

# ВЕСТНИК

Ленинградского государственного  
университета имени А. С. Пушкина

Pushkin Leningrad State  
University Journal

№1  
2023

# Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина

ISSN 1818-6653

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77-68611 от 03.02.2017

Журнал издается с 2006 года

Периодичность: ежеквартально

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

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

## Редакционная коллегия

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

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

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

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

## Editorial Board

A. G. Maklakov	Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Chief editor
L. M. Kobrina	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Deputy Chief editor
M. Yu. Smirnov	Dr. Sci. (Sociol.), Professor, Editor (5.7. Philosophy)
E. L. Goncharova	Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Editor (5.3. Psychology)
O. I. Kukushkina	Dr. Sci. (Ped.), Professor, Editor, (5.8. Pedagogy)

## Editorial Council

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

# СОДЕРЖАНИЕ

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

- 8 О. И. Ставцева  
Постчеловек – концепт или событие?  
Размышление о будущем человека антропоцена
- 21 К. В. Азаров  
Понятие естественности человека по Л. Толстому  
и Лао-цзы
- 35 Г. Б. Макарова  
Антропологические концепции западной  
христианской философии XX века
- 49 В. В. Кузнецов  
Антропология власти и топосы меритократии
- 69 А. Н. Назаренко  
Медиатизация в контексте философии культуры

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- 81 Е. Д. Руткевич  
Молодые поколения и (не)религия
- 98 Д. А. Головушкин  
Методологические стратегии исследования  
русского православного обновленчества  
первой половины XX века
- 109 А. А. Полуэктов, Т. Д. Полуэктова  
Семантический анализ номинаций, связанных  
с темой добродетелей и смертных грехов  
в проповедях Патриарха Московского и всея Руси  
Кирилла

- 129 О. А. Бокова  
Религиоведение и теология в высших учебных заведениях Санкт-Петербурга и Ленинградской области
- 143 П. Д. Ленков  
Преподавание ОРКСЭ и ОДНКНР в Санкт-Петербурге: проблемы и перспективы (по материалам экспертных интервью)
- 154 В. А. Курилов  
Инверсия советского атеизма в российском образовании
- 168 А. С. Комаров  
Свобода совести в постклассическом христианстве
- 184 М. Ю Смирнов  
Религиоведение и средства массовой информации в России

# CONTENTS

## PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

- 8 Ol'ga I. Stavtseva  
Posthuman – Concept or Event? Thinking about  
the future of the Anthropocene Human
- 21 Konstantin V. Azarov  
Human nature by L. Tolstoy and Laozi
- 35 Galina B. Makarova  
Anthropological concepts of the 20<sup>th</sup> century  
Western Christian philosophy
- 49 Vladimir V. Kuznetsov  
Anthropology of Power and toposes of Meritocracy
- 69 Aleksej N. Nazarenko  
Mediatization in the philosophy of culture context

## PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

- 81 Elena D. Rutkevich  
Young generations and (non)religion
- 98 Dmitrij A. Golovushkin  
Methodological strategies in studying  
of Russian Orthodox renovationism  
in the first half of the 20<sup>th</sup> century
- 109 Anton A. Poluektov, Tat'yana D. Poluektova  
Semantic analysis of the virtues and deadly sins  
nominations in the sermons by Moscow Patriarch Kirill
- 129 Ol'ga A. Bokova  
Religious studies and Theology in Sankt-Peterburg  
and Leningrad region higher educational institutions

- 143 Pavel D. Lenkov  
**Teaching ORKSE and ODNKNR in Sankt-Peterburg:  
problems and prospects (based on expert interviews)**
- 154 Viktor A. Kurilov  
**The Soviet atheism inversion in Russian education**
- 168 Anton S. Komarov  
**Freedom of conscience in post-classical Christianity**
- 184 Mikhail Yu. Smirnov  
**Religious studies and mass media in Russia**

Научная статья  
УДК 141.319.8  
БАК 5.7.8  
DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_8



## Постчеловек – концепт или событие? Размышление о будущем человека антропоцена

О. И. Ставцева

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

**Введение.** В статье рассматриваются философские представления о будущем, выдвинутые Э. Фёгелином, С. Жижеком, Дж. Агамбеном применительно к понятию постчеловека и современным дискуссиям об антропоцене.

**Содержание.** Предметом исследования являются трактовки постчеловека – понимать ли его как грядущее событие или как концепт? Для решения этого вопроса автор обращается к различным вариантам мышления о будущем Модерна, которые можно условно обозначить как отказ от трансценденции либо, наоборот, ожидание её. Первая позиция представлена Э. Фёгелином, который характеризует эпоху Модерна как гностицизм в смысле имманентизма, что выражается в достижении людьми посюсторонних целей, выводимых из задач настоящего. Вторая позиция представлена С. Жижеком и Дж. Агамбеном, которые в рамках критики современности обращаются к теологическим конструкциям, говоря о некотором непостижимом грядущем. Спроецированные на актуальную дискуссию об антропоцене два этих варианта понимания будущего позволяют прояснить различные направления в рамках постгуманизма и исследовать критику антропоцентризма в современной мысли.

**Выводы.** Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы: 1) мышление о будущем играет важную роль в культуре высокого Модерна, оно явно или неявно присутствует в разных философских концепциях и проявляется в дискуссии об антропоцене; 2) можно обобщить различные варианты понимания будущего, опираясь на понятия имманентности и трансцендентности; 3) утопические варианты представления о будущем в современной мысли во многом основываются на теологических конструкциях в отрыве от их религиозного содержания; 4) различные трактовки постчеловека связаны с разным пониманием проекта будущего; 5) постчеловек не событие, которое грядет в будущем, а концепт, который складывается в постмодернистской и постструктуралистской мысли.

**Ключевые слова:** антропоцен, постчеловек, постгуманизм, критика антропоцентризма, Э. Фёгелин, С. Жижек, Дж. Агамбен.

**Для цитирования:** Ставцева О. И. Постчеловек – концепт или событие? Размышление о будущем человека антропоцена / О. И. Ставцева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 8–20. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_8



Original article  
UDC 141.319.8  
HAC 5.7.8  
DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_8

## Posthuman – Concept or Event? Thinking about the future of the Anthropocene Human

O'lga I. Stavtseva

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

**Introduction.** The article examines the philosophical ideas about the future put forward by E. Vögelin, S. Žižhek, G. Agamben in relation to the posthuman concept and modern discussions about the Anthropocene.

**Content.** The subject of the study is the interpretation of the posthuman – is it to be understood as a phenomenon or as a concept? To solve this issue, the author turns to various ways of thinking about the future of Modernity, which can be conditionally designated as a rejection of transcendence or, conversely, an expectation of it. The first position is represented by E. Vögelin, who characterizes the Modern era as Gnosticism in the sense of immanentism, which is expressed in the achievement of people's goals derived from the tasks of the present. The second position is represented by S. Žižhek and G. Agamben, who, as part of the criticism of modernity, turn to ideological constructions, talking about some incomprehensible future. Projected onto the current discussion about the Anthropocene, these two options for understanding the future allow us to clarify different directions within the framework of posthumanism and explore the criticism of anthropocentrism in modern thought.

**Conclusions.** The conducted research allows us to draw the following conclusions: 1) thinking about the future plays an important role in the culture of high Modernity, it is explicitly or implicitly present in various philosophical concepts and manifests itself in discussions about the Anthropocene; 2) it is possible to generalize various options for understanding the future, based on the immanence and transcendence concepts; 3) utopian versions of the idea of the future in modern thought are largely based on theological constructions in isolation from their religious content; 4) different interpretations of the posthuman are associated with a different understanding of the project of the future; 5) posthuman is not an event that is coming in the future, but a concept that develops in postmodern and poststructuralist thought.

**Key words:** Anthropocene, posthuman, posthumanism, criticism of anthropocentrism, E. Vögelin, S. Žižhek, G. Agamben.

**For citation:** Stavtseva, O. I. (2023) Postchelovek – kontsept ili sobytie? Razmyshlenie o budushchem cheloveka antropotsena [Posthuman – Concept or Event? Thinking about the future of the Anthropocene Human] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 8–20. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_8

## Введение

Постгуманизм можно несколько тавтологично определить как «дискурс, который более или менее критически исследует фигуру постчеловека» [20, р. 111]. В связи с этим возникает вопрос: что такое *постчеловек*? Это некий феномен (возможно, событие) или концепт? Описывает ли постгуманистическая мысль реально существующие объекты, феномены, события или вырабатывает концепт, подходящий для исследования происходящих сейчас культурных и технических трансформаций субъекта? Последовательное продумывание ответа на этот вопрос требует введение в размышление таких философских категорий как «имманенция» и «трансценденция», а также концепта будущего. В этой статье рассматриваются некоторые трактовки понятия будущего в современной мысли с целью их приложения к анализу постгуманистических идей, что вносит вклад в исследование критики антропоцентризма в современной философии.

Специфику современной культурной ситуации, связанной с развитием технологий, ярко описывает французский философ Ж. П. Дююи:

«Сегодня нам ясно, что кичливый гуманизм, придающий современному миру небывалую динамичность, ставит под угрозу само продолжение одиссеи человечества. Ныне мы живем под нависающей тенью грядущих катастроф, которые, войдя в систему, возможно, приведут к исчезновению нашего вида» [4, с. 21].

Опасность катастроф и исчезновения человечества, по Дююи, приводит к осознанию громадности ответственности за происходящее, что с одной стороны, возвышает нашу гордыню, поскольку мы (человечество) понимаем, что все происходящее зависит только от нас, но с другой стороны – захлестывает человечество гигантской волной паники, и «мы рискуем погрязнуть в этом стремительном бегстве в будущее» [4, с. 21].

Для описания этого состояния рядом авторов [2; 6; 8] применяется термин «антропоцен» (т. е. эпоха человека), предложенный в 2000 г. биологом Ю. Ф. Стормером и исследователем атмосферы П. Крутценом. Этот термин указывает на то, что «деятельность человека и его влияние на облик планеты достигли сегодня беспрецедентных масштабов» и ныне человек определяет геологическую эволюцию планеты [2, р. 6].

Хотя термин носит дискуссионный характер и не все философы им оперируют, можно согласиться с Э. Бинчик, которая настаивает на том, что идея антропоцена имеет «многомерность и исключительный потенциал», поскольку выражает «теоретические задачи, философские дилеммы, аксиологические сомнения и опасения XXI столетия» [2, р. 8]. Очевидно, что в ходе дискуссий об антропоцене разрушаются философские основания антропоцентризма и складываются теории постантропоцентризма.

### **Содержание исследования**

Культуре высокого Модерна свойственно генерировать представления о будущем, в том числе – и о его возможном катастрофическом варианте. Следует обратить внимание на то, что нужно различать будущее, которое предсказуемо, детерминировано и вытекает из настоящего (будем называть его имманентным будущим), и будущее как неизвестное, сокрытое, непредсказуемое, то есть грядущее в эсхатологическом смысле, которое завершает некоторую эпоху и начинает нечто принципиально новое. Во втором случае будущее мыслится как трансцендентное.

Политический мыслитель XX в. Эрик Фёгелин (1901–1985) понимал Модерн как усиливающийся гностицизм, т. е. как имманентизм, перенос цели всех усилий и интенций человека с трансцендентного мира на внутренний мир, стирание сакрального. По мысли Фёгелина, в Новое время происходит «ложная имманентизация христианского эсхатона» [13, с. 326], ожидание Второго Пришествия иссякает, хилиазм исключается, христианское общество концентрируется на духовном и мирском порядке. Причина имманентизма (гностицизма в терминологии Фёгелина) – экзистенциальный страх и потеря веры; человек с истощенной верой «втягивает» Бога внутрь мира, спасается делами. Такой современный гностицизм Фёгелин называет ересью, указывающей на возможность построения земного рая. Важной фигурой в развитии имманентизма/гностицизма он считает Иоахима Флорского; Гегеля и Шеллинга Фёгелин описывает как созерцательных гностиков, как волевых гностиков трактует Конта, Маркса, Гитлера. «Гностические опыты служат ядром редивинизации обще-

[12]

ства, поскольку люди, погружаясь в эти опыты, обожествляют себя, заменяя веру в христианском смысле более осязаемыми способами причастности к божеству» [13, с. 265]. *Редивинизация* – переворот, произошедший в культуре Нового время, устранение границ между священным и профанным. Противоположная тенденция – *дедивинизация*, победа христианства над языческими богами, над представлением о присутствии чудесного во многих аспектах жизни. Редивинизация проявляется в гуманизме, светской философии и идеологиях Просвещения – прогрессизме, либерализме, позитивизме, марксизме, т. е. во всех современных тенденциях [13, с. 266]. Эти явления нельзя назвать языческими, они именно гностические, следуют из христианской культуры, связаны с научным познанием, которое позволяет технически трансформировать мир. Гностические идеи освобождают человеческие силы для строительства цивилизации. Но ценой прогресса была, согласно Фёгелину, смерть духа, который не может удовлетворяться посторонними целями.

«Великое предприятие спасения через имманентную миру деятельность, отдаление от жизни духа – причина упадка гностической цивилизации. Тоталитаризм как экзистенциальная власть гностических активистов – заключительная форма прогрессивной цивилизации» [13, с. 275].

Применяя к нашему вопросу выводы Фёгелина о нарастающей имманентности культуры Модерна и о потере трансцендентной перспективы, можно заметить, что *постчеловек* – это момент движения в техническом освоении мира человеком, который на определенном этапе познания и совершенствования техники трансформирует сам себя, создавая более совершенное существо, чем человек является от природы. Постгуманизм в этом случае сводится к технологическому детерминизму.

Более приемлемой для нас видится точка зрения современных теоретиков постгуманизма, которые отстаивают проект «постгуманизма без технологий» [20, р. 107] и обращаются к идеям Деррида, согласно которым «человек – всегда больше, чем он есть ... человек всегда определен иным – нечеловеческим» [12, с. 38]. При этом направлении мысли возникает понимание будущего как выхода к трансцендентному. В современной философии такое представление о будущем развивается, в частности, марксистскими теоретиками С. Жижекком, Дж. Агамбенем.

В работе «Год невозможного. Искусство мечтать опасно» С. Жижек, описывая политические события 2011–2012 гг (арабская весна, движение «Оккупай Уолл-стрит») и критикуя фундаментализм, мультикультурализм и другие тенденции в развитии глобального капитализма, задается вопросом: «как бороться с капиталистической системой, не способствуя ее улучшенному функционированию» [5, с. 22].

Рассмотренные им политические события 2011 г. – демонстрации против капитализма, которые были неудачны с точки зрения освободительной направленности, – по мысли Жижека следует прочитывать как знаки из будущего, «ограниченные, неполные (иногда даже извращенные) фрагменты утопического будущего, которое дремлет за настоящим как его скрытый потенциал» [5, с. 245]. Будущее философ понимает как освобожденное будущее коммунистической идеи. Важно, что ростков этого будущего в настоящем нет. Жижек предупреждает о тонком балансе между пониманием знаков из будущего и поддержанием радикальной открытости будущему – одна лишь открытость приводит к волюнтаристскому нигилизму, а слишком полагаясь на знаки будущего, мы можем скатиться к плановому детерминизму. В поисках более точного описания этого баланса, Жижек обращается к протестантскому понятию Предопределения, которое описывает на языке Канта. «Знаки из будущего не конститутивны, а регулятивны; их статус субъективно опосредован, они различимы только с ангажированной позиции, чтобы распознать их, нужно заключить пари Паскаля» [5, с. 246–247]. Предопределение – это не заранее предрешенная судьба, ему только предстоит свершиться. Человек выбирает свою судьбу, решая прочитать в качестве судьбы то, что до этого воспринималось случайной последовательностью происходящего: «коммунистические знаки из будущего – это знаки из возможного будущего, которое настанет только тогда, когда мы последуем за этими знаками» [5, с. 247].

В попытках мыслить будущее Жижек цитирует Гегеля, который в «Философии права» заметил, что «невозможно прыгнуть выше своего времени», т. е. будущее априорно непредсказуемо; аналогичную мысль он находит у Карла Барта, полагавшего, что многое сокрыто от нас и «последнее прише-

14

ствии Господа будет абсолютно несопоставимо с нашими ожиданиями» [5, с. 248]. «Будучи коммунистами, мы в особенности должны воздерживаться от создания каких бы то ни было позитивных образов коммунистического общества» – заключает Жижек [5, с. 250]. В качестве аргумента Жижек опирается на слова Христа о ложных пророках, а также приводит буквальное значение термина «Апокалипсис» – поднятие завесы, откровение чего-то спрятанного. То, что откроется, будет кардинально новым, неожиданным, во что можно только «всматриваться и бодрствовать» – такими словами Евангелия от Марка (Мк. 13: 33–37) описывает Жижек грядущее.

Будущее в этом смысле – неизвестное грядущее, несущее абсолютную новизну. Можно сделать вывод, что несмотря на приверженность к коммунистической идее и определение будущего исходя из нее, Жижек для концептуализации грядущего во многом опирается на религиозный и теологический дискурс.

То же самое мы можем заметить и в размышлениях о будущем итальянского философа Дж. Агамбена. В работе «Открытое. Человек и животное» Агамбен описывает еврейскую Библию XIII в. (миланская амвросианская библиотека) с иллюстрациями «мессеанской трапезы праведников в последний день». Праведники изображены не с человеческими, а звериными лицами, что заставляет автора задаться вопросом: «Почему представители человеческого совершенства изображены со звериными головами?» [1, с. 9–10]. Этот вопрос приводит Агамбена к метафизическому различию человека и животного и выработке концепта «антропологическая машина», которая функционирует посредством исключения и включения. Антропологическая машина Модерна исключает не-человеческое, животное; антропологическая машина древних исключает раба, варвара, чужака (как фигуру животного в человеческой форме).

Различие между человеком и животным Агамбен проводит, следуя постановке этого вопроса М. Хайдеггером. Животное включено в окружающий мир, но не видит мир как открытое, мир не открывается для животного как сущее. Человек открыт сущностному конфликту между несокрытостью и сокрытостью: «Неразрешимая борьба между несокрытостью и сокрытостью, раскрытием и сокрытием, которая характери-

зует человеческий мир, есть внутренняя борьба между человеком и животным» [1, с. 84]. Хайдеггер, в трактовке Агамбена, определяет человека как место, где господствует конфликт между сокрытостью и несокрытостью, между *animalitas* и *humanitas* человека. Состояние *humanitas* (человечность) в человеке создают поэзия, религия, философия. В настоящее время, по мнению Агамбена, они «превратились в культурные зрелища, утратив всякую историческую действенность» [1, с. 93], и служат заботе о биологической жизни, т. е. животности человека. Эта жизнь, по Агамбену, уже не может распознать себя ни как человеческая, ни как животная. Гуманизация животного совпадает с анимализацией человека, антропологическая машина сегодня работает вхолостую, она уже не связывает природу и человека, чтобы через приостановку и изъятие нечеловеческого произвести человеческое. Надежды на спасение человека и выход из режима капиталистической производительности, обеспечиваемой биополитикой, Агамбен связывает с таким состоянием как бездеятельность и праздность.

В ходе анализа хайдеггеровского различения человека и животного, Агамбен упомянул фрагмент Послания к Римлянам ап. Павла: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Римл. 8: 19–23), – из которого, со ссылкой на толкование гностиком Василидом в середине II в., заключает: всякая тварь обретет помилование. Иными словами, в конце истории антропологическая машина остановится:

«Человеческая природа навсегда простится с логосом и с собственной историей, и это вообразить непросто. Это жизнь, которая не является человеческой, так как она забыла все рациональные моменты, все замыслы преодоления животной жизни; но она не является и животной, потому что под животностью подразумевается как раз обделенность миром и мрачное ожидание откровения и спасения. Эта жизнь остается в безмятежном отношении с собственной природой как с некоей зоной не-знания» [1, с. 107].

Религиозные эсхатологические конструкции включены в образ того будущего, которое, согласно версии филосо-

[16]

фов Жижека и Агамбена, ожидает Модерн. По мысли Жижека, христианский опыт важен для коммунистов. Агамбен, интерпретируя «открытое», «неведомое» как приостановку действия антропологической машины, описывает *бездеятельность* как альтернативу эффективной капиталистической машине. Именно в бездеятельности, праздности будет возможно «прорваться к новой и более блаженной жизни, каковая не является ни животной, ни человеческой» [1, с. 104].

Если перенести это понимание будущего, как принципиально разорвавшего с настоящим и трансцендентного, в постгуманистическую перспективу, то постчеловек может пониматься как событие, которое будет принципиально новым и поэтому неясным для настоящего. В этом смысле идею постчеловека можно сравнить с концептом «сверхчеловека» у Ницше, который является значимым для разных вариантов трансгуманизма, антигуманизма и постгуманизма<sup>1</sup>.

Подходы к пониманию постчеловека, раскрывающиеся при анализе трактовок будущего современного человека Фёгелином, Жижеком, Агамбеном, – двойственны. В первом случае (у Фёгелина) постчеловек мыслится в имманентной логике как определенный момент развития научного познания и технологического освоения мира. Во втором случае (у Жижека и Агамбена) за идеей постчеловека стоит утопический<sup>2</sup> разрыв с настоящим и принципиально иное понимание будущего в конструкциях, наследующих христианским идеям эсхатологического грядущего (мир Модерна не есть триумф гностицизма, он заполнен устремлениями, которые далеко не имманентны, а выводят в открытое, неведомое, апокалипсическое). Первое понимание постчеловека более связано, по нашему мнению, с трансгуманизмом; второе – с катастрофичным мышлением и вмешательством внешнего, которое создаст нечто новое.

Обе рассмотренные трактовки приняты разными направлениями постгуманизма [9, с. 28]. Наше понимание постчеловека связано, тем не менее, с третьей позицией – *критическим постгуманизмом*, развивающимися в работах С. Хербрехте-

<sup>1</sup> Связь ницшеанских идей о сверхчеловеке с идеями постгуманизма подробно представлен у Ф. Феррандо [14, с. 92–108].

<sup>2</sup> На неоднозначность понимания утопии в постмарксистском дискурсе указывает А. В. Павлов [10, с. 34].



ра [19], И. Каллуса [20], Н. Бэдмингтона [18] и других<sup>1</sup>. Критический постгуманизм не уповает на реализацию утопических моделей будущего, не стремится к возвращению прежнего понимания гуманизма<sup>2</sup>, а производит деконструкцию антропоцентрического дискурса с целью выявления иного содержания в антропоцентрическом понятии человека, его признания и присвоения для сопротивления нарастающей дегуманизации капиталистического настоящего.

### Выводы

На вопрос, вынесенный в заголовок статьи, можно ответить следующим образом: постчеловек не грядущая реальность, не событие, которое мы не можем помыслить сейчас в силу его новизны и необычности, а концепт, складывающийся в рамках критики антропоцентрических идей в европейской философии. Эта критика последовательно осуществлялась М. Хайдеггером, Л. Альтюссером, М. Фуко, А. Бадью, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотаром с середины XX в., на что указывают многие исследователи (А. В. Павлов [9], А. И. Криман [7] и др.). Итог разнопланового критического дискурса состоит в понимании того, что субъект – это не универсалистский идеал, а исторический конструкт, контингентный по отношению к ценностям, времени и месту, что ставит под сомнение и заставляет отказаться от понятия «природа человека». Р. Брайдотти, опираясь на такие делёзовские понятия как «становление», «номадизм», «ассамбляж», «машина», «желание» и принимая критику антропоцентризма вышеуказанных мыслителей, предлагает, по нашему мнению, довольно удачное определение постчеловеческой субъективности: «трансверсальная сущность, полностью погруженная в сеть нечеловеческих отношений и имманентная такой сети» [3, с. 370]. Это понимание постчеловека подчеркивает взаимосвязь субъекта и других, включая «нечеловеческих других», т. е. природных существ и технических объектов [17], и деконструирует выработанные в рамках антропоцентрической парадигмы четкие противопоставления жизнь/смерть, органическое/

<sup>1</sup> В этой статье в наши задачи не входит рассмотрение критического постгуманизма; об этом см.: [12, с. 40–42].

<sup>2</sup> К этому стремится консервативный современный дискурс о человеке, защищающий природу человека [15; 16]. Анализ понятия природы человека см.: [11].

синтетическое, естественное/искусственное [14, с. 29]. Из такого понимания человека следует переосмысление понятий природы, бытия, знания, что дает надежду на преодоление негативных тенденций антропоцена.

#### Список литературы

1. Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное / пер. с итал. и нем. Б. Скуратова. – М.: РГГУ, 2012. – 112 с.
2. Бинчик Э. Эпоха человека: риторика и апатия антропоцена / пер. с польск. Т. Пирусской. – М.: Новое литературное обозрение, 2022. – 392 с.
3. Брайдотти Р. Постчеловек / пер. с англ. Д. Хамис; под ред. В. Данилова. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2021. – 408 с.
4. Дюпюи Ж.-П. Малая метафизика цунами / пер. с фр. А. Захаревич. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2019. – 168 с.
5. Жижек С. Год невозможного. Искусство мечтать опасно / пер. с англ. Е. Савицкого и др. – М.: Европа, 2012. – 272 с.
6. Калп Э. Антропоцен исчерпан: три возможные концовки // Новое литературное обозрение: теория и история литературы, критика и библиография. – 2019. – № 158. – С. 79–102.
7. Криман А. И. Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма // Сибирский философский журнал. – 2021. – Т. 19. – № 3. – С. 161–174.
8. Мортон Т. Стая экологичным / пер. с англ. Д. Кралечкина. – М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2019. – 240 с.
9. Павлов А. В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // Вопросы философии. – 2019. – № 5. – С. 27–35.
10. Павлов А. В. Утопия в новейшем западном марксизме: аномалия, надежда, наука // Вопросы философии. – 2021. – № 9. С. 25–36.
11. Ставцева О. И. Понятие природы человека и консервативная критика идеи биотехнологического совершенствования человека // Вестник Русской гуманитарной христианской академии. – 2019. – Т. 20. – № 1. – С. 223–231.
12. Ставцева О. И. Постгуманизм и критика антропоцентризма в современной философской мысли // Философия и религиозоведение в Ленинградском государственном университете им. А. С. Пушкина: моногр. / отв. ред. М. Ю. Смирнов. – СПб.: ЛГУ им А. С. Пушкина, 2022. – С. 24–46.
13. Фёгелин Э. Новая наука политики. Введение / пер. с англ. Н. Селивёрстова. – СПб.: Владимир Даль, 2021. – 373 с.
14. Феррандо Ф. Философский постгуманизм / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. В. Павлова. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. – 360 с.
15. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / пер. с англ. М. Б. Левина – М.: АСТ: ОАО ЛЮКС. 2004. – 349 [3] с.
16. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / пер. с нем. М. Л. Хорькова. – М.: Весь мир, 2002. – 144 с.
17. Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х / пер. с англ. А. В. Гараджи. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 128 с.
18. Badmington N. (ed.) Posthumanism. Readers in Cultural Criticism. – New York: Palgrave, 2000. – 172 p.
19. Herbrechter, St. Posthumanism: a Critical Analysis. – London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury Academic, 2013. – 248 p.
20. Ivan Callus, Stefan Herbrechter & Manuela Rossini. Introduction: Dis/Locating Posthumanism in European Literary and Critical Traditions // European Journal of English Studies. 2014. – Vol. 18. – No. 2. – Pp. 103–120.

## References

1. Agamben, D. (2012) *Otkrytoe. Chelovek i zhivotnoe* [Open. Man and Animal]. Moskva: RGGU. (In Russian).
2. Binchik, E. (2022) *Epokha cheloveka: ritorika i apatiya antropotsena* [The Epoch of Man: History and Apathy of the Anthropocene]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
3. Brajdotti, R. (2021) *Postchelovek* [Posthuman]. Moskva: Izdatel'stvo Instituta Gajdara. (In Russian).
4. Dyupyui, Zh-P. (2019) *Malaya metafizika tsunami* [Small metaphysics of the tsunami]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha. (In Russian).
5. Zhizhek, S. (2012) *God nevozmozhnogo. Iskusstvo mechatat' opasno* [The Year of the Impossible. The art of dreaming is dangerous]. Moskva: Izdatel'stvo "Evropa". (In Russian).
6. Culp, A. (2019) Antropotsen ischerpan: tri vozmozhnye kontsovki [Anthropocene Exhausted: Three possible endings]. *Novoe literaturnoe obozrenie: teoriya i istoriya literatury, kritika i bibliografiya* [New Literary Review: Theory and History of Literature, Criticism and Bibliography]. No. 158. Pp. 79–102. (In Russian).
7. Kriman, A. I. (2021) Filosofiya postmodernizma kak uslovie vozniknoveniya postgumanizma [Postmodernism philosophy as a condition for the emergence of posthumanism] *Sibirskij filosofskij zhurnal* [Siberian Philosophical Journal]. Vol. 19. No. 3. Pp. 161–174. (In Russian).
8. Morton, T. (2019) *Stat' ekologichnym* [Being Ecological]. Moskva: Ad Marginem Press; Muzej sovremennogo iskusstva "Garazh". (In Russian).
9. Pavlov, A. V. (2019) Postgumanizm: preodolenie i nasledie postmodernizma [Posthumanism: overcoming and legacy of postmodernism]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No. 5. Pp. 27–35. (In Russian).
10. Pavlov, A. V. (2021) Utopiya v novejshe zapadnom marksizme: anomalija, nadezhda, nauka [Utopia in the newest Western Marxism: anomaly, hope, science]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No. 9. Pp. 25–36. (In Russian).
11. Stavtseva, O. I. (2019) Ponyatie prirody cheloveka i konservativnaya kritika idei biotekhnologicheskogo usovershenstvovaniya cheloveka [The concept of human nature and conservative criticism of the idea of biotechnological human improvement]. *Vestnik Russkoj gumanitarnoj hristianskoj akademii* [Russian Humanitarian Christian Academy Bulletin]. Vol. 20. No. 1. Pp. 223–231. (In Russian).
12. Stavtseva, O. I. (2022) Postgumanizm i kritika antropotsentrizma v sovremennoj filosofskoj mysli [Posthumanism and criticism of anthropocentrism in modern philosophical thought]. *Filosofiya i religiovedenie v Leningradskom gosudarstvennom universitete imeni A. S. Pushkina* [Philosophy and religious studies at the Pushkin Leningrad State University] ed. by M. Yu. Smirnov. Sankt-Peterburg: LGU imeni A. S. Pushkina. Pp. 24–46. (In Russian).
13. Fyogelin, E. (2021) *Novaya nauka politiki. Vvedenie* [The New Science of Politics. Introduction]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).
14. Ferrando, F. (2022) *Filosofskij postgumanizm* [Philosophical posthumanism]. Moskva: Izd. dom Vyshej shkoly ekonomiki. (In Russian).
15. Fukuyama, F. (2004) *Nashe postchelovecheskoe budushchee: Posledstviya biotekhnologicheskoy revolyutsii* [Our posthuman future: Consequences of the biotechnological revolution]. Moskva: Izdatel'stvo AST; LYuKS. (In Russian).
16. Habermas, Yu. (2002) *Budushchee chelovecheskoj prirody* [The future of human nature]. Moskva: Ves' mir. (In Russian).
17. Harauej, D. (2017) *Manifest kiborgov: nauka, tekhnologiya i sotsialisticheskij feminizm 1980-kh* [Cyborg Manifesto: science, technology and socialist feminism of the 1980s]. Moskva: Ad Marginem Press. (In Russian).
18. Badmington, N. (ed.) (2000) *Posthumanism. Readers in Cultural Criticism*. New York: Palgrave.
19. Herbrechter, St. (2013) *Posthumanism: a Critical Analysis*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury Academic.
20. Ivan Callus, Stefan Herbrechter & Manuela Rossini (2014). Introduction: Dis/Locating Posthumanism in European Literary and Critical Traditions. *European Journal of English Studies*. Vol. 18. No. 2. Pp. 103–120.

