
7. Тантлевский И. Р. Образ сотериологической фигуры Подобного Сыну Человеческому в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110 [109] // СХОЛН. – 2015. – Т. 9 (2). – С. 316–329.

8. Bauckham R. W. The Son of Man: “A Man in my Position” or “Someone”? // *Journal for the study of the New Testament*. – 1985. – No. 23. – pp. 23–33.
9. Blomberg C. A. *New Testament Theology*. – Waco, TX: Baylor University Press, 2018. – 791 p.
10. Borsh F. H. Further Reflections on “The Son of Man”: The Origins and Development of the title // *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* / ed. by J. H. Charlesworth, J. Brownson, M. T. Davis, J. Kraftchick, A. Segal. – Minneapolis: Fortress Press, 1992. – pp. 130–144.
11. Charlesworth J. H. *From Messianology to Christology: Problems and Prospects* // Charlesworth J. H. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. – Minneapolis: Fortress Press, 1992. – pp. 3–35.
12. Fletcher-Louis C. H. T. *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*. – Tubingen: Mohr Siebeck, 1997. – 357 p.
13. Green W. S. *Messiah in Judaism: Rethinking the Question* // *Judaism and their Messiahs at the turn of Christian era* / ed. by J. Neusner, W. S. Green, E. S. Frerichs. – Cambridge: Cambridge University Press, 1987. – pp. 1–14.
14. Hays R. B. *Reading Backwards: Figural Christology and Fourfold Gospel Witness*. – Waco, TX: Baylor University Press, 2014. – 177 p.
15. Hengel M. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish- Hellenistic Religion*. – Philadelphia: Fortress, 1976. – 126 p.
16. Horsley R. A. “Messianic” Figures and Movements in First-Century Palestine. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* / ed. by J. H. Charlesworth, J. Brownson, M. T. Davis, J. Kraftchick, A. Segal. Minneapolis: Fortress Press, 1992. pp. 276–295.
17. Hurtado L. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. – Grand Rapid: Eerdmans, 2005. – 768 p.
18. Jacobson H. *The Exagoge of Ezekiel*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – 264 p.
19. Knohl I. *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*. – California: University of California Press, 2000. – 159 p.
20. Mendels D. Pseudo-Philo’s Biblical Antiquities, the “Fourth Philosophy”, and the Political Messianism of the First Century C.E. // *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. / ed. by J. H. Charlesworth, J. Brownson, M. T. Davis, J. Kraftchick, A. Segal. – Minneapolis: Fortress Press, 1992. – pp. 261–275.
21. Neusner J. at al. (eds). *Judaism and Their Messiahs at the Turn of Christian Era*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1987. – pp. vii–viii.
22. Nickelsburg G. *Son of Man* // *Anchor Bible Dictionary* / General editor David Noel Freedman. – Garden City: Doubleday, 1992. – 575 p.
23. Nickelsburg G. *Son of Man* // *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* / ed. by Daniel C. Harlow and John J Collins. – Grand Rapid: Eerdmans, 2010. – pp. 1249–1261.
24. Walck L. *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels* // *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*. / ed. by D.L. Bock, J. H. Charlesworth. – London: Bloomsbury, 2013. – pp. 231–268.
25. Willis M. *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the book of Daniel*. – New York: T&T Clark, 2010. – 240 p.
26. Wright N. T. *The New Testament and People of God*. – London: PSCK, 1992. – 535 p.
27. Xeravits G. G. *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*. – Leiden: Brill, 2003. – 262 p.

28. Yarbro Collins A., Collins J. J. *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature.* – Grand Rapid: Eerdmans, 2008. – 275 p.

### References

1. Amusin, I. D. (1996). *Teksty Kumrana* [Qumran text]. Vypusk 2. Sankt-Peterburg: Tsentr “Peterburgskoye Vostokovedeniye”. 441p. (in Russian).
2. Amusin, I. D. (1971). *Teksty kumranskoj obshchiny* [The texts of Qumran community]. Vypusk 1. Moskva: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. 493 p. (in Russian).
3. Veviurko, I. S. (2018). *Septuaginta: drevnegrecheskiy tekst Vetkhogo Zaveta v istorii religioznoj mysli* [Septuaginta: Herbraic Text of the Old Testament in the History of Religious Thought]. Moskva. 912 p. (in Russian).
4. Zinovkin, A. (2013). Termin אֲנֹשׁ בֶּרֶךְ, “Syn chelovecheskiy” v pozdney literature Vtorogo khrama [Term אֲנֹשׁ בֶּרֶךְ, The Son of Man in literature of late Second Temple period]. *Khristianskiye chteniya*. Vol. 2. pp. 203–228. (in Russian).
5. Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology. (2021). / T. Garcia-Huidobro, and A. A. Orlov (eds). Sankt-Peterburg. 288 p. (Russian translation).
6. Tantlevskij, I. R. (2002). *Knigi Enokha. Arameyskiye fragmenty iz Kumrana. Evreyskaya kniga Enokha, ili Kniga Nebesnykh Dvortsov. Sefer Yyetsira – Kniga Sozidaniya*. [The books of Enoch. Aramaic fragments from Qumran. The Hebrew Book of Enoch. Sefer Yetzirah. The Book of Creation]. Moskva. 376 p. (in Russian).
7. Tantlevskij, I. R. (2015). *Obraz soteriologicheskoy figury Podobnogo Synu Chelovecheskomu v iudeyskoy literature epokhi ellinizma i ego vozmozhnyy prototip v Psalme 110 [109]* [The Image of soteriological figure of one like the Son of man in the Hebrew literature of Hellenism period and his potential prototype in Ps 110 [109]]. *ΣΧΟΛΗ*. Vol. 9. pp.316–329. (in Russian).
8. Bauckham, R. W. (1985). The Son of Man: “A Man in my Position” or “Someone”? *Journal for the Study of the New Testament*. No. 23. pp. 23–33.
9. Blomberg, C. A. (2018). *New Testament Theology*. Waco, TX: Baylor University Press. 791 p.
10. Borsh, F. H. (1992). Further Reflections on “The Son of Man”: The Origins and Development of the title. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* / ed. by J. H. Charlesworth, J. Brownson, M. T. Davis, J. Kraftchick, A. Segal. Minneapolis: Fortress Press. pp. 130–144.
11. Charlesworth, J. H. (1992). From Messianology to Christology: Problems and Prospects. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* / ed. by J. H. Charlesworth, J. Brownson, M. T. Davis, J. Kraftchick, A. Segal. Minneapolis: Fortress Press. pp. 3–35.
12. Fletcher-Louis, C. H. T. (1997). *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*. Tubingen: Mohr Siebeck. 357 p.
13. Green, W. S. (1987). Messiah in Judaism: Rethinking the Question. *Judaism and Their Messiahs at the Turn of Christian Era* / ed. by J. Neusner, W.S. Green, E. S. Frerichs. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1–14.
14. Hays, R. B. (2014). *Reading Backwards: Figural Christology and Fourfold Gospel Witness*. Waco, TX: Baylor University Press. 177 p.
15. Hengel, M. (1976). *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Philadelphia: Fortress. 126 p.

16. Horsley, R. A. (1992). “Messianic” Figures and Movements in First-Century Palestine. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* / ed. by J. H. Charlesworth, J. Brownson, M. T. Davis, J. Kraftchick, A. Segal. Minneapolis: Fortress Press. pp. 276–295.
17. Hurtado, L. (2005). *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapid: Eerdmans. 768 p.
18. Jacobson, H. (1983). *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge: Cambridge University Press. 264 p.
19. Knohl, I. (2000). *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*. California: University of California Press. 159 p.
20. Mendels, D. (1992). Pseudo-Philo’s Biblical Antiquities, the “Fourth Philosophy”, and the Political Messianism of the First Century. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* / ed. by J. H. Charlesworth, J. Brownson, M. T. Davis, J. Kraftchick, A. Segal. Minneapolis: Fortress Press. pp. 261–275.
21. Neusner, J. at al. (eds). (1987). *Judaism and Their Messiahs at the Turn of Christian Era*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. vii–viii.
22. Nickelsburg, G. (1992). Son of Man. *Anchor Bible Dictionary* / General editor David Noel Freedman. Garden City: Doubleday. p. 575.
23. Nickelsburg, G. (2010). Son of Man. *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* / ed. by Daniel C. Harlow and John J. Collins. Grand Rapid: Eerdmans. pp. 1249–1261.
24. Walck, L. (2013). The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels. *Parables of Enoch: A Paradigm Shift* / ed. by D. L. Bock, J. H. Charlesworth. London: Bloomsbury. pp. 231–268.
25. Willis, M. (2010). *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the book of Daniel*. New York: T&T Clark. 240 p.
26. Wright, N. T. (1992). *The New Testament and People of God*. London: PSCK. 535 p.
27. Xeravits, G. G. (2003). *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*. Leiden: Brill. 262 p.
28. Yarbro, Collins A., Collins J. J. (2008). *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapid: Eerdmans. 275 p.

#### Об авторе

**Сгоннова Александра Юрьевна**, аспирант, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация, ORCID ID 0000-0002-1749-3003, e-mail: [aleksandrasgonnova@gmail.com](mailto:aleksandrasgonnova@gmail.com)

#### About the author

**Aleksandra Yu. Sgonnova**, postgraduate student, St. Tikhon’s Orthodox university for the humanities, Moskva, Russian Federation, ORCID ID 0000-0002-1749-3003, e-mail: [aleksandrasgonnova@gmail.com](mailto:aleksandrasgonnova@gmail.com)

Поступила в редакцию: 20.12.2021

Received: 20 December 2021

Принята к публикации: 31.01.2022

Accepted: 31 January 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

## НАУЧНЫЕ ДИСКУССИИ

Обзорная статья / Review article

УДК / UDC 274 : 2 – (470) (049.2)  
DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_195

### **Протестантская тематика в современном российском религиоведении: научная дискуссия**

***А. В. Апполонов<sup>1</sup>, А. П. Забияко<sup>2</sup>, Е. В. Зайцев<sup>3</sup>, С. И. Иваненко<sup>4</sup>,  
И. И. Иванова<sup>5</sup>, О. В. Куропаткина<sup>6</sup>, Т. К. Никольская<sup>7</sup>,  
М. Ю. Смирнов<sup>8</sup>, Н. В. Шабуров<sup>9</sup>, Е. С. Элбакян<sup>10</sup>***

<sup>1</sup>*Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,  
Москва, Российская Федерация*

<sup>2</sup>*Амурский государственный университет,  
Благовещенск, Российская Федерация*

<sup>3</sup>*Заокский христианский гуманитарно-экономический институт,  
Заокский, Российская Федерация*

<sup>4</sup>*Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ,  
Москва, Российская Федерация*

<sup>5</sup>*Кыргызско-Российский Славянский университет,  
Бишкек, Кыргызская Республика*

<sup>6</sup>*Центр изучения и развития межкультурных отношений,  
Москва, Российская Федерация*

<sup>7</sup>*Санкт-Петербургский христианский университет,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

<sup>8</sup>*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

<sup>9</sup>*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Российская Федерация*

<sup>10</sup>*Российская академия образования,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** В декабре 2021 г., в связи с завершающим этапом создания энциклопедии «Протестантизм», между участниками этого проекта – членами научно-редакционного совета данного издания – состоялось обсуждение ряда ключевых вопросов о критериях классификации протестантских сообществ, применительно к их истории и современному состоянию. Обмен мнениями проходил в формате дискуссии с использованием дистанционных информационных технологий. С участием Научно-исследовательского центра религиоведческих и этнополитических исследований ЛГУ имени А. С. Пушкина материалы дискуссии были подготовлены к печати.

**Содержание.** Предметом научной дискуссии стал вопрос обоснованности включения в энциклопедию «Протестантизм» статей о некоторых деноминациях, протестантская идентичность которых не имеет однозначной трактовки – Свидетели Иеговы (организация, запрещенная в Российской Федерации), Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны), Христианская наука.

Обмен мнениями показал, что за конкретным вопросом стоит принципиальной важности проблема – уточнение тех критериев, по которым в нынешних науках о религии уже длительное время существует относительно единообразная классификация религий и конфессий. Дискуссия обнаружила, что перенос принятой в религиоведении системы опознавания исторически сложившихся религиозных сообществ (в том числе, имеющих относительно недолгую историю) на их же современное состояние вызывает сомнения, понимание неточности или даже неадекватности прежних классификаций реальному бытию этих сообществ.

Для современного религиоведения актуальна выработка классификационного инструментария, учитывающего накопленный опыт и научные знания о религиях в их истории, но также эвристичного и в отношении новых форматов религиозной жизни общества, которые сложились либо в недавнем прошлом, либо в нынешней реальности. Необходимо также формирование языка научного описания, соответствующего более глубокому осмыслению современного религиозного многообразия.

**Выводы.** Участники дискуссии пришли к согласованному результату – а именно, к включению в энциклопедию обзорной статьи, объединяющей информацию о мормонах, свидетелях Иеговы и Христианской науке, как деноминациях протестантского происхождения, с пояснением их историко-генетической связи с христианством и указанием на конфессиональную специфику, обусловившую спорность их идентификации с протестантизмом.

**Ключевые слова:** протестантизм, деноминации протестантского происхождения, религиоведение, классификация религий, язык научного описания религии.

**Для цитирования:** Протестантская тематика в современном российском религиоведении: научная дискуссия / Апполонов А. В., Забияко А. П., Зайцев Е. В., Иваненко С. И., Иванова И. И., Куропаткина О. В., Никольская Т. К., Смирнов М. Ю., Шабуров Н. В., Элбакян Е. С. // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 195–222. DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_195

**Protestant themes in modern Russian religious studies:  
*Scholarly discussion***

*Aleksej V. Appolonov<sup>1</sup>, Andrej P. Zabyako<sup>2</sup>, Evgenij V. Zajtsev<sup>3</sup>,  
Sergej I. Ivanenko<sup>4</sup>, Irina I. Ivanova<sup>5</sup>, Oksana V. Kuropatkina<sup>6</sup>,  
Tat'yana K. Nikol'skaya<sup>7</sup>, Mikhail Yu. Smirnov<sup>8</sup>, Nikolaj V. Shaburov<sup>9</sup>,  
Ekaterina S. Elbakyan<sup>10</sup>*

<sup>1</sup>*Moscow State University,  
Moskva, Russian Federation*

<sup>2</sup>*Amur State University,  
Blagoveshchensk, Russian Federation*

<sup>3</sup>*Christian Humanitarian and Economic Institute,  
Zaokskij, Russian Federation*

<sup>4</sup>*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,  
Moskva, Russian Federation*

<sup>5</sup>*Kyrgyz-Russian Slavic University,  
Bishkek, Kyrgyz Republic*

<sup>6</sup>*Center for the Study and Development of Intercultural Relations,  
Moskva, Russian Federation*

<sup>7</sup>*St. Petersburg Christian University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

<sup>8</sup>*Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

<sup>9</sup>*Russian State University for the Humanities,  
Moskva, Russian Federation*

<sup>10</sup>*Russian Academy of Education,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** At the December 2021, in connection with the final stage of the Encyclopedia “Protestantism” creation, a number of key issues on the criteria for classifying Protestant communities in relation to their history and current state were discussed between the participants of this project – members of the Scientific and Editorial Board. The exchange of views took place in the discussion format using remote information technologies. With the participation of the Research Center for Religious Studies and Ethnopolitical Studies (Pushkin Leningrad State University), the materials of the discussion were prepared for publication.

**Content.** The scholarly discussion subject was the validity of the inclusion in the Encyclopedia “Protestantism” some articles about denominations whose Protestant identity has no unambiguous

interpretation – Jehovah's Witnesses (an organization banned in the Russian Federation), the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons), Christian Science.

The exchange of views showed that there is a fundamental problem behind a specific issue – clarifying the criteria by which a relatively uniform classification of religions and confessions has existed in the current sciences of religion for a long time. The discussion revealed that the transfer of the usual system of identification of historically established religious communities (including those with a relatively short history) to their current state causes dissatisfaction, understanding of the inaccuracy or even inadequacy of this transfer to the real existence of these communities.

For modern religious studies, it is relevant to develop classification tools that take into account the accumulated experience and scientific knowledge about religions, but also are heuristic in relation to new formats of society religious life that have developed either recently or in the current reality. It is also necessary to form a scientific description language corresponding to a deeper understanding of modern religious diversity.

**Conclusions.** The participants of the discussion came to an agreed result – namely, the inclusion a review article in the Encyclopedia combining information about Mormons, Jehovah's Witnesses and Christian Science as denominations of Protestant origin, with an explanation of their historical and genetic connection with Christianity and an indication of the confessional specifics that caused the controversy of their identification with Protestantism.

**Key words:** Protestantism, denominations of Protestant origin, religious studies, classification of religions, the religion scientific description language.

**For citation:** Protestantskaya tematika v sovremennom rossijskom religiovedenii: nauchnaya diskussiya (2022) [Protestant themes in modern Russian religious studies: Scholarly discussion] Appolonov A. V., Zabayako A. P., Zajtsev E. V., Ivanenko S. I., Ivanova I. I., Kuropatkina O. V., Nikol'skaya T. K., Smirnov M. Yu., Shaburov N. V., Elbakyan E. S. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. pp. 195–222. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2022\_1\_195

## Введение

В конце декабря 2021 г., в связи с завершением подготовки энциклопедии «Протестантизм», между отдельными участниками этого проекта – членами научно-редакционного совета названного издания – состоялось обсуждение ряда ключевых вопросов, возникших по ходу работы, о критериях классификации протестантских сообществ, применительно к их истории и современному состоянию. Постановка обсуждаемых вопросов была предложена научным редактором и координатором проекта энциклопедия «Протестантизм» Е. С. Элбакян.

В обсуждении участвовали: *Апполонов Алексей Валентинович* – доктор философских наук (Москва); *Забияко Андрей Павлович* – доктор философских наук (Благовещенск); *Зайцев Евгений Владимирович* – доктор теологии, кандидат философских наук (Заокский, Тульская область); *Иваненко Сергей Игоревич* – доктор философских наук (Москва); *Иванова Ирина Ивановна* – доктор

философских наук (Бишкек, Кыргызская Республика); *Куропаткина Оксана Владимировна* – кандидат культурологии (Москва); *Никольская Татьяна Кирилловна* – кандидат исторических наук (Санкт-Петербург); *Смирнов Михаил Юрьевич* – доктор социологических наук (Санкт-Петербург); *Шабуров Николай Витальевич* – кандидат культурологии (Москва); *Элбакян Екатерина Сергеевна* – доктор философских наук (Москва).

Обсуждение проходило в формате научной дискуссии с использованием дистанционных информационных технологий. Поскольку дискуссия носила характер личного общения между участниками, в выступлениях и обмене репликами присутствует разговорная непосредственность, которая, как представляется, только подчеркивает заинтересованность ученых в прояснении обсуждавшихся вопросов. Поэтому редактирование текста для данной публикации было сведено в основном к небольшой технической корректировке. При этом участники сочли необходимым приложить к публикации библиографическое описание изданий и ресурсов, на которые они ссылались по ходу дискуссии.