### 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: stavtseva\_olga@mail.ru

### About the author

**O'lga I. Stavtseva**, Cand. Sci (Philos.), assistant professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-0257-3430, e-mail: stavtseva\_olga@mail.ru

Поступила в редакцию: 29.01.2023

Принята к публикации: 13.02.2023

Опубликована: 20.03.2023

Received: 29 January 2023

Accepted: 13 February 2023

Published: 20 March 2023

## Понятие естественности человека по Л. Толстому и Лао-цзы\*

К. В. Азаров

Рейнский Боннский университет Фридриха Вильгельма  
Бонн, Германия

**Введение.** Толстой является ранним западным последователем Лао-цзы, что отмечалось как русскими, так и китайскими учеными. Хотя общее влияние даосизма на Толстого уже хорошо изучено, но связь таких близких и критически важных понятий как *самоестественность* Лао-цзы и толстовское *опрошение*, определяющих их отношение к естественности, практически не подвергалась исследованию. В статье используются компаративные подходы Е. А. Торчинова и Ф. Жульена.

**Содержание.** В 1880-е годы возрастает интерес Толстого к философии Лао-цзы. Особое внимание русского мыслителя привлекает содержащаяся в учении Лао-цзы идея культивации естественности. Толстой ищет естественное состояние человека, и большая часть его интеллектуальных усилий направлена именно на достижение этого условия в человеческом бытии, а также на фиксацию средств достижения этого состояния. Толстой полагает, что всем людям свойственна одна естественная стихия, как для пчелы – это полёт, так человеку таким полетом служит любовь. Однако это не обычная любовь. Толстой требует готовности сменить объект своей любви, не допускать ее фокусировки, требует перестать любить одних людей сильнее других и через любовь принять человеческую смертность. Бессмертие души для Толстого – это лишь вздор: если есть всевозрастающее благо (что для Толстого – факт разума), то никакого другого бессмертия не нужно. Такая трактовка отсутствует в дискурсе западной философской мысли. Только с Хайдеггеровским осознанием возможности «забалтывания» подлинного бытия дискурс о проблематичности подлинности (Eigentlichkeit) в связи с темой естественности получает устойчивое основание.

**Выводы.** В интерпретации понятия естественности у Толстого прослеживаются как влияние даосской мысли (методичный поиск и возвращение в себе подлинного начала), так и различие с ней. Представление о естественной стихии человека, под которой Толстой понимает любовь, демонстрирует влияние Лао-цзы. Однако сама по себе тема всеобщей любви не свойственна даосизму и скорее представляет собой результат влияния христианства и учения Мо-цзы. Последний для Толстого был основоположником религии любви, заново открытой Христом.

**Ключевые слова:** опрошение, самоестественность, цзы жань, Дао-Дэ Цзин, Лао-цзы, Мо-цзы, Е. А. Торчинов, Ф. Жульен, цзянь ай, любовь.

**Для цитирования:** Азаров К. В. Понятие естественности человека у Толстого и Лао-цзы / К. В. Азаров // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 21–34. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_21

\* Статья написана при поддержке фонда Фрица Тиссена (Fritz Thyssen Stiftung).  
© Азаров К. В., 2023

## Human nature by L. Tolstoy and Lao Zi

Konstantin V. Azarov

Rhenish Friedrich Wilhelm University of Bonn  
Bonn, Germany

**Introduction.** Tolstoy is an early Western follower of Lao Zi, which was noted by both Russian and Chinese scholars. Although the general influence of Daoism on Tolstoy has already been well studied, the connection of such close and critically important concepts as Daoist self-naturalness (*ziran*) and Tolstoy's self-simplification (*oproschchenie*), which determines their attitude to human naturalness, has not been practically investigated. The comparative approaches of E. A. Torchinov and F. Julien are used in the article.

**Content.** In the 1880s, Tolstoy's interest in the philosophy of Lao Zi increased. The Russian thinker's special attention is attracted by the idea of cultivating naturalness contained in the teachings of Lao Zi. Tolstoy is looking for the natural state of man, and most of his intellectual efforts are aimed precisely at achieving this condition in human existence, as well as at fixing the means to achieve this state. Tolstoy believes that all people have one natural element, as for a bee it is flight, so love serves as such a flight for a person. However, this is not ordinary love. Tolstoy demands a willingness to change the object of his love, not to allow it to focus, demands to stop loving some people more than others and accept human mortality through love. The immortality of the soul for Tolstoy is just nonsense. If there is an ever-increasing good (which for Tolstoy is a fact of reason), then no other immortality is needed. Such an interpretation is absent in the discourse of Western philosophical thought. Only with Heidegger's awareness of the possibility of "blurring out" authentic existence, the discourse on the problematic of authenticity (*Eigentlichkeit*) in connection with the theme of naturalness gets a stable foundation.

**Conclusions.** In the interpretation of the naturalness concept, Tolstoy traces both the influence of Daoist thought (the methodical search and cultivation of a genuine beginning in oneself) and the difference with it. The idea of the natural element of man, by which Tolstoy understands love, demonstrates the influence of Lao Zi. However, the theme of universal love itself is not peculiar to Daoism and is rather the result of the influence of Christianity and the teachings of Mo Zi. The latter for Tolstoy was the founder of the religion of love, re-discovered by Christ.

**Key words:** self-simplification (*oproschchenie*), self-naturalness (*ziran*), Daodejing, Lao Zi, Mo Zi, E. A. Torchinov, F. Julien, jian'ai, love.

**For citation:** Azarov, K. V. (2023) Ponyatie estestvennosti cheloveka po L. Tolstomu i Lao-tszy [Human nature by L. Tolstoy and Lao Zi]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 21–34. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_21

## Введение

Толстой глубоко погружен в западную и китайскую философские традиции и как гениальный писатель проникает в глубинное понимание души человека. Он – почитатель Канта, Руссо и Шопенгауэра, а также один из первых западных последователей Конфуция и Лао-цзы. Толстой участвовал как минимум в двух переводах важнейшего даосского текста «Канон Пути и его Благой Силы» или Дао-дэ Цзин (道德经, в Толстовской редакции текст получил название «Тао Те Кингъ» [12]), который известен также по имени автора просто как «Лао-цзы» (老子, у Толстого – «Лаоси»). Один из этих переводов был опубликован в 1894 г. в результате сотрудничества Толстого и знаменитого японского ученого Кониси Масутаро (известен также под своим христианским именем как Даниил Петрович Кониси).

Толстой рано проявил увлечение неевропейскими культурами. Ещё в юности он изучал тюркские языки в Казанском университете. Принято считать, что Толстой начал заниматься даосизмом около 1877 г., однако есть косвенные признаки и более ранней даты, например, на это указывают даосские мотивы в «Войне и мире», особенно – образ Платона Каратаева [6]. Прежде чем перевести «Лао-цзы» на русский язык, Толстой проделал большую работу, связанную с даосизмом. Он сравнивал множество переводов на разные западные языки, и, возможно, даже пытался изучать и сам классический китайский язык, хотя следы этой попытки очень мало подтверждены документально [13, с. 656–657] и слабо сказались на интеллектуальных поисках Толстого, всегда полагавшегося на западные переводы первоисточников.

То, насколько глубоко Толстой понимал философию Лао-цзы, подчеркивают и китайские исследователи. Особенно высоко оценивают проникновение Толстого даосизмом такие специалисты, как Се Наньдоу (谢南斗) [11, с. 40] и Цао Хайянь (曹海艳) [4, с. 73]. Толстой даже был провозглашен ими «русским Лао-цзы» (э го дэ Лао-цзы 俄国的老子). Практический подход Толстого к этическим и экзистенциальным проблемам напоминает даосизм и другие учения Дальнего Востока<sup>1</sup>. Даосская концепция *цзы жань* (自然), которую Евгений Торчинов переводил как «своеатакость» [21, с. 185] или «самоестествен-

<sup>1</sup> Об особом модусе практического в китайском контексте см. [7].

[24] ность» [20, с. 218], чрезвычайно важна для позднего Толстого и такого центрального его идеала как «опрощение».

Среди используемых в статье материалов важную роль играют дневники и теоретические работы Толстого, китайский текст Лао-цзы, современные отечественные и западные переводы, данные из отечественного и китайского гуманитарного знания касательно связи даосизма и Толстого. В качестве методологии в статье используются психолого-компаративный подход Евгения Торчинова и компаративистика «l'entre» Франсуа Жульена.

### **Содержание исследования**

Толстой преодолел диалектический круг в отношении к концепции естественности. Он начинал как страстный последователь Руссо. Однако затем Толстой оказался под влиянием Шопенгауэра. Если для Руссо человек по природе добр и его природа является лучшим проводником в этой жизни, то для Шопенгауэра существует конфликт воли и представления, а жизнь – это предзаданная трагедия, подчиненная детерминистским законам, во многом почерпнутым Шопенгауэром из индийского философского наследия. Шопенгауэр, по мнению Толстого, – «гениальнейший из людей» [18, с. 219], нашел кантовскую защиту свободы воли в третьей антиномии чистого разума неприемлемой и встал на сторону детерминизма [1, с. 23].

Толстой не остается навсегда с Шопенгауэром и примерно в течение десятилетия возвращается к более оптимистическому взгляду на вселенную. Это приводит русского писателя к новому периоду увлеченности идеями простоты и спонтанности. В 1880-е годы он отошел от пессимистов, Шопенгауэра и фон Гартманна [16, с. 381]. Этот поворот сопровождает его возрастающий интерес к Востоку, при котором Лао-цзы занимает центральную роль. В связи с этим особенно важен содержащийся у Лао-цзы потенциал культивации естественности.

Брайан Бруйя проводит фундаментальный сравнительный анализ практик естественности на Западе и в Китае. В своем анализе он приходит к выводу, что на Западе отсутствует даже в имплицитной форме такая характеристика ме-



тодологии спонтанности, как то, что Бруйя называет «сбором» (“collection”) [2, с. 215–216]. Даосский сбор – это «сведение всех энергий человека сначала в состояние спокойствия, а далее в сосредоточение на деятельности» [2, с. 239]. Однако даосский сбор – это лишь часть более крупного элемента, отсутствующего в классическом западном взгляде на естественность. Для западного человека сама культивация естественности – это оксюморон. Естественность на Западе – это нечто предшествующее любым методологиям, пред-данное и априорное. Только с хайдеггеровским осознанием возможности «забалтывания» подлинного бытия и общей проблематичности подлинности (Eigentlichkeit) разговор о методе в связи с темой естественности получает более или менее устойчивое основание. Как упоминает Венцель, в вопросах, касающихся человеческой спонтанности, даосизм предлагает метод [10, с. 466–467] и это именно тот методологический аспект, предчувствие необходимости которого привело Толстого к Лао-цзы. В этом смысле Толстой выступает предтечей хайдеггеровской фундаментальной онтологии и на многие десятилетия опережает обращение немецкого философа к даосизму.

Касательно перевода термина *цзы жань*, то «своеатость» и «самоестественность», представляются взаимодополняющими и обоюдодопустимыми переводами даосского понятия. Своетакость кажется актуальной в случаях экзистенциального типа аналитики, которая не входит в цели данного исследования. Для Толстого экзистенциальные вопросы играют безусловно фундаментальную роль, о чем свидетельствует и ссылка Хайдеггера в «Бытии и Время» на «Смерть Ивана Ильича». Тем не менее, речь идет не о специфике толстовского проникновения в экзистирование, а о его интересе к работе с эмоциями. Толстой – это практик, оторванный от онтологических проблем как таковых. И хотя Евгений Торчинов проводит основополагающий анализ даосской онтологии через предложенную им трактовку *цзы жань* как «своеатость» [21, с. 88], но ввиду иных целей и для соблюдения единообразия в данном анализе *цзы жань* всегда дается как «самоестественность».

Венцель подробно рассматривает такую версию даосской методологии опрощения, как *синь чжай* (心齋), менталь-

|26|

ное говение, результатом которого становится отступление нашего целеполагания «на задний план» [10, с. 462], а также одновременная актуализация самого действия как такового. В русской синологии часто переводят «говение» чжай (齋) как «пост», однако многозначительность последнего глагола делает первый вариант более предпочтительным. Человек с «говеющим разумом» не думает, чего он хочет добиться своими действиями, вместо этого такой деятель растворяется в деятельности, как бы уносимый потоком событий, где подконтрольное и неконтролируемое уже мало различимы. Ziporyn<sup>1</sup>, D'Ambrosio и Moeller [5] сравнивают мастера даоса с «дикой картой» (wild card), то есть с игровой картой, которая может быть любой другой, может считаться чем угодно для расчета результатов игры в зависимости от обстоятельств. В дневниках Толстого есть одно таинственное место, где писатель говорит как практиковать «незаметное юродство» [19, с. 182], такое незаметное юродство можно считать Толстовской версией идеала даосской дикой карты. Даосский мастер проявляет такой уровень спонтанности, что может быть совершенно непредсказуемым и беспрепятственно следовать потоку изменения обстоятельств. Это своего рода «целеполагание дикой карты». «Гование ума – это способ достижения такого состояния. Оно ведет к более широкому “Я”, полностью отождествляющему себя с тем, что оно делает» [10, с. 463]. Деятельность агента, отождествляющего себя с действием, приобретают также дополнительную черту, которую Венцель, анализирующий даосское целеполагание, называет «ситуативной отзывчивостью» (situation responsiveness). Это состояние ума, альтернативное нашей повседневной «отзывчивости», которая обычно ориентирована к нашим личным причинам и целям, а не к ситуациям, сквозь которые мы проходим, двигаясь от причин к целям. Основное отличие состоит в том, что, если «ситуации и восприятия не пропозициональны, причины могут быть выражены вербально» [10, с. 465]. Обычно мы можем назвать причины наших действий, однако даос выходит за границы подробно разлинованных топографий. Как художнику бывает трудно отчитаться за каждый ма-

<sup>1</sup> Brook D. Ziporyn (2015). Zhuangzi as Philosopher. Available at: <https://www.hackettpublishing.com/zhuangzphi> (accessed 26 December 2022).

зок или объяснить в готовых формулах рецепт своей успешной картины, даос старается органически подойти таким же образом к любой форме деятельности.

Китайские мыслители никогда не теряли эвдемонических коннотаций естественности. Лао-цзы указывает Толстому способ культивирования естественности через такие концепции, как «у вэй» или «недеяние» (无为) и цзы жань. Касательно «недеяния», кроме одноименной статьи Толстого [14; 15], это понятие проникло в самые основания Толстовского интеллектуального наследия. Так, по Торчинову, у вэй стало прототипом такой ключевой категории толстовства, как «непротивление». Торчинов даже называет «непротивление» переводом «у вэй» у Толстого [21, с. 184]. Но влияние данной даоистской категории выходит за рамки этого анализа.

Само же *опрошение* в даосизме выражается термином бао пу (抱朴, Лао-цзы, 19:9) – это максима сохранения простоты, которая восходит к синонимичной паре пу (朴) – су (素), необработанного дерева-щепы и неокрашенного шелка, то есть самой простой и доступной одежды, превосходство которой над окрашенными и обработанными альтернативами многократно утверждается у Лао-цзы (см. джаны 15, 19, 28, 32, 37, 57).

Рассмотрим назначение «самоестественности» у Толстого. Достижение состояния простого и радостного существования – очень сложная задача не только в связи с внешними обстоятельствами, но и изнутри, когда существует необходимость преодоления всех случайных, искусственных и лицемерных привычек, которые иногда трудно даже просто осознать в качестве барьеров на пути к своему истинному “Я”, не говоря уже о том, чтобы избавиться от них в своих поведенческих и эмоциональных реакциях. Внутренняя борьба Толстого и вообще всей последовавшей экзистенциальной традиции показывает, как труден путь к подлинной стихийной естественности. Хайдеггер мог бы быть тут еще одним источником, даже если уже ставший традиционным хайдеггеровский подход к Чжуан-цзы и Лао-цзы имеет свою чересчур рьяную ветвь слишком далеко идущих интерпретаций.

Толстой ищет именно естественного состояния и большая часть его интеллектуальных усилий направлена на достижения этого условия в человеческом бытии. Толстой пола-

|28|

гает, что всем людям свойственна одна естественная стихия, как для пчелы – это полёт, так человеку таким полетом служит любовь. Любовь для Толстого – это чувство «разрешающее все противоречия жизни человеческой и дающее наибольшее благо», при этом она «тем больше, чем больше отречение от блага животной личности» [16, с. 382], то есть от материальных интересов человека. Именно любовь снимает проблему смерти. Толстой пишет в дневнике: «...что там будет (пространство и время), состоит в ответе на вопрос, что такое Я? Если я – любовь, то ясно, что нет вопроса ни о там, ни о будет» (курсив и пунктуация Толстого) [19, с. 55].

При этом любить нужно как умиленный ребёнок, из того «чувства умиления, при котором хочется любить всех» [16, с. 394]. Идеал ребенка – это и даосский мотив, в котором дитя представляется идеалом силы и витализма, того, что не будет побеждено, не умрет, но будет прибывать в этом мире. Толстой был знаком с этой идеей даосизма, так он прямо ссылается на Лао-цзы в своих дневниках, повторяя максимуму, что податливое полно сил, а твёрдое скоро умрет [19, с. 94]. Для Толстого важна и всеобщая направленность любви, так как «страстность предпочтения одних людей другим, называемая неверно любовью, есть только дичок [любви]» [16, с. 389]. В своих дневниках Толстой повторяет данный императив: надо «перестать слишком любить тех кого слишком любишь» [19, с. 64].

Безусловно здесь прослеживается как даосское влияние, так и различие. Именно подход к воспитанию любви как самостественности человека наилучшим образом демонстрирует влияние даосизма на становление Толстовского методического подхода к культивации эмоций. Толстой регистрирует «как радостно замечать в себе свободные, бессознательно почти совершаемые поступки, которые прежде были делом усилия» [19, с. 61]. Любовь для Толстого должна дать корни, должна разрастись, может быть дичком, в общем ассоциируется с массой признаков растения [16, с. 389]. Однако необходимо учитывать, что подлинный даос должен демонстрировать определенный уровень эмоциональной отрешённости. Он безразлично относится к народу (к «земледельцам» в переводе Кониси), словно к соломенному чучелу собаки, то есть к элементу китайского ритуального комплекса, который принято

было растаптывать. Впрочем, здесь степень контрастности даосизма и Толстого зависит от трактовки первого, а в случае трактовки первого вторым этот контраст минимален. Лао-цзы в редакции Толстого тоже призывает к любви. Само Дао «промышляет о всех вещах с любовью» (34-й джан), а места, напрямую касающиеся эмоциональной отстраненности, смягчены – так говорится, что мастер-даос «нелюбвеобилен», как бы подменяя эмоциональную сторону чувственной. Однако сама тема всеобщей любви *цзянь ай* (兼爱) чужда даосизму и скорее представляет собой влияние христианства и Мо-цзы, который для Толстого был основоположником религии любви, вторично основанной Христом [17, с. 85].

### Выводы

Идея самоестественности оказала глубокое влияние на характерное для позднего творчества Толстого смешение духовного и эстетического. Толстой требовал от религии обращения к искусству, считая это даже условием выживания религии в современном мире [9, с. 790]. В китайской традиции религия не является отдельной областью. Этика, религия и искусство взаимодействуют в формировании человека. Так, Цзун Бин, китайский художник четвертого века нашей эры и один из первых теоретиков пейзажной живописи в мировой истории, «парадигматический пример даосского подхода» [3, с. 132], видит сверхъестественные силы, воплощенные в природном ландшафте, переданными в виртуозно выполненной работе художника. Другим примером может служить то, как высоконравственный характер традиционно усматривается в индивидуальном каллиграфическом стиле.

Наиболее сильно влияние Лао-цзы чувствуется, когда Толстой использует наивный язык, то, что можно назвать стилистически-художественным опрощением, чтобы более доступно и эффективно передавать свою мысль. Толстой здесь напоминает живописца-примитивиста своим обнаженно искренним и грубым, непосредственным обращением к читателю. Этот принцип выражен и в «Лао-цзы» в толстовской редакции: «голос истины неизящен, а изящная речь лжива» [12, с. 48]. Толстой действует, исходя из убеждения, что простая форма наиболее убедительно показывает, что является

30

необходимыми и достаточными условиями осмысленного существования, в то время как культивированный язык высшего общества уже в собственном стиле скрывает это начало. Толстой высказывался за этот идеал еще в 1862 г., в статье «Кому у кого учиться писать: крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят?».

Анализ китайской культуры интересным образом отображает подобную оппозицию: Франсуа Жюльен раскрывает специфику китайского восприятия вещественного и вещи как таковой через анализ китайского просторечного слова для «вещи»: «дун си» (东西) [8, с. 188]. Ранее аналогичный анализ на основании более литературного термина «у» (物) уже делался Торчиновым [21, с. 85–95], на которого Жюльен не ссылается. Жюльена критиковали за выбор термина, ведь вся китайская интеллектуальная традиция пользовалась именно рафинированным «у» а не просторечным «дун си». Жюльен же в этом слове привлекло то, что это бином, составленный из иероглифов «дун» – «Восток» и «си» – «Запад». То есть с точки зрения этого слова, то что на Западе воспринималось как недвижимое эссенциалистское начало, на Востоке имеет сугубо реляционное основание. Вещь в Китае – это просто что-то между Востоком и Западом, рассветом и смертью (Запад канонически ассоциируется с танатическим началом в Китае, с белым траурным цветом и с созвучным «си» глаголом «умирать» – «сы»). Хотя анализ Жюльена действительно несколько неполон, ему удалось невольно продемонстрировать как «рыночная» или «грубая» речь иногда скрывает более глубокие культурные смыслы, чем утонченное слово интеллектуалистского трактата.

У Толстого прослеживается как даосское влияние (методичный поиск и возвращение в себе подлинного начала) так и различие с даосизмом. Подход к воспитанию любви как самоестественности человека наилучшим образом демонстрирует влияние. Но сама тема всеобщей любви *цзянь ай* (兼爱) чужда даосизму и скорее представляет собой влияние христианства и Мо-цзы, который для Толстого был основоположником религии любви, вновь основанной Христом [17, с. 85].

Неверно было бы здесь утверждать об аперсонализме Толстого – ведь личность как раз имеет фундаментальное зна-

чение, хоть она и гипертрофированно экстравертна. В то же время, любовь Толстого к другим не приторная инфантильная театрализация частной жизни в духе хиппи. Толстой требует радикального принятия смертности как благого проявления мирового закона, который предполагает вечное обновление. Для Толстого критически важно чтобы человек не приписывал себе значение больше, чем у яблони или клена и тем не лишал себя радости жизни в страхе смерти [19, с. 153]. Здесь Толстой вторит Чжуан-цзы, чье неконвенциональное поведение на похоронах его жены представляет эталонный случай древнекитайского эпатажа. Чжуан-цзы пел и музицировал, прямо подменяя праздничной обрядностью необходимый в том контексте траурный церемониал. В то же время смерть не должна быть забыта, смерть в религиозном упокоении с уверенностью личного бессмертия априори ложна для Толстого, также не допустима для писателя, как морфин [19, с. 48]. Толстой пишет в дневнике от 9 февраля 1909 г., что бессмертие души – это лишь вздор, так как если есть всевозрастающее этическое благо, что для Толстого факт разума, то никакого другого бессмертия не нужно [19, с. 13]. Толстой требует готовности сменить объект своей любви, не допускать ее фокусировки, требует всегда искать равномерного распределения любви, как если бы любовь была лаком, а жизнь картиной в руках реставратора. Реставратор должен действовать быстро, как и любящий. Реставратор должен торопиться, так как лак быстро сохнет, а любящий – так как смертен. Оба не должны волноваться за скоротечность действия, ведь важная часть смысла происходящего как раз в конечности процесса. Оба должны избегать замутняющих истинный образ сгустков, стремиться создать идеальный равномерный слой.

#### Список литературы

1. Allison H. E. *Kant's Theory of Freedom*. – New York: Cambridge University Press, 1990. – 304 p.
2. Bruya B. *The Rehabilitation of Spontaneity: A New Approach in Philosophy of Action // Philosophy East and West*. – 2010. – Vol. 60. – Issue 2. – Pp. 207–250.
3. Bush S. *Tsung Ping's Essay on Painting Landscape and 'Landscape Buddhism' of Mount Lu // Theories of the arts in China / Bush S., and Murick Ch. (eds.) – Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1983. – Pp. 132–164.*

4. Cao Haiyan (曹海艳). Tolstoy and Lao Tzu's Philosophy: Pondering and Awakening (托尔斯泰与老子哲学思想—苦思与顿悟 // Russian Language and Literature Studies (《俄语语言文学研究》). – 2009. – Vol. 2. – Pp. 70–74.
5. D'Ambrosio P. J., Moeller H. G. Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi. – New York: Columbia University Press, 2017. – 234 p.
6. Dukas V. and Sandstrom G. A. Taoistic Patterns in War and Peace // The Slavic and East European Journal. – 1970. – Vol. 14. – Issue 2. – Pp. 182–193.
7. Hetherington S. and Lai K. L. Knowing-How and Knowing-To // The Philosophical Challenge from China / Bruya, M. (ed.). – Cambridge (MS), and London: The MIT Press, 2015. – Pp. 279–301.
8. Jullien Fr. The Great Image Has No Form, or On the Nonobject through Painting / Todd, J. (ed.). – Chicago: University of Chicago Press, 2012. – 286 p.
9. Steiner L. The Russian Aufklärer: Tolstoi in Search of Truth, Freedom, and Immortality // Slavic Review. – 2011. – Vol. 70. – Issue 4. – Pp. 773–795.
10. Wenzel Ch. H. Free will and Zhuangzi: An introduction // Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings / Perry J., Bratman M., Fischer J. M. (eds). – New York: Oxford University Press, 2021. – Pp. 460–473.
11. Xie Nandou (谢南斗). The imprint of Lao-Zhuang school in Tolstoy (老庄学说与托尔斯泰打印分享) // Russian Literature and Arts (《俄罗斯文艺》). – 2000. – Vol. 4. – Pp. 40–44.
12. Лаоси. Тао Те Кинг / пер. Кониси Д. П.; ред. Толстой Л. Н. – М.: Кушнерев, 1894 – 50 с.
13. Мышинский А. Л. Лев Толстой и Лао-цзы // Общество и государство в Китае. – Т. 45. – № 1. – М., 2015. – С. 656–671.
14. Толстой Л. Н. Le non agir // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 90 т. Т. 90. Произведения. Дневники. Письма, 1835–1910 / ред. В. С. Мишин. – М.: Художественная литература, 1958. – С. 22–34.
15. Толстой Л. Н. Неделание // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 90 т. Т. 29. Произведения 1891–1894 / ред. Н. В. Горвачев. – М.: Художественная литература, 1954. – С. 173–201.
16. Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 90 т. Т. 26. Произведения 1885–1889 / ред. Н. В. Булычев и Б. М. Эхенбаум. – М.: Художественная литература, 1936. – С. 313–442.
17. Толстой Л. Н. Путь жизни // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 90 т. Т. 45. Путь жизни 1910 / ред. Н. Н. Гусев и И. И. Горбунов-Посадов. – М.: Художественная литература, 1956. – С. 13–498.
18. Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 90 т. Т. 61. Письма, 1863–1872. / ред. М. А. Цявловский и Н. Д. Покровская. – М.: Художественная литература, 1953. – 434 с.
19. Толстой Л. Н. Философский дневник. 1901–1910 / сост., вступ. ст. и коммент. А. Н. Николюкина. – М.: Известия, 2003. – 543 с.
20. Торчинов Е. А. Даосизм. Дао-Дэ Цзин. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 256 с.
21. Торчинов Е. А. Пути философия Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, 2005 – 480 с.
22. Штайнер Л. В поисках утраченного рая: Опрошение у Л. Н. Толстого // Русская литература и философия: Пути взаимодействия / отв. ред. и сост. Е. А. Тахо-Годи. – М.: Водолей, 2018. – С. 154–179.

#### References

1. Allison, H. E. (1990) *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press.
2. Bruya, B. (2010) The Rehabilitation of Spontaneity: A New Approach in Philosophy of Action. *Philosophy East and West*. Vol. 60. Issue 2. Pp. 207–250.
3. Bush, S. (1983) Tsung Ping's Essay on Painting Landscape and 'Landscape Buddhism' of Mount Lu. *Theories of the arts in China* / Bush S., and Murick Ch. (eds.). New Jersey: Princeton University Press. Pp. 132–164.
4. Cao Haiyan (曹海艳, 2009) Tolstoy and Lao Tzu's Philosophy: Pondering and Awakening (托尔斯泰与老子哲学思想—苦思与顿悟). *Russian Language and Literature Studies* (《俄语语言文学研究》). Vol. 2. Pp. 70–74.