## Содержание дискуссии

### *Екатерина Сергеевна Элбакян*

Дорогие коллеги! Обращаюсь с вопросом, по которому в рамках проекта по подготовке и изданию энциклопедии пока не удалось достичь согласия. А именно – нужны ли в энциклопедии «Протестантизм» статьи о свидетелях Иеговы и о мормонах?

Я понимаю, что вопрос о том, протестанты ли они, до сих пор остается дискуссионным, и существует мнение, что эти деноминации в энциклопедии «Протестантизм» не нужны. Но, с другой стороны, в энциклопедии есть и духовное христианство, и Уиклиф, и гуситы, и прочие предреформационные движения. Есть и Армия спасения, и Христианская наука, и Синий крест.

Конечно, в предисловии можно оговориться о самоидентификации последователей, то есть о том, что сами мормоны и свидетели Иеговы себя протестантами не считают, и протестантское сообщество тоже их к протестантам не относит.

Но ... в общем, я в сомнении, а потому решила посоветоваться с вами – членами научно-редакционного совета – как с высококвалифицированными специалистами и профессионалами. Буду признательна за высказанные вами мнения, на основе которых мы с моим заместителем Оксаной Владимировной Куропаткиной примем окончательное решение. Чтобы не навязывать свою точку зрения, я пока ее не озвучиваю.

*Михаил Юрьевич Смирнов*

В изучении того, что называется протестантизмом, я придерживаюсь маркера для свидетелей Иеговы и мормонов как конфессий «протестантского происхождения», поелику изначально их сообщества рекрутировались преимущественно из тех, кого, всё-таки, обычно относят к протестантам (баптистов, методистов и др.).

То, что «подлинные протестанты» (пусть таковыми себя считают лютеране или реформаты) не признают свидетелей Иеговы и мормонов за протестантские сообщества, так это не наша религиозоведческая печаль. А у православных лучше дело обстоит? Взять, скажем, неприятие со стороны РПЦ МП «православности» Православной церкви Божьей Матери Державная или других юрисдикций «альтернативного православия». Религиоведам что, надо идти на поводу у церковной позиции? Во внутрицерковном обороте эта позиция вполне естественна, основана на конфессиональном эксклюзивизме. Но трепетание религиозоведения перед конфессиональными установками – противоестественно.

Другое дело, что, с моей точки зрения, *протестантизм* как что-то, хотя бы относительно, но целостное (или просто – конфессионально единое) не просматривается. Есть рамочное понятие, которое более или менее устраивает, чтобы не путаться в магистральных разновидностях христианства и не вносить раздрай при схематических классификациях. Такая характеристика с разными пояснениями существует в нашем религиозоведении (В. Лебедев и А. Прилуцкий [10], И. Давыдов и И. Фадеев [4]). Сам я к этому стал склоняться, когда на рубеже 1990-х и 2000-х годов вел занятия по социологии религии в Русской христианской гуманитарной академии с несколькими наборами протестантских пасторов, а потом работал над словарем «Реформация и протестантизм» (вышел в издательстве СПбГУ в 2005) и позднее, когда составлял антологию «Протестантизм: pro et contra» (выпущена в 2012 издательством РХГА).

Тогда, в частности, пришел к идентификации свидетелей Иеговы и мормонов как сообществ «протестантского происхождения». Всё-таки формировались и те и другие в среде уже сложившихся протестантских деноминаций, оставаясь типологически (психологически и культурно) очень близкими к этим деноминациям, даже при умножавшихся вероучительных расхождениях. Ну и Библию, в конце концов, они не отвергают (надеюсь, мы, религиоведы, не станем сейчас дискутировать – аутентичная или нет Библия у тех же свидетелей Иеговы).

В академической среде исследователей религий есть традиция идентификации ряда религиозных сообществ как «генетически близких» к протестантизму [14, с. 4] по некоторым исходным обстоятельствам их возникновения и созвучия

отдельных вероучительных положений с общепринятыми для протестантских церквей, и я этой традиции придерживаюсь.

Но очевидно, что эвристичность принятых в научной литературе (и перекочевавших в справочные и учебные издания) классификаций со временем снижается. Эти классификации вполне действенны применительно к историческому бытию религиозных сообществ, отчасти – и к современному (отчего мы ими продолжаем пользоваться). Но нынешнее состояние того, что мы обозначаем понятием религии, требует новых подходов и типологий. Я об этом в последнее время на разные лады несколько раз высказался в публикациях и на конференциях [13]. Применительно к нашей теме – совсем недавно в Вестнике ЛГУ им. А. С. Пушкина (2021/3) была опубликована статья Елены Васильевой «Классифицирование религий как способ исследования их структуры (на примере мормонизма)» – один из примеров поиска новых ракурсов исследования [2].

Короче говоря, я за то, чтобы оставить статьи о свидетелях Иеговы и мормонах в энциклопедии «Протестантизм» (тем более, если Христианская наука там остаётся, не говоря уже о христианах – адвентистах седьмого дня – они-то, вроде, из протестантских деноминаций не вычеркиваются).

### ***Татьяна Кирилловна Никольская***

Лично я считаю, что мормоны и свидетели Иеговы – протестанты, поскольку появились в результате развития протестантской ветви христианства, а не чего-то другого.

Правда, по ряду причин я не причисляю эти течения к конфессиям русского протестантизма: прежде всего, из-за недостаточно длительного исторического срока их существования в русском контексте (думаю, к русскому протестантизму следует относить те конфессии, у которых русские общины появились сто или более лет назад [11]). Однако в некоторых статьях о катакомбном протестантизме в СССР и о советской антирелигиозной пропаганде мне доводилось писать о свидетелях Иеговы, поскольку многие парадигмы здесь совпадают (вероисповедная политика государства, нелегальное существование, развитие самиздата, эсхатологические ожидания, субкультура и др.). Когда пишу о классификации свидетелей Иеговы, то обычно оговариваю, что их принадлежность к протестантизму – вопрос дискуссионный. Но эта оговорка делается справедливости ради, а не потому, что для меня это вопрос.

Если б от меня зависело, я бы обязательно добавила статьи о мормонах и свидетелях Иеговы, хотя бы маленькие, на полстранички. Или, как было предложено, одну статью под названием «деноминации протестантского происхождения» (лично мне этот термин понравился). Если же это невозможно, остаётся поступить по Вашему предложению: написать в предисловии о дискуссионности идентификации с протестантизмом. Хотя понятно, что это не аргумент для игнорирования широко известных и довольно многочисленных протестантских течений.

Кроме того, дискуссионным остаётся смысл очень многих терминов. Меня уже 20 лет критикуют с двух сторон за термин «русский протестантизм» (одним не нравится слово «русский», другим – «протестантизм»). Но это же не основание отказываться от него. Это понятие я встретила в публицистике 1990-х годов, как альтернативу советскому «протестантскому сектантству», и мне оно понравилось своей корректностью и точностью. С одной стороны, это не секты русского происхождения, с другой – не «иностранные исповедания», имевшие в России другую историю, правовое положение, культуру и т. д.

Но вернёмся к вопросу, кого же считать протестантами. Думаю, самоидентификация верующих не может быть ключевым аргументом, особенно у нас, в России, где для многих людей религиозная идентичность – довольно размытое понятие (например, человек может быть атеистом и при этом считать себя православным).

Часть баптистов (и не только у нас) не считают себя протестантами и ведут свой отсчёт от первого века, причисляя к баптизму всех христиан, крестившихся взрослыми. Евангельскими христианами сейчас нередко называют себя и собственно евангельские христиане, и евангельские христиане баптисты, и разные течения пятидесятников. Одновременно они могут дистанцироваться от протестантизма, как такового. Получается, что их тоже надо убирать из энциклопедии?

Безусловно, религиоведческая терминология будет развиваться, уточняться. Думаю, что это дело учёных, специалистов, которым желательно сохранить максимальную независимость и объективность в своих исследованиях и суждениях.

### *Екатерина Сергеевна Элбакян*

Полностью согласна с высказанными мнениями коллег. Кстати, термин «русский протестантизм» есть в нашей энциклопедии, и статья написана Татьяной Кирилловной.

*Алексей Валентинович Апполонов*

Как я понимаю, в отечественной традиции к протестантизму ранее было принято относить все возникшие после Реформации и *генетически связанные с ней* западные деноминации и секты, которые признают Евангелие священным писанием (хотя бы и с некими оригинальными добавлениями и/или изъятиями). «Протестантизм – обозначение совокупности доктрин и сект, возникших из реформации XVI в.» (Брокгауз-Евфрон) [3]. «Протестантизм – общее обозначение вероисповеданий и сект, *генетически связанных* с Реформацией и образующих в совокупности третью важнейшую разновидность христианства – наряду с православием и католицизмом» (Сергей Аверинцев. София-Логос. Словарь) [1]. В этом смысле, например свидетели Иеговы, так или иначе «генетически связанные с Реформацией», должны оказаться среди протестантов, а скажем, отечественные скопцы – нет.

Однако сейчас, как я понимаю, классификационный тренд поменялся и, например, в Большой российской энциклопедии специально оговорено, что: «Свидетелей Иеговы, Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны), Общество Христианской науки и другие деноминации, *генетически связанные с протестантизмом*, но в своём идейном развитии далеко вышедшие за его рамки (как и христианства в целом), обычно относят к новым религиозным движениям» [9].

Кроме того, в России по отношению к названным деноминациям иногда используют термин «парахристианство» или даже «околохристианство», что как бы должно указывать на их маргинальный статус по отношению к христианству вообще.

На Западе, в общем, приблизительно такая же история. Скажем, Джонсон и Маллинс аргументировали, что мормоны – как по своим собственным представлениям, так и в объективном доктринальном отношении – скорее не являются протестантами [18]. А титан американского религиоведения Родни Старк даже утверждал (в 1984 г.), что мормоны – это «восходящая новая мировая религия», которая в XXI в. будет сравнима по своему влиянию с буддизмом, христианством и исламом [20].

Со своей стороны, впрочем, я считаю, что статьи о мормонах и свидетелях Иеговы, коль уж есть статья о Христианской науке, можно было бы и оставить, сопроводив какими-нибудь примечаниями о «генетической связи с Реформацией» или «протестантском происхождении», как справедливо считает Михаил Юрьевич.

*Андрей Павлович Забияко*

Первое. Суть проблемы заключается в основаниях классификации. Традиционно принятое для классификации североамериканских постреформационных течений основание – *генезис* – не самое научно достоверное. Если им неукоснительно руководствоваться при формировании словников энциклопедий, тогда в других случаях статьи про ислам должны обязательно быть в энциклопедии «Иудаизм», а статьи про бахаи – в энциклопедии «Ислам». При этом мы понимаем, что ислам – не иудаизм, а бахаи – не ислам.

Второе. В основания классификации нельзя заложить межконфессиональные и внутриконфессиональные оценочные суждения – кто кого признаёт, а кто кого не признаёт. При научной классификации этот критерий должен быть минимизирован. На то и существует религиоведение как именно наука, и в этом одно из его отличий от теологии.

Третье. Научно достоверное основание классификации – вероучение, культ и организация. С точки зрения всем хорошо известных особенностей вероучения, культа и организации Свидетелей Иеговы (деятельность организации запрещена в РФ) и мормонов, они не соответствуют, строго говоря, не только протестантизму, но и христианству.

Четвертое. Исходя из этого, можно совершенно оправданно для религиоведческой классификации протестантских течений *вывести* Свидетелей Иеговы и мормонов за пределы протестантизма и, соответственно, энциклопедии. Разумеется, следует где-то (где – это Екатерине Сергеевне виднее) отметить, что существовали и существуют дискуссии по поводу места этих конфессий в общей классификации течений протестантизма и христианства.

Пятое. Может быть, стоит по этому поводу даже написать отдельную статью в энциклопедии, поскольку свидетели Иеговы и мормоны – не единственные в этом отношении феномены. Назвать статью можно «Постпротестантизм» или как-то иначе, наукообразно.

Наша «религиоведческая печаль» в том, что мы во многих отраслях религиоведческого знания наблюдаем, пользуясь старой терминологией, застойные явления, но как-то нерешительно на них реагируем. Оглядываемся на Запад – а что они уже придумали для классификации в сходных случаях? НРД? Новое/старое – это основание классификации? *Около-* и *пара-* тоже не очень внятно, как мы понимаем. У наших западных коллег тоже застой, причём давно и надолго. Соглашусь, что термин «постпротестантизм» – не самое лучшее решение.

Сложившаяся ситуация подталкивает нас к поиску новых решений в важнейшей области, с которой религиоведение, собственно, и начиналось – сравнительного религиоведения, к поиску новых классификаций и новой терминологии.

### *Евгений Владимирович Зайцев*

Соглашусь с мнением других экспертов, что, как в отечественном, так и в зарубежном религиоведении, нет единых классификационных и типологических подходов в оценке целого ряда религиозных направлений. Наверное, потребуется ещё немалое время, чтобы в существующей ныне классификации религий закрепилось общепринятое представление о таких деноминациях.

Что касается определения места свидетелей Иеговы и мормонов в пёстрой картине христианского сообщества, то отталкиваться здесь следует, прежде всего, от определения идентичности самого христианства, вычленения его вероучительной сути, которая выражена в ранних Символах веры, в частности в определениях первых двух Вселенских соборов. Данными постановлениями Церковь как бы сама определила границы христианской ортодоксальности, с которыми следует считаться, пытаясь найти место новым религиозным образованиям. Протестанты (я имею в виду основные направления: лютеранство, англиканство, реформатскую традицию и более поздние направления – методизм, баптизм, адвентизм) – христиане по сути своей, поскольку не ставят под сомнение основы вероучения раннего христианства, среди которых признание Троицы и богочеловеческого естества Христа. И в этом смысле соглашусь с Андреем Павловичем, свидетели Иеговы и мормоны не могут быть соотнесены ни с христианством, ни с протестантизмом.

Вместе с тем, остается открытым вопрос: является ли вероучительный аспект или согласие с Символом веры, единственным критерием при определении места того или иного религиозного движения в христианстве? С точки зрения религиоведческой науки, скорее всего, нет. Многочисленные религиозно-реформационные движения, возникавшие в историческом христианстве как в лоне Западной, так и Восточной (православной) церкви – это тоже христианство в широком (религиоведческом) смысле слова. То же самое и с протестантизмом. Религиозные движения, возникавшие в лоне протестантской традиции (а свидетели Иеговы и мормоны появились именно в протестантской среде) могут быть отнесены к протестантам, даже если сами они себя с протестантизмом не ассоциируют.

Поэтому я не вижу серьезных проблем с тем, чтобы включить в энциклопедию по протестантизму статьи о свидетелях Иеговы и мормонах, сопроводив их

соответствующим комментарием, высказанным уже нашими экспертами. «Протестантская сущность» энциклопедии от этого не пострадает. Может быть, стоит ещё раз обсудить возможность размещения двух обзорных статей по свидетелям Иеговы и мормонам без включения в энциклопедию конкретных персоналий, фактов и событий из жизни этих религиозных движений?

***Михаил Юрьевич Смирнов***

Мне приемлемы пункты второй и (отчасти) пятый в комментарии Андрея Павловича, но остальные три пункта безоговорочно принять не готов (скажем, по пункту первому – вера бахаи, как правило, достаивается отдельных, пусть небольших, статей в справочниках/энциклопедиях по исламу, с указанием, что это не собственно ислам, но возникла именно в мусульманской среде [6, с. 43–44; 7, с. 39]; по пункту третьему – не уверен я, что религиовед должен быть скрупулёзным цензором соблюдения строгости вероучения/культа/организации в религиозных сообществах, это их забота, а наше дело – выяснять, что/как/почему там изменяется).

А вот идею Андрея Павловича по обращению к «поиску новых решений в важнейшей области, с которой религиоведение, собственно, и начиналось – сравнительного религиоведения, к поиску новых классификаций и новой терминологии» – я всецело и горячо поддерживаю. На теоретический семинар (или в каком-то другом формате) это можем вынести.

Но для вопроса о содержании энциклопедии это, на мой взгляд, избыточно. В энциклопедическом издании принято размещать нечто устоявшееся, а не полемическое. Если мы сами в дискуссиях проясним новое понимание – оно и пойдёт в следующую энциклопедию. А пока предлагаю исходить из сложившейся, пусть несовершенной и/или устаревающей классификации.

***Екатерина Сергеевна Элбакян***

Дорогие коллеги! Спасибо, что высказали своё мнение по столь неоднозначному вопросу. Лично мне близка позиция Татьяны Кирилловны, Михаила Юрьевича и отчасти Евгения Владимировича.

Андрея Павловича и Алексея Валентиновича считаю своими единомышленниками и глубоко уважаю их позиции, но в данном случае не могу согласиться с Андреем Павловичем, что мормоны и свидетели Иеговы не христиане. И тут тогда вообще возникает вопрос – а кто такие христиане? Ведь далеко не все признают решения первых Вселенских соборов, являются тринитариями (и даже в

нашей энциклопедии немало статей посвящено унитариянам). А как же, например, ариане, несториане, монофизиты? Они что, все не христиане? Понимаю, что так можно зайти далеко, поэтому вопрос просто риторический.

Полностью разделяю точку зрения Михаила Юрьевича о том, что энциклопедический формат предполагает фиксирование устоявшихся на момент его подготовки в науке представлений и не является дискуссионной площадкой, а потому при написании статей мы можем упоминать, что вопрос остается дискуссионным, но саму дискуссию, безусловно, не выносить на страницы издания и, более того, не следовать при составлении энциклопедии личному мнению, а учитывать коллективную позицию (если в научной среде отсутствует единое устоявшееся мнение).

Идею Михаила Юрьевича о проведении теоретического семинара или круглого стола на тему классификации религий считаю актуальной и очень важной, ее вполне можно осуществить в следующем году (хотя бы онлайн). Но энциклопедию нужно сдать в издательство до Нового года, а потому я по-прежнему пребываю в растерянности.

Поскольку в энциклопедии есть не только адаптированно-христианские направления (в Африке), но и откровенно синкретичные, есть духовное христианство и предреформационные движения, мне видится некорректным полное игнорирование тех, пусть и очень специфических, направлений, которые возникли в русле протестантизма. Плодотворной кажется идея Андрея Павловича, поддержанная Евгением Владимировичем, о написании хотя бы краткой обзорной статьи о мормонах и свидетелях Иеговы. Но есть затруднения с термином, именующим эти направления и позволяющим их объединить. «Постпротестантизм» тут не подойдет хотя бы потому, что он всё-таки несет в себе темпоральную коннотацию, а вслед за двухсотлетней историей мормонов, более чем столетней историей свидетелей Иеговы и Христианской науки, возник ещё ряд протестантских направлений, например пятидесятничество, которые явно под этот термин не подпадают. Можно назвать «условно протестантские направления», но как-то это тоже не то!