5. D'Ambrosio, P. J., Moeller, H. G. (2017) *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*. New York: Columbia University Press.
6. Dukas, V. and Sandstrom, G. A. (1970) Taoistic Patterns in War and Peace. *The Slavic and East European Journal*. Vol. 14. Issue 2. Pp. 182–193.
7. Hetherington, S. and Lai, K. L. (2015) Knowing-How and Knowing-To. *The Philosophical Challenge from China* / Bruya M. (ed.). Cambridge (MS), and London: The MIT Press. Pp. 279–301.
8. Julien, Fr. (2012) *The Great Image has no Form, or On the Nonobject through Painting* / Jane Marie Todd (ed.). Chicago: University of Chicago Press.
9. Steiner, L. (2011) The Russian Aufklärer: Tolstoy in Search of Truth, Freedom, and Immortality. *Slavic Review*. Vol. 70. Issue 4. Pp. 773–795.
10. Wenzel, Ch. H. (2021) Free will and Zhuangzi: An introduction. *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings* / J. Perry, M. Bratman, J. M. Fischer (eds). New York: Oxford University Press, 2021. Pp. 460–473.
11. Xie Nandou (谢南斗, 2000) The imprint of Lao-Zhuang school in Tolstoy (老庄学说与托尔斯泰打印分享). *Russian Literature and Arts* (《俄罗斯文艺》). Vol. 4. Pp. 40–44.
12. Laosi (1894) *Tao Te King* / Tolstoy, L. N. (ed.), Konisi, D. P. (transl.). Moskva: Kushnerev. (In Russian).
13. Myshinskij A. L. (2015) Lev Tolstoj i Lao-tszy [Leo Tolstoy and Lao Zi]. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitaye* [Society and the State in China]. Vol. 45. Issue 4. Pp. 656–671. (In Russian).
14. Tolstoy, L. N. (1958) Le non agir. *Sobraniye sochinenij* [Collected Works. In 90 vols.] Vol. 90. Proizvedeniya. Dnevniki. Pis'ma, 1835–1910 [Works. Diaries. Letters, 1835–1910]. Mishin, V. S. (ed). Moskva: Khudozhestvennaya literatura. Pp. 22–34. (In Russian).
15. Tolstoy, L. N. (1954) Nedelanie [Non-doing]. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works. In 90 vols.]. Vol. 29. Proizvedeniya 1891–1894 [Works 1891–1894]. Gorvachev, N. V. (ed). Moskva: Khudozhestvennaya literatura. Pp. 173–201. (In Russian).
16. Tolstoy, L. N. (1936) O zhizni [About life]. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works. In 90 vols.]. Vol. 26. Proizvedeniya 1885–1889 [Works 1885–1889]. Bulychev, N. V. and Ekhenbaum, B. M. (ed). Moskva: Khudozhestvennaya literatura. Pp. 313–442. (In Russian).
17. Tolstoy, L. N. (1956) *Put' zhizni* [The Way of Life]. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works. In 90 vols.]. Vol. 45. Gusev, N. N. and Gorbunov-Posadov, I. I. (ed). Moskva: Khudozhestvennaya literatura. Pp. 13–498. (In Russian).
18. Tolstoy, L. N. (1953) *Sobraniye sochineniy* [Collected Works. In 90 vols.]. Vol. 61. Pis'ma, 1863–1872 [Letters, 1863–1872]. M. A. Tsyavlovskij and N. D. Pokrovskaya. (eds). Moskva: Khudozhestvennaya literatura. P. 434. (In Russian).
19. Tolstoy, L. N. (2003) *Filosofskiy dnevnik. 1901–1910* [Philosophical diary. 1901–1910]. Nikol'yukina A. N. (ed.). Moskva: Izvestia. (In Russian).
20. Torchinov, E. A. (2004) *Daosizm. Dao De Tsin* [Daoism. Dao De Ching]. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika. (In Russian).
21. Torchinov, E. A. (2005) *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznaniye zapredelnogo* [Ways of Philosophy of East and West: Knowledge of the Beyond]. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika. (In Russian).
22. Steiner, L. (2018) V poiskakh utrachennogo raya: Oproshcheniye u L. N. Tolstogo [In Search of the Lost Paradise: Simplification by L. N. Tolstoy]. *Russkaya literatura i filosofiya: Puti vzaimodeystviya* [Russian Literature and Philosophy: Ways of Interaction]. Takho-Godi E. A. (ed.). Moskva: Vodoley. Pp. 154–179. (In Russian).

### Об авторе

**Азаров Константин Валерьевич**, PhD, постдок, Рейнский Боннский университет Фридриха Вильгельма, Бонн, Германия, ORCID ID: 0000-0002-2029-9930, e-mail: konstantin.v.azarov@gmail.com

### About the author

**Konstantin V. Azarov, Ph.D.**, postdoc, Rhenish Friedrich Wilhelm University of Bonn, Bonn, Germany, ORCID ID: 0000-0002-2029-9930, e-mail: konstantin.v.azarov@gmail.com

Поступила в редакцию: 14.01.2023

Принята к публикации: 13.02.2023

Опубликована: 20.03.2023

Received: 14 January 2023

Accepted: 13 February 2023

Published: 20 March 2023



## Антропологические концепции западной христианской философии XX века

Г. Б. Макарова

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

**Введение.** На фоне культурного и антропологического кризисов XX в. западные религиозные и нерелигиозные мыслители, ставшие непосредственными свидетелями тяжелейших катаклизмов столетия, убежденно провозглашали Человека и его жизнь основной и абсолютной ценностью. В этот период католическая и протестантская философская мысль стремится соответствовать «новому» миру, претерпевая вынужденные изменения.

**Содержание.** Почти всё XX столетие западное христианство пыталось соотнести вероисповедание с философскими, этическими, политическими запросами современности. Символом наступающего поворота в протестантизме можно считать 1917 г. – юбилей Реформации. В католицизме таким поворотным моментом стал II Ватиканский собор (1962–1965). Папа Иоанн XXIII, в частности, отмечал, что собор избежал торжественных догматических вероопределений, поскольку главными задачами были – обновление церкви и расширение пастырской деятельности. XX век выявил всю сложность существования человека в мире, потрясенном двумя мировыми войнами, появлением радикальных политических идеологий (коммунизм в СССР, национал-социализм и фашизм в Германии и Италии, авторитаризм в Испании и Португалии, маоизм в Китае и др.). На этом фоне западная религиозно-философская мысль ищет ответы на «практические» вопросы: что есть человек и в чем смысл его существования? существуют ли границы и возможности познания человека? является ли душа «образом Божиим»? возможно ли услышать и «оправдать» Бога на фоне обрушившихся на человечество конфликтов и страданий?

**Выводы.** На основании краткого обзора основных концепций католических и протестантских философов, изучавших проблему человека, представляется возможным сделать следующие выводы: на фоне антропологического, культурного и теологического кризисов XX столетия, наряду с главной проблемой – жизнью человека и утверждением ее ценности, одним из основных предметов философской рефлексии становится духовный мир человека. Западное христианство, провозглашая Христа идеалом этических ценностей, утверждает центральную мысль: быть христианином – значит, быть Человеком, а ценность жизни заключена в самой жизни, здесь и сейчас.

**Ключевые слова:** антропологический кризис, культурный кризис католицизм, II Ватиканский собор, протестантизм, жизнь, ценность жизни, Человек.

**Для цитирования:** Макарова Г. Б. Антропологические концепции западной христианской философии XX века / Г. Б. Макарова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 35–48. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_35

## Anthropological concepts of the 20<sup>th</sup> century Western Christian philosophy

Galina B. Makarova

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

**Introduction.** Against the background of the cultural and anthropological crises of the twentieth century, Western religious and non-religious thinkers, who became direct witnesses of the most severe cataclysms of the century, confidently proclaimed Man and his life as the main and absolute value. During this period, Catholic and Protestant philosophical thought strives to conform to the "new" world, undergoing forced changes.

**Content.** For almost the entire twentieth century, Western Christianity tried to correlate religion with the philosophical, ethical, and political demands of modernity. The symbol of the coming turn in Protestantism can be considered 1917 – the anniversary of the Reformation. In Catholicism, such a turning point was the Second Vatican Council (1962–1965). Pope John XXIII, in particular, noted that the council avoided solemn dogmatic definitions, since the main tasks were the renewal of the church and the expansion of pastoral activity. The twentieth century revealed the complexity of human existence in a world shaken by two world wars, the emergence of radical political ideologies (communism in the USSR, national-socialism and fascism in Germany and Italy, authoritarianism in Spain and Portugal, Maoism in China, etc.). Against this background, Western religious and philosophical thought is looking for answers to "practical" questions: what is a person and what is the meaning of his existence? are there limits and possibilities of human cognition? is the soul "the image of God"? is it possible to hear and "justify" God against the background of the conflicts and sufferings that have befallen humanity?

**Conclusion.** Based on a brief overview of the basic concepts of Catholic and Protestant philosophers who studied the human problem, it seems possible to draw the following conclusions: against the background of the anthropological, cultural and theological crises of the twentieth century, along with the main problem – human life and the assertion of its value, one of the main subjects of philosophical reflection becomes the spiritual world of man. Western Christianity, proclaiming Christ as the ideal of ethical values, asserts the central idea: to be a Christian means to be a Human Being, and the value of life lies in life itself – here and now.

**Key words:** anthropological crisis, cultural crisis, Catholicism, Vatican Council II, Protestantism, life, value of life, Man.

**For citation:** Makarova, G. B. (2023) Antropologicheskie kontseptsii zapadnoj khristianskoj filosofii XX veka [Anthropological concepts of the 20<sup>th</sup> century Western Christian philosophy] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 35–48. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_35

## Введение

Представители различных философских школ и течений, религиозного и нерелигиозного мировоззрений считали XX в. особенным в истории человечества, переходной эпохой, периодом различных драматических трансформаций во всех жизненных сферах.

Конец XIX – начало XX вв. ознаменованы поиском новых форм и парадигм философствования, возникновением новых течений: философии жизни (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон), прагматизма (Ч. Пирс, Д. Дьюи), феноменологии (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти), психоанализа (З. Фрейд, К.-Г. Юнг) и др. Кроме того, в 1859 г. появляется теория эволюции Ч. Дарвина, сокрушившая представление о человеке, созданном «по образу и подобию» Бога. Дискурс о происхождении мира и человека, о природе человека, о его месте в мире, о ценности жизни вновь поднимается к высшей точке. Первая мировая война еще более обострила проблему человеческого существования, «перевернула» мир до неузнаваемости, явилась катализатором возникновения антропологического, культурного и теологического кризисов.

Антропологический кризис был главной темой в работах многих философов: Р. Гвардини, М. Бубер, Э. Мунье, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель и др. О кризисе культуры размышляли О. Шпенглер, Й. Хейзинга, К. Ясперс, Г. Маркузе и др. Все они, в той или иной степени, одним из факторов упадка культуры считали утрату высших духовных ценностей, религиозных, в частности.

Кризисы эпохи оформляются на фоне стремительно-го развития научно-технической мысли, изменения политических реалий, экономической ситуации. Человек начинает ощущать состояние кризиса и в первую очередь это связано с тем, что технический прогресс опережает скорость гуманитарного осмысления. Весь XX в. философская мысль, размышляя о причинах кризисного состояния, ищет пути выхода человечества из культурного и антропологического «тупика».

М. Шеллер в 1929 г. писал: «Наша эпоха оказалась за примерно десятитысячелетнюю историю первой, когда человек стал целиком и полностью “проблематичен”; когда он больше не знает, что он такое; но одновременно он также

38

знает, что не знает этого» [10, с. 132]. В свою очередь Э. Гуссерль усматривает кризис культуры в упадке европейского идеала – духовного облика Европы (общности жизни, интересов, творчества, деятельности людей различных сообществ), следствием чего становится кризис науки, рациональности, культуры в целом. Накануне Второй мировой войны Э. Мунье в «Манифесте персонализма» (1936) утверждает трагичность человеческого существования, обращаясь как к различным аспектам антропологического кризиса, так и к кризису эпохи и культуры в целом.

В ходе Второй мировой войны М. Бубер в «Проблеме человека» (1942) указывает на то, что в обществе обостряется чувство одиночества, чувство утраты гармонии в мире. Однако, именно в эпоху «бездомности», по мнению философа, антропологическая мысль приобретает особую глубину и самостоятельность. Выход из сложившейся ситуации Бубер видит, прежде всего, в реализации идеи диалога человека с человеком.

Эпохальные события XX в. не могли не повлиять на изменения в католической и протестантской церквях, поскольку «полем битвы» становится Человек, его жизнь, ценность жизни, смерть, бессмертие, душа и духовность. Необходимо отметить, что еще в конце XIX столетия в Римско-католической церкви начинается модернистское движение, вызвавшее недовольство церкви: модернизм считался опаснейшей ересью, так как покушался на всю систему церковной догматики. Однако, несмотря на резкое осуждение новых взглядов, интеллектуальное и духовное наследие модернистов в дальнейшем было во многом усвоено католической теологией середины и конца XX в. Понимая всю сложность исторической эпохи и сложность существования человека, церковь стремилась к обновлению, к адаптации религии к новым условиям. Но турбулентность времени начала и середины XX в. не способствовала изменениям.

Только в 1962 г., при Папе Иоанне XXIII, собирается II Ватиканский собор, основными целями которого стали обновление церкви и приспособление ее к условиям современного общества, реформа Кодекса канонического права, диалог церкви с неверующими, мир и мирное сосуществование.

Выдающиеся католические богословы А. Любак, К. Ранер, К. Войтыла (в 1978–2005 гг. Папа Иоанн Павел II), Й. Ратцингер (в 2005–2013 Папа Бенедикт XVI), принимали непосредственное участие в соборе и оказали значительное влияние на формирование обновленной доктрины католической церкви. Как результат первой сессии собора 10.04.1963 г. появляется энциклика «Мир на Земле» («Pacem in Terris»), обращенная не только к духовенству и верующим, но и ко всем людям на планете. Центральные темы энциклики – снижение гонки вооружений, запрещение атомного оружия, всеобщее и полное разоружение. В последующие годы появляются не менее важные документы: Конституция «О Церкви в современном мире» («Gaudium et spes» 07.12.1965); декреты «Об экуменизме» («Unitatis redintegratio» 21.11.1964), «Об апостольстве мирян» («Apostolicam actuositatem» 18.11.1965); декларации «Об отношении к нехристианским религиям» («Nostra aetate» 28.10.1965); «О религиозной свободе» («Dignitatis humanae» 07.12.1965) и др. [9, с. 358–359].

Результатом деятельности собора явилось то, что католическая церковь впервые в полной мере открылась к социальным изменениям, упрочила идею достоинства человека, поместив её в центр христианского этического учения. Например, Пастырская конституция «Радость и надежда» («Gaudium et spes») возвращается к вечному вопросу: что такое человек?

«Каков смысл страдания, зла, смерти, которые продолжают существовать, несмотря на столь большой прогресс? К чему все эти победы, приобретенные такой ценой? Что человек может принести обществу, чего он может от него ожидать? Что следует после этой земной жизни?» [3, с. 338].

Наравне с католичеством, протестантизм в XX в. также подвергся изменениям и обновлениям, пройдя долгий путь от лютеровской и кальвинистской религиозной догматики до нравственно-этического учения знаменитых религиозных теологов столетия. Германия в XX в. дала миру крупнейших протестантских мыслителей: К. Барта, Р. Бульмана, Д. Бонхёффера, П. Тиллиха, А. Швейцера, Э. Бруннера. Эти мыслители выводят антропологическую проблематику на первый план.

Параллельно модернизму католической церкви XIX в., в протестантизме возникает новое движение – либеральная теология. Идейным вдохновителем считают Ф. Шлейер-

[40]

махера [9, с. 300]. После Первой мировой войны на смену либеральной теологии приходит диалектическая теология («Теология кризиса», «Теология парадокса», «Теология Слова Божия»). Эта форма протестантского богословия подвергла резкой критике классическое либеральное течение. Черпая идеи из работ С. Кьеркегора, представители данного течения стремились заставить человечество задуматься о грехе, о личности, о проблеме выбора. К. Барт, Р. Бультман, Э. Бруннер, Ф. Гогартен в своих работах стремились к обновлению богословия и церкви, считая, что церковь тоже повинна в крушении европейской культуры. П. Тиллих ратовал за обновление культуры из религиозных источников, взяв за основу именно лютеровское учение об оправдании и представления Кьеркегора о вере.

Позднее, на фоне обострения политической ситуации 1930-х гг. и надвигающейся опасности Второй мировой войны, некогда единое направление диалектической теологии распадается на разные ветви. В 1934 г. в Бармене состоялся протестантский собор, на котором образовалась «Исповедующая церковь», ее члены активно участвовали в различных формах сопротивления нацистскому режиму. Документы церкви подготовил К. Барт при непосредственном участии Д. Бонхёффера.

Дальнейшие десятилетия ознаменованы возрождением тенденции экуменического объединения христианства. В первую очередь, это связано с именем Ю. Мольтмана и его толкованием библейского благовестия с позиций «Богословия надежды» (1964), написанной под влиянием «Принципа надежды» Э. Блоха. Супруга Мольтмана, Э. Мольтман-Вендел, являлась одной из ведущих представительниц феминистского богословия. Одна из основных идей течения – антропологическая модель взаимности, где каждое человеческое существо обладает своей уникальной и равноценной природой.

Конец XX и начало XXI вв. представлены теологией Э. Юнгеля (1934–2021), продолжившего развивать лютеровское наследие и идеи К. Барта, американского теолога и христианского апологета У. Крейга (р. 1949 г.), американского религиозного деятеля К. Ховинда (р. 1953 г.) и др.



### Содержание исследования

Представители западной христианской антропологии выдвигали программу философского познания человека во всей полноте его бытия, объединяя онтологические, естественнонаучные, гуманитарные, религиозные сферы жизни. Наиболее значимые антропологические концепции разработаны католиками П. Тейяр де Шарденом, К. Ранером, А. де Любаком, Г. Кюнгом и протестантскими мыслителями К. Бартом, Д. Бонхёффером, А. Швейцером.

Не отступая от христианства в сторону научных идей, оставаясь в лоне католической церкви, будучи монахом Ордена иезуитов, Тейяр де Шарден провозглашает синтез разума с религией. Его работы вызывали и вызывают диаметрально противоположные реакции, но вопросы, затронутые им, не теряют своей актуальности и в XXI в. Что ждет мир, науку и религию, какое место человек займет в процессе развития мира, что такое христианство и в чем его значение для будущего – эти и другие темы волновали мыслителя на протяжении всей жизни. Размышляя о процессах творения, грехопадения, искупления, Тейяр де Шарден приходит к выводу: всё согласуется и взаимосвязано с эволюционной теорией происхождения человека. Объединение науки и религии в наивысшей точке, по его мнению, и есть «сердцевина современной религиозной проблемы и, может быть, отправной точкой нового богословия» [8, с. 504]. Концепция Тейяр де Шардена шла вразрез с классическим учением томизма, подрывая устоявшиеся представления об основах творения и предлагая новые подходы к проблемам жизни человека. Однако некоторые его идеи, вначале отвергнутые католической церковью, впоследствии в том или ином виде были интегрированы в доктрину о человеке.

Идея возможности синтеза науки и религии, проследживается и в работах крупнейшего протестантского теолога К. Барта [9, с. 341–348]. На первое место Барт выводит божественное Откровение, при этом не отрицая науку как способ объективного познания мира. В основе религии – Божий промысел, а в основе науки – наблюдение человека за природой. Научная мысль вольна в своих открытиях и гипотезах, однако не должна вмешиваться в проблемы теологии. Решение же

[42]

главного вопроса, «что есть человек», Барт предлагает искать в истории «совершенной и подлинной Личности, в которой полнота человечества соединилась с полнотой Божества» [цит. по: 4, с. 83]. Как свидетельствует Г. Кюнг, в своей речи на Всемирном Совете церковей в Амстердаме (1948) Барт открыто призывает весь христианский мир начать движение «назад к Иисусу Христу» [6, с. 312], так как все богословие, по его мнению, должно быть построено на откровении Бога в Иисусе Христе – только на этом пути и возможен диалог христиан различного толка. Свои тезисы Барт излагает в знаменитых пятнадцати вопросах «к богословам, презирающим научную теологию».

Одна из задач, стоящих перед богословами, по мнению Барта, не просто помочь человеку устроиться в обыденной жизни, но и попытаться ответить на «великие вопросы: Что? Для чего? Откуда? Куда?». Через пророка Иеремию и ап. Павла, через Лютера и Кальвина, Шлейермахера и Кьеркегора – их мысли о религии, об отношении Бога и мира, Бога и человека, через парадоксальное «бедственное» существование человека Барт приходит к выводу, что «невозможное становится возможным, смерть – жизнью, вечность – временем, Бог – человеком» [цит. по: 4, с.138].

Наиболее яркие мысли Барта о жизни и вере, о человеке и Боге собраны в «Мгновениях». «Мгновения задумчивости и отдыха <...> и самое главное великое, торжественное и неповторимое мгновение то, когда люди посмотрели друг друга в глаза, когда человек увидел другого» [1, с. 132], именно с этого мгновения начинается истинная гуманность. Г. Кюнг ставит Барта в один ряд с величайшими христианскими мыслителями: Оригеном, Августином Блаженным, Фомой Аквинским, М. Лютером, Ф. Шлейермахером.

Католический теолог К. Ранер также стремился к обновлению богословия, идущего по пути свободного диалога между наследием традиционной мысли, восходящей к Фоме Аквинскому, и современными потребностями человечества. Главной антропологической задачей Ранер считал открытие пути к подлинному, глубокому опыту встречи с Богом для возможно большего числа людей. Многие исследователи творчества Ранера признают его основоположником антро-

пологического поворота в католицизме. Главным объектом исследования мыслителя является человек, каков он есть в полноте его исторического существования. Пройдя сложный богословский путь, оставив в наследие двадцатитомное собрание «Богословских исследований», Ранер в конце жизни успевает изложить в «Основаниях веры» (1978) краткое обобщение труда всей своей деятельности. Формулируя общие черты «Оснований веры», Ранер подчеркивал:

«Во все века люди, возможно, не отдавая себе отчета, повсюду соприкасаются с неизреченной тайной человеческой жизни, которую мы называем Богом. Взирая на Иисуса Христа, распятого и воскресшего, мы обретаем надежду, что здесь, на земле, и особенно после смерти мы встретимся с Богом и станем настоящими людьми» [5, с. 363].

Труды мыслителя, став ключевыми, распространились практически на всех богословских факультетах. Один из толкователей его учения определил Ранера как «своеобразного крестного отца современного католического богословия». Своим активным участием и деятельностью на II Ватиканском соборе Ранер завоевал всемирное признание.

Кроме Ранера, на решения II Ватиканского собора повлиял другой крупнейший богослов XX столетия – французский католический кардинал А. де Любак. Многие его идеи прослеживаются в документах собора, касающихся как вероучения («Догматическая конституция о Церкви»), так и социальной доктрины католической церкви (пастырская конституция о Церкви в современном мире «Радость и надежда»). Де Любак призывал возвратиться к истокам христианства – к Св. Писанию, к творениям Отцов церкви. В «Драме атеистического гуманизма» (1946) де Любак отмечает, что кризис Человека в современном мире связан с «глубинным атеизмом», отречением западного общества от христианских истоков и отвращением от Бога. Учения О. Конта, Л. Фейербаха, Ф. Ницше, К. Маркса, по мнению Любака, заложили основы «глубинного атеизма». Следствием этих идей является крушение человеческой личности. Ведя полемику с идеями Конта, Гегеля, Фейербаха, Конта, Ницше, Маркса, и подвергая их беспощадной критике, упоминая имена Макиавелли, Дидро и Гольбаха, в каждом из них по-своему де Любак усматривает предтечу кризиса человеческого существования. Пути же

спасения мыслитель видит в возвращении к истокам христианства как к религии Любви.

Схожие идеи («Назад к Иисусу Христу») в полной мере отразились в жизни, творчестве и борьбе другого протестантского теолога – Д. Бонхёффера. Наиболее известен сборник «Спротивление и покорность», вышедший в 1951 г. и составленный из заметок Бонхёффера и его писем из тюрьмы в последние два года жизни. Центральная тема книги – поиск места христианства в изменившемся «совершеннолетнем» мире, анализ современного мира и человека, когда «грандиозный маскарад зла смешал все этические понятия <...> когда зло является под видом света, благодеяния, исторической необходимости, социальной справедливости» [2, с. 27]. В этой ситуации Бонхёффер приходит к выводу о конце религии. Знаковым подтверждением тому является, по его мнению, отсутствие религиозной реакции на войну. Мыслитель задается вопросом: что будет с Церковью и христианством, что станет с самим человеком в этом «безрелигиозном» мире? И самый главный вопрос: почему стоит жить и где искать источник жизни и силы?

Серьезные споры вызывают его догматические рассуждения о безрелигиозном христианстве, о «совершеннолети» мира, не нуждающегося в гипотезе Бога. Его называют, вслед за Ницше, основоположником направления «теологии смерти Бога», упрекают в искажении христианства, личности Иисуса Христа как Спасителя, в спорной интерпретации греха и следствия грехопадения и т. д. [9, с. 356]. Однако, Бонхёфферу, на наш взгляд, удалось сделать главное – возвеличить земную жизнь человека во всей ее полноте и доказать автономную ценность каждой человеческой жизни в этом земном мире. Христианство, по Бонхёфферу, – это личный, собственный путь вослед Христу. Свой путь «вослед», самопожертвование Богу, Бонхёффер доказал всей своей недолгой жизнью. Его неиссякаемая вера в будущее, в разум и здоровье человека, личное мужество, честность и цельность личности, его личный путь «на Голгофу» и казнь (9 апреля 1945 г.) являются цельным примером жизни, в которой слово не расходится с делом. Американские теологи Т. Альтицер, Х. Кокс, У. Гамильтон в своих работах, в той или иной мере развивали

идеи «безрелигиозного христианства» (христианский атеизм) под влиянием творчества Бонхёффера.

Нельзя не упомянуть еще одного выдающегося мыслителя, замечательного деятеля человечества – А. Швейцера. Он был «великим человеком», «гением тысячелетия» «величайшим врачом из джунглей» – таковы множественные заголовки публикаций, рассказывающих о его жизни и служении миру. Антропология Швейцера – это религия любви, основанная на нравственности как на призыве Бога, на который обязан ответить человек; это благоговение перед всякой жизнью – осознание личной ответственности и перед Богом и перед другим человеком, в конечном счете, ответственности за весь мир; это милосердие, к которому призывает Христос. Это и милосердие, основанное на долге и ответственности, на непосредственном бескорыстном служении людям и на деятельной помощи; и сострадание сочувствующее, деятельное и деятельное, сострадание как подвижничество; и гуманизм, жертвенная жизнь для других, облегчение боли и страданий как физических, так и духовных. Все это Швейцер называет этическим принципом «благоговение перед жизнью». Основной посыл Швейцера – «человечный человек», борющийся со злом, не ожидая божественного вмешательства [7, с. 60].

Концепция благоговения перед жизнью является главной в философском наследии Швейцера. Он исходит из того, что самый элементарный факт, который постоянно фиксирует наше сознание – это факт нашей собственной жизни среди других жизней. «Я есть жизнь, которая хочет жить среди жизней, которые хотят жить». Осознание этого факта мыслящим человеком есть духовный акт, в результате которого человек испытывает потребность относиться к любой жизни с тем же благоговением, что и к своей собственной. Это и есть основной, абсолютный принцип этики и единственный принцип, лежащий в основе нравственности.

В учении Швейцера можно обнаружить созвучие с мыслями А. де Любака о христианстве как о религии Любви и с учением К. Барта об Иисусе как о «человеке для другого человека». Однако К. Барт считал теологию Швейцера наивной, ошибочной, парадоксальной. Теологическое наследие

Швейцера вызывало многочисленные критические отклики, но уникальность мыслителя как человека неоспорима: он всю жизнь посвятил отстаиванию своих идеалов, и его практическая деятельность полностью совпала с его духовными и философскими исканиями.

XX в. ознаменован в первую очередь возрождением интереса к внутренней жизни человека – его душе, являющейся ядром личности. На фоне военных и техногенных катастроф христианские философы пытались осмыслить человеческое существование в новых условиях действительности. Христианская религиозная мысль ищет пути спасения, опираясь на абсолютный авторитет Библии, с той лишь разницей, что если в католичестве спасение даруется Богом через церковь, то в протестантизме оно достигается исключительно личной верой человека (принцип *Sola Fide*).

### **Выводы**

Философская антропология XX в. (и религиозная в том числе) выводит на первый план задачу построения программы комплексного изучения человека, в которой синтезировались бы естественно-научные, гуманитарные и философские знания. Христианская антропология (и католическая, и протестантская) видит решение задачи на путях возвращения к истокам христианства (А. де Любак, К. Ранер) и, в первую очередь, на следовании за Иисусом Христом, поскольку он есть Абсолютный этический Идеал (К. Барт, Д. Бонхёффер, А. Швейцер).

Ценность жизни, исходя из рассмотренных представлений мыслителей XX столетия, заключена в ней самой, в жизни сейчас. Своими воззрениями эти мыслители доказывали, что жизнь может быть деятельной и жертвенной: жизнью «во благо» (А. Швейцер); жизнью «во имя» (Д. Бонхёффер); жизнью как поиском истины (К. Ранер, А. де Любак, К. Барт); жизнью как стремлением к совершенству и Абсолюту (П. Тейяр де Шарден); жизнью как «предельным стандартом» (Г. Кюнг).

Личным примером (А. Швейцер), личным мужеством (Д. Бонхёффер, К. Барт), личным противостоянием официальным доктринам той или иной церкви (К. Ранер, А. де Любак, П. Тейяр де Шарден), отстаиванием идеи «планетарной общечеловеческой этики» (Г. Кюнг) мыслители убежденно до-

казывали абсолютную ценность жизни. Несмотря на специфическое религиозное мышление («следование за Христом»), идеи теологии XX столетия применимы ко всем проявлениям жизни – как религиозной, так и светской. И католические, и протестантские богословы, опираясь на учение Христа, видя в нем идеал высочайших нравственных качеств, идеал свободы и достоинства личности, пытались найти точку опоры в изменившемся мире.