И тут вновь встаёт вопрос о критериях – что мы вообще берём за основу при критериальном выделении протестантизма в рамках христианства? Опять же разделяю точку зрения Михаила Юрьевича, что это некое «зонтичное» понятие, объединяющее огромное количество церквей и деноминаций, порой весьма существенно отличающихся друг от друга, но вот единый критерий, по которому мы точно можем сказать – это протестанты, а это не протестанты – каков он?

Боюсь, что кроме генетической связи с идеями Реформации и исторически обусловленного возникновения в протестантской среде, мы других чётких критериев не найдём. Думаю, что Оксана Владимировна Куропаткина, как один из лучших в стране на сегодня специалистов по протестантизму, с которой мы имели неоднократные длительные беседы на тему протестантизма, об этом скажет подробнее. Вообще, чем глубже на протяжении нескольких лет я погружалась в «протестантский контекст», тем чаще вспоминала известное изречение: «Я знаю, что я ничего не знаю».

В общем, дорогие коллеги, мы с Оксаной Владимировной Куропаткиной находимся в сложной ситуации, тем более, что и времени практически не остаётся, а решение нужно принимать. И надо учитывать то, что нередко при упоминании критериев идет апелляция к Никео-Царьградскому Символу веры, а это, как вы понимаете, для академического издания и для научного подхода неприемлемо. Как уже справедливо отмечалось, это критерий сугубо теологический.

Кстати, в нашей энциклопедии религий (под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян), изданной в Москве в 2008 г. [16], и в энциклопедическом словаре «Религиоведение», изданном двумя годами ранее [15], свидетели Иеговы отнесены к протестантам, а мормоны – к «другим христианским направлениям».

К НРД их отнести невозможно, поскольку к НРД мы всё-таки относим новые религиозные движения или оформленные организации, возникшие не более полувека назад. А свидетели Иеговы и мормоны существуют давно. Они, скорее, подпадают под «неофициальную» категорию «религиозных меньшинств», но это не академический, а скорее, публицистический термин, и для энциклопедии, в основе работы над которой лежат строгие академические принципы, не подходит. Да, к тому же, в тексте описано немало групп, которых также можно отнести к меньшинствам, но они, разумеется, таким образом в издании не характеризуются.

### ***Ирина Ивановна Иванова***

Относительно поднятого вопроса хотела бы заметить следующее. На стадии определения словника (для нашей энциклопедии) я уже вносила предложение включить в него статьи, посвященные свидетелям Иеговы и мормонам. Как явствует из присланных коллегами замечаний, за включение спорных статей в энциклопедию выступают практически все (хотя каждый со своими оговорками).

В связи с этим предлагаю: (1) Рассматриваемые статьи, по моему мнению, необходимо включать. Включать обязательно. (2) И хотя в справочно-энцикло-

педическую литературу действительно должны входить преимущественно устоявшиеся тексты (здесь я совершенно согласна с Михаилом Юрьевичем Смирновым), однако есть много способов корректно обойти данное требование. Например, можно показать спорные черты рассматриваемых течений и проблематичность их включения именно в энциклопедию «Протестантизм», но всякий раз подчеркивать их связь (ту или иную) именно с протестантизмом. (3) При этом в методологическом плане важно исходить именно из объективно-научных, причем главным образом современных критериев, независимо от того, каковы взгляды на рассматриваемые течения со стороны других конфессий (в том числе протестантских) или даже какова у этих течений внутренняя самооценка. Что касается высказанного Смирновым предложения «исходить из сложившейся, пусть несовершенной и/или устаревающей классификации», то я категорически против. Какой смысл пересказывать заведомо устаревшее?

### *Екатерина Сергеевна Элбакян*

Дорогие коллеги! Исходя из нашей дискуссии, примем решение опубликовать в единой обзорной статье информацию о мормонах, свидетелях Иеговы и Христианской науке. Осталось решить, как её назвать. Оксана Владимировна Куропаткина предлагает «второпротестантизм». Но мне видится, что это может быть воспринято как уничижительное наименование, типа «второго сорта». Очень надеюсь на наш коллективный разум, да и сама пребываю в непрерывных терминологических размышлениях.

Огромное спасибо за высказанные аргументированные мнения. И да, эта ситуация и наше обсуждение натолкнули меня на серьезные размышления о критериях отнесения феноменов религиозной жизни к тому или иному направлению (типу). Я вижу, что то, что мы хрестоматийно называли признаками протестантизма, в реальности не работает. Нужно думать дальше, обсуждать, делиться соображениями.

### *Андрей Павлович Забияко*

Спасибо всем участникам за интересные и полезные суждения. Нечасто нам приходится сверять позиции. Замечательно, что они разные. Повторю свою позицию – если бы статьи о свидетелях Иеговы и мормонах не вошли в привычном виде в энциклопедию «Протестантизм», это не было бы искажением реального положения дел. Напротив, способствовало бы более динамичному развитию, поиску новых классификаций. Позвольте высказаться по поводу некоторых прозвучавших в дискуссии идей и предложений.

Первое. При классификации христианских и нехристианских течений для академического, как это формулирует Екатерина Сергеевна, подхода нет другого объективного критерия, другой отправной точки, кроме Библии, Символа веры и ряда других всем хорошо известных догматических и канонических установлений первых веков христианства. В любом научном исследовании какого-либо объекта должны быть определены некоторые непеременимые величины, константы, характеризующие объект в его сущностных свойствах. В нашем случае, например, Символ веры. Далее учитываются переменные – например, исторические модификации объекта, не отменяющие некоторую основную совокупность сущностных свойств, которые определяют аутентичность объекта. В нашем случае, например, ясно, что трактовки филиокве или «95 тезисов» не отменили совокупность сущностных свойств, определяющих аутентичность христианства. В исторической динамике объекта могут возникнуть такие переменные, которые противоречат константам, т. е. совокупности сущностных свойств, определяющих аутентичность объекта. В нашем случае – это отрицание Символа веры и ряда других констант, которые определяют аутентичность христианства. Тогда появляются объективно нехристианские новации – например свидетели Иеговы. Разумеется, христианство как живой организм может создавать новые толкования и институты, превращать их в новые константы, что и происходит, но новации должны быть согласованы и восприняты большинством сообщества как непротиворечащие исходным константам. Тогда христианство, меняясь, остается аутентичным самому себе. Если же мы исключим члены Символа веры и некоторые другие основоположения христианства из совокупности сущностных свойств христианства, тогда как мы можем «академически» описывать христианство? Как сможем фиксировать развитие этого объекта, понимать, где системообразующее ядро, а где маргиналии типа скопцов и т. д.? Мы утратим систему объективно сложившихся сущностных свойств объекта и останемся с одним только субъективизмом. Это, по-моему, ясно.

Второе. Энциклопедии не должны строиться только на «устоявшихся» на какой-то момент знаниях. Устоявшихся где, когда и по чьему мнению? Энциклопедии должны сочетать традиции и новации, они должны быть стимулом дальнейшего роста научного знания. Одна из лучших в мире религиозно-научных энциклопедий под редакцией Элиаде и Джонса [21] так и построена, зачастую в ней сопряжены под фактически одной темой следующие друг за другом две статьи, предполагающие идею незавершённости исследования, дискуссии. Это правильно и недогматично. В нашем энциклопедическом словаре «Религиоведение»

очень много «неустоявшихся» как на 2005, так и на 2021 статей. Михаил Юрьевич, наверное, с этим полностью согласен в отношении статьи «Религиоведение в России» [14]. Насколько я могу судить, у него другое мнение по поводу истории и современного состояния религиоведения в России. Признаюсь, как со-редактор и соавтор, что многие написанные мною статьи для этого энциклопедического словаря были на 2005 год «неустоявшимся» знанием (не только для российских реалий, но для религиоведения в целом). Признаюсь также, что именно это я и ценю в тех своих и ряда других авторов статьях.

Третье. По поводу «христианства» свидетелей Иеговы, мормонов и ряда других течений есть разные «коллективные мнения», они даже в нашей дискуссии узкого круга лиц обозначились. Как тогда решать, чьё мнение «коллективнее» и уж тем более, правильнее? Я считаю, что тут нужно решать лично – мнением главного редактора. Он должен взять на себя ответственность в спорных ситуациях. Если Екатерина Сергеевна так решила, так тому и быть, на то она и главный редактор. Дальше нужно коллективно искать варианты названия статьи (статей). Я уже свой вариант предложил. Не вижу оснований настаивать на его исключительности. Если найду более подходящий, напишу. Если кто-то предложит лучше, – отлично, обсудим.

### *Михаил Юрьевич Смирнов*

Подобрать адекватное название – это самое трудное, мы здесь долго, а может и никогда (имея в виду состав обсуждающих) не сойдемся. Так что, согласуясь с предложением Андрея Павловича Забияко – Екатерине Сергеевне надо принимать волевое решение. Мой вариант: «Конфессии протестантского происхождения».

### *Екатерина Сергеевна Элбакян*

Тут мнения расходятся. Собственно, как мы уже отмечали, сами мормоны и свидетели Иеговы себя протестантами не считают. Но всё-таки их возникновение тесно связано с протестантизмом, да и культовая практика, вероучение и организация во многом близки протестантским, также, как мне кажется, и мировидение в целом, и нравственные нормы, и трудовая этика.

Мне видится, что наше обсуждение будет стимулом к дальнейшим размышлениям. И тут важно понять (по крайней мере, для себя я ставлю такую задачу) – простите, что повторяюсь, но это принципиально – а каковы критерии вообще отнесения к протестантизму тех или иных церквей и деноминаций? Если мы найдем строгие критерии, то и проблем с включением/невключением не будет.

В настоящее время мы с Оксаной Владимировной, благодаря нашей плодотворной дискуссии, решили всё-таки подготовить статью «Протестантского происхождения деноминации», в которую включить мормонов, свидетелей Иеговы и Христианскую науку. Над этим сейчас работаю, времени остается очень мало, чтобы все довести «до ума». В любом случае, благодаря такому названию, мы не грешим против истины – все они протестантского генезиса. И даже, исходя из того, что некоторые (я так подозреваю) будут рассматривать нашу энциклопедию «под микроскопом», чтобы было к чему прицепиться, мы ничего не потеряем.

Профессор Ирина Ивановна Иванова (логик по базовому образованию) предлагает ввести термин «парапротестантизм» и даже написать статью-дефиницию на эту тему, разъясняя данный феномен. Но, к сожалению, *пара-* и *около-* в нашем случае несут негативную коннотацию, ибо «загажены» сектоведами. Поэтому, при всей логичности терминологических разъяснений, и Ирина Ивановна справедливо мне указала на то (как и Андрей Павлович), что энциклопедия – это не только устоявшиеся знания, но и терминологические разъяснения, включая новые термины, тем не менее, я вынуждена с этим не согласиться.

### *Сергей Игоревич Иваненко*

Я изучал свидетелей Иеговы с 1990 г., в 2002 г. защитил докторскую диссертацию об особенностях идеологии и деятельности Свидетелей Иеговы в России (организация запрещена в РФ) [5]. Продолжаю изучение этой конфессии в современных экстремальных условиях.

По моим наблюдениям, это христианская конфессия, ведущая своё происхождение от одной из ветвей протестантизма, особенностью которой является буквальное толкование пророчества из книги Откровение Иоанна Богослова (Откр. 20:1–4) о тысячелетнем Царстве Божьем на Земле в конце истории.

Одна из наиболее уважаемых электронных энциклопедий, издаваемая Оксфордским и Колумбийским университетами, рассматривает свидетелей Иеговы как одну из протестантских деноминаций, «стремящихся восстановить христианство в его изначальных доктринах и практиках» [22]. Британская энциклопедия (Encyclopaedia Britannica) определяет свидетелей Иеговы в качестве миллениаристской деноминации, то есть в качестве христианской конфессии в рамках протестантизма [19].

***Николай Витальевич Шабуров***

Когда речь идет о религиозных сообществах, считаю необходимым учитывать (наряду с другими факторами) самоидентификацию. Занимаясь более-менее профессионально первоначальным христианством и, прежде всего, гностиками, я пришёл к выводу, что учение о Троице и НикеЙско-Константинопольский символ веры не могут быть критерием принадлежности к христианству. Ариане не христиане? Ориген не христианин? Маркион не христианин? ... Ergo, по моему мнению, и мормоны, и свидетели Иеговы – христиане. Ни те, ни другие не являются протестантами. Ни они себя не относят к протестантам, ни протестанты их таковыми не считают. При этом многие протестантские церкви сейчас признают мормонов христианами. Кроме того, все протестанты так или иначе соотносят себя с западной Реформацией. в то время как мормоны и свидетели Иеговы не относят Реформацию к значимым фактам собственной истории (или предыстории), да и к значимым событиям истории христианства. Конечно, генезис обоих сообществ связан с протестантизмом и конкретно – с североамериканским ривайвализмом.

Вопрос о включении/невключении в энциклопедию связан с чисто практическими соображениями (включая позицию заказчика). Но он вроде уже решён. Однако придется после упоминания свидетелей Иеговы всякий раз писать: «организация, запрещенная в РФ». А для заглавия статьи не подходит ли термин «реставрационизм»? Правда, Христианскую науку под него не подведёшь. Надо ещё подумать.

***Андрей Павлович Забияко***

Поскольку дискуссия затронула ряд важных проблем, позвольте напоследок кратко резюмировать мою позицию.

Первое. По поводу Символа веры и ряда других сущностных характеристик христианства. В ситуации описания христианства в его целом и по частям у нас нет необходимости создавать некий религиоведческий конструкт. Христианство – институционализованный, канонически выстроенный тип религии, основанный на догматах письменно зафиксированного вероучения. Это не шаманизм, относящийся к неинституционализованным, бесписьменным типам религии, основанный на слабо систематизированном, крайне вариативном устном предании. Христианство само себя в исторических формах саморефлексии чётко описывает. Символ веры – краеугольный камень такой саморефлексии, константа и отправная точка вероучительных модификаций христианства. Именно модификаций, а не вероучительных отрицаний. В случае частичного отрицания

христианское богословие само чётко квалифицирует такой вариант отрицания как ересь, в случае почти или полного отрицания – как протихристианство. У нас нет в данном случае оснований сомневаться в компетентности богословов христианских конфессий, для которых Символ веры – важный критерий, константа для определения того, насколько те или иные вероучительные переменные аутентичны тому, что христиане считают христианством. Религиоведам, как уже отмечено выше, нет необходимости создавать религиоведческий конструкт христианства, искать особые сущностные характеристики, внеположенные христианской соборной мысли.

Второе. Основанная на «генетическом» подходе версия названия статьи «Протестантского происхождения деноминации», если так решает главный редактор, приемлема как компромисс и вариант ухода от решения проблемы, но, скажем прямо, малосодержательна, как и остальные «генетические» версии. Под это название подпадают все деноминации, возникшие после 1517 г. Простодушный читатель вправе спросить – а почему только свидетели Иеговы, мормоны и Христианская наука подпали в это название? Язвительный читатель вправе сказать: тогда, следуя вашему варианту экспликации понятий, христианство – это конфессия ветхозаветного происхождения, вобравшая в свой состав некоторые позднеантичные религиозно-философские учения и разделившаяся в процессе эволюции на множество течений. Фиксирует ли такое «генетическое» определение сущностные признаки христианства? Под такое определение, кстати, и Ориген, и гностики, и позднейшее «звездозаконие» жидовствующих, и многое другое, включая свидетелей Иеговы, подпадают беспрепятственно.

Третье. К сожалению, насколько я понимаю, у нас нет места в предложенной журнальной публикации для развёрнутой экспликации разных понятий, поэтому оставляю понятие «постпротестантизм» в данном случае без определения. Обращу лишь внимание на то, что оно не является «темпоральным», оно описывает явления не во времени, а в сущностных различиях качественно разных объектов, возникающих поэтапно. Пример: постмодернизм – качественно новый этап и состояние культуры, в сущности, противоположное модернизму. Поэтому «постпротестантизм» – понятие квалитативное.

### **Екатерина Сергеевна Элбакян**

Дорогой Андрей Павлович, коллеги! Я исходила из приставки (префикса) *post-*. Обычно она означает нечто, имеющее место *после* того, что коннотировано самим корневым словом. Так, мы можем прочесть в справочниках или словарях, что *post* – это словообразовательная единица (приставка), которая «в

безударной позиции при добавлении к существительным и прилагательным образует слова со значением ‘существующий, происходящий после того, что указано мотивирующим словом’: импрессионизм – постимпрессионизм, индустриальный – постиндустриальный»; происходит от лат. post – «после, далее» от того же корня, что и др.-греч. ἔπι «во время, в, при», ὀλισθεν «после, впоследствии» [12].

Безусловно, это не отменяет качественности обсуждаемого термина, но тем не менее, существенно нагружает его «темпоральностью». Поскольку и мормоны, и свидетели Иеговы, и Христианская наука возникли после того «протестантизма», который, видимо, имеет в виду Андрей Павлович (лютеранство, кальвинизм), то есть после того, что мы именуем классическим протестантизмом, то, если бы мы исходили из такого «сужения» предмета нашего исследования, термин вполне мог бы подойти. Если бы не ещё одно «но»: после возникновения мормонов, свидетелей Иеговы, Христианской науки появился ещё ряд направлений, которые мы, в силу даже того, о чем говорит Андрей Павлович, то есть признания Никео-Царьградского Символа веры, никак не можем отнести к «постпротестантизму» и поставить в один ряд с названными деноминациями.

Более того, вновь возникает вопрос о критериальной принадлежности к протестантизму. И если не брать в расчёт генезис, то что тогда принять за основу? Собственно, по этой причине мне и кажется, что наименование, пусть и не совершенное, но отражающее реальную ситуацию в протестантской среде, которая, как мне кажется, нашла широкое отражение в энциклопедии «Протестантизм», наиболее реалистично (хотя, возможно, и небезупречно) описывают термины «деноминации протестантского происхождения» или «деноминации протестантского генезиса», – если мы говорим о мормонах, свидетелях Иеговы, Христианской науке.