#### Список литературы

1. Барт К. Мгновения / пер. с нем. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 160 с.
2. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / пер. с нем. – М.: Прогресс, 1994. – 344 с.
3. Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации / переводы. – Брюссель: «Жизнь с Богом», 1992. – 573 с.
4. Гестрих К. Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века / пер. с нем. – М.: ПСТГУ, 2009. – 552 с.
5. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 520 с.
6. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2000. – 442 с.
7. Мелехов Б. Габон. – М.: Мысль, 1977. – 64 с.
8. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе / пер. с фр. – М.: ООО Изд-во АСТ, 2002. – 553 с.
9. Хегглюнд Б. История теологии / пер. с швед. – СПб.: Светоч, 2001. – 369 с.
10. Шелер М. Человек и история / пер. с нем. // THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1993. – Т. 1. – № 3. – С. 132–154.

#### References

1. Bart, K. (2006) *Mgnoveniya* [Moments]. Moskva: Bibleisko-bogoslovskij institut sv. Apostola Andreye. (In Russian).
2. Bonheffer, D. (1994) *Soprotivlenie i pokornost'* [Resistance and obedience]. Moskva: Progress. (In Russian).
3. Vtopoj Vatikanskij sobor. Konstitsitsii. Dekrety. Deklaratsii (1992) [Sekond Vatikan Council. Constitution. Decrees. Declarations]. Bryussel': Zhizn' s Bogom. (In Russian).
4. Gestrikh, K. (2009) *Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskij protestantizm XX veka* [Comparative Theology: 20<sup>th</sup> Century German Protestantism]. Moskva: PSTGU. (In Russian).
5. Grents, S., Olson, R. (2011) *Bogoslovie i bogoslovyy XX veka* [Theology and theologians of the 20<sup>th</sup> century]. Cherkassy: Kollokvium. (In Russian).
6. Kyung, G. (2000) *Velikye khristianskie mysliteli* [Great Christian Thinkers]. Sankt-Peterburg: Aletejya. (In Russian).
7. Melekhov, B. (1977) *Gabon* [Gabon]. Moskva: Mysl'. (In Russian).
8. Tejyar de Sharden, P. (2002). *Fenomen cheloveka: sbornik ocherkov i essay* [The phenomenon of man]. Moskva: Izdatel'stvo AST. (In Russian).
9. Kheggglund, B. (2001) *Istoriya teologii* [History of theology]. Sankt-Peterburg: Svetoch. (In Russian).
10. Sheler, M. (1993) *Chelovek i istorija* [Man and history]. *Al'manakh THESIS*. Vol. 1. No. 3. Pp. 132–154. (In Russian).

### Об авторе

**Макарова Галина Борисовна**, аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-2102-424X, e-mail: galina\_makarova\_70@mail.ru

### About the author

**Galina B. Makarova**, postgraduate student of the Department of Philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russia, ORCID ID: 0000-0003-2102-424X, e-mail: galina\_makarova\_70@mail.ru

Поступила в редакцию: 15.01.2023  
Принята к публикации: 13.02.2023  
Опубликована: 20.03.2023

Received: 15 January 2023  
Accepted: 13 February 2023  
Published: 20 March 2023



## Антропология власти и топосы меритократии

В. В. Кузнецов

*Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** Статья посвящена исследованию феномена человеческого достоинства в контексте таких традиционных социальных институтов, как религия и государство. Предпринята попытка концептуализации меритуса и меритократии. Философский концепт значим лишь тогда, когда за ним стоит жизненное содержание. У Ф. Ницше – это воля к власти, у Н. А. Бердяева – свобода и творчество, у З. Фрейда – либидо, у В. В. Розанова – энергия пола. Именно наличие подобной силы определяет действенность философии. В наше время всеобщей фрагментарности знаний и их разбросанности по сферам многоликой культуры необходимо найти то, что безусловно соединяет и связывает вопреки всеобщему разделению.

**Содержание.** Религия и государство являются важнейшим средством формирования достойного образа жизни. Их целесообразно рассматривать как сложные меритократические системы, отвлекаясь от иных функций этих социальных институтов. Эти системы осуществляют утверждение и одновременно обуздание как «сильных», так и «слабых» (обездоленных), с их протестным самоутверждением, обеспечивают трансформацию негативных человеческих качеств в позитивные. Установление и поддержание равновесия между достоинством элит и масс также является важнейшей функцией религии и государства.

Современная философия ищет не просто индивидуальное знание, важное для утверждения достоинства какого-то конкретного человека, но знание родовое, необходимое для выживания и достойного существования человеческого рода в целом. Необходимо именно такое родовое знание, когда глубоко личное в человеческой жизни имеет поистине всеобщее значение. Таково знание о личностном становлении и росте как духовном восхождении, которое в таких модусах, как героизм, святость, гениальность принадлежит одновременно времени и вечности.

**Выводы.** В религиозном и государственном контексте имеет место сложное и противоречивое единство принципа достойного существования и социальных законов. С одной стороны, в основе меритократических систем, таких как религия и государство, находится принцип достойного существования. Это значит, что данная система осуществляет восхождение человека к высоким личностным образцам, что является фактором поступательного развития общества в целом. С другой стороны, являясь социальными институтами, религия и государство подчиняются действию социальных законов. Это значит, что наряду с достойным человеческим типом они формируют тип, лояльный власти и удобный для «сильных мира сего».

**Ключевые слова:** власть, достоинство, служение, самоутверждение, меритократическая система, обуздание достоинства, трансформация негативных качеств.

**Для цитирования:** Кузнецов В. В. Антропология власти и топосы меритократии / В. В. Кузнецов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 49–68. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_49

## Anthropology of Power and toposes of Meritocracy

Vladimir V. Kuznetsov

*Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article is devoted to the study of the human dignity phenomenon in the context of such traditional social institutions as religion and the state. An attempt is made to conceptualize merit and meritocracy. A philosophical concept is meaningful only when there is a vital content behind it. According to F. Nietzsche it is the will to power, by N. A. Berdyaev – it is freedom and creativity, by Z. Freud – libido, V. V. Rozanov – the energy of sex. It is the presence of such a force that determines the effectiveness of philosophy. In our time of universal fragmentation of knowledge and its dispersion across the spheres of diverse culture, it is necessary to find something that unconditionally connects and binds despite the universal division.

**Content.** Religion and the State are the most important means of forming a decent lifestyle. It is advisable to consider them as complex meritocratic systems, distracting from other functions of these social institutions. These systems affirm and simultaneously curb both the “strong” and the “weak” (disadvantaged), with their protest self-affirmation, ensure the transformation of negative human qualities into positive ones. Establishing and maintaining a balance between the dignity of elites and the masses is also the most important function of religion and the State.

Modern philosophy seeks not just individual knowledge, important for the assertion of the particular person dignity, but generic knowledge, necessary for the survival and decent existence of the human race as a whole. It is precisely this kind of generic knowledge that is needed when the deeply personal in human life has truly universal significance. This is the knowledge of personal formation and growth as a spiritual ascent, which in such modes as heroism, holiness, and genius belongs simultaneously to time and eternity.

**Conclusions.** In the religious and state context, there is a complex and contradictory unity of the principle of decent existence and social laws. On the one hand, meritocratic systems such as religion and the State are based on the principle of a decent existence. This means that this system carries out the ascent of a person to high personal standards, which is the factor for the progressive development of society as a whole. On the other hand, being social institutions, religion and the state are subject to the action of social laws. This means that along with a decent human type, they form a type loyal to the authorities and convenient for the “powerful of this world”.

**Key words:** power, dignity, service, self-affirmation, meritocratic system, curbing dignity, transformation of negative qualities.

**For citation:** Kuznetsov, V. V. (2023) Antropologiya vlasti i toposy meritokratii [Anthropology of Power and toposes of Meritocracy] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 49–68. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_49

## Введение

Как возможно человеческое достоинство? С одной стороны, в современную эпоху происходит катастрофическая убыль личностного достоинства. Но, с другой стороны, достоинство никуда не уходит из культуры – оно рассеивается, продолжая быть осмысленным через проблемы поступка, ответственности и диалога. Одновременно происходит осмысление достоинства человека, как представителя той или иной профессии, конфессии, этноса, государства. Таким образом, происходит нарастание актуальности данного концепта в системе этических категорий. Это делает возможным новую интерпретацию достоинства как отдельного концепта, так и в контексте категориальной системы в целом.

Именно достоинство является одной из главных стержневых опор личностного существования. На достоинстве человека основаны как личностный выбор, так и национальное, этническое и социальное самоопределение в современном глобальном мире. Признание достоинства *другого* является основой повседневного общения и взаимодействия людей. Поэтому данная ценность способна соединить разорванные фрагменты нашего нынешнего существования.

Задача философии состоит не только в том, чтобы мыслить о достойном существовании. По мнению Аристотеля, «наша наука не имеет целью теорию (знание), как другие науки (ведь не для того мы рассуждаем, чтобы знать, что такое добродетель, а для того, чтобы стать хорошими людьми: в противном случае наука наша была бы бесполезной)» [2, с. 170]. То есть, главной целью является достойное поведение, а отнюдь не умозрение.

Поскольку достоинство человека всё-таки существует, то важно понять в каких социальных структурах и каким образом происходит его формирование. Поэтому мы рассматриваем феномены религии и государства, в которых осуществляется восхождение человека к достойным личностным образцам.

По мысли русского философа Н. А. Бердяева, в человеке скрыта тайна познания и загадка бытия. Именно человек и есть «то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию» [3, с. 39]. Антропологизм в практической философии должен быть повышен в своём качестве, так как он изначально

но онтологичен. Поэтому проблематика достоинства имеет не только аксиологический характер, но может быть рассмотрена и в контексте антропологической онтологии.

Субъектом достоинства является человеческое «Я». Это «Я» есть тождество индивида самому себе, являющееся результатом самоопределения человека. Формирование «Я» совпадает с процессом становления и развития человеческого рода. В европейской культуре важнейшей вехой на этом пути является личностно ориентированное христианство [18, с. 862]. Тезис Ницше о «смерти Бога» не отменил, а парадоксальным образом, усилил коллизию *предстояния*: с исчезновением абсолюта должен появиться сверхчеловек.

Современные философы-постструктуралисты и постмодернисты – Ж. Деррида, Ж. Делёз и, в первую очередь, М. Фуко сформулировали тезис о «смерти» уже не только Бога, но и человека как субъекта. Это значит, что современная западная философия перешла в «новую постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей ориентирующей общественное развитие ценности» [16, с. 155]. В данном контексте уже невозможно существование субъекта в современном мире. Восхождение человека к Богу – в христианской традиции, и к новому человеку – в традиции гуманистической более не рассматривается как главное право и одновременно человеческий долг.

М. Фуко считает человека «ансамблем структур, делающих его возможным». Это напоминает определение человека, данное К. Марксом, когда человек рассматривался как совокупность общественных отношений. Точка зрения Фуко, как отмечает Б. В. Марков [16], близка к аристотелевскому определению человека как политического существа. При этом «политическое» описывается как система дисциплинарных пространств, которые определяют и поведение человека, и его внутреннюю психическую жизнь. Французский философ считал недопустимым понимание общества как некоей абстракции, которая действует вне человека. Общество интегрировано в самые потаённые уголки его души и тела [25, с. 92]. Главная мысль Фуко, важная для проблематики данной статьи, заключается в следующем: власть формирует человека таким, как ей нужно. Тезис о «смерти человека» отрицает

гуманистическую позицию, основанную на вере, что человек способен ограничить власть разумностью или моральностью.

Философы Просвещения исходили из того, что власть есть результат своего рода «общественного договора», который заключили люди, уставшие от войны «всех против всех». В отличие от них, Фуко, подобно Платону, считал порядок власти существующим изначально. Власть у Фуко не редуцируется к институтам политики. Она неуловима, анонимна и, вместе с тем, всепроникающа. Власть действует как совокупность микроскопических и анонимных структур, конституирующих человеческое сознание, соединяющих его спонтанные проявления бессознательного в «коллективное тело государства». Фуко анализировал «микрофизику власти» в проявлениях таких дисциплинарных пространств, как тюрьмы, больницы, школы и казармы. Человек определяется Фуко не как субъект, то есть хозяин, а как подлежащее в буквальном значении этого слова, то есть как послушная кукла власти.

«Человек, о котором говорят, и к освобождению которого призывают, с самого начала выступает результатом угнетения, которое гораздо древнее, чем он сам. Его душа живёт в нём и задаёт экзистенцию, которая сама есть сцена господства, где исполняется власть над телом. Точно также душа – это инструмент политической анатомии, темница тела» [15, с. 38].

Порядок власти сам создает своих субъектов. Ж. Делёз и Ф. Гваттари также описывают в своих исследованиях природу человека как результат работы власти, которая трансформирует сознание, делая его таким, как ей нужно.

Наряду с отмеченным подходом, существует устойчивая традиция аналитики ценностей, восходящая к неокантианству, в контексте которой рассматривается достоинство. Данная традиция представлена такими авторами как В. Виндельбандт, Г. Риккерт, Р. Г. Лотце, В. Декомб. Честь, верность, достоинство и иерархия выступают базовыми понятиями философии традиционализма, представленной такими именами как Р. Генон и Ю. Эвола.

А. Бергсон, Ф. Хайек и К. Поппер противопоставили общества «закрытого» и «открытого» типов. С их точки зрения «закрытое» (тоталитарное) общество отрицает универсальный характер такой ценности, как достоинство. П. Адо показал на примере античности, что философия это в первую оче-

редь образ жизни, а отнюдь не дискурс (речь). Это значит, что важно не то, что философ пишет, а то, как он живет. Поступок важнее мысли.

В западной социальной философии и социологии XX века достоинство человека в аспекте его личного престижа было исследовано с точки зрения его стратификационного содержания. Б. Барбер, М. Вебер, К. Дэвис, Р. Мертон, У. Мур, Т. Парсонс, А. Р. Рэдклиф-Браун рассматривали достоинство как социальный статус личности, являющийся следствием стратификационного деления социума. Т. Веблен, Г. Зиммель, В. Зомбарт, Р. Миллс и Г. Тард анализировали достоинство в аспекте «престижного потребления». В контексте существования элит и масс достоинство было исследовано в работах П. Бурдьё, Х. Ортеги-и-Гассета, Р. Миллса, К. Мангейма, Г. Марселя, Э. Канетти. Наиболее фундаментальные работы по исследованию достоинства как социального престижа принадлежат П. А. Сорокину и М. Веберу. Концепция меритократии как власти достойных качеств была разработана в текстах Х. Арендт [1], Д. Белла [5], М. Янга [24].

### Содержание исследования

Религия и государство могут быть рассмотрены как сложные меритократические системы. Современная идея меритократии («власть достойных») является трансформацией аристократического начала в условиях Новейшего времени. Меритократия в понимании автора данной работы есть «практическая реализация чести и достоинства как первопринципа культуры» [11, с. 141]. Начало меритократии осуществляется в действии общественного механизма, реализующего социальный отбор наиболее достойных людей на значимые социальные позиции. Результатом этого процесса является та или иная степень меритократичности стратификационной системы.

Меритократичность есть степень соответствия значимых общественных позиций личностным и профессиональным качествам людей, их занимающих. Отличие нашего методологического подхода к пониманию меритократической системы от принципа меритократии в интерпретации М. Янга и Д. Белла заключается в «идее ранга», разработанной И. А. Ильиным [9, с. 141]. Как отмечает современная российская исследова-

тельница О. Л. Гнатюк, Х. Арендт, М. Янг, Д. Белл, при различии оттенков смысла в их понимании меритократии, имели в виду процесс, при котором «значительная часть населения, усердно трудившаяся и усваивавшая прогрессивные культурные веяния, начала требовать для себя большего культурного веса» [6, с. 20]. По мнению же русского философа, одной из основных задач государства как такового является осуществление «идеи духовного ранга» [9]. Значит, в основе меритократической системы находится принцип достойного существования.

Автор данной статьи рассматривает достоинство как первопринцип культуры, интерпретируемый на личностном уровне как постоянное усилие *самопревосхождения*. На уровне общественном принцип чести и достоинства сформулирован с античных времен в известном афоризме: «Слава героям, позор трусам». Аристотель понимал справедливость как воздаяние по заслугам, по доблести, по чести. Общество поощряет и вознаграждает достойное поведение своих членов и подвергает осуждению и презрению поведение недостойное. Таким образом, первопринцип культуры выступает одним из главных социальных регуляторов, структурирующих человеческое поведение. Особенность меритократической системы, в понимании автора, заключается в том, что данное понятие в новых современных условиях утверждает принцип духовной иерархии и нравственного достоинства и этим отличается от понятия социальной стратификации, которое является нейтральным по отношению к моральным ценностям [9].

В буржуазную эпоху, метафизически совпадающую со «смертью христианского Бога», принцип чести и предстояния оказался потеснен приоритетом морали материального успеха, который выражается, прежде всего, в форме богатства. Сложная комбинаторика принципа достойного существования и морали процветания существовала всегда, но в традиционной культуре принцип достоинства как воинской доблести доминировал в иерархии ценностей. Аристотель, например, считал, что хрематистика, как тип хозяйства, целью которого является достижение богатства, является видом деятельности, которой занимаются «низкие люди» [2, с. 55].

В Новое время соотношение в данной комбинаторике меняется. Капитализм изначально создавался усилиями ростовщиков, всевозможных авантюристов и прочих радикально настроенных групп. Носители протестантского капиталистического духа были лишь одной, хотя и самой большой, из этих групп. Капиталистический переворот в значительной степени провели пассионарные маргиналы, не нашедшие себя в традиционной средневековой иерархической системе. Культура Нового времени знала как великие достижения Лейбница и Ньютона, симфонии Бетховена, так и большое количество жестокости, мерзости и грязи. Гордыня и алчность из тяжких грехов превратились в добродетели. Таковы были, по оценке В. Зомбарта, результаты ценностной революции Нового времени. На место небесного Бога пришел земной – деньги [8, с. 6].

«Капиталистическая система ценностей, по сути, превратила пять из семи смертных грехов христианства — гордыню, зависть, скупость, алчность и похоть — в положительные общественные добродетели, видя в них неперемненные побуждения ко всякого рода хозяйственной деятельности; а главные добродетели, начиная с любви и смирения, были отвергнуты как “вредящие делу” — не считая тех случаев, когда они делали рабочий класс более послушным и покорным хладнокровной эксплуатации» [14, с. 361–362].

С утверждением идей Нового времени, наряду с принципом чести, на первое место выходит новая иерархия ценностей и заслуг, центром которой становится земной успех, который выражается, в первую очередь, в форме накопления капитала. Кальвинистская религиозная доктрина сакрализует данный путь. Отныне накопление богатства и земной успех как таковой есть прославление Бога земными делами, в котором кальвинист обретает надежду на спасение. Побеждает меритократическая модель, имеющая протестантские сакральные основания. Поэтому важно понять, как возможно существование религии в современном мире, и какова её роль в структуре современного социума [12, с. 6].

Религия, как меритократическая система, регулирует поведение людей через контроль над мыслями и чувствами верующих. Это значит, что недостойные мысли, как и недостойное поведение, греховны. Каждая религия имеет свою иерархию тяжести грехов. Грех отягощает как земное существование, так и последующую жизнь за границами бытия. Верующие живут



в перспективе реальности будущего бытия за границами земной жизни. Поэтому воздействие религии сильнее, по крайней мере, не слабее влияния принципа чести, хотя А. де Токвиль полагал, что в период расцвета принципа чести данное соотношение было обратным [21].

Религия требует нравственно измениться от человека, привыкшего к греху, стать лучше, жить достойнее. С экзистенциальной точки зрения, религия оставляет возможность сохранить душу в бездушном мире, остаться человеком в бесчеловечных обстоятельствах. Религия дает возможность увидеть смысл в бедах и, таким образом, не раствориться в них. Благодаря ей, человек осуществляет духовно-нравственное восхождение. Пантеон героев, сонм святых, когорта великих людей становятся примерами позитивного личностного самоутверждения. Они создают систему личностных образцов для формирования человеческого достоинства.

Большую роль играет религия как средство обуздания стихии негативного самоутверждения. Нравственно негативное значение того, что Ницше называл *ресентимент*, то есть «низость воображаемой мести», компенсируется тем, что протестное самоутверждение униженных и оскорблённых трансформируется в месть воображаемую, точнее, идеальную: угнетателям воздастся за всё, содеянное ими. Поэтому не нужно ненавидеть сильных обидчиков и пытаться им отомстить самим «здесь и сейчас». Мечь, точнее, справедливое возмездие сильным и хищникам, произойдёт в силу естественного порядка вещей. Наоборот, необходимо прощать личных врагов, всевозможных обидчиков и оскорбителей – хотя бы для того, чтобы прощены были мы сами. Закон мироздания, олицетворённый во Христе, совершит высшее возмездие. Здесь возможны аналогии с Дао, законом кармы, справедливой волей Аллаха.

Христианство предложило, в качестве борьбы с агрессивной стратегией обуздания гордыни, гнева, мести, злобы. Они объявляются смертными грехами, за которые следуют страшные кары, как на этом свете, так и на том. Позитивной же трансформацией грехов протестного гнева, смертной обиды, униженной злобы стал именно ресентимент. При всех справедливых филиппиках Ф. Ницше в отношении данного феномена, он сыграл роль позитивного превращения реального

протестного гнева униженных в воображаемую месть. Таким образом, если использовать термин современной психотерапии, то произошла канализация агрессии.

Сдерживающая роль христианской религии по отношению к агрессивному самоутверждению «сильных» проявляется, например, в следующем. Духовный путь христианина требует от человека не навязывать свою волю другому человеку, а в своем предельном, монашеском варианте предполагает «отсечение» именно своей воли как проявление духовной силы смирения. Это путь обуздания, ограничения самоутверждения сильных, контроля над агрессией и гневом, который в пределе предполагает их полное преодоление. Это путь достойного христианина. Таким образом, религия осуществляет обуздание как агрессивного самоутверждения сильных людей, так и протестного самоутверждения обездоленных.

Особенно важным является обуздание агрессивного мужского самоутверждения, проявляемого при становлении современных воинов. «Человеческое, слишком человеческое» желание «стариков» отыграться на «молодых» за свои предыдущие унижения есть проявление именно ресентимента («Мы терпели, пусть они потерпят, чем же они лучше нас»). Отомстить своим обидчикам сначала не хватает физических и моральных сил. Когда же появляется сила и формируется вера в себя, уже нет обидчиков, а есть новый призыв<sup>1</sup>. Таким образом, армейский опыт подтверждает, что ресентимент является психологической составляющей социальных законов. Сутью данного подхода является выявление и обоснование социальных законов, ядром которых является закон «экзистенциального эгоизма». Именно в таком качестве «старослужащими» воспринимается и собственное унижение в качестве молодых воинов и последующее унижение ими самими нового призыва. Став «хозяевами положения», они становятся на позицию оправдания и того и другого, как элементов «справедливого порядка», формирующего «настоящих мужчин».

В беседе с солдатами православный священник сказал, что есть способ покончить с «дедовщиной»: солдаты, которые

<sup>1</sup> Дедовщина в Российской армии: истоки и методы борьбы / Военное обозрение [Электронный ресурс]. URL: <https://topwar.ru/14574-dedovschina-v-rossiyskoy-armii-istoki-i-metody-borby.html> (дата обращения: 01.12.2022).

испытали унижения и жестокое обращение, дают клятву, что сами не будут это вымещать на молодых воинах. На вопрос священника, готовы ли они дать такую клятву, солдаты промолчали. Это пример того, как православное христианство, с одной стороны, утверждает человеческое достоинство «слабых», одновременно, ограничивает, обуздывает самоутверждение «сильных». Данная сложная проблема может быть решена, главным образом, религиозно. Солдаты воюющей армии верят, что Бог сохранит их как от пули, так и, главным образом, от власти страха погибнуть. Поэтому они способны принять и нравственные ограничения, налагаемые верой, в том числе и воздержание от насилия и унижений «младших»<sup>1</sup>.

Критики христианства полагают, что желание благодати может не иметь причины более высокой, чем естественный инстинкт самосохранения. Шопенгауэр обнаруживает «эгоистические корни» во всякой религиозной морали, поддерживающей нравственное воздаяние за поступки наградами и наказаниями, хотя бы и в потустороннем мире. Страх Божий также может рассматриваться как позитивная трансформация инстинкта самосохранения и страха смерти.

Как социальный институт, религия подчиняется действию социальных законов, в первую очередь, закона «экзистенциального эгоизма». Но это не умаляет её значения, как и отмеченный Шопенгауэром факт того, что именно человеческий инстинкт самосохранения является наиболее существенным фактором, заставляющим христианина исполнять заповеди своей веры [23, с. 9]. Даже в этом случае происходит постепенная трансформация животного страха за свою жизнь в страх Божий. По слову героя фильма Павла Лунгина «Остров», отца Анатолия: «Умирать не страшно. Страшно перед Богом стоять». Животный ужас смерти преодолевается, трансформируясь в страх высшего суда.

Православно-христианская традиция исходит из того, что признание принципиально разного качества человеческой природы, то есть изначальное и ничем не отменяемое деление людей на избранных, менее достойных и отверженных, является закономерным следствием гордыни и челове-

<sup>1</sup> Церковь и дедовщина / МИЛОСЕРДИЕ.RU [Электронный ресурс]. URL: <https://www.miloserdie.ru/article/cerkov-i-dedovshhina/> (дата обращения: 01.12.2022).

[60] кобожия. В реальном обществе всегда существует иерархия и разделение людей на «сильных» и «слабых», богатых и бедных, активных и пассивных, успешных и неудачников, – следовательно, достойных и недостойных. Различные религии по-разному интерпретируют данную проблему. Христианство утверждает достоинство «нищих духом», даёт им нравственное оправдание, «алиби в бытии», великое утешение и надежду. То, что религия дает обездоленным «великое утешение», исполняя функцию компенсации социального унижения, признавал и К. Маркс.

Ислам, подобно христианству, решает задачи утверждения и, одновременно, обуздания достоинства. Джихад обычно понимается как «священная война против неверных». Но в традиционном исламе это, прежде всего, «старание», «усилие»<sup>1</sup>. «Джихад сердца» есть самосовершенствование правоверных, самосовершенствование разума. Именно здесь реализуется принцип достойного существования. «Джихад языка» предписывает, что человек должен владеть языком, чтобы ничем не унижить, не оскорбить, не обидеть. Здесь осуществляется обуздание агрессивного самоутверждения и протестного самоутверждения «униженных» и «оскорблённых». «Джихад руки» также обуздывает гнев и агрессию, проявляемые в человеческой деятельности. «Джихад меча» есть усилие оружия отстоять ислам от неверных, когда исламские святыни в опасности от тех, кто сознательно отвергает их. «Джихад меча» является «малым» и временным в отличие от первых трех «великих» джихадов.

Государство, как меритократическая система, подобно религии, прошло различные стадии своего развития. Определяя различие между традиционной и современной (новоевропейской) государственной системой оценки заслуг и распределения наград, сошлемся на суждение П. А. Сорокина: «различие это состоит в том, что теперь степень заслуг индивида определяется уже не его принадлежностью к той или иной группе, а его личными свойствами, его индивидуальными свойствами» [19, с. 256]. С точки зрения русско-американского социолога, «критерий оценки заслуг в современном обществе стал инди-

<sup>1</sup> Понятие Джихада в исламском вероучении / Islam.global [Электронный ресурс]. URL: <https://islam.global/verouchenie/vera/ponyatie-dzhikhada-v-islamskom-verouchenii/> (дата обращения: 01.12.2022).

видуальным и равным. Таким образом, в новоевропейском обществе были отменены наследственные привилегии. Во-вторых, исчезли религиозно-юридические основания социальной дифференциации. Это значит, что личность освободилась от опеки группы, рода, племени, касты и сословия, личность стала самостью, таковой выступает и таковая же оценивается» [19, с. 257]. Именно эта тенденция развития современного общества обусловила переход к самоутверждению и автономии индивида как доминирующему способу формирования достоинства человека. Действительно, раб, будь он даже храбрый и мудрейший, как Эзоп, все равно оставался «вещью». Господин же был и оставался «персоной», личностью, даже если он был моральным ничтожеством. Справедлив и вывод П. А. Сорокина: «аршином, которым измерялась в древности величина заслуг того или иного индивида, были не их личные заслуги и фактические свойства, а характер и социальное положение той группы (рода, касты, сословия), членами которой они были» [19, с. 256].

В средневековье достоинство рыцаря оценивается выше купеческого: лишь у рыцаря признается честь как таковая, у купца же – «честность», «слово честное купеческое». Главный выбор «честь или бесчестие» есть на всех уровнях иерархии, но уровень выбора воина выше уровня выбора горожанина. В ситуации повседневности существует достоинство труженика, но достоинство доблести в иерархии находится выше достоинства труда. В эпоху Нового времени на Западе меритократическая система работает как система «сдержек и противовесов». Самоутверждение военных уравнивается достоинством богатых. Достоинство большинства народа, благодаря численности, уравнивает *тюмос* (честолюбие) элиты. Горожан и крестьян больше, чем рыцарей и богатых купцов, хотя *тюмос* последних сильнее. Сама идея противопоставить достоинство одних самоутверждению других вместо того, чтобы перевоспитывать честолюбивых принцев и стражей, как это предлагали Платон и Аристотель, была сформулирована Н. Макиавелли. Достоинство народа уравнивало честолюбие аристократии: в этом, по мнению Ф. Фукуямы, проявилась роль системы «сдержек и противовесов», впоследствии достигшей своего классического формата в США [22].

[62]

Американская меритократическая система функционирует следующим образом. Система поощрений и наказаний работает, трансформируя негативные личностные, этнические и национальные качества в позитивном векторе. Так, слабость трансформируется в смирение и покорность существующему порядку вещей. Сила, агрессия трансформируется в гордое воинское самоутверждение или в агрессивный бизнес, увеличивающий богатство семьи, народа в целом. Алчность трансформируется в энергию частного интереса, которая обеспечила в Новое время фантастический рост производительных сил. При этом социум обуздывает самоутверждение богатых (та же добродетель смирения). Их хищная энергия имеет оборотной и сдерживающей стороной широкую благотворительность, меценатство.

Именно с утверждением буржуазных ценностей начинается раскрепощение влечений и инстинктов. Это происходит не сразу. Первоначально протестанты – суровые ригористы. Но постепенно со «смертью Бога» порядок власти идей и смыслов уступает место порядку желаний. Начинают господствовать манипулятивные технологии власти, которые ранее назывались «макиавеллизмом» и часто осуждались с точки зрения морального дискурса [13]. Манипулятивные технологии постепенно начинают доминировать над жёсткими репрессивными практиками.

Противостоящий глобальному американскому господству, русский коммунизм есть, по справедливому суждению Н. А. Бердяева [4], «превращённая форма православного царства». Коммунизм является диалектическим отрицанием самоутверждения капитала. В своём отрицании нравственной мерзости капитала коммунизм был прав, что хорошо показал тот же Бердяев. Коммунизм есть отрицание разложившегося «русского средневековья», русской православной традиции (смерть русского Абсолюта). «Бог умер», значит, должен прийти тоталитарный сверхчеловек каковым мог в пределе стать «советский простой человек». Императив великой и трагической эпохи был выражен следующим образом: «когда страна прикажет быть героем, у нас героем становится любой». Коммунизм сумел обуздать самоутверждение сильных хищников, трансформировав их негативное

самоутверждение в воинский и начальственный дух. Коммунизм, как превращенная форма православия, сумел укрепить дух «сильных» («а кто сильным был, стал ещё сильнее»). Мощное самоутверждение реализовалось как жертвенное служение делу строительства сверхдержавы. Коммунизм укрепил «слабых», то есть трудящиеся массы, как никогда высоко поставив в социальной иерархии достоинство рабочего человека. Все, признанные в качестве «своих», нашли достойное место по своим возможностям в «общем деле». С. Г. Кара-Мурза прав в том, что коммунизм стал реальной попыткой создать социум «без деления на избранных и отверженных», как идеал [10].

Но при этом коммунизм, укрепив достоинство «сильных», ограничил их инициативу, зажав в жесткие тоталитарные рамки. Массовым репрессиям подверглись и самые лучшие, те, кто не вписывался в «прокрустово ложе» системы. Уровень «социальной физики» допускает, что нравственный негатив успешно трансформируется в позитив специфическими западническими и специфическими коммунистическими способами. Но духовно-онтологический уровень предполагает: грех, если он не преодолён, рождает только грех. Поэтому трагическое крушение советской сверхдержавы именно в данном контексте не является случайностью или делом рук исключительно внешнего противника.

Стратегией преодоления деградации современной России, осуществляемой её нынешним руководством, постепенно становится возвращение приоритета принципа достойного существования, поощряющего достижения, а не только внешний успех. Необходимо восстановление пантеона героев, ученых, святых. Нельзя разрушать корневые архетипы культуры. Опорные образы коллективного бессознательного отечественной культуры являются не препятствием, а основой успешной экономической модернизации страны. Необходима актуализация стыда и совести как негативных оснований достойного поведения. Для этого в сфере менталитета социума необходимо воссоздание дифференциации добродетелей и пороков. Это предполагает преодоление ситуации, когда в общественном сознании исчезает понятие греха.

## Выводы

Итак, меритократическая система есть сложное взаимодействие взаимопроникающих и одновременно противостоящих друг другу страт. Успешное функционирование системы обеспечивается грамотным соблюдением меритократических принципов. Таковыми являются:

1. Утверждение достоинства, как лично и социально сильных людей, так и слабых. В широком смысле, меритократическая система – это все то, что формирует личностное и социальное достоинство членов общества: система норм, нравственных ценностей и идеалов, высоких смыслов и идей, достойных личностных образцов. Каждый человек, богатый или бедный, лично сильный или слабый, должен занять достойное место в «общем деле», соответствующее его качествам. Меритократия предполагает создание «социальных лифтов» для достойного личностного развития.

2. Обуздание агрессивного самоутверждения «сильных» людей и агрессивно-протестного самоутверждения «слабых». Значительная часть знаменитого диалога Платона «Государство» посвящена тому, как обуздать достоинство стражей-воинов. Стражи, по определению, являются защитниками государства, но их достоинство обладает качествами, которые могут быть трансформированы в хищную агрессию обычно верных «сторожевых псов». Точно также нуждается в обуздании хищное достоинство богатства. Различные религии по-разному обуздывают эгоизм. В христианстве он рассматривается как тяжкий смертный грех гордыни. В качестве средства преодоления гордыни выступает смирение, рассматриваемое как подлинное проявление духовной силы. Смирение также призвано ограничить протестное самоутверждение «обездоленных». Пусть человек унижен в земной жизни, в ином мире бедняк заслужит достойную участь. В этом смысле, религия является мощным сдерживающим фактором против революционных потрясений.

3. Принцип позитивной трансформации негативных человеческих качеств. Запад продемонстрировал блестящий пример позитивной трансформации нравственных пороков и их использования на благо социального целого. Индивидуалистическое самоутверждение является главной движущей



силой развития западного общества. Эгоизм, жадность, алчность, зависть, безусловно, являются пороками. Но зависть к чужому успеху заставляет человека мобилизоваться, с целью достичь еще большего результата. Конкуренция эгоистических самоутверждений работает на процветание общества в целом. Политическая система Запада, особенно США, успешно использует принцип «нейтрализации порока пороком». Данный принцип используется в системе «сдержек и противовесов».

Интересна в этой связи аналитика опыта русского коммунизма, разработанная А. А. Зиновьевым [7, с. 20–24]. С его точки зрения, советское общество располагало далеко не лучшим человеческим материалом. Это проявилось, как в написании миллионов доносов в период массовых репрессий, так и в большом масштабе предательства, как в начальный период Великой Отечественной войны, так и в период «перестройки». Но негативные качества советского человека ограничивались и позитивно трансформировались мощной системой контроля поведения людей. Эту систему составляли первичные коллективы, партийные, комсомольские, профсоюзные организации, мощная идеологическая обработка. В этих условиях для советского человека были важны доброе имя и позитивная репутация. Поэтому он старался, чтобы даже негативные поступки выглядели как совершенные для пользы дела и общего блага. Таким образом, далеко не лучший человеческий материал, по мнению Зиновьева, действовал как вполне хороший и сумел решить великие задачи строительства, обороны и последующего развития советской империи.

4. Установление и поддержание равновесия между достоинством элит (знати) и масс (простолюдинов). Представители знати выше в смысле доблести, но их гораздо меньше, чем простолюдинов. Простолюдины полагаются знатью «подлой чернью», но количественно значительно превосходят знать. При этом власть аристократии отнюдь не абсолютна. Вождь (например, русский монарх) часто обращался прямо к народу, минуя бояр, используя народ в противовес знати. Нарушение данного равновесия ведет к дезинтеграции общества. Проблемой же современного мира является уже не «восстание масс» (Х. Ортега-и-Гассет), но «восстание элит» (К. Лэш), более того, их деградация и «пигмеизация» (А. А. Зиновьев).

Таким образом, религию и государство целесообразно рассматривать как меритократические системы. Это значит, что в данных системах происходит, во-первых, утверждение достоинства; во-вторых, осуществляется обуздание самоутверждения (борьба с гордыней); в-третьих, происходит трансформация негативных качеств в позитивные (агрессия мужского самоутверждения преобразуется в энергию защитников семьи, общества и Отечества); в-четвертых, достоинство элит уравнивается достоинством масс. Власть, с одной стороны, предохраняет общество от хаоса, с другой стороны, общество вырабатывает механизмы защиты жизни и достоинства граждан от произвола самой власти.

Основной идеей современной философии является не тождество мышления и бытия, а самоактуализация самости. Так называется процесс воздействия на себя. Значит, философское постижение человека осуществляется не просто через реконструкцию его сущностных характеристик, а через осмысление человеческого бытия в мире. Исследование достоинства раскрывает саму сущность бытия.

#### Список литературы

1. Арендт Х. О деятельной жизни / пер. с нем. В. В. Бибихина. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
2. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Минск: Литература, 1998. – 1392 с.
3. Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. – М.: Аст, 2003. – 701 с.
4. Бердяев Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. – М: Сварог и К°, 1997. – 416 с.
5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Academia, 2004. – 783 с.
6. Гнатюк О. Л. Русская политическая мысль начала XX века: Н. И. Кареев, П. Б. Струве, И. А. Ильин. – СПб.: Санкт-Петербургский гос. технич. ун-т, 1994. – 126 с.
7. Зиновьев А. А. Гибель русского коммунизма. – М.: Центрполиграф, 2001. – 431 с.
8. Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека / пер. с нем. – М.: Наука, 1994. – 442 с.
9. Ильин И. А. Наши задачи. – М.: Айрис-пресс, 2008. – 515 с.
10. Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. – М.: ЭКСМО-Пресс; Алгоритм, 2002. – 537 с.
11. Кузнецов В. В., Климов В. Ю., Панов Р. А. Честь как основание этики достижений или как проявление морали успеха (на примере политехников) // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. – 2016. – № 1 (239). – С. 140–150.
12. Кураев А., протоиерей. Разговор со своими. За семинарскими стенами: моногр. – М.: Никея, 2011. – 224 с.

13. Макиавелли Н. Государь / пер. с ит. Г. Муравьевой. – М.: ЛитРес, 2017. – 340 с.
14. Мамфорд Л. Миф машины: Техника и развитие человечества / пер. с англ. – М.: Логос Σ., 2001. – 404 с.
15. Марков Б. В. Философская антропология: учеб. – СПб.: Питер. 2008.
16. Марков Б. В. Философская антропология: очерки истории и теории. – СПб.: Лань, 1997. – 380 с.
17. Наука. Величайшие теории: Камень, ножницы, теорема. Фон Нейман. Теория игр. – М.: Де Агостини, 2015. – 168 с.
18. Новейший философский словарь. – Минск: Изд. В. М. Скакун, 1998. – 878 с.
19. Сорокин П. А. Человек, цивилизация, общество / пер. с англ. А. Ю. Согомонова. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
20. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.
21. Токвиль Алексис де. Демократия в Америке. – М.: Прогресс, 1992. – 554 с.
22. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: Изд-во АСТ; Полиграфиздат, 2010. – 588 с.
23. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. – М.: Эксмо-Пресс, 1998. – 736 с.
24. Янг М. Возвышение меритократии // Утопия и утопическое мышление / отв. ред. В. А. Чаликова. – М.: Прогресс 1991. С. 317–346.
25. Foucault M. Von Freundschaft als Lebensweise. Berlin, 1984. 92 s.

#### References

1. Arendt, H. (2000) *O deyatel'noj zhizni* [About active life]. Sankt-Peterburg: Aletejya. (In Russian).
2. Aristotel'. (1998) *Etika. Politika. Ritorika. Poetika. Kategorii* [Ethics. Politics. Rhetoric. Poetics. Categories]. Minsk: Literatura. (In Russian).
3. Berdyaev, N. A. (2003) *Opyt paradoksa'noj etiki* [The experience of paradoxical ethics]. Moskva: Ast. (In Russian).
4. Berdyaev, N. A. (1997) *Filosofiya svobody. Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Philosophy of freedom. The origins and meaning of Russian communism]. Moskva: Svarog i K°. (In Russian).
5. Bell, D. (2004) *Gryadushchee postindustrial'noe obshchestvo: opyt sotsial'nogo prognozirovaniya* [The Coming Post-Industrial Society: A Social Forecasting Experience]. Moskva: Academia. (In Russian).
6. Gnatyuk, O. L. (1994) *Russkaya politicheskaya mysl' nachala XX veka: N. I. Kareev, P. B. Struve, I. A. Il'in* [Russian political thought at the beginning of the 20<sup>th</sup> century: N. I. Kareev, P. B. Struve, I. A. Il'in]. Sankt-Peterburg: SPbGTU. (In Russian).
7. Zinov'ev, A. A. (2001) *Gibel' russkogo kommunizma* [The death of Russian communism]. Moskva: Tsentrpoligraf. (In Russian).
8. Zombart, V. (1994) *Burzhua: Etyudy po istorii dukhovnogo razvitiya sovremennogo ekonomicheskogo cheloveka* [Bourgeois: Studies on the history of the spiritual development of modern economic]. Moskva: Nauka. (In Russian).
9. Il'in, I. A. (2008) *Nashi zadachi* [Our tasks]. Moskva: Ajris-press. (In Russian).
10. Kara-Murza, S. G. (2002) *Sovetskaya Tsvilizatsiya* [Soviet Civilization]. Moskva: EKSMO-Press: Algoritm. (In Russian).
11. Kuznetsov, V. V., Klimov, V. Yu., Panov, R. A. (2016) *Chest' kak osnovanie etiki dostizhenij ili kak proyavlenie morali uspekha (na primere politekhnikov)* [Honor as the basis of the ethics of achievements or as a manifestation of the morality of success (on the example of polytechnics)]. *Nauchno-tehnicheskie vedomosti Sankt-Peterburgskogo politekhnicheskogo universiteta. Gumanitarnye i obshhestvennye nauki* [St. Peterburg State polytechnical university Journal. Humanities and Social Sciences] No. 1 (239). Pp. 140–150. (In Russian).
12. Kuraev, Andrej, protodiakon (2011) *Razgovor so svoimi. Za seminarскими stenami*. [Talking to yours. Behind the seminary walls]. Moskva: Nikeya. (In Russian).
13. Makiavelli, N. (2017) *Gosudar* [Sovereign]. Moskva: LitRes. (In Russian).

[68]

14. Mamford, L. (2001) *Mif mashiny: Tekhnika i razvitie chelovechestva* [Machine Myth: The Technique and Development of Humanity]. Moskva: Logos Σ. (In Russian).
15. Markov, B. V. (2008) *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical anthropology]. Sankt-Peterburg: Piter. (In Russian).
16. Markov, B. V. (1997) *Filosofskaya antropologiya: ocherki istorii i teorii* [Philosophical Anthropology: essays on history and theory]. Sankt-Petersburg: Lan'. (In Russian).
17. Nauka. (2015) *Velichajshie teorii: Kamen', nozhnicy, teorema. Fon Nejman. Teoriya igr.* [Science. Greatest Theories]. Moskva: De Agostini. (In Russian).
18. Noveishij filosofskij slovar' (1998) [The newest philosophical dictionary]. Minsk: Izd. V. M. Skakun. (In Russian).
19. Sorokin, P. A. (1992) *Chelovek, tsivilizatsiya, obshchestvo* [Man, civilization, society]. Moskva: Politizdat. (In Russian).
20. Sorokin, P. A. (2006) *Sotsial'naya i kul'turnaya dinamika* [Social and cultural dynamics]. Moskva: Astrel'. (In Russian).
21. Tokvil', Aleksis de. (1992) *Demokratiya v Amerike* [Democracy in America]. Moskva: Progress. (In Russian).
22. Fukuyama, F. (2010) *Konets istorii i poslednij chelovek* [The End of History and the Last Man]. Moskva: Izd-vo ACT: Poligrafizdat. (In Russian).
23. Shopengauer, A. (1998) *Aforizmy i maksimy* [Aphorisms and maxims]. Moskva: Eksmo-Press. (In Russian).
24. Yang, M. (1991) *Vozvyshenie meritokratii* [The Rise of Meritocracy] *Utopiya i utopicheskoe my'shlenie* / ed. V. A. Chalikova. Moskva: Progress. Pp. 317–346. (In Russian).
25. Foucault, M. (1984) *Von Freundschaft als Lebensweise*. Berlin. (In German).

#### Об авторе

**Кузнецов Владимир Викторович**, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-1095-6124, e-mail: volodiakuznetsov@yandex.ru

#### About the author

**Vladimir V. Kuznetsov**, Cand. Sci (Philos), assistant professor, St. Petersburg Polytechnic University of Peter Great, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-1095- 6124, e-mail: volodiakuznetsov@yandex.ru

Поступила в редакцию: 24.12.2022  
Принята к публикации: 13.02.2023  
Опубликована: 20.03.2023

Received: 24 December 2022  
Accepted: 13 February 2023  
Published: 20 March 2023

## Медиатизация в контексте философии культуры

А. Н. Назаренко

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

**Введение.** В статье уточняется применимость концепции медиатизации для философских и научных исследований культуры. Обосновывается актуальность философского осмысления медиатизации культуры. Ставится цель установить функции концепта «глубокая медиатизация» в современных исследованиях культуры. Дается обзор отечественной и зарубежной литературы по теме медиатизации культуры.

**Содержание.** Анализу подвергаются концепции исследователей медиатизации, среди которых Г. Кристман, А. Синк, А. Хепп, Н. Колдри, С. Бенгсон, К. Фаст. Проясняются смысл и содержание понятий «медиатизация» и «глубокая медиатизация». Переход культуры к стадии глубокой медиатизации предлагается рассматривать как диалектику перехода количества в качество. Подробно анализируются процессы цифровизации, виртуализации и глобализации культуры. Отдельно исследуется специфический для глубокой медиатизации процесс датафикации.

**Выводы.** Философско-культурологическая трактовка медиатизации требует учета и осмысления роли технологии «больших данных» в трансформации современной культуры. Глубокая медиатизация трактуется как главный социальный эффект технологии больших данных.

**Ключевые слова:** медиатизация, глубокая медиатизация, медиакультура, медиафилософия, цифровизация, глобализация культуры, виртуальность, виртуализация, датафикация, большие данные.

**Для цитирования:** Назаренко А. Н. Медиатизация в контексте философии культуры / А. Н. Назаренко // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 69–80. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_69

## Mediatization in the Philosophy of Culture Context

Alexej N. Nazarenko

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

**Introduction.** The article clarifies the applicability of the mediatization concept for philosophical and scientific research of culture. The relevance of the philosophical understanding of the mediatization of culture is substantiated. The aim is to establish the functions of the “deep mediatization” concept in modern cultural studies. The review of domestic and foreign literature on the topic of mediatization of culture is given.

**Content.** The concepts of mediatization researchers, including G. Christmann, A. Sink, A. Hepp, N. Coldry, S. Bengson, K. Fast, are analyzed. The meaning and content of the “mediatization” and “deep mediatization” concepts are clarified. The transition of culture to the stage of deep mediatization is proposed to be considered as dialectic of the transition of quantity into quality. The processes of digitalization, virtualization and globalization of culture are analyzed in detail. The ratification process, specific for deep mediatization, is being investigated separately.

**Conclusion.** The philosophical and cultural interpretation of mediatization requires taking into account and understanding the role of “big data” technology in the transformation of modern culture. Deep mediatization is interpreted as the main social effect of big data technology.

**Key words:** mediatization, deep mediatization, media culture, media philosophy, digitalization, globalization of culture, virtuality, virtualization, datafication, big data.

**For citation:** Nazarenko, A. N. (2023) Mediatizatsiya v kontekste filosofii kul'tury [Mediatization in the philosophy of culture context]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 69–80. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_69

## Введение

Понятие «медиатизация» в философские и культурологические исследования пришло из историографии. Историческая наука понимала под медиатизацией, прежде всего, возникновение посредников в осуществлении политической власти. В исследованиях современной культуры понятие «медиатизация» обрело совершенно новое звучание. В основе данного понятия как и прежде лежит идея опосредования, но вот только речь идет не о политическом процессе, который опосредуется каким-то сторонним субъектом, а об опосредовании реальности коммуникативными конструкциями культуры. Для подчеркивания именно культурологического и культурфилософского значения медиатизации, чаще используется сочетание «медиатизация реальности» и «медиатизация культуры».

Проблема медиатизации реальности прорабатывается в философских и культурологических исследованиях уже более 20 лет. Интерес к этой проблеме усилился вместе с начавшимся в 1990-е годы экспоненциальным распространением цифровых коммуникативных технологий (интернет, сотовая связь, домашние персональные компьютеры), а также с повышением роли мультимедиа в культуре. И если на первых порах медиатизация была связана с распространением цифровых, коммуникативных и мультимедийных технологий, то уже к концу первого десятилетия XXI века эти технологии обрели определяющее значение в развитии культуры, экономики, социальных процессов. Главным образом для этого сдвига и вызванных им социокультурных эффектов стало использоваться «усиленное» название — глубокая медиатизация. Установление справедливости этого концепта, а также анализ ключевых особенностей стоящего за ним социокультурного феномена составляют цель данной работы.

На сегодняшний день исследования медиатизации культуры осуществляются и в России, и за рубежом в рамках философии культуры, философской антропологии, социальной философии, культурной антропологии, социологии, а также целого комплекса междисциплинарных исследовательских областей, включающих в себя медиаведение, теорию журналистики, когнитивные исследования и многое другое. Наиболее известны исследования медиатизации культуры

|72|

проводимые профессором Центра исследований медиа Бременского университета Андреасом Хеппом. Нужно отметить его книгу 2020 года «Глубокая медиатизация» [19], в которой он подробно рассматривает сложившуюся в современной культуре зависимость от медиакоммуникаций. Данной работе предшествует книга, написанная в 2017 году Андреасом Хеппом и британским профессором Ником Колдри – «Опосредованная конструкция реальности» [18], в которой ученые предлагают развитие социального конструкционизма в ключе медиатеории и медиафилософии. Кроме этого концепты медиатизации и глубокой медиатизации развивают такие исследователи, как Стиг Хьявард и Кнут Лундби, которые в соавторстве с Хеппом проанализировали теорию медиатизации в статье 2015 года «Медиатизация: теория и взаимодействие между медиа, культурой и обществом» [20].

Исследования медиатизации и глубокой медиатизации также осуществляются и российскими авторами. Среди недавних исследований необходимо отметить статьи Н. А. Федотовой «Процесс медиатизации: подходы к пониманию» [10], М. И. Губановой «Медиатизация реальности: теоретический аспект» [4], Е. А. Алексеевой «Медиатизация телесности и биополитики в киберкультуре» [15], А. А. Моргунова «Процессы медиатизации в современной культуре: сущность и последствия» [9], а также в публикациях О. С. Иссерс [8], Д. А. Хорошилова [13], О. Ф. Филимоновой [11], Т. В. Шмелевой [14] и др. Также можно упомянуть и вышедшее в 2022 году учебное пособие профессора И. М. Дзялошинского «Медиатизация культуры в цифровой цивилизации» [5], которое призвано комплексно осветить процессы цифровизации, информатизации и глобализации, а также воздействие этих процессов на культуру.

### **Содержание исследования**

Группа исследователей – Г. Кристман, А. Синк, Дж. Столлман, К. Бернардт определяют медиатизацию как активное развитие и использование новых технологий и медиакоммуникаций, которые формируют нашу повседневную жизнь и работу, при этом цифровизация выступает как отдельный аспект этого процесса [17, р. 2]. Процесс медиатизации куль-



туры, начавшись в эпоху становления новых медиа и сетевых коммуникационных технологий, сегодня усилился настолько, что более подходящим для него стал новый концепт – глубокая медиатизация. Та же группа исследователей определяет глубокую медиатизацию как продвинутую стадию процесса медиатизации, на которой все элементы нашего социального мира неразрывно связаны с цифровыми медиа и лежащими в их основе инфраструктурами [17, р. 3].

Исследователи С. Бенгсон, К. Фаст, А. Янсон, Дж. Линдел, рассматривая возможности эмпирической верификации социокультурных трансформаций эпохи глубокой медиатизации, отмечают, что эта стадия медиатизации связана прежде всего с процессами цифровизации и датафикации повседневности [16, р. 276]. Цифровизация повседневности выражается в том, что всё больше сфер нашей обыденной жизни оказываются связанными с цифровыми устройствами и технологиями (при этом, как правило, находящимися в сетевом взаимодействии). Датафикация повседневности выражается в вовлеченности цифровых устройств и технологий в сбор данных, их удаленную обработку, и предоставление обратно персонализированной, адаптированной под конкретные пользовательские потребности информации. Например, сервис музыкального или видеостриминга на основе наших предпочтений генерирует предложение новых композиций или видеороликов; приложения банков, анализируя наши траты, формируют специальные коммерческие предложения; социальные сети предлагают нам новые знакомства на основе анализа уже имеющихся у нас контактов.

Таким образом, глубокая медиатизация выражается не просто в наличии медиатехнологий в нашей жизни, а в усиливающейся зависимости нашей жизни от этих технологий. Как отмечают Андреас Хепп и Ник Колдри, глубокая медиатизация – возрастающая зависимость всех социальных процессов от коммуникативной инфраструктуры [18, р. 37]. Эта зависимость обеспечивается, главным образом, за счет технологий *big data* (больших данных), которых с усилением медиатизации оказывается достаточно для вероятностного прогнозирования и проектирования ключевых социальных, экономических и культурных процессов и состояний общества.

Переход культуры от стадии медиатизации к стадии глубокой медиатизации можно осмыслить в диалектическом ключе. Эта смена стадий представляет собой переход количества в качество. Первоначальная медиатизация культуры характеризовалась прежде всего количественно. Например, приростом числа владельцев компьютеров, пользователей Интернета, владельцев сотовых телефонов и гаджетов и т. п. Безусловно, всё это сопровождалось и сопровождается характерной социокультурной симптоматикой, выражающейся главным образом в трех процессах – цифровизации, виртуализации и глобализации культуры [1, с. 36–37]. Качественный сдвиг происходит именно тогда, когда виртуальность, глобальность и цифровые технологии из возможности становятся необходимостью культуры. Рассмотрим подробнее процессы медиатизации культуры.

Цифровизация культуры состоит в распространении и усилении роли цифровых технологий как в обыденной жизни человека, так во всевозможных сферах общественного бытия – в производстве, торговле, искусстве, науке и так далее. Цифровизация способствует медиатизации и в плане обеспечения её средств, и в плане совершенствования содержания медиакоммуникации, подчиняя её своей внутренней логике. Логика цифровизации, главным образом, состоит в максимизации технико-технологической эффективности и минимизации рисков отклонения от собственной программы.

Характерный пример этой технико-технологической логики приводит Вилем Флюссер в своём программном труде «За философию фотографии» [12]. В общих чертах его пример состоит в том, что задача фотографа, желающего сделать авторский снимок, состоит не в конформном подчинении правилам фотоаппарата, а в нахождении возможности преодолеть, нарушить заложенную в фотоаппарате программу. Кроме этого, цифровизация не только обеспечивает медиакоммуникацию, но и вовлекает человека в процессы потребления и производство мультимедийных объектов, постепенно занимающих центральное место в культуре.

Виртуализация культуры, вопреки расхожему мнению, относится не столько к технологии виртуальной реальности, сколько к усилению симулятивности знаково-символическо-

го плана современной культуры. Виртуализация культуры прочно связана с цифровизацией, однако ошибочно было бы отождествлять эти процессы. Виртуализация отражает усиление в культуре того, что Славой Жижек называет реальностью виртуального [7]. Из-за увеличивающихся масштабов социальных систем, их поликультурности и гетерогенности, из-за нарастающей структурной сложности и плюралистичности социума основные конвенции представлений о действительности деактуализируются и вытесняются в область виртуального. Кроме этого, симуляция в контексте виртуализации противопоставляется имитации [6]. Можно также обнаружить некоторую диалектическую взаимосвязь имитации и симуляции. Имитация исторически являлась антитезой реальности: есть реальный мир, а есть его имитация, например, в форме художественных образов в искусстве или концептуального осмысления в науке и философии. Эти антитетические отношения представляли собой классическую семиотическую пару – означающее и означаемое. Симуляция реальности является снятием противоречия между действительностью и её имитацией. Цифровые технологии ориентированы в большей степени на симуляцию, но не на имитацию реальности. Феномен компьютерной виртуальной реальности представляет лишь частный случай виртуализации, которая в свою очередь проникает во все сферы жизни человека и общества.

Культурная глобализация становится одной из важнейших черт медиатизации культуры. Глобализация понимается прежде всего как интеграция разнообразных культур в единую и универсальную систему культуры или, как отмечает Большой толковый социологический словарь, глобализация культуры есть «тенденция диффузии культурных образцов во всемирном масштабе» [2]. Культурная глобализация противоположна тем тенденциям локальных культур, которые определяют их различие. Глобализация выражается в знаково-символической унификации. Именно в этой связи глобальная культура в большей мере, чем на вербальное общение и текст, ориентирована на визуальную коммуникацию и мультимедиа. В данной особенности прослеживается связанность глобализации культуры с её виртуализацией и цифровизацией – виртуализация ослабляет и делает более под-

вижной структурную связанность смыслового поля культуры, а цифровизация обеспечивает возможности трансграничной коммуникации, а также использование мультимедийных знаково-символических систем.

Три описанные выше черты медиатизации культуры имеют необратимый характер. Более того, взаимная обусловленность цифровизации, глобализации и виртуализации культуры формируют тенденцию к усилению медиатизации и её экспансии в те сферы общественного бытия, которые прежде считались сугубо традиционными (например, образование и наука). Это усиление медиатизации в конечном счете приводит к процессам глубокой медиатизации культуры, а к цифровизации, виртуализации и глобализации добавляется ещё и датафикация.

Датафикация реальности – это процесс трансформации культуры, связанный с эффектом от обретения технологией больших данных системообразующего значения для производственной, экономической, политической, коммуникативной и других подсистем общества. Казалось бы, датафикация является феноменом исключительно техническим и понимается как «процесс устойчивого фиксирования массовых наблюдений в разных форматах данных, позволяющий осуществлять их качественную и количественную обработку и научный анализ» [3, с. 137]. В то же время, технология больших данных, лежащая в основе датафикации, становится главным детерминантом современного общества, главным фактором обеспечения его прогресса. Это приводит к ситуации, когда буквально всё превращается в данные (в том смысле, что всё начинает иметь значение исключительно как данные). Человек, его повседневность, его профессия и достижения, его социальные связи, эстетические предпочтения, политические убеждения, поведение, перемещения, суждения, язык – всё это обретает особую форму существования – существование в качестве данных.

Пусть немного несерьезным, но ведь отчасти и тревожным становится вопрос, каково назначение и смысл этого датафицированного существования, неужели машина теперь не только воспринимает и обрабатывает данные, но и творит новые жизненные смыслы и ценности для человека? Ответить на этот вопрос – значит выбрать для себя одну из стратегий:

1) оптимистическую, означающую, что датафикация происходит во имя общественного прогресса и обретения человеком большей свободы, гармонии и счастья; 2) пессимистическую, согласно которой, датафикация суть симптом грядущего коллапса человеческой культуры, предвестник полного растворения её в технологии, а с тем и лишения человека какой-либо привилегированности в отношении машины.

Как бы там ни было, но уже сегодня в активную экономическую и социальную фазу жизни вошло поколение людей, с самого рождения глубоко интегрированных в медиатизированную культуру и, безусловно, оптимистично смотрящих в своё будущее. Поэтому осмелимся предположить, что в перспективе философскую оценку процессов глубокой медиатизации необходимо будет проводить в соотношении этих процессов с положениями теории идентичности и теории культурных поколений.