### ***Оксана Владимировна Куропаткина***

Определить, чем же протестантизм отличается от других христианских конфессий, действительно непросто. *Quinque sola* (Пять «только»)? Этот список как программа-манифест появился только в 1965 г. – хотя, конечно, в разрозненном виде эти постулаты существовали и прежде [17]. Утверждение Писания, отвержение Предания? Конечно, Библии, её чтению и толкованию протестанты уделяют внимание больше, чем все остальные, однако своё предание есть у каждой деноминации. Более того, у многих есть особо авторитетные толкователи, чьё

слово воспринимается не с меньшим уважением, чем у православных или католиков – мнение какого-нибудь авторитетного Отца Церкви: для лютеран – Мартин Лютер, для кальвинистов – Жан Кальвин, для методистов – Джон Уэсли, для адвентистов – Эллен Уайт. Отсутствие культа святых? Да, протестанты не молятся святым, но святые есть у лютеран, англикан и методистов, как есть и святцы (список святых и дни их литургического поминания); в честь святых, включая Деву Марию, называются храмы. Отсутствие икон и статуй? Ряд англикан и лютеран считают допустимыми иконы, в этих деноминациях сложился свой иконописный канон. Отсутствие семи таинств? Набор из семи таинств есть у англикан (правда, таинствами в полном смысле считаются только крещение и Евхаристия, остальные считаются обрядами); у многих протестантов есть конфирмация, исповедь и елеопомазание. Отсутствие апостольского преемства? У Церкви Англии и лютеранских церквей в Скандинавии оно есть, поскольку изначально на сторону Реформации там перешли епископы. Отсутствие длительных постов? Многие протестанты постятся и в Адвент, и в Великий пост. Отсутствие «народных» традиций в отмечании церковных праздников? По крайней мере, Масленица отмечается в протестантских странах по всей Европе. Отсутствие монашества? Практики celibата и общинной жизни сложились в лютеранстве еще в конце XVII в., полноценно монашество возродилось в середине XIX в.; заимствована орденская структура католической церкви (встречается не только у лютеран или англикан, но и у, например, методистов; свой орден есть даже у евангеликов). Может быть, тогда – протестантская трудовая этика? В целом – да, однако есть довольно много церквей, которые сосредоточены на церковном служении и богослужениях и считают, что «мирская» работа гораздо менее важна. Индивидуалистический оттенок этой самой трудовой этики? В целом тоже – да, однако протестантская этика труда знает и ярко выраженный общинный характер (как в закрытых коммунах-общинах, так и в массовых пиетистских движениях). Что же остаётся? Пожалуй, только генетическая связь с традицией Реформации, которая сложилась исторически.

## **Выводы**

*Екатерина Сергеевна Элбакян*

Дорогие коллеги, ещё раз огромное всем спасибо! Честно говоря, я даже не ожидала, что все так содержательно выскажутся и что возникнет такая интересная и требующая анализа дискуссия. Более того, я вижу ряд актуальных для дискуссии и весьма неоднозначных проблем, которые мы могли бы периодически обсуждать в подобном формате, приглашая в нашу «компанию» других коллег.

Например, как уже отмечал Андрей Павлович, весьма актуальна проблема классификации религий. В марте 2008 г. в Московском университете мы с ныне покойным профессором Игорем Яковлевичем Кантеровым проводили конференцию «Классификация религий и типология религиозных организаций» (по её результатам был издан сборник статей участников мероприятия [8]). Думаю, что пришло время вновь вернуться к этой теме. Так что очень надеюсь на новые встречи и обсуждения. А также ждём в первом – начале второго квартала 2022 г. выхода в свет нашей долгожданной двухтомной иллюстрированной энциклопедии «Протестантизм», вмещающей в себя почти 7 тыс. статей, написанных 99-ю учёными.

Я очень рада тому, что все участники высказались по существу вопроса, что нам удалось обсудить то, что казалось очевидным (по крайней мере, говорю за себя), но, погружившись в предмет исследования, стало далеко не столь ясным, утратило отчётливые очертания. А потому считаю нашу изначально спонтанную дискуссию очень полезной, благодарю всех за участие в ней и очень надеюсь на продолжение

### *Михаил Юрьевич Смирнов*

Завершая наше динамичное обсуждение важного вопроса об уместности и обоснованности присутствия в энциклопедии «Протестантизм» статей о некоторых деноминациях, протестантская идентичность которых вызывает дискуссию, мы пришли, как я понимаю, к согласованному результату. А именно, к включению в энциклопедию обзорной статьи, объединяющей информацию о мормонах, свидетелях Иеговы и Христианской науке, как деноминациях протестантского происхождения, при пояснении их историко-генетической связи с христианством и указании на конфессиональную специфику, обусловившую спорность их идентификации с протестантизмом.

При этом наш обмен мнениями показал, что за конкретным вопросом стоит принципиальной важности проблема – уточнение тех критериев, по которым в нынешних науках о религии уже длительное время существует относительно единообразная классификация религий и конфессий. Даже небольшая наша дискуссия обнаружила, что перенос привычной религиоведам системы опознавания исторически сложившихся религиозных сообществ (в том числе, имеющих и относительно недолгую историю) на их же современное состояние вызывает неудовлетворённость, понимание неточности или даже неадекватности реальному бытию этих сообществ.

Очевидно, что для религиоведения вновь актуальна выработка классификационного инструментария, учитывающего накопленный опыт и научные знания о религиях в их истории, но также эвристичного и в отношении новых форматов религиозной жизни общества, которые сложились либо недавно, либо на наших глазах. Неразрывна с этим и задача формирования языка научного описания, соответствующего более глубокому осмыслению религиозного многообразия. Уверен, что нам это вполне по силам. Благодарю всех за участие и высказанные мнения!

### Список литературы

1. Аверинцев С. С. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4 / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2004. – 912 с.
2. Васильева Е. Н. Классифицирование религий как способ исследования их структуры (на примере мормонизма) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 152–166.
3. Виппер Р. Ю. Протестантизм // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: В 86 т. Т. 25. – СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона 1898. – С. 520.
4. Давыдов И. П., Фадеев И. А. Первоначальный смысл термина «протестантизм»: историко-философское исследование // Новая и новейшая история. – 2019. – № 5. – С. 5–25.
5. Иваненко С. И. Эволюция идеологии и деятельности религиозной организации Свидетелей Иеговы в России (социально-философский анализ): автореферат дис. ... доктора философских наук. – М.: Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2002. – 44 с.
6. Ислам. Краткий справочник. 2-е изд., доп. / редкол.: Е. М. Примаков (пред.) и др. – М.: Наука. ГРВЛ, 1986. – 139 с.
7. Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М.: Наука. ГРВЛ, 1991. – 315 с.
8. Классификация религий и типология религиозных организаций: Материалы научно-практической конференции (Москва, 20 марта 2008 г.) / под ред. И. Я. Кантерова, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблокова, М. Н. Ситникова. – М.: Изд-во АТиСО, 2008. – 214 с.
9. Куропаткина О. В. Протестантизм (2015) // Большая российская энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: [https://bigenc.ru/religious\\_studies/text/4427314](https://bigenc.ru/religious_studies/text/4427314) (дата обращения: 22.12.2021).
10. Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. Семантика и прагматика слова «Протестантизм»: термин или терминоподобный конструкт // Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических знаковых систем. – Тверь: Издательство ГЕРС, 2010. – С. 173–193.
11. Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. – СПб.: Изд-во Европейского университета в С.-Петербурге, 2009. – 356 с.
12. Пост- // Свободная энциклопедия Викисловарь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://ru.wiktionary.org/wiki/%D0%BF%D0%BE%D1%81%D1%82> (дата обращения: 19.12.2021).
13. Смирнов М. Ю. Новые формы религиозной жизни общества // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 1. – С. 177–184.
14. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. II. /

отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. – М.: Логос, 2003. – 480 с.

15. Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – 1255 с.

16. Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус 2008. – 1519 с.

17. Five *solae* (last edited on 18 December 2021) // Wikipedia. The Free Encyclopedia. [Электронный ресурс]. – URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Five\\_solae](https://en.wikipedia.org/wiki/Five_solae) (дата обращения: 19.12.2021).

18. Johnson M., Mullins P. Mormonism: Catholic, Protestant, Different? // Review of Religious Research. – 1992. – Vol. 34. – No. 1. – P. 51–62.

19. Melton, Gordon J. Jehovah's Witness religion // Encyclopedia Britannica. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.britannica.com/topic/Jehovahs-Witnesses> (дата обращения: 19.12.2021).

20. Stark R. The rise of a new world faith // Review of Religious Research. – 1984. – Vol. 26. – No. 1. – P. 18–27.

21. The Encyclopedia of Religion: in 15 (16) vols. 2-nd ed. / ed. by Lindsay Jones; Mircea Eliade; Charles J. Adams. – New York: Macmillan (1987); Detroit: Macmillan Reference, 2005.

22. Weddle, David L. (2005; 2018). Jehovah's Witnesses // Encyclopedia.Com: Christianity. Protestant Denominations. – Oxford University Press; Columbia University Press. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/christianity/protestant-denominations/jehovahs-witnesses> (дата обращения: 19.12.2021).

### References

1. Averintsev, S. S. (2004). *Sobranie sochinenij v 4 tomakh. Tom 4* [Selected Works in 4 vols, Vol. 4]. Kyiv: Dukh i litera. (In Russian).

2. Vasil'eva, E. N. (2021). Klassifitsirovanie religij kak sposob issledovaniya ikh struktury (na primere mormonizma) [Classification of religions as a way of research their structure (on the Mormonism example)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 152–166. (In Russian).

3. Vipper, R. Yu. (1898). Protestantizm [Protestantism]. *Enciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona. Tom 25* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary. Vol. 25]. Sankt-Peterburg: Efron. p. 520 (In Russian).

4. Davydov, I. P., Fadeev, I. A. (2019). Pervonachal'nyj smysl termina “protestantizm”: istoriko-filosofskoe issledovanie [The original meaning of the term “Protestantism”: historical and philosophical research] *Novaya i novejšhaya istoriya* [New and recent history journal]. No 5. pp. 5–25. (In Russian).

5. Ivanenko, S. I. (2002). *Evolutsiya ideologii i deyatel'nosti religioznoj organizatsii Svidetelej Iegovy v Rossii (sotsial'no-filosofskij analiz): avtoreferat dis. ... doktora filosofskikh nauk* [Evolution of the ideology and activity of the Jehovah's Witnesses religious organization in Russia (socio-philosophical analysis): abstract from the Doctor Sci (Philosophy) thesis]. Moskva: Rossijskaya akademiya gosudarstvennoj sluzhby pri Prezidente Rossijskoj Federatsii [Russian Presidential Academy of Public Administration] 44 p. (In Russian).

6. Islam. Kratkij spravocnik. 2-e izdanie, dopolnennoe (1986) [Islam.Quick reference. 2nd ed. completed] ed. by E. M. Primakov etc. Moskva: Nauka. GRVL. 139 p. (In Russian).

7. Islam. Entsiklopedicheskij slovar' (1991) [Islam. Encyclopedic Dictionary] ed. by S. M. Prozorov. Moskva: Nauka. GRVL. 315 p. (In Russian).

8. Klassifikatsiya religij i tipologiya religioznykh organizatsij: Materialy nauchno-prakticheskoy konferentsii (2008) [Classification of religions and typology of religious organizations: scientific-practical conference proceedings (Moscow, March 20, 2008)] ed. by I. Ya. Kanterov, E. S. Elbakyan, I. N. Yablokov, M. N. Sitnikov. Moskva: ATiSO. 214 p. (In Russian).

9. Kuropatkina, O. V. Protestantizm (2015) [Protestantism] *Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya* [Big Russian Encyclopedia]. [Electronic resource]. – URL: [https://bigenc.ru/religious\\_studies/text/4427314](https://bigenc.ru/religious_studies/text/4427314) (access: 22.12.2021). (In Russian).

10. Lebedev, V. Yu., Prilutskij, A. M. (2010). Semantika i pragmatika slova “Protestantizm”: termin ili terminopodobnyj konstrukt [Semantics and pragmatics of the word “Protestantism”: a term or term-like construct] *Semiozis i semiodynamika teologicheskikh i mifologicheskikh znakovykh sistem* [Semiosis and semiodynamics of theological and mythological sign systems] Tver': Izdatel'stvo GERS. pp. 173–193. (In Russian).

11. Nikol'skaya, T. K. (2009) Russkij protestantizm i gosudarstvennaya vlast' v 1905–1991 godakh [Russian Protestantism and State Power in 1905–1991]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Yevropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge [Publishing House of the European University in St. Petersburg] 356 c. (In Russian).

12. Post- *Svobodnaya entsiklopediya Vikislovar'* [Post- / Free Encyclopedia Wiktionary]. [Electronic resource]. – URL: <https://ru.wiktionary.org/wiki/%D0%BF%D0%BE%D1%81%D1%82> (access: 19.12.2021). (In Russian).

13. 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).

14. Sovremennaya religioznaya zhizn' Rossii. Opyt sistematicheskogo opisaniya. Tom II (2003) [Contemporary religious life in Russia. Experience of systematic description. Vol. II] / ed. by M. Burdo, S. B. Filatov. Moskva: Logos. 480 p. (In Russian).

15. Religiovedeniye. Entsiklopedicheskij slovar' (2006) [Religious studies. Encyclopedic Dictionary] ed. by A. P. Zabayako, A. N. Krasnikov, E. S. Elbakyan. Moskva: Akademicheskij proekt [Academic project]. 1255 p. (In Russian).

16. Entsiklopediya religij (2008) [Encyclopedia of Religions] ed. by A. P. Zabayako, A. N. Krasnikov, E. S. Elbakyan. Moskva: Akademicheskij proekt; Gaudeamus [Academic project; Gaudeamus]. 1519 p. (In Russian).

17. Five *solae* (last edited on 18 December 2021). *Wikipedia. The Free Encyclopedia*. [Electronic resource]. – URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Five\\_solae](https://en.wikipedia.org/wiki/Five_solae) (access: 19.12.2021).

18. Johnson, M., Mullins, P. (1992) Mormonism: Catholic, Protestant, Different? *Review of Religious Research*. Vol. 34. No. 1. pp. 51–62.

19. Melton, Gordon J. Jehovah's Witness Religion. *Encyclopedia Britannica*. [Electronic resource]. – URL: <https://www.britannica.com/topic/Jehovahs-Witnesses> (access: 19.12.2021)

20. Stark, R. (1984) The rise of a new world faith. *Review of Religious Research*. Vol. 26. No. 1. pp. 18–27.

21. The Encyclopedia of Religion (2005): in 15 (16) vols. 2-nd ed. / ed. by Lindsay Jones; Mircea Eliade; Charles J Adams. Detroit: Macmillan Reference.

22. Weddle, David L. (2005; 2018). Jehovah's Witnesses. *Encyclopedia.Com: Christianity. Protestant Denominations*. Oxford University Press; Columbia University Press. [Electronic resource]. – URL: <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/christianity/protestant-denominations/jehovahs-witnesses> (access: 19.12.2021).

#### **Об авторах**

**Апполонов Алексей Валентинович**, доктор философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, Москва, Российская Федерация, ORCID ID 0000-0002-8140-1206, e-mail: alexeyapp@yandex.ru

**Забияко Андрей Павлович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории Амурского государственного университета, Благовещенск, Российская Федерация, ORCID ID 0000-0002-6128-4401, e-mail: sciencia@yandex.ru

**Зайцев Евгений Владимирович**, доктор теологии, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии Заокского адвентистского университета, Заокский, Тульская обл., Российская Федерация, ORCID ID 0000-0001-8782-6929, e-mail: zaitsev@zau.ru

**Иванова Ирина Ивановна**, доктор философских наук, профессор кафедры философии Кыргызско-Российского Славянского университета, г. Бишкек, Кыргызстан, ORCID ID 0000-0001-9560-1471, e-mail: ivanova\_ii@mail.ru

**Иваненко Сергей Игоревич**, доктор философских наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация, ORCID 0000-0002-8427-3078, email: ivasin53@mail.ru

**Куропаткина Оксана Владимировна**, кандидат культурологии, преподаватель программы мэра Москвы «Московское долголетие», Москва, Российская Федерация, ORCID ID 0000-0003-1032-022X, e-mail: piatved@mail.ru

**Никольская Татьяна Кирилловна**, кандидат исторических наук, доцент Санкт-Петербургского Христианского университета, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID 0000-0003-1234-4698, e-mail: niktk@list.ru

**Смирнов Михаил Юрьевич**, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID 0000-0002-1749-3003, e-mail: mirsnov@yandex.ru

**Шабуров Николай Витальевич**, кандидат культурологии, доцент, директор учебно-научного центра изучения религии, заведующий кафедрой истории религий Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Российская Федерация, ORCID ID 0000-0001-7009-5824, e-mail: nshaburov@yandex.ru

**Элбакян Екатерина Сергеевна**, доктор философских наук, старший научный сотрудник, главный аналитик Центра духовно-нравственного образования и теологии Российской академии образования, Москва, Российская Федерация, ORCID ID 0000-0003-3764-2368, e-mail: elbakyanes@gmail.com

### About the authors

**Aleksei V. Appolonov**, Dr. Sci. (Philos.), associate professor of the department of philosophy of religion and religious studies, faculty of philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moskva, Russian Federation, ORCID ID 0000-0002-8140-1206, e-mail: alexeyapp@yandex.ru

**Andrey P. Zabiyako**, Dr. Sci. (Philos.), professor, Head of the department of religious studies and history, Amur state university, Blagoveshchensk, Russian Federation, ORCID ID 0000-0002-6128-4401, e-mail: sciencia@yandex.ru

**Evgeny V. Zaitsev**, DTh, PhD, assistant professor of the department of Theology, Zaokskij Adventist University, Zaokskij, Tula region, Russian Federation, ORCID ID 0000-0001-8782-6929, e-mail: zaitsev@zau.ru

**Irina I. Ivanova**, Dr. Sci (Philos.), professor of the department of philosophy, Kyrgyz-Russian Slavic university, Bishkek, Kyrgyzstan, ORCID ID 0000-0001-9560-1471, e-mail: ivanova\_ii@mail.ru

**Sergej I. Ivanenko**, Dr. Sci (Philos.), Russian Presidential Academy of national economy and public administration, Moskva, Russian Federation, ORCID ID 0000-0002-8427-3078, email: ivasin53@mail.ru

**Oksana V. Kuropatkina**, Cand. Sci (Cultural studies), lecturer of the Moscow Mayor's program "Moscow longevity", Moskva, Russian Federation, ORCID ID 0000-0003-1032-022X, e-mail: piatved@mail.ru

**Tat'yana K. Nikol'skaya**, Cand. Sci (History), assistant professor, Sankt-Peterburg Christian university, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID 0000-0003-1234-4698, e-mail: niktk@list.ru

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

**Nikolaj V. Shaburov**, Cand. Sci (Cultural studies), Director of the Center of religious studies, Head of the department of the history of religions, Russian state university for the humanities, Moskva, Russian Federation, ORCID ID 0000-0001-7009-5824, e-mail: nshaburov@yandex.ru

**Ekaterina S. Elbakyan**, Dr. Sci. (Philos.), senior research fellow, chief analyst, Center for the spiritual and moral education and theology, Russian Academy of education, Moskva, Russian Federation, ORCID ID 0000-0003-3764-2368, e-mail: elbakyanes@gmail.com

Поступила в редакцию: 25.12.2021

Received: 25 December 2021

Принята к публикации: 31.01.2022

Accepted: 31 January 2022

Опубликована: 10.03.2022

Published: 10 March 2022

*Для заметок*

*Научный журнал*

**Вестник**  
Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина

**№ 1**

Редактор *Т. Г. Захарова*  
Технический редактор *Н. В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н. В. Чернышевой*

---

Подписано в печать 10.03.2022. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 14. Тираж 500 экз. Заказ № 1768

---

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина  
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10