### **Выводы**

Медиатизация культуры – сложный многогранный и необратимый процесс. Медиатизация культуры проявляется в трех фундаментальных тенденциях: 1) глобализации культуры, понимаемой в качестве универсализации и плюрализации культуры; 2) цифровизации культуры, выраженной в распространении и совершенствовании цифровых технологий и мультимедиа; 3) виртуализации культуры, которая представляет собой усиление симулятивности знаково-символического плана культуры. Все три эти тенденции взаимосвязаны и усиливают друг друга. На современном этапе медиатизации культуры к обозначенным тенденциям добавляется датафикация культуры, которая представляет собой превращение смыслов и значений социокультурных процессов в комплекс машинных данных. Анализ исследований феномена глубокой медиатизации позволяет утверждать, что сложившаяся неразрывная связанность и даже зависимость культуры от цифровых медиакоммуникаций является влиятельным социокультурным эффектом широкого внедрения в нашу жизнь технологий больших данных.

### Список литературы

1. Архитектоника современного искусства в режиме медиа: пространство, технологии, агенты / сост. и ред. Е. Э. Дробышева. – СПб.: Изд-во Академии Русского балета имени А. Я. Вагановой, 2021. – 178 с.
2. Большой толковый социологический словарь / сост. и ред. Дэвид Джери, Джулия Джери. – М.: АСТ; Вече, 1999. [Электронный ресурс]. – URL: [https://explanatory\\_sociological.academic.ru/331/ГЛОБАЛИЗАЦИЯ\\_КУЛЬТУРЫ](https://explanatory_sociological.academic.ru/331/ГЛОБАЛИЗАЦИЯ_КУЛЬТУРЫ) (дата обращения: 23.01.2023).
3. Володин А. Ю. Между data и capta: проблемы датафикации исторических исследований // Вестник Пермского университета. История. – 2019. – № 3 (46). – С. 137–145.
4. Губанова М. И. Медиатизация реальности: теоретический аспект // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. – 2021. – Т. 2. – № 2 (35). – С. 84–91.
5. Дзялошинский И. М. Медиатизация культуры в цифровой цивилизации: учеб. пособие. – М.: Ай Пи Ар Медиа, 2022. – 477 с.
6. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия // Искусство кино. – 1998. – № 1. [Электронный ресурс]. – URL: <http://kinoart.ru/archive/1998/01/n1-article25> (дата обращения: 23.01.2023).
7. Жижек С. Реальность виртуального // Youtube [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aD11EKSAfQ4&t=103s> (дата обращения: 17.01.2023).
8. Иссерс О. С. Массовая речевая культура в аспекте медиатизации социальных коммуникаций // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2019. – Т. 18. – № 6. – С. 177–187.
9. Моргунов А. А. Процессы медиатизации в современной культуре: сущность и последствия // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. – 2013. – № 4. – С. 30–38.
10. Федотова Н. А. Процесс медиатизации: подходы к пониманию // Знак: проблемное поле медиаобразования. – 2022. – № 2 (44). – С. 61–66.
11. Филимонова О. Ф. Урбанизированная социальность: культура контроля в режиме медиатизации // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2022. – Т. 22. – № 3. – С. 283–287.
12. Флюссер В. За философию фотографии. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – 146 с.
13. Хорошилов Д. А. Оцифрованный разум: медиатизация социального познания в культуре, науке и искусстве // Социальная психология и общество. – 2019. – Т. 10. – № 4. – С. 9–22.
14. Шмелева Т. В. Медиатизация как феномен современной культуры и объект исследования // Вестник Новгородского государственного университета. – 2015. – № 7(90). – С. 145–148.
15. Alekseeva E. A. Mediatization of corporeality and biopolitics in cyberculture // RUDN Journal of Studies in Literature and Journalism. – 2021. – Vol. 26. – No. 4. – Pp. 656–663.
16. Bengtsson S., Fast K., Jansson A., Lindell J. Media and basic desires: An approach to measuring the mediatization of daily human life // Communications. – 2021. – Vol. 46. – No. 2. – Pp. 275–296.
17. Christmann G., Singh A., Stollmann J., Bernhardt C. Visual Communication in Urban Design and Planning: The Impact of Mediatization(s) on the Construction of Urban Futures // Urban Planning. – 2020. – Vol. 5. – Issue 2. – Pp. 1–9.
18. Couldry N., Hepp A. The mediated construction of reality. – Cambridge: Polity Press, 2016. – 290 p.
19. Hepp A. Deep mediatization. – London: Routledge, 2020. – 260 p.
20. Hepp A., Hajarvard S., Lundby K. Mediatization: theorizing the interplay between media, culture and society Media // Culture & Society. – 2015. – Vol. 37. No. 2. – Pp. 314–324.

### References

1. Arhitektonika sodremennogo iskusstva v rezhime media: prostranstvo, tekhnologii, agenty [Contemporary Art Architectonics in Media Mode: Space, Technologies, Agents] (2021) / Sost. i red. E. E. Drobysheva. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Akademii Russkogo baleta imeni A. Ya. Vaganovoj. (In Russian).

2. Bol'shoj tolkovyj sotsiologicheskij slovar' [Big explanatory sociological dictionary]. (1999) / Sost. i red. Devid Dzheri, Dzhulija Dzheri. Moskva: AST; Veche. Available at: [https://explanatory\\_sociological.academic.ru/331/GLOBALIZACIYA\\_KUL'TURY](https://explanatory_sociological.academic.ru/331/GLOBALIZACIYA_KUL'TURY) (accessed 23 January 2023). (In Russian).
3. Volodin, A. Yu. (2019) Mezhdru data i capta: problemy datafikatsii istoricheskikh issledovanij [Between data and capta: problems of datafication of historical research]. *Vestnik Permskogo universiteta. Istorija* [Perm' University Bulletin. History]. No. 3 (46). Pp. 137–145. (In Russian).
4. Gubanova, M. I. (2021) Mediatizatsiya real'nosti: teoreticheskij aspekt [Mediatization of reality: theoretical aspect]. *Vestnik Volzhskogo universiteta im. V. N. Tatishcheva* [Tatishchev Volga University Bulletin]. Vol. 2. No. 2 (35). Pp. 84–91. (In Russian).
5. Dzyaloshinskij, I. M. (2022) *Mediatizatsiya kul'tury v tsifrovoy tsivilizatsii: uchebnoe posobie* [Mediatization of Culture in Digital Civilization: A Study Guide]. Moskva: Aj Pi Ar Media. (In Russian).
6. Zhizhek, S. (1998) Kiberprostranstvo, ili Nevynosimaya zamknutost' bytiya [Cyber-space, or the Unbearable Closure of Being]. *Iskusstvo kino* [Cinema art]. No 1. Available at: <http://kinoart.ru/archive/1998/01/n1-article25> (accessed 23 January 2023). (In Russian).
7. Zhizhek, S. (2004) *Real'nost' virtual'nogo* [Reality of the virtual]. Youtube. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=aDI1EKSAfQ4&t=103s> (accessed 17 January 2023). (In Russian).
8. Issers, O. S. (2019) Massovaya rechevaya kul'tura v aspekte mediatizatsii sotsial'nykh kommunikatsij [Mass speech culture in the aspect of mediatization of social communications]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya: Istorija, filologiya [Novosibirsk State University Bulletin. Series: History, philology]. Vol. 18. No. 6. Pp. 177–187. (In Russian).
9. Morgunov, A. A. (2013) Protsessy mediatizatsii v sovremennoj kul'ture: sushchnost' i posledstviya [Processes of mediatization in modern culture: essence and consequences]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya: Filosofiya [Tver' State University Bulletin. Series: Philosophy]. No. 4. Pp. 30–38. (In Russian).
10. Fedotova, N. A. (2022) Protsess mediatizatsii: podkhody k ponimaniyu [The Mediatization Process: Approaches to Understanding]. *Znak: problemnoe pole mediabrazovaniya* [Sign: problematic field of media education]. No. 2 (44). Pp. 61–66. (In Russian).
11. Filimonova, O. F. (2022) Urbanizirovannaya sotsial'nost': kul'tura kontrolya v rezhime mediatizatsii [Urbanized sociality: culture of control in the mode of mediatization]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta*. Novaya seriya: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika [News of the Saratov University. New series: Philosophy. Psychology. Pedagogy]. Vol. 22. No. 3. Pp. 283–287. (In Russian).
12. Flyusser, V. (2008) *Za filosofiyu fotografii* [For the philosophy of photography]. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGU. 146 p. (In Russian).
13. Horoshilov, D. A. (2019) Otsifrovannyj razum: mediatizatsiya sotsial'nogo poznaniya v kul'ture, nauke i iskusstve [Digitized mind: mediatization of social cognition in culture, science and art]. *Sotsial'naya psikhologiya i obshchestvo* [Social psychology and society]. Vol. 10. No. 4. Pp. 9–22. (In Russian).
14. Shmeleva, T. V. (2015) Mediatizatsiya kak fenomen sovremennoj kul'tury i ob'ekt issledovaniya [Mediatization as a Modern Culture Phenomenon and an Object of Research]. *Vestnik Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Novgorod State University Bulletin]. No. 7 (90). Pp. 145–148. (In Russian).
15. Alekseeva, E. A. (2021) Mediatization of corporeality and biopolitics in cyberculture. *RUDN Journal of Studies in Literature and Journalism*. Vol. 26. No 4. Pp. 656–663.
16. Bengtsson, S., Fast, K., Jansson, A., Lindell, J. (2021) Media and basic desires: An approach to measuring the mediatization of daily human life. *Communications*. Vol. 46. No. 2. Pp. 275–296.
17. Christmann, G., Singh, A., Stollmann, J., Bernhardt, C. (2020) Visual Communication in Urban Design and Planning: The Impact of Mediatization(s) on the Construction of Urban Futures. *Urban Planning*. No. 5. Issue 2. Pp. 1–9.
18. Couldry, N., Hepp, A. (2016) *The mediated construction of reality*. Cambridge: Polity Press.
19. Hepp, A. (2020) *Deep mediatization*. London: Routledge.
20. Hepp, A., Hajarvard, S., Lundby, K. (2015) Mediatization: theorizing the interplay between media, culture and society Media. *Culture & Society*. Vol. 37. No. 2. Pp. 314–324.

### Об авторе

**Назаренко Алексей Николаевич**, кандидат культурологии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-3065-4622, e-mail: a.n.nazarenko@yandex.ru

### About the author

**Aleksej N. Nazarenko**, Cand. Sci (Cult.), Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-3065-4622, e-mail: a.n.nazarenko@yandex.ru

Поступила в редакцию: 30.01.2023  
Принята к публикации: 13.02.2023  
Опубликована: 20.03.2023

Received: 30 January 2023  
Accepted: 13 February 2023  
Published: 20 March 2023



Научная статья  
УДК 291.1 : 316.346.32 – 053.6  
БАК 5.7.9  
DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_81



## Молодые поколения и (не)религия

Е. Д. Руткевич

*Институт социологии ФНИСЦ РАН  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Изменения религиозного ландшафта в западном мире связаны преимущественно с увеличением нерелигиозного разнообразия, ростом «никаких» (не имеющих религии, атеистов, агностиков, духовных, но не религиозных), а главной движущей силой этих процессов является молодежь. Поэтому изучение отношения молодежи к религии сегодня актуально, как никогда, особенно в свете мировых кризисов и рисков.

**Содержание.** Типологию поколений в их отношении к религии следует рассматривать в контексте культурно-исторических, религиозных и политических событий. В статье дается описание и выявляется специфика молодых поколений – миллениалов (поколение Y) и зуммеров (поколение Z), и их отличие от старших поколений. Рассматривается отношение молодежи к религии, неверию (в отношении к религии) и духовности. Показывается, какую роль сыграл «духовный поворот» к нерелигиозности у молодых поколений в христианском обществе при их переходе от церковной традиции к персональной духовности и субъективной вере, от протестантизма к радикальному постпротестантизму, обращение к «культуре отмены» и «воукизму».

**Выводы.** Миллениалы и зуммеры – самые нерелигиозные из всех поколений, о чем говорит значительное уменьшение их конфессиональной аффилиации, снижение участия в религиозных практиках, утрата значимости религии в их жизни (особенно, в сравнении со старшими поколениями). Однако, отход молодежи от христианской церковной традиции, сопровождается ростом постсовременной религиозности и духовности, что говорит о сложности их так называемой (не)религиозной идентичности.

**Ключевые слова:** религия, духовный поворот, религиозное разнообразие, бэби-бумеры, миллениалы, зуммеры, «никакие», постпротестанты, христианство, идентичность.

**Для цитирования:** Руткевич Е. Д. Молодые поколения и (не)религия / Е. Д. Руткевич // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 81–97. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_81

## Young generations and (non)religion

Elena D. Rutkevich

*Institute of Sociology of Federal Centre of Theoretical and Applied Sociology,  
Russian Academy of Sciences  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** Changes in the religious landscape in the Western world are mainly associated with an increase in non-religious diversity, the growth of “nones” (non-religious, atheists, agnostics, spiritual, but not religious), and the main driving force of these processes is youth. Therefore, the study of the attitude of young people to religion is more relevant today than ever, especially in the light of global crises and risks.

**Content.** The typology of generations in their attitude to religion should be considered in the context of cultural, historical, religious and political events. The article describes and identifies the specifics of young generations – millennials (generation Y) and zumpers (generation Z), and their difference from older generations. The article examines the attitude of young people to religion, to unbelief (in relation to religion) and to spirituality. It shows the role played by the “spiritual turn” to non-religiosity among young generations in Christian society during their transition from church tradition to personal spirituality and subjective faith, from Protestantism to radical post-Protestantism, and to the cancellation culture.

**Conclusions.** Millennials and zumpers are the most irreligious of all generations, as evidenced by a significant decrease in their confessional affiliation, a decrease in participation in religious practices, and the loss of the importance of religion in their lives (especially in comparison with older generations). However, the departure of young people from the Christian church tradition is accompanied by the growth of post-modern religiosity and spirituality, which indicates the complexity of their so-called (non-)religious identity.

**Key words:** religion, spiritual turn, religious diversity, baby boomers, millennials, zumpers, “nones”, post-protestants, Christianity, identity.

**For citation:** Rutkevich, E. D. (2023) Molodye pokoleniya i (ne)religiya [Young generations and (non) religion]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 81–97. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_81

## Введение

Тема «молодежь и религия» вызывает в последнее время особый интерес, поскольку происходящие изменения религиозного ландшафта в западном мире, связаны преимущественно с увеличением нерелигиозного разнообразия, ростом «никаких» (не имеющих религии, атеистов, агностиков), главным двигателем которого становится молодежь.

Как показывают исследования Pew Research Center<sup>1</sup>, среди американских миллениалов, родившихся в 1990–1996 гг., 36 % относят себя к «никаким» (nones), утверждая, что они атеисты, агностики или у них нет ничего определенного в отношении религии; среди более взрослых миллениалов (родившихся в 1981–1989 гг.) таких – 34 %. Совокупный процент всех «никаких» миллениалов – 35 %, что в два раза превышает не аффилированных бэби-бумеров (17 %) и в три раза – не аффилированных из «молчаливого» поколения 1928–1945 г.р. (11 %) [7].

Рост «никаких» обсуждается давно, так как он происходит во многих странах с пробладанием христианства, от США до Австралии, в некоторых западных государствах их количество становится равным или даже больше тех, кто считает себя христианами. Это важный аспект не только изменения религиозного ландшафта, но и отношения людей к культуре и обществу в целом, к плюрализму, либеральным ценностям, политике, образованию, иммиграции, социально-политической активности. Поэтому следует понять, кто они такие, насколько нерелигиозны и каковы их установки и ценности.

По оценке Pew Research Center, если сегодня христиан всех возрастов в США – 64 %, населения, то в зависимости от скорости явно наблюдаемого процесса уменьшения христианской идентичности, от уровня миграции и фертильности, к 2070 г. христиан может остаться около 54 %, а доля «никаких» вырастет с 34 % до 52 % всего населения США [9].

В статье предпринимается попытка на примере американских молодых поколений дать характеристику миллениа-

---

<sup>1</sup> Pew Research Center – некоммерческая, негосударственная организация, которая совместно с Фондом Дж. Темплтона (Pew Templeton Global Religious Futures) и различными спонсорами проводит национальные и международные исследования, декларируя свою независимость и ценностную нейтральность. Исследования этого центра дают доступ к данным, которые трудно получить в иных случаях, так как в государственных опросах нет вопроса о религиозной принадлежности.

лов (поколения Y) и зуммеров (поколения Z), показать, что их объединяет и отличает от предшествующих поколений в контексте культурно-исторических, религиозных и политических событий и явлений, которые оказывают заметное влияние на формирование постсовременного западного общества. Это важно для понимания того, каким будет будущее религии и (не)религиозной идентичности.

Кроме того, рассматривается «духовный поворот» в (не)религиозности молодых поколений при их переходе от церковной традиции к персональной духовности и субъективной вере, от протестантизма (бывшего на протяжении долгого времени лицом религиозной Америки) к радикальному постпротестантизму, «культуре отмены» и воукизму. На основе современных западных, преимущественно американских источников, включая теоретические концепции и эмпирические данные, анализируется отношение молодежи к религии, неверию и духовности, отмечается рост людей, не идентифицирующих себя ни с какой религией.

Термин **(не)религия** используется не только для описания того, как меняется соотношение религиозного, духовного и светского в сознании *постсовременного* человека и формируется нерелигиозная идентичность, но и чтобы подчеркнуть сложность и многозначность происходящих перемен, когда людям все труднее однозначно определить свою религиозную идентичность, а ученым – ее измерить и классифицировать.

### Содержание исследования

Типология поколений. Говоря о (не)религиозной идентичности современного человека, представляется важным посмотреть на нее в контексте смены поколений. Разработка этой проблематики связана с теорией поколений, основателем которой в конце 1920-х годов можно считать К. Мангейма. По его утверждению, социальные изменения в наибольшей степени влияют на молодых людей. Мангейм определял поколение (или когорту людей сходного возраста) как социальный конструкт, указывающий на «социальное местоположение»<sup>1</sup> человека.

<sup>1</sup> «Социальное местоположение», по Мангейму, в отличие от класса в марксистской теории, характеризуется не позицией в социальной структуре, а географическим, историческим и духовным положением. «Индивидуам, принадлежащим к одному и тому же поколению, родившимся в один год, свойственно общее местоположение в исторической протяженности социального процесса»; поколение определяется способом, которым обычно «воплощаются в реальность определенные образцы опыта и мысли» [2, с. 24, 26].

Теория поколений – это исследовательский подход, который описывает, почему появляются разные поколения, что их объединяет и как они меняются. Согласно Мангейму поколения формируются под влиянием «духа времени», сходного восприятия ключевых исторических явлений и событий, влияющих как на сознание (установки, идеи, культурные и религиозные тенденции), так и на поведение, и это ключ к демаркации определенных когорт или поколений. Период времени для социальной конструкции уникального характера когорты или поколения составляет 17–25 лет. Когорта (поколение) характеризуется определенными установками и поведением, которые отличают ее от других когорт и которые оказывают огромное влияние на всю последующую жизнь.

Настоящую популярность теории принесли две книги: «Generations» (1991) [«Поколения: история будущего Америки 1584–2069 годы»] и «The Fourth Turning: an American Prophecy» (1997) [«Четвертый поворот: американское пророчество»]. Их авторы, писатель У. Штраус и экономист Н. Хоув, выделили четыре архетипа поколений со своим набором черт и ценностных установок, которые сменяют друг друга раз в 15–20 лет<sup>1</sup>.

#### Бэби-бумеры (1946–1964)

В отличие от других поколений, здесь временной интервал составляет 19 лет, что было связано со всплеском рождаемости в 1946 г. и значительным сокращением рождаемости к 1964 г. Это – одно из самых больших поколений. Оно достигло пика в 1999 г. – 78,8 млн и оставалось самым большим живым взрослым поколением людей в возрасте от 55–73 лет вплоть до июля 2019 г. (71,6 млн), когда их обгоняет поколение миллениалов, численность которых в возрасте 23–38 лет в 2019 г. достигает 72,1 млн человек [5].

В молодости они – пылкие и смелые, разрушают привычный уклад жизни. А в зрелости – наоборот, активно отстаивают стабильность и тот образ жизни, который для себя выбрали. Они были активны в 1960-е годы, которые называют «десятилетием секуляризации», ставшие поворотным пунктом от христианского к постхристианскому, секулярному, постсо-

<sup>1</sup> Эта типология с небольшими различиями используется в англоязычной литературе: «молчаливое поколение» (1928–1945); поколение бэби-бумеров (1946–1964); поколение X (1965–1980); поколение Y, или миллениалы (1981–1996); поколение Z, зуммеры (1997–2012).

временному, плюралистическому миру. Именно здесь следует искать причины последующих разделений – поляризации систем ценностей, «культурных войн» и упадка традиционной религии. Америка была в центре социального, религиозного и политического сдвига во время, когда бэби-бумеры выросли. Облик религии в США меняется в контексте таких важных событий, как контркультура, революция сознания, «сексуальная революция», выступления против войны во Вьетнаме (с ее травматическим воздействием на сознание американцев), движения за гражданские права и эмансипацию (расовую, социальную, гендерную, сексуальную), все большее слияние религии и политики, рост евангелического протестантизма и религиозного экспериментирования.

Бэби-бумеры, уходят в альтернативные движения и новые религии, оставшись без однозначной религиозной аффилиации. Они способствовали формированию высоко индивидуалистической идентичности и мировоззрения, все меньше интересующаясь верой, в которой были воспитаны, проявляя интерес к нетрадиционному выбору как в социальной, так и в религиозной областях.

Поколение бэби-бумеров отвергало многие из присущих американцам, само собой разумеющихся ценностей, связанных с вопросами пола, целомудрия до брака, разводов, идеалов потребительского общества. Это поколение испытало сильное влияние общего духа времени западной культуры 1960-х гг. – толерантности, индивидуализма, религиозного разнообразия, секуляризма. Все это оказывает непосредственное влияние на форму веры, на участие или неучастие в религиозных институтах. В социологии такое явление называют «новым волонтаризмом» (С. Уорнер). Человек теперь ищет и творит свою религию по собственному усмотрению. Вера – персональная и приватная – не зависит от общения и общности с другими верующими и религиозными авторитетами. Последствия этих культурных сдвигов затрагивают поколения X, Y и Z, что сказывается на росте людей, оставшихся без религии в школе и дома. В целом эти факторы способствовали существенному росту количества людей, идентифицирующих себя в качестве «никаких» (nones), не имеющих религии (no religion), «духовных, но не религиозных».

### Поколение X

В США это поколение насчитывает 65,2 млн, которые родились в период между 1965 и 1980 годами; предполагается, что к 2028 г. их численность станет больше, чем у бумеров. Термин *поколение X* введен в употребление Д. Коуплендом в 1991 г. в книге с одноименным названием, и стал общепринятым в американской культуре. Этим термином обозначают молодых людей, которые, устав от пустой жизни в офисе (где вершиной экономического успеха может стать «загончик для молодняка», не дающий ни богатства, ни радости, ни смысла), бегут от нее, чтобы почувствовать себя живыми. Это люди рачио, но ведущие себя странно, живущие не так, как их родители, не вписывающиеся в окружающий мир, предпочитающие офисной карьере жизнь в пустыне.

Формированию идентичности этого поколения, которое часто называют «потерянным», в значительной степени способствовали предшествующие ему бэби-бумеры. Поколение X были детьми во время десятилетий секуляризации и революции сознания, что способствовало их прагматизму. Представители этого поколения – «здравомыслящие предприниматели-одиночки», не доверяющие институтам, особенно правительству, политически индифферентные, попадающие в период спада рождаемости роста разводов. Они оказываются в более трудной карьерной ситуации, чем их родители. Как первое поколение, живущее по принятым законам относительно гражданских прав, гендерного равенства, оно считает себя более мультикультурным, более склонными к разнообразию, чем бэби-бумеры. Поколение X стало первым технологически грамотным поколением, им комфортно с технологиями и с поп-культурой. Они еще менее религиозны, чем их родители, в смысле институциональной религиозности, но обращаются к религиозному опыту и единению с Богом в практических занятиях (типа йоги) и духовных упражнений. Они склонны видеть в повседневной жизни проявления священного и религиозного. 75 % представителей этого поколения утверждают, что религия весьма заметна в их жизни и имеет большое значение для воспитания моральных ценностей у детей.

Религиозные представители этого поколения больше других поколений верят в свободу воли. У светских представи-

телей этого поколения независимость от религии переходит в неверие, они со скепсисом смотрят на верующих и религиозную веру, полагаясь лишь на то, что может быть эмпирически проверено наукой, рассматривая религию как нелогичное и ненужное обществу явление. Среди них больше тех, кто не аффилирован ни с какой религией. Это объясняется тем, что гораздо больше людей из поколения X (чем у бэби-бумеров) остались без религиозного воспитания, так как их родители решили, что дети могут расти вообще без религии.

Миллениалы (1981–1996) и зуммеры (1997–2012)<sup>1</sup>

У миллениалов много названий – поколение Y, поколение Я (англ. – Me), рентное поколение, следующее поколение, эхо-бумеры, цифровое поколение. И это самое большое поколение в американской истории с июля 2019 г. (72,1 млн в США), когда они превысили численность бэби-бумеров, занимавших до той поры первое место по численности (71,6 млн.). Предполагается, что поколение миллениалов достигнет пика численности в 2033 г. – 74,9, затем будет снижаться к 2050 г. до 72,2 млн человек [5].

Миллениалы в Америке – самое образованное поколение. 39 % миллениалов в возрасте 25–37 лет имеют степень (бакалавра, магистра, доктора), тогда как в «молчаливом поколении» имеющих научную степень – 15 %, у бумеров – 25 %, у поколения X – 29 % [6]. Образование – важный фактор в достижении успеха на рынке труда и финансового благополучия. Это первое поколение, выросшее на цифровой технологии, которая сформировала их идентичность и социальные, политические и культурные установки.

Поколения Y и Z в Америке разнообразны в этническом и расовом отношении<sup>2</sup>. Когда «молчаливое поколение» было в возрасте 22–37 лет, 84 % из них были не латиноамериканскими белыми; у миллениалов эта цифра снизилась до 55 %. Это происходит за счет роста латиноамериканских и азиатских мигрантов. Они толерантны и принимают людей, независимо

<sup>1</sup> Самые молодые и самые взрослые в рамках одного поколения могут иметь больше общего с пограничными поколениями, чем между собой. Самые взрослые зуммеры ближе к миллениалам, чем к еще очень молодым зуммерам. Поэтому зачастую их рассматривают как одно поколение.

<sup>2</sup> Согласно данным разных исследований [5; 7; 8; 9] поколение Z будет еще более разнообразным в этническом отношении и лучше других образованным. Почти половина (48%) – расовые и этнические меньшинства. По всем показателям это поколение будет сходным с миллениалами.



от цвета кожи и религии, и рассматривают разнообразие как способ создать единство. 67 % 18–29-летних молодых людей утверждают, что рост этнического и расового разнообразия – это хорошо. Они полагают, что разнообразие поможет преодолеть проблемы расизма, иммиграции, сексизма и т. п. [8].

Миллениалы более либеральны по отношению к социальным и культурным вопросам – поддерживают однополые браки, легализацию марихуаны, межрасовые браки, «зеленую» повестку, выступают за природные источники энергии, охрану природы, защиту животных, чистоту планеты и решение проблем изменения климата. В США 67 % 18–29-летних молодых людей – члены демократической партии, из них у 96 % – либеральная политическая идеология; республиканцев в этом поколении почти в 2 раза меньше – 30 %, из них с консервативной идеологией – 89 % [4].

В технологическом плане миллениалы так продвинуты, как ни одно другое поколение. Они «на гребне технологии», хотя и не всегда хотят делать карьеру в этой области. Большинство посещает Интернет несколько раз в день. Они полагают, что технологии облегчают жизнь, способствуют сближению людей и более эффективному использованию времени. Сегодня они все больше озабочены кибербезопасностью: 79 % респондентов боятся стать жертвой интернет-мошенников, а 78 % обеспокоены тем, как организации обмениваются персональными данными клиентов [10]. На рынок труда миллениалы вышли в период экономической рецессии, которая во многом определяет их жизненные планы, установки и выбор. Термин «низкий старт» (slow start) на долгие годы входит в обиход их жизни.

Согласно результатам исследования компании Глобал Делойт в 2022 г., многие установки и ценности поколений Y и Z оказываются весьма сходными. Они хотят равновесия между глобальными вызовами в новом пост-пандемическом мире и решением проблем повседневной жизни. Они обеспокоены состоянием мира: геополитическими конфликтами, последствиями изменения климата, ростом неравенства, инфляцией, безработицей. Они стремятся к уменьшению постоянного стресса, получению больших полномочий в принятии решений, как на рабочем месте, так и в обществе. Две трети

[90] респондентов не верят в экономический рост, считают, что не все люди имеют равные возможности для достижения успеха, в чем, по их мнению, виноваты политические и религиозные лидеры, неспособные сделать мир лучше. 27 % из них не доверяют СМИ и социальным сетям (47 %) как ненадежному источнику информации [10].

В отличие от прежнего поколения, они в большей степени сфокусированы на социальных, а не индивидуальных нуждах и убеждены в важности гражданской и политической активности. Представители поколения Y считают себя глобальными гражданами, менее патриотичными, но ответственными за то, чтобы сделать мир лучше, ценят разнообразие и не хотят мириться с социальной несправедливостью.

#### Миллениалы-зуммеры и (не)религия

Согласно данным исследования религиозного ландшафта Pew Research Center (получены в ходе телефонного опроса, проведенного в 2018–2019), упадок христианства в США продолжается быстрыми темпами, среди взрослого населения США численность называющих себя христианами снизилась на 12 % (с 77 % в 2009 г. до 65 % в 2019 г.). В то же время доля религиозно не аффилированного населения (включающего тех, кто описывает свою нерелигиозную идентичность как атеист, агностик и «ничего определенного») достигла 26 %, в отличие от 17 % в 2009 г. [6].

Изменения американского религиозного ландшафта многообразны. Доля христианского населения упала, а религиозных «никаких» – выросла в разных демографических группах (белых, черных, латиноамериканцев), среди мужчин и женщин во всех регионах страны, среди студентов колледжей и в школах. Численность религиозных «никаких» растет и в партийных рядах, правда, у демократов их больше, чем у республиканцев. И хотя рост «никаких» наблюдается во всех возрастных категориях, наиболее впечатляющим он является у молодых поколений.

По многим показателям, американцы в возрасте 18–29 лет, значительно менее религиозны, чем население США в целом. В 2010 г. зафиксировано 25 % миллениалов не аффилированных ни с какой верой или религией, описывающих

себя в качестве атеистов, агностиков, «ничего определенно-го». Их гораздо больше, чем не аффилированных представителей поколения X (20 % в конце 1990-х) и бэби-бумеров (13 % в 1970-е гг.) [8].

В 2015 г. среди молодых миллениалов (родившихся в 1990–1996 гг.) зафиксировано уже 36 % «никаких», говорящих, что они атеисты, агностики или у них нет «ничего конкретного» в отношении религии, и 34 % «никаких» среди более взрослых миллениалов (родившихся в 1981–1989). Совокупный процент всех «никаких» миллениалов (35 %) в два раза превышает не аффилированных бэби-бумеров (17 %) и в три раза – не аффилированных из «молчаливого поколения» 1928–1945 годов (11 %) [7].

Данные говорят о большом разрыве между старшими поколениями американцев (бэби-бумерами и «молчаливым поколением») и миллениалами по уровню религиозной аффилиации и посещаемости. Христианами называют себя 84 % «молчаливого поколения», 76 % бэби-бумеров, 67 % поколения X, и 49 % миллениалов [6]. Если сравнить цифры религиозной принадлежности миллениалов за последние 9 лет, оказывается, что христиан стало меньше почти на 20%.

41 % 18–34-летних описывают себя как «духовных, но не религиозных», если есть такой выбор. Некоторые (по их словам) используют это выражение, чтобы не относить себя к агностикам и атеистам, а термин *религиозный* имеет столько негативных коннотаций, что многие стараются уклониться от него. Но 25 % поколения Y говорят, что они «и духовны, и религиозны», 20 % – что они религиозны, 24 % – что они духовны (*spiritual*), и только треть (30 %) говорит, что они «ни религиозны, ни духовны»<sup>1</sup>.

Согласно результатам многих исследований, нынешние молодые люди менее других поколений соотносят себя с традиционной религией, но они считают себя духовными. Почти 50 % миллениалов полагают, что традиционная религия – это пережиток прошлого. Рейтинг доверия к церквям снизился за 5 лет (2010–2016) с 73 % до 55 %. Хотя все меньше миллениалов говорят о важности религии в их жизни, и они все

<sup>1</sup> Millenials, religion, and spirituality – their story in 5 states, 2017. Available at: <http://www.ypulse.com/about-ypulse/terms>

92

реже посещают религиозные службы или молятся каждый день, в сравнении с предшествующими поколениями (молчаливыми, бумерами и иксерами), они в не меньшей степени думают о цели и смысле жизни, о величии природы и окружающего мира, гармонии мира и человека.

Конечно, идентификация с категорией религиозных далеко не всегда означает наличие религиозных верований. Для многих миллениалов вера носит скорее персональный, чем доктринальный характер. Хотя собственно атеистов всего 6 %. Самые большие значения важности религии в их жизни демонстрируют миллениалы в возрасте старше 30 лет; среди представителей черных протестантских церквей в возрасте более 30 лет – это 86 % (тех, кому меньше 30 лет – 81 %); среди миллениалов в евангелических протестантских церквях старше 30 лет – 80 % (у более молодых, до 30 лет – 71 %) [6]. Исходя из этого, можно предположить, что различия в вере между поколениями объясняются не только эффектом поколений, но влиянием возраста, расовой принадлежности и религиозного радикализма.

Зуммеры – наименее религиозное поколение в американской истории. Рост религиозно не аффилированных продолжается, количество «никаких» в поколении Z растет примерно на 5 % каждые 5 лет. 45 % зуммеров посещают церковь редко или никогда (в сравнении с 35 % миллениалов по тем же показателям); среди зуммеров 10 % – атеисты и 9 % – агностики [6].

Молодые поколения и «духовный поворот»

Многочисленные исследования, говорящие об упадке религиозности молодежи и об отходе от христианства, не учитывают того, что молодые люди не перестают интересоваться религиозно-духовными вопросами<sup>1</sup>, как и старшие поколения, что теряют они не столько веру, сколько церковь.

Происходящие трансформации отношения к религии нередко называют «духовным поворотом», который характери-

---

<sup>1</sup> Согласно Н. Аммерман, в наибольшей степени для молодежи характерны 2 категории духовности: «экстра-теистическая» (связанная с имманентной религиозностью, поисками смысла жизни, благоговым восприятием прекрасного) и «этическая» (правильное моральное поведение, помощь людям, преодоление эгоизма, добросердечие и т. д.). Именно они приводят к «духовной, но не религиозной» позиции, которая становится важным классификатором (не)религиозности поколения Y и Z [3].

зуется отходом от традиции и распространением постхристианской духовности. Особое значение при этом приобретают личная свобода, творческий потенциал, физическое благо- состояние (здоровье), самореализация и обретение смысла жизни, единство и гармония со всем миром. Изменение пер- спективы от института к индивиду выражается в диаде «рели- гия – духовность».

Аналитический парадокс состоит в том, что духовность (spirituality) может быть и религией, и не религией. В сущ- ности, духовность – это частная интерпретация коллектив- ного религиозного символизма и повседневный феномен, поскольку каждый человек, обращающийся к религиозным символам, уже вовлечен в процесс создания своей собствен- ной духовности [11]. Согласно этому пониманию, религия не может существовать без духовности, тогда как духовно- сти не обязательно нужен религиозный фундамент.

Отмеченный процесс называют «субъективным сдви- гом» от внешних авторитетов к внутренней аутентичности, рассматривая его и как проявление секуляризации (П. Бей- ер, Д. Мартин, К. Браун, Д. Воас и др.), и как следствие трансформации религии (Г. Дэви, Д. Эрвье-Леже, Л. Вудхед, П. Хилас и др.). Исследования показывают поворот от цер- ковной традиции к индивидуальной субъективности, к са- мореализации, внутреннему миру человека, для которого главный авторитет – он сам; это переход от трансцендентно- сти к имманентности, от авторитета высших сил, Бога, церк- ви, посредников – к самому человеку.

Молодежь все в большей степени склонна не к тради- ционной «религии старого стиля», а к имманентной «рели- гии нового стиля», к религиозности и духовности этического толка, что подтверждается в ряде исследований западных социологов. Молодые поколения выросли на фоне ради- кализации религии, ее заметности в публичной сфере, оп- позиции граждан многих западных стран по отношению к религии, которая стала «токсичным» брендом. Этим по- колениям присуще личностно ориентированное отношение к религии –либо осознанная вовлеченность в религиозные сообщества и практики, либо осознанная оппозиция к рели- гии и критика ее с юных лет.

## Постпротестанты

Заметное снижение традиционного протестантского влияния в США сопровождается нарастающим распространением так называемого *постпротестантизма* – радикальных движений молодежи, известных как BLM (black lives matter), Woke («проснувшиеся», «вовлеченные»), Cancel culture («культура отмены»). Они получили одобрение либерального истеблишмента, прежде всего начиная с президентства Б. Обамы, который оказал им поддержку и в немалой степени способствовал их активности, распространению и уверенности в себе.

Постпротестанты не являются религиозными, хотя они могут считать себя «духовными». Они осуждают протестантское христианство своих отцов за все худшее, что есть в мире. Но если они отвергают теологические и церковные идеи и убеждения своих отцов, то наследуют их твердую уверенность в своей «сущностной моральной правоте». Фактически, без опоры на Христа и церковнослужителей, у них крепнет чувство «морального просвещения», ощущение своей избранности и высокой миссии спасителей человечества. «Новая этика» постпротестантов оказывается сродни секулярной религии, перестраивающей старый протестантизм на новый мирской лад, главные догматы которой – антирасизм, антигендерная дискриминация, антинеравенство и т. д. У постпротестантов есть свои священные тексты, табу, «крестовые походы» и «инквизиция», своя миссия и переполняющее каждый их шаг чувство сакрального. Сторонники «новой этики» представляют свою идеологию как завоевание демократии, расширение прав различных групп и осознание разных типов угнетения, на которые раньше не обращали внимания. Но, в сущности, все – с точностью наоборот. Идеалы многообразия, толерантности, равенства, которые полвека назад были поставлены во главу угла большинством западных левых движений, породили свою противоположность: «воинствующий морализм и жестокий догматизм», характерные для мировоззрения и культуры Woke<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Феномен и идеология Woke сегодня прочно укоренились в американской культуре, образовании, массовом сознании, распространяя своё влияние по всему миру. Представители Woke видят дискриминацию и расизм повсюду, вмешиваясь в судьбы несогласных, превращая борьбу за свободу в «охоту на ведьм», доводя её до абсурда и «полного затмения разума».

## Выводы

Изменения американского религиозного ландшафта многообразны: доля христианского населения упала, а доля религиозных «никаких» выросла в разных демографических группах. Наиболее впечатляющим рост «никаких» является у молодых поколений миллениалов и зуммеров. Миллениалы – самое большое, самое образованное, технологически продвинутое, самое разнообразное в этническом и расовом отношении поколение. И в то же время они – самое нерелигиозное поколение из всех предыдущих: лишь 49 % миллениалов называют себя христианами, по сравнению с 84 % из «молчаливого поколения», 76 % из поколения бэби-бумеров и 67 % из поколения X; а 25 % 18–29-летних не аффилированы ни с какой религией [7].

Самый главный вызов молодых «никаких» не только традиционному формату религии, но и обществу в целом. Особое значение для них имеют личная свобода, творческий потенциал, физическое благосостояние (здоровье), самореализация, поиски большего смысла в религиозном участии, стремление к большому согласию с моральной культурой вновь обретенной референтной группы.

Учитывая результаты многочисленных исследований, можно сделать вывод о (не)религиозности миллениалов и зуммеров, для которых характерно разнообразие, противоречивость, отсутствие четких границ, подвижность, неопределенность, гражданская вовлеченность в решение социальных и политических вопросов, стремление к социальной справедливости и независимость от внешних авторитетов, совмещение религиозного с нерелигиозным и духовным компонентами. Такая эклектика в значительной степени объясняется отсутствием полноценной религиозной индоктринации, влиянием технологических достижений, расширяющих возможности выбора и коммуникабельности, «духом времени» (парадоксально нерелигиозным и необычайно политизированным). Если раньше молодые поколения резко реагировали на соединение религии и политики, то сегодня политика стала их религией, а либеральные нормы и ценности приобретают большее значение, чем ценности традиционные.

Конечно, не только и не столько поколенческие сдвиги, но и другие изменения в культуре, идеологии, религии – индивидуализм, изменения в мировоззрении, в воспитательной системе (родителей) и образовании – могут оказывать глубокое воздействие на людей. Во многих исследованиях (не)религиозности современного человека и такого феномена как «никакие» (nones) особое внимание уделяется именно межпоколенческим различиям и сдвигам, которые происходят медленно, но постоянно.

С каждым новым поколением США как лидер западного мира становятся все менее религиозной страной, возникает все большая напряженность между либеральными ценностями плюралистического общества и традиционными ценностями. Будущее американской религии под большим вопросом, она постепенно теряет свои христианские корни, приобретая окраску неоязычества, «воукизма» и «культуры отмены».

#### Список литературы

1. Коупленд Д. Поколение Икс. Сказки для ускоренного времени / пер. с англ. В. Ярцева; под ред. С. Силаковой // Иностранная литература. – 1998. – № 3. – С. 1–27.
2. Мангейм К. Проблема поколений // Мангейм К. Очерки социологии знания: Проблема поколений. Составительность. Экономические амбиции / пер. с англ. – М.: ИНИОН РАН, 2000. – С. 8–54.
3. Ammerman N. T. Spiritual but not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2013. – Vol. 52. – No. 2. – Pp. 258–278.
4. Breakdown of National Vote for U.S. House (CCES validated voters) // Guide to the 2018 Cooperative Congressional Election Survey / ed. by Ansolabehere S., Schaffner B., Luks S. – Berkeley, 2019. – p. 18. [Электронный ресурс]. – URL: <https://sda.berkeley.edu/sdaweb/docs/cces2018/DOC/CCES+Guide+2018.pdf>
5. Fry R. Millennials overtake Baby Boomers as American largest generation. – Washington D.C.: Pew Research Center, 2020.
6. In U.S.: Decline of Christianity continues at Rapid Pace: An Update of America's changing religious landscape. – Washington D.C.: Pew Research Center, 2019. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/>
7. Lipka M. Millennials increasingly are driving growth of 'nones'. – Washington D.C.: Pew Research Center, 2015. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/05/12/millennials-increasingly-are-driving-growth-of-nones/>
8. Millennials. A Portrait of Generation Next. Confident-Connected-Open to change / ed. by Taylor P. and Keeter S. – Washington D.C.: Pew Research Center, 2010. – 149 p.
9. Modeling the Future of Religion in America / S. Kramer, C. Hackett, K. Beveridge. – Washington D.C.: Pew Research Center, 2022. – 68 p.
10. Striving for balance, advocating for change. The Deloitte Global 2022 Gen Z & Millennial Survey. – Deloitte, 2022. – 40 p.
11. Zinnbauer B., Pargament K., and Scott A. The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects // Journal of Personality. – 1999. – Vol. 67. – No. 6. – Pp. 879–919.



## References

1. Kouplend, D. (1998) Pokolenie iks, Skazki dlya uskorenogo vremeni / rus. transl. V. Yartseva, ed by S. Silakova. *Inostrannaya literatura*. Pp. 1–27. (In Russian).
2. Mangeim, K. (2000) Problema pokoleniy. *Ocherki sotsiologii znaniya. Problema pokolenij* [The problem of generations. Essays on the sociology of knowledge]. Moskva: INION RAN. Pp. 8–54. (In Russian).
3. Ammerman, N. T. (2013) Spiritual but not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 52. No. 2. Pp. 258–278.
4. Ansolabehere, S., Schaffner, B., Luks, S. (eds) (2019) Breakdown of National Vote for U.S. House (CCES validated voters). *Guide to the 2018 Cooperative Congressional Election Survey*. Berkeley. P. 18. Available at: <https://sda.berkeley.edu/sdaweb/docs/cces2018/DOC/CCES+Guide+2018.pdf>
5. Fry, R. (2020) *Millennials overtake Baby Boomers as American largest generation*. Washington D.C.: Pew Research Center.
6. In U.S. Decline of Christianity continues at Rapid Pace: An Update of America's changing religious landscape (2019). Washington D.C.: Pew Research Center. Available at: <https://www.pewresearch.org/religion/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/>
7. Lipka, M. (2015) *Millennials Increasingly Are Driving Growth of 'Nones'*. Washington D.C.: Pew Research Center. Available at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/05/12/millennials-increasingly-are-driving-growth-of-nones/>
8. Taylor, P., Keeter, S. (eds) (2010) Millennials. A Portrait of Generation Next. *Confident-Connected-Open to change*. Washington D.C.: Pew Research Center.
9. Kramer S., Hackett C., Beveridge K. (2022) Modeling the Future of Religion in America. Washington D.C.: Pew Research Center.
10. Striving for balance, advocating for change. (2022). *The Deloitte Global 2022 Gen Z & millennial Survey*. Deloitte.
11. Zinnbauer, B., Pargament, K., Scott A. (1999) The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*. Vol. 67. No. 6. Pp. 879–919.

## Об авторе

**Руткевич Елена Дмитриевна**, кандидат философских наук, доцент, главный научный сотрудник, Институт социологии Российской Академии наук, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-4082-7198, e-mail: erutkevich@yandex.ru

## About the author

**Elena D. Rutkevich**, Cand. Sci (Philos.), associate professor, chief researcher, Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-4082-7198, e-mail: erutkevich@yandex.ru

Поступила в редакцию: 16.01.2023  
 Принята к публикации: 13.02.2023  
 Опубликовано: 20.03.2023

Received: 16 January 2023  
 Accepted: 13 February 2023  
 Published: 20 March 2023

## Методологические стратегии исследования русского православного обновленчества первой половины XX века

Д. А. Головушкин

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

**Введение.** Становление церковно-исторической науки в России в постсоветский период и появление «новой волны» работ по различным проблемам православных религиозно-реформаторских движений произошли без каких-либо сдвигов на методологическом уровне. Большинство исследований 1990-х – первой четверти 2000-х гг. находятся в «колее» так называемых «исторических троп» и не приближают к сравнению, обобщению и концептуализации проблем, связанных с изучением русского православного реформаторства первой половины XX века.

**Содержание.** В статье раскрываются преобладающие методологические стратегии в области исследований русского православного реформаторства XX века и русского православного обновленчества. (1). Позитивистская парадигма. Она делает акцент на эмпирическом исследовании религиозных феноменов, ограничиваясь объяснением фактов содержащихся в источниках. Нередко в рамках этой парадигмы язык исследования и понятийный аппарат также заимствуется из источника. (2). Имманентизм. Для данной методологической стратегии свойственно воздерживаться от поиска законов исторического развития – она ориентирована на выявление специфики конкретных явлений. (3). Сравнительный подход. Этот подход стремится к выявлению связей между изучаемыми религиозными феноменами, он не сводится к установлению внешних зависимостей, а предполагает видение системности процессов. (4). Контекстуальный подход. Исследования, выполненные в рамках этого подхода сосредоточены на изучении исторической и социокультурной обстановки, в которой зародилось, развивалось, трансформировалось и сошло на нет русское православное обновленчество.

Каждый из подходов решает свои специальные задачи, нередко обусловленные особыми вне-эпистемологическими соображениями, но не сопоставляет и не соединяет решения, чтобы обеспечить обновление эпистемологической модели. Эту задачу решает методологический принцип интегрализма, который предполагает взаимодействие различных исследовательских подходов и программ. В русле интегрализма получает развитие историческая феноменология религии, которая идет на сближение с социокультурным подходом и структурно-функциональным анализом. В результате, феномен русского православного обновленчества первой половины XX века получает рассмотрение со следующих сторон: история возникновения и развития, контекст, смыслы и значения, структура и функции, а также связи с другими религиозно-реформаторскими движениями и их влиянием друг на друга.

**Выводы.** На основании проведенного исследования можно сделать вывод о том, что реальную перспективу в исследованиях сложных форм религиозного реформаторства, к каковым относится русское православное обновленчество первой половины XX века, имеют методологические матрицы, гибкие и открытые для пересмотра.

**Ключевые слова:** русское православное реформаторство, методологические стратегии, позитивизм, имманентизм, контекстуализм, сравнительный подход, интегрализм, историческая феноменология религии, структурно-функциональный анализ, методологические матрицы.

**Для цитирования:** Головушкин Д. А. Методологические стратегии исследования русского православного обновленчества первой половины XX века / Д. А. Головушкин // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 98–108. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_98

## Methodological strategies in studying of Russian Orthodox renovationism in the first half of the 20<sup>th</sup> century

Dmitrij A. Golovushkin

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

**Introduction.** The formation of church historical science in Russia in the post-Soviet period and the emergence of a “new wave” of researchers on various problems of Orthodox religious reform movements occurred without any shifts at the methodological level. Most studies of the 1990s – the first quarter of the 2000s are in the “rut” of the so called “historical trails” and do not approach comparison, generalization and conceptualization of the problems associated with the study of Russian Orthodox reformism in the first half of the 20<sup>th</sup> century.

**Content.** Russian Orthodox Reformation of the 20<sup>th</sup> century and Russian Orthodox Renovationism prevailing methodological strategies in the field of research are revealed in the article. (1). The Positivist paradigm. It focuses on the empirical study of religious phenomena, limiting herself to explaining the facts contained in the sources. Often, within the framework of this paradigm, the research language and conceptual apparatus are also borrowed from the source. (2). Immanentism. It is typical for this methodological strategy to refrain from searching for the laws of historical development – it is focused on identifying the specifics of separate phenomena. (3). Comparative approach. This approach seeks to identify the connections between the religious phenomena studied, it is not limited to the establishment of external dependencies, but assumes a vision of systemic processes. (4). Contextual approach. The research carried out within the framework of this approach focuses on the study of the historical and socio-cultural environment in which Russian Orthodox Renovationism originated, developed, transformed and came to naught.

Each of the approaches solves its own special tasks, often due to special non-epistemological considerations, but does not compare and connect solutions to ensure the updating of the epistemological model. This task is solved by the methodological principle of integralism, which involves the interaction of various research approaches and programs. In line with integralism, the historical phenomenology of religion is developing, which is moving closer to the socio-cultural approach and structural and functional analysis. As a result, the phenomenon of Russian Orthodox Renovationism in the first half of the 20<sup>th</sup> century is considered from the following sides: the history of its origin and development, context, meanings, structure and functions, as well as connections with other religious reform movements and their influence on each other.

**Conclusion.** Based on the conducted research, it can be concluded that methodological matrices that are flexible and open for revision have a real perspective in the research of complex forms of religious reformation, which include the Russian Orthodox Renovationism of the first half of the 20<sup>th</sup> century.

**Key words:** Russian Orthodox reform movements, methodological strategies, positivism, immanentism, contextualism comparative approach, integralism, historical phenomenology of religion, structural and functional analysis, methodological matrices.

**For citation:** Golovushkin, D. A. (2023) Metodologicheskie strategii issledovaniya russkogo pravoslavnogo obnovlenchestva pervoj poloviny XX veka [Methodological strategies in studying of Russian Orthodox renovationism in the first half of the 20<sup>th</sup> century]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 1. Pp. 98–108. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_98

## Введение

Сегодня в области исследований русского православного реформаторства XX века и русского православного обновленчества, в частности, наблюдается острый методологический кризис. За последние два десятилетия в свет вышло менее одного десятка работ российских исследователей, в которых бы поднималась проблема методологических стратегий или предлагались бы новые подходы к изучению того или иного православного религиозно-реформаторского движения. На советской школе религиоведения, из-за использования её разработок в инструментальных целях, в том числе для критики Русской православной церкви, в той или иной степени, лежит отпечаток «этической составляющей»<sup>1</sup>. В постсоветских исследованиях, особенно вышедших из недр самой Русской православной церкви, заметно преобладает апологетический дискурс, представляющий собой «бессознательную рецепцию» элементов противостояния Русской православной церкви и советского государства. Внешним выражением этого процесса является «тенденция к идеологизации или теологизации в истолковании религиозных фактов» [1, с. 13].

Поэтому чтобы ответить на вопрос, что есть русское православное обновленчество, в первую очередь нужно предложить новые подходы к его изучению, новые инструменты идентификации и модели концептуализации данного феномена. Задача эта весьма сложная. В обновленчестве мы сталкиваемся с событиями, идеями, контекстом, процессами и их последствиями, рецепцией, а также с идеологическими конструкциями, которые далеки от этического выбора, но которые претендуют на объяснение или прояснение смысла. Всё это совокупно ставит серьезные барьеры на пути к интерпретациям [6], без которых в принципе невозможны познание и понимание феномена русского православного обновленчества первой половины XX века.

## Содержание исследования

Учитывая остроту дискуссий о возможности объективного содержания гуманитарного познания, а также действия

<sup>1</sup> Антонов К. Этнос отечественного религиоведения 1920-х – 1980-х годов: опыт реконструкции // Гепфер [Электронный ресурс]. URL: <http://gefeter.ru/archive/14030?ysclid=I9u7r40g7o715557215> (дата обращения: 20.11.2022).

так называемого «дисциплинарного эталона» [8, с. 10], накладываемого на проблему научным или религиозным сообществом, в области исследований русского православного обновленчества XX века мы наблюдаем преобладание следующих методологических стратегий.

Позитивистская парадигма. В её русле исследователи делают основной акцент на источнике, который понимается как «вместилище» исторических фактов. Работа по его поиску, введению в научный оборот и конструированию эмпирического описания, в этом случае становится для исследователя главной и преобладает над попытками выведения проблемы на уровень концептуализации [3; 9]. В отечественных исследованиях феномена русского православного обновленчества результатом использования данной стратегии стал огромный прирост конкретного исторического материала, который был подвергнут серьезной источниковедческой критике, с целью установления достоверности содержащейся в нем информации. Эта стратегия позволяет многим ученым выглядеть идеологически нейтральными и быть над «конфликтом интерпретаций» и «борьбой интерпретаторов». Однако, как справедливо заметил Х. Уайт, автор одной из самых важных послевоенных книг по философии истории, «чисто буквалистское описание того, что произошло в прошлом, может быть использовано только для создания анналов или хроники, но не истории» [13, с. 13]. Ограниченность позитивистской парадигмы состоит в том, что она делает акцент на форме (институциональный подход), а не на содержании (история идей). Она оставляет в стороне проблему внутренней органики и качественных изменений русского православия, без понимания которых остаются неясными природа и интенции русского православного обновленчества, характер предлагаемых им религиозных реформ и наконец, сам «образ» обновленческого проекта реформации. Еще Р. Коллингвуд в своей первой книге «Религия и философия» отмечал:

«Нет никакой пользы в том, чтобы составить каталог ересей раннего христианства и заучивать их наизусть, если не вникать с некоторой степенью сочувствия в проблемы, которые люди хотели решить, и не попытаться постичь мотивы, побудившие их предложить свои различные ответы. Но это сочувствие и понимание являются чисто религиозными, теологическими, философскими; чтобы понять

ересь, необходимо оценить трудности, которые к ней привели; и эти трудности, как бы они ни выражались, всегда являются философскими. Только внешняя история догмы убивает; именно внутренняя история – вхождение в развитие мысли – делает историю живой. <...> Таким образом, исторический позитивизм не может дать ответа на богословские вопросы. Он может сказать нам, что Церковь предала анафеме определенные доктрины. Но что означают эти доктрины, или почему кто-то их придерживался, или что хотела сказать Церковь, осуждая их, или даже почему из этого следует, что мы тоже должны их осуждать, чистая история никогда не сможет нам сказать» [15, р. 42].

Имманентизм. Данная методологическая стратегия сосредоточена на выявлении уникальных, самобытных черт русского православного обновленчества, которое рассматривается вне связи с другими формами или проявлениями религиозного реформаторства. При этом не учитываются ни историческая обстановка, ни идейные влияния, ни межконфессиональные связи. По сути, этот подход близок к феноменологическому анализу, в центре которого находится религиозное явление само по себе (индуктивное изучение религии без предпосылок). Однако, сквозь призму религиозного опыта и личных религиозных убеждений эта исследовательская стратегия нередко субъективизируется и теряет открытость к другому или новому опыту. Как следствие, формируется установка на собственное внутреннее понимание проблемы обновленчества, отвергающее рефлексивную и диалогическую [16]. Не случайно Х. Уайт назвал этот метод «рассеивающим», а не «собирающим» [13, с. 34], поскольку имманентизм предопределяет задачу объяснения религиозного феномена через ослабление и нивелировку «тех сходств, которые, по-видимому, объединяют все объекты поля»<sup>1</sup>.

Номотетический или сравнительный подход. Этот подход противостоит имманентизму и имеет целью установление общего, сходного или родственного в изучаемых религиозных явлениях. Как отмечает Х. Уайт, ученые, работающие в рамках этой эпистемологии, «склонны структурировать свои повествования таким образом, чтобы изобразить консолидацию или кристаллизацию из совокупности представляющихся разрозненными событий некоторой интегрированной сущности, важность которой значительно больше, чем важность любой

<sup>1</sup> Калимонов И. К. Основы научных исследований. Зарубежная история: практикум. Казань: Казан. гос. ун-т, 2006. С. 193.

из тех индивидуальных сущностей» [13, с. 35]. Применительно к русскому православному обновленчеству этот подход проявляется в стремлении вписать его в логику развития религиозного модернизма или протестантской матрицы. При этом универсализм, как парадигма историко-философского и религиоведческого знания, здесь зачастую уступает место принципу конвергенции.

При всех достоинствах, этого подхода, делающего акцент на общих закономерностях, универсальных взаимосвязях и логико-метафизическом осмыслении исторического развития религиозных феноменов, он стремится нивелировать самобытное и индивидуальное. Однако, как справедливо заметил один из известных представителей исторической компаративистики Р. Гру: «В самом широком смысле ... сравнение неизбежно. Вопрос стоит не столько в том, должны ли историки сравнивать, сколько в том, выигрывает ли изучение истории, когда эти сравнения проводятся сознательно»<sup>1</sup>.

Контекстуальный подход. Сегодня это наиболее распространенная стратегия исследования русского православного обновленчества первой половины XX века. Она проявляет себя в двух направлениях. С одной стороны, контекстуальный подход сосредоточен на изучении исторической и социокультурной обстановки, в которой зародилось, развивалось, трансформировалось и сошло на нет русское православное обновленчество. В силу этого обновленчество «традиционно» рассматривается либо как «плод» Русской революции 1905 и 1917 гг., либо как результат антирелигиозной политики советского государства по расколу и ослаблению Русской православной церкви. Главным недостатком данного подхода является то, что он сводит идейное содержание обновленческого комплекса к исторической ситуации или к действию внешнего фактора и, как результат, возникает опасность недооценки или вовсе отрицания его религиозно-реформаторского потенциала [4, с. 62]. С другой стороны, исторический контекст, в котором работает исследователь, может определять круг проблем, актуальных для конкретного исторического времени. В этом случае автор рассматривает те вопро-

<sup>1</sup> Цит по: Кром М. М. Введение в историческую компаративистику: учеб. пособие. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2015. С. 234.

[104] сы, которые нужны государству, обществу или церкви. Здесь исследователь рискует попасть не только под влияние «нередуцируемого идеологического компонента», но и собственно «идеологии», под которой применительно к научному исследованию Х. Уайт понимал «набор предписаний для занятия позиции в современном мире социальной практики и действия в соответствии с ней <...>; такие предписания сопровождаются аргументами, претендующими на авторитет “науки” или “реализма”» [13, с. 41, 42].

Таким образом, каждый из названных подходов вносит свой вклад в изучение различных сторон и аспектов русского православного обновленчества половины XX века. Однако любой из них по отдельности не позволяет выйти на уровень комплексной оценки и концептуализации данного феномена. В результате основные усилия исследователей – историков, религиоведов и теологов могут быть сосредоточены на преодолении взаимоисключающих эпистемологий и междисциплинарного раскола. Не случайно магистральной линией развития взглядов представителей крупнейшей исторической школы XX века – школы «Анналов», становятся «поиски междисциплинарного синтеза, стягивающего различные предметные области исторического исследования в один универсально-объяснительный узел» [11, с. 18].

В современном религиоведении «комплексность» и «междисциплинарность» находят свое выражение в методологическом принципе *интегрализма*, который предполагает продуктивное взаимодействие различных исследовательских подходов и программ [2]. Одним из его магистральных проводников сегодня является *историческая феноменология религии*, которая рассматривает историю религий (дескриптивную дисциплину) и феноменологию религии (сравнительную и интерпретативную дисциплину) как два взаимосвязанных аспекта единой науки о религии. По мнению У. Бьянчи, одного из основоположников данного направления, такой «интегративный подход» позволяет, начиная с эмпирических процедур – тщательного описания собранных материалов, их исторической и структурной контекстуализации, – выйти на уровень сравнения и интерпретации фактов [14, р. 349–350]. Эту же точку зрения отстаивает голландский религиовед Х. Я. У. Дрийверс, ко-



торый считает, что «любая интерпретация данных предполагает теорию, в рамках которой осуществляется постановка проблем, упорядочиваются исторические данные, формулируются гипотезы, а также выстраивается вся система аргументации»<sup>1</sup>.

Другими словами, историческая феноменология религии рассматривает историю и теорию как две неотъемлемые части методологии исследования религиозных феноменов. Не случайно Ж. Ваарденбург, критикуя классическую феноменологию религии, подчеркивал важность «“гипотетико-вероятностного суждения”, поскольку результаты феноменологического исследования религии постоянно нуждаются в эмпирическом обосновании и уточнении»<sup>2</sup>. Поэтому историческая феноменология религии также идет на сближение с культурологическим и социокультурным подходом [7, с. 6], признавая, что «научное изучение религии невозможно без знания социального и культурного контекста, в котором она развивается» [14, р. 351].

В результате историческая феноменология религии предполагает анализ русского православного обновленчества первой половины XX века со следующих сторон: история возникновения и развития, контекст, смыслы и значения, а также связи с другими религиозно-реформаторскими движениями и их взаимное влияния друг на друга.

Важное методологическое значение для изучения истории русского православного обновленчества имеет также структурно-функциональный анализ. Будучи своего рода «заложником» исторической ситуации, которая в той или иной степени нивелирует самоценность русского православного обновленчества как религиозно-реформаторского движения, раскрытие структуры обновленческого комплекса существенно помогает решать задачу его идентификации. Более того, идея «функциональных альтернатив» и отсутствие функционального единства в религиозной системе (Р. Мертон) объясняет возможность несовпадения идейного содержания теории обновленчества с его практикой и тем самым помогает преодолеть издержки доминирующего в исследованиях акцента на «функции» [5, с. 386–399].

<sup>1</sup> Цит. по: Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения: учеб. пособие. М.: Академический Проект, 2007. С. 189.

<sup>2</sup> Там же. С. 177.

## Выводы

Реальную перспективу в исследованиях сложных форм религиозного реформаторства, к каковым относится русское православное обновленчество первой половины XX века, имеют методологические матрицы, гибкие и открытые для пересмотра. И если метатеория религиоведения представляет собой «область, органически сочетающую в себе предпосылки к историческому исследованию, ставящему перед собой задачу поиска установлений, в соответствии с которыми сложилась та или иная исследовательская программа» [10, с. 22], то тем самым она заявляет о продуктивности непрерывного поиска методологической стратегии исследования [12, с. 144]. Только в этом случае обеспечивается возобновляемая рефлексия над источником и теорией, которая способствует приращению научного знания о религиозных феноменах.

### Список литературы

1. Ваарденбург Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. – СПб.: Издательство РХГА, 2016. – 216 с.
2. Гаськова М. И. Интегральный подход в изучении религии: опыт использования новой парадигмы знания. – Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 2009. – 211 с.
3. Дмитриев А. Контекст и метод (предварительные соображения об одной стоящейся исследовательской индустрии) // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 66. – С. 6–16.
4. Загирняк М. Ю. Контекстуальный подход в методологии историко-философского исследования // Рацио.ru. – 2011. – № 6. – С. 56–67.
5. Мертон Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: тексты / под ред. В.И. Добренькова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 386–399.
6. Микешина Л. А. Интерпретация как фундаментальная операция познания // Эпистемология и философия науки. – 2008. – Т. 17. – № 3. – С. 5–13.
7. Муравьев В. В. Методологические проблемы культурологического исследования религиозной истории // Человек. Культура. Образование. – 2016. – № 4 (22). – С. 6–19.
8. Парадигмы исследования религии в XXI в.: Коллективная монография / под ред. О. Ю. Бойцовой. – М.: Издатель А. В. Воробьев, 2020. – 224 с.
9. Прилуцкий А. М. Семиотика религиозной традиции // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. – 2019. – № 2 (61). – С. 66–71.
10. Рахманин А. Ю. К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки // Религиоведческие исследования. – 2009. – № 1–2. – С. 7–23.
11. Русакова О.Ф. Методологические стратегии в современных исторических исследованиях: школа «Анналов» и «Новая интеллектуальная история» // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2001. – № 2. – С. 17–48.
12. Смирнов М. Ю., Бокова О. А. Методология религиоведения как проблема // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 133–147.
13. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. – 526 с.

14. Bianchi U. Method, Theory and Subject Matter // Religious Transformations and Socio-Political Change: Eastern Europe and Latin America / Ed. by L. Martin. – Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1993. – Pp. 349–355.
15. Collingwood R. G. Religion and Philosophy. – London: Macmillan, 1916. – XVIII, 219 p.
16. Waardenburg J. Toward a New Style Phenomenological Research on Religion // Reflection on the Study of Religion / By J. Waardenburg. – The Hague: Mouton, 1978. – Pp. 113–140.

### References

1. Waardenburg, J. (2016) *Religiya i religii: sistematičeskoe vvedenie v religiovedenie* [Religion and Religion: A Systematic Introduction to Religious Studies]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGA. (In Russian).
2. Gas'kova, M. (2009) *Integral'nyj podhod v izučenii religii: opyt ispol'zovaniya novoj paradigmy znaniya* [Application of an integral approach to the study of religion within the framework of a new paradigm of knowledge]. Novosibirsk: IEOPP SO RAN. (In Russian).
3. Dmitriev, A. (2004) Kontekst i metod (predvaritel'nye soobrazheniya ob odnoj stanovyashčesjya issledovatel'skoj industrii) [Context and method (preliminary considerations about one emerging research industry)] *Novoe literaturnoe obozrenie*. No. 66. Pp. 6–16. (In Russian).
4. Zagirnyak, M. Yu. (2011) Kontekstual'nyj podhod v metodologii istoriko-filosofskogo issledovaniya [Contextual approach in the methodology of historical-philosophical research] *Racio.ru*. No. 6. Pp. 56–67. (In Russian).
5. Merton, R. (1994) Yavnye i latentnye funktsii [Manifest and latent functions]. *Amerikanskaya sotsiologičeskaya mysl': teksty* [American Sociological Thought. Texts]. Moscow: Publishing house of Moscow state university. Pp. 379–447. (In Russian).
6. Miksheina, L. A. (2008) Interpretatsija kak fundamental'naja operatsija poznanija [Interpretation as a Fundamental Operation of Cognition] *Epistemologiya i filosofija nauki*. Vol. 17. No. 3. Pp. 5–13. (In Russian).
7. Murav'yev, V. V. (2016) Metodologičeskie problemy kul'turologičeskogo issledovaniya religioznoj istorii [Methods of religious history cultural studies] *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie*. No. 4 (22). Pp. 6–19. (In Russian).
8. Bojtsova O. Yu. (ed.) (2020) Paradigmy issledovaniya religii v XXI v.: Kollektivnaya monografiya. [Paradigms of the study of religion in the XXI century: A Collective Monograph]. Moscow: Izdatel' A. V. Vorob'yov (In Russian).
9. Prilutskij, A. M. (2019) Semiotika religioznoj traditsii [Semiotics of religious tradition] *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filologiya*. No. 2 (61). Pp. 66–71. (In Russian).
10. Rakhmanin, A. Yu. (2009) K metateorii religiovedeniya: kontseptual'ny karkas i problema normativnogo kriteriya nauki [Toward Metatheory of Religious Studies: the Conceptual Framework and the Problem of Normative Criterion of Science] *Religiovedčeskie issledovaniya*. No. 1–2. Pp. 7–23. (In Russian).
11. Rusakova, O. F. (2001) Metodologičeskie strategii v sovremennyh istoričeskikh issledovaniyah: shkola "Annalov" i "Novaya intellektual'naya istoriya" [Methodological strategies in modern historical research: the "Annales" school and the "New intellectual history"] *Nauchnyj ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk*. No. 2. Pp. 17–48. (In Russian).
12. Smirnov, M. Yu., Bokova, O. A. (2017) Metodologiya religiovedeniya kak problema [Methodology of religious studies as a problem] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. Pp. 133–147. (In Russian).
13. White, H. (2002) *Metaistoriya: Istoričeskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [Meta-history: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. (In Russian).

[108]

14. Bianchi, U. (1993) Method, theory and subject matter. *Religious Transformations and Socio-Political Change: Eastern Europe and Latin America*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter. Pp. 349–355.
15. Collingwood, R. G. (2016) *Religion and philosophy*. – London: Macmillan.
16. Waardenburg, J. (1978) Toward a new style phenomenological research on religion. *Reflection on the Study of Religion*. The Hague: Mouton. Pp. 113–140.

#### Об авторе

**Головушкин Дмитрий Александрович**, доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-5705-9164, e-mail: golovushkinda@mail.ru

#### About the author

**Dmitrij A. Golovushkin**, Dr. Sci (Philos.), Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-5705-9164, e-mail: golovushkinda@mail.ru

Поступила в редакцию: 21.12.2022  
Принята к публикации: 13.02.2023  
Опубликована: 20.03.2023

Received: 21 December 2022  
Accepted: 13 February 2023  
Published: 20 March 2023

## Семантический анализ номинаций, связанных с темой добродетелей и смертных грехов в проповедях Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

А. А. Полуэктов<sup>1</sup>, Т. Д. Полуэктова<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова,  
Архангельск, Российская Федерация

<sup>2</sup>Северный государственный медицинский университет,  
Архангельск, Российская Федерация

**Введение.** В последние десятилетия в корпусной лингвистике не подвергается сомнению тот факт, что словарь языковой личности с течением времени претерпевает изменения. На трансформацию словаря оказывают влияние внешние социальные, политические и культурные факторы. В статье предпринята попытка анализа двух подсловарей Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Датой, которая разграничивает эти два подсловаря, было выбрано 24 февраля 2022 года.

**Содержание.** В ходе исследования на материале проповедей патриарха Кирилла, прочитанных в период 2021–2022 гг., был составлен словарь, в котором леммы были отсортированы по частотности их использования. Разделение словаря на два подсловаря позволило провести статистический анализ и выявить различия внутри них. Были выбраны леммы, частотность разниц употребления которых превышала коэффициент 2. К ним относятся такие леммы как *земля*, *смирение*, *любовь* и *уныние*. Сравнительно-семантический анализ использования этих лемм в разные периоды времени показал значительное изменение их интерпретации в проповедях патриарха.

**Выводы.** Проведенное исследование показало, что ядро двух подсловарей не подверглось значительному изменению. Вместе с тем были выявлены существенные аномалии: частотность вхождения некоторых из лемм увеличилась в три и более раз. Структурно-семантический анализ подобных лемм позволяет сделать вывод о смещении дискурса из сакрально-религиозной плоскости в светскую.

**Ключевые слова:** корпусная лингвистика, большие данные, частотный словарь, ядро, периферия, номинация, статусная сема, оценочная сема, проповедь.

**Для цитирования:** Полуэктов А. А., Полуэктова Т. Д. Семантический анализ номинаций, связанных с темой добродетелей и смертных грехов в проповедях Патриарха Московского и всея Руси Кирилла / А. А. Полуэктов, Т. Д. Полуэктова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 109–128. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_109

## Semantic analysis of the virtues and deadly sins nominations in the sermons by Moscow Patriarch Kirill

Anton A. Poluektov<sup>1</sup>, Tatiana D. Poluektova<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Lomonosov Northern (Arctic) Federal University  
Arkhangel'sk, Russian Federation,  
<sup>2</sup>Northern State Medical University,  
Arkhangel'sk, Russian Federation

**Introduction.** In recent decades, corpus linguistics has not questioned the fact that the linguistic personality vocabulary undergoes changes over time. The transformation of the dictionary is influenced by external social, political and cultural factors. The article attempts to analyze two subwords by Kirill, Patriarch of Moscow and All Russia. The date that separates these two subwords was chosen February 24, 2022.

**Content.** In the course of the study, based on the material of Patriarch Kirill's sermons read in the period 2021–2022, a dictionary was compiled in which the lemmas were sorted by the frequency of their use. The division of the dictionary into two sub-dictionaries made it possible to conduct a statistical analysis and identify differences within them. Lemmas were selected whose frequency difference of use exceeded a factor of 2. These include such lemmas as *earth*, *humility*, *love* and *despondency*. A comparative semantic analysis of the use of these lemmas in different periods of time showed a significant change in their interpretation in the patriarch's sermons.

**Conclusions.** The conducted investigation showed that the core of the two subwords has not undergone significant changes. At the same time, significant anomalies were revealed: the frequency of occurrence of some of the lemmas increased by 3 or more times. The structural and semantic analysis of such lemmas allows us to conclude that the discourse is shifting from the sacred-religious plane to the secular one.

**Key words:** corpus linguistics, big data, frequency dictionary, kernel, periphery, nomination, status seme, evaluative seme, sermon.

**For citation:** Poluektov, A. A., Poluektova, T. D. (2023) Semanticheskij analiz nominatsij, svyazannykh s temoj dobrodetelej i smertnykh grekhov v propovedyakh Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Kirilla [Semantic analysis of the virtues and deadly sins nominations in the sermons by Moscow Patriarch Kirill]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 109–128. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_109

## Введение

С приходом в современную науку таких понятий, как «концепт» и «языковая картина мира», особо острым становится вопрос соотношения индивидуального словаря языковой личности с его мировоззрением и выстраиваемой им картиной мира. И если раньше создание корпуса языка отдельного индивидуума представлялось процессом, если не невозможным, то ресурсозатратным, то в последнее время, помимо языковых корпусов (корпус русского языка, английского языка и т. д.), возникают корпуса отдельных авторов. Анализ этих языковых корпусов актуален не только для лингвистики или когнитивных наук, где они изначально появляются и получают свое распространение, но и в других областях научного знания.

Обсуждение в научной среде таких тезисов, как столкновение цивилизаций, критика рациональности нового времени и тезиса о секуляризации, сподвигло ученых к переосмыслению связи секуляризма и религии. Среди исследователей отмечается интерес к обсуждению таких концептов, как демократичность, дискурсивные структуры, социальная справедливость [15; 18; 20]. Этот научный диалог сыграл важную роль в становлении концепта постсекулярного мира. Следует отметить, что термин *постсекуляризм* не имеет однозначной интерпретации. Так, например, Ю. Хабермас и Ч. Тейлор подходят к его анализу с двух разных методологических позиций. Первый интерпретирует постсекуляризм с историко-социологической точки зрения, когда происходит трансформация отношений между верой и разумом, обществом и религией, которая включена в исторический процесс взаимодействия современного общества и религиозных традиций [18]. Ч. Тейлор рассматривает постсекуляризм не как бинарную оппозицию секулярного и религиозного, а как процесс возникновения новых практик, связанных с появлением новых структур, дискурсов и производства смыслов [13]. Исследователь И. У. Дальферт утверждает, что постсекуляризация влияет прежде всего на производство знания и дискурс в христианском мире, что приводит в современных условиях к формированию нового богословского дискурса. Таким образом постсекулярное состояние мира не столько отражает ситуацию, когда христианские традиции не могут конструировать окружающую действительность, сколько является поиском

[112] нового языка, с помощью которого религиозное и светское общество могут вступать в дискуссию, используя со-конструированные символы и знаки [16].

Исследователи не первый год фиксируют изменения языка религиозных деятелей. Однако, как указывают некоторые авторы, язык проповедей отличается от повседневного языка и изменение языка проповедей может говорить о том, что изменяется язык церкви, т. е. изменяется язык, с помощью которого церковь говорит с обычным человеком. В связи с этим кажется актуальным вопрос исследования словарей лидеров христианских церквей. В представленной статье предпринимается попытка анализа словаря Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Одно из предположений заключается в том, что язык проповеди влияет на современную интерпретацию основных понятий и концептов, присущих той или иной религии.

Материалом для анализа в данной статье послужили тексты проповедей Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, размещенные на официальном сайте Московского патриархата<sup>1</sup> за период с 24 февраля 2021 г. по 7 ноября 2022 г. Всего 123 проповеди. Для создания словаря данные статьи были проанализированы методами языка PYTHON. Тексты были очищены от знаков препинания и служебных частей речи. Слова приведены к начальной форме. Поскольку целью анализа являлось выявление оценочно-статусной семантики, пристальное внимание в анализе было уделено существительным, прилагательным и глаголам. Всего в словарь вошли 7089 лемм, из них существительных 2868, прилагательных 1439, глаголов 1725. Для выделения ядра и периферии словаря, а также дальнейшего анализа подсловарей частотность слов была приведена к коэффициентам, которые рассчитываются по формуле  $\text{ЧАСТОТНОСТЬ} = (\text{СЛОВ} / \text{ЛЕММА}) \cdot 100$ . Где СЛОВ – количество вхождений всех слов в словарь, ЛЕММА – количество вхождений конкретной леммы в словарь. Для выделения ядра и периферии словаря использовался метод хи-квадрат [14]. Далее в качестве основных методов исследования были использованы структурно-семантиче-

<sup>1</sup> Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/> (дата обращения: 23.10.2022).



ский и этимологический анализ концептуальной лексики, дискурсивный анализ.

Полученный словарь Патриарха Московского и всея Руси Кирилла был упорядочен с точки зрения частотности употребления избранных слов – от наиболее употребимых к наименее употребимым, с целью выявления его ядра и периферии, и для оценки активного тезауруса языковой личности. Не вызывает сомнения, что активный словарь языковой личности подвергается постепенному изменению в течение жизни, однако яркие события (социального, политического, личного характера) способны оказывать резкое влияние на изменение словарного ядра. Мы предположили, что таким ярким событием, способным изменить активный словарь Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, стало 24 февраля 2022 г., поскольку в этот день было объявлено о начале специальной военной операции России в отношении Украины. Гипотеза заключалась в том, что частотность употребления ряда слов резко возрастет или снизится в связи с вышеупомянутыми событиями. Таким образом, словарь был разбит на два подсловаря, критической точкой отсчета стала дата 24 февраля 2022 г.

Анализ словаря показал, что самым частотным словом является слово *наш* (частота употребления «до» – 621, «после» – 924, «всего» – 1545), далее по употребимости следует *человек* (частота употребления «до» – 641, «после» – 705, всего – 1346). Словарь был проанализирован на наличие вхождения слов религиозной тематики. Наравне с понятиями *Бог* (частота употребления всего – 507), *Господь* (частота употребления всего – 675), *церковь* (всего – 526), был произведен поиск по номинациям 7 смертных грехов и 7 добродетелей. Следует отметить, что из всех добродетелей самыми частотными является *любовь* (всего – 151) и *смирение* (всего – 33), среди смертных грехов – *уныние* (всего – 64). Все три номинации входят в ядро словаря патриарха Кирилла. Оставшиеся добродетели и смертные грехи либо совсем не встречаются в проповедях за указанный временной период, либо имеют низкую частоту вхождения.

Сравнительный анализ двух подсловарей показал, что их ядро имеет высокую степень корреляции. Данный факт

[114] говорит о том, что частотность употребления слов, входящих в ядро словаря, не претерпела существенных изменений, т. е. перед нами два практически идентичных словаря. Но были выявлены аномалии в частотности употребления некоторых из номинаций. Так, например, частотность употребления слова *Русь* увеличилась в 4 раза, *благодать* – уменьшилась в 3,6 раз, *Отечество* – увеличилась в 5 раз, *Россия* – увеличилась в 5,5 раз, *Украина* – увеличилась в 17 раз, *враг* и *друг* – увеличилась в 3,5 раза, *уныние* и *покаяние* – уменьшилась в 4 раза, *совесть* – увеличилась в 3,7 раз, *междоусобный* – увеличилась в 3,8 раз, *смирение* – уменьшилась в 6,8 раз, *военный* и *воинство* – увеличилась в 5 раз, *война* и *любовь* – увеличилась в 3 раза, *земля* – увеличилась в 2 раза.

### Содержание исследования

Прежде, чем обратиться к конкретным контекстуальным примерам, следует уточнить, что в данной статье различается статусная и оценочная семантика. Ученые уже больше 50 лет выделяют, классифицируют и описывают различные семы в структуре лексического значения: Katz J. J., Fodor J. A. «The structure of a semantic theory» [19]; Гак В. Г. «К диалектике семантических отношений в языке» [4]; Гинзбург Р. С. «Значение слова и методика компонентного анализа» [5]; Кузнецова А. М. «От компонентного анализа к компонентному синтезу» [8]; Алефиренко Н. Ф. «Спорные проблемы семантики» [1]; Левицкий В. В. «Семасиология» [4]; Никифорова Е. Б. «Семантическая эволюция лексической системы русского языка» [11]; Тенева Е. В. «Приемы идентификации и саморепрезентации в политико-публицистическом дискурсе (на материале британских статей)»<sup>1</sup> и т. д. И только в 2015 г. нами была официально выделена и описана статусная сема, как отдельный компонент значения. Было установлено, что статус коммуниканта, как и статус предмета речи «закодирован» в применимой к нему номинации, а именно в статусной семе. Этим подтверждается, что статусные отношения в языке и речи, подобно оценочным, являются «вторичным членением, обусловленным социально, весьма сложным образом, отражен-

<sup>1</sup> Тенева Е. В. Приемы идентификации и саморепрезентации в политико-публицистическом дискурсе (на материал британских статей): автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2011. 25 с.

ным в языковых структурах» [3, с. 5]. Статусная сема может быть выявлена путем семного анализа лексических значений слов реляционно в результате сравнения номинаций между собой, анализа стилистических коннотаций, моделирования контекстов и реконструкции стереотипов. При этом статусные семы могут быть эксплицитными или имплицитными<sup>1</sup>.

Возьмем в качестве примера номинацию «земля». Частотность употребления в словаре «до» – 59 раз, «после» – 143 раза. Наиболее частотное сопровождение в контексте проповедей до 24 февраля – притяжательным местоимением «наша» и прилагательным «Русская», однако значение слова сводится к значению «страна, государство». После 24 февраля слово «земля» сопровождается прилагательными «Русская», «Украинская», «многострадальная», «Донбасская», «близкая, родная нам», притяжательным местоимением «наша». Рассмотрим некоторые контекстуальные смыслы, сопровождающие данное понятие.

*Молитвами преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского, чудотворца, да хранит Господь землю Русскую, да хранит Господь сию святую обитель и всех, кто с верой, благочестием и благоговением входит под своды ея святых храмов. Пусть благословение Божие, сила Духа Святого пребывает над всеми нами, укрепляя нас в вере и благочестии и помогая, несмотря ни на что, идти по выбранному нами пути жизни в Церкви, который, верим, приведет нас к Божественному Царству.*

В данном отрывке наблюдаем сравнение земли Русской со святой обителью. МАС дает такое определение прилагательному святой – «1. Рел. Обладающий высшим совершенством и силой»<sup>2</sup>. Разделяя статусную и оценочную семантику, подчеркнем, что прилагательное «высший», отражает высокий статус и положительную оценку следующего за ним слова, а именно обитель, которое и в собственном лексическом значении содержит указание на исключительность (см. помету «высок.» в Русском семантическом словаре: «Обитель –

<sup>1</sup> См.: Полуэктова Т. Д. Реализация семантики статуса в русском языке (на материале номинаций лиц медиа-политического текста): дис. ... канд. филол. наук. Архангельск, 2015. 206 с.

<sup>2</sup> Малый академический словарь русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://mas-dict.narod.ru/ind/ind01.htm> (дата обращения: 10.11.2022).

[116] место, где кто-н. живёт, жилище (устар. и высок.)»<sup>1</sup>). Из этого следует вывод, что контекст подчеркивает высокий статус и положительную оценку Русской земли, а также выстраивает семантическую оппозицию «свой-чужой», где «свой» – «все, кто с верой, благочестием и благоговением входит под своды ея святых храмов», «чужой» – те, кто под своды не входит.

*Мы сердцем чувствуем Божие присутствие, мы верим в то, что Бог есть, что Он явил Себя через Сына Своего, Господа Иисуса Христа, Который пришел в мир и принес дивное учение, помогающее людям найти подлинный смысл жизни, помогающий людям во благо устроить отношения – межличностные, межгосударственные и любые другие. Потому что евангельский закон есть закон любви, и, живя по этому закону, мы действительно устроаем на земле Царствие Божие. В полноте оно не может явиться на земле, но знаки присутствия этого Царствия познаются нами через веру – и во время Святой Евхаристии, во время общей молитвы, во время трудов, которые мы полагаем ради ближних своих, во время защиты Родины, которой угрожает опасность, и особенно когда кто-то душу полагает за други своя.*

В представленном отрывке проводится параллель Царства Божьего и земного мира. Говорящий подчеркивает, что сближение этих двух миров, а именно «знаки присутствия» Царства Божьего можно познать в разные моменты земной жизни. В их числе приводятся молитвы, труд во благо ближнего, защита Родины. Выстроенная контекстуально-синонимическая модель показывает равнозначность выполняемых адресатом действий (труд=молитва=защита Родины). Обратимся к Русскому семантическому словарю<sup>2</sup>. Слово *труд* не имеет семантической окраски и представляет собой «продукт деятельности». В зависимости от употребляемых в контексте существительных слово *труд* способно приобретать оценочную семантику «Сизифов труд» – бесполезный труд (негативная оценка), добросовестный труд (положительная оценка). Также может быть выстроена статусная иерархия

<sup>1</sup> Русский семантический словарь. Толковый словарь, систематизированный по классам слов и значений: в 6 т. / под общей ред. Н. Ю. Шведовой [Электронный ресурс]. URL: <https://www.slovari.ru/default.aspx?p=235> (дата обращения: 10.11.2022).

<sup>2</sup> Русский семантический словарь. Толковый словарь, систематизированный по классам слов и значений: в 6 т. / под общей ред. Н. Ю. Шведовой [Электронный ресурс]. URL: <https://www.slovari.ru/default.aspx?p=235> (дата обращения: 10.11.2022).

между послушником монастыря, который трудится во благо его (высокий статус) и трутня, который выполняет труды по обету или во искупление грехов (низкий статус). *Молитва* – «действие и само содержание просьбы», выстраивает некую статусную иерархию между молящимся (низкий статус) и тем, кто способен ответить на молитву (высокий статус). При этом, если мы говорим об общей молитве, то каждый ее участник равен в статусе относительно друг друга, но священник, выступающий в качестве проводника, получается более высокий статус. Также стоит принять во внимание, что именно священник может проводить те или иные ритуалы и таинства, а значит, его статус в любой момент выше, чем у любого человека в его пастве. *Защита* – «ряд действий по обеспечению гарантий безопасности», обладает неким увеличением статусной семантики, не отраженным в помете, но считываемым в слове «безопасность», формирующем статусную иерархию между тем, кто способен эту безопасность обеспечить (высокий статус) и тем, кто в ней нуждается (низкий статус). Определения не дают нам обоснования подобной синонимической модели помимо общего отглагольного происхождения. Однако в тексте понятия сближаются и служат основой построения *Царствия Божиего* («богословское эсхатологическое понятие в христианстве, относящееся прежде всего к состоянию мира, которое Иисус Христос установит при Своем втором пришествии»), приближения второго пришествия Иисуса Христа.

Интересным представлялось изучение, как в количественном эквиваленте изменилась употребляемость номинаций *семи смертных грехов*. В процессе анализа было выявлено, что разница в упоминании слова *уныние* до 24 февраля и после является существенной. В то время как использование номинаций других смертных грехов, таких как *гордыня, жадность, гнев, зависть, прелюбодеяние, обжорство* является незначительным. Таким образом, можно сделать вывод о том, что в своих проповедях патриарх Кирилл обращается прежде всего к смертному греху *уныние*, который в христианской традиции является одним из самых тяжких.

Частотность употребления данной номинации в словаре «до» – 50 раз, «после» – 14 раза. Наиболее частотное сопровождение в контексте проповедей после 24 февраля – при-

[118] лагательными «самое глубокое», «всякое», «смертельное», отрицательным местоимением «никакое». В проповедях до 24 февраля находим только одно прилагательное, один раз примененное к слову уныние – «глубочайшее». Также наблюдается различная интерпретация данного понятия, которому в Толковом словаре Ушакова мы находим следующее определение: «Мрачное, подавленное состояние духа, безнадежная печаль»<sup>1</sup>. Среди синонимов данного понятия в Толковом словаре приводятся:

безотрадность (0:0), горесть (0:0), грусть (0:1), депрессия (0:0), дистимия (0:0), задумчивость (0:0), ипохондрия (0:0), кручина (0:0), меланхолия (0:0), мрак (0:1), невеселость (0:0), отчаяние (2:2), печаль (1:5), подавленность (0:0), пришибленность (0:0), прострация (0:0), скука (0:0), тоска (0:0), тоскливость (0:0), угнетенность (0:0), удрученность (0:0), унылость (0:0), упадок духа (0:2), хандра (0:0), элегия (0:0)

Синонимы были проверены на употребимость в проповедях патриарха Кирилла за указанные временные отрезки. Частотность употребления указана в скобках. Первая цифра обозначает количество употреблений «до», вторая – «после». Наличие этих синонимов в словаре за вышеупомянутые периоды не является показательным, поэтому решено было проанализировать семантический круг «уныния» в контекстах. По словам Т. П. Лихач: «Одним из ярчайших примеров концептуальной лексики является лингвокультурема уныние, проецируемая на все сферы жизнедеятельности индивида и общества, но отличающаяся особенной мозаичностью смыслов (логосов) в различных коммуникативных системах, что может приводить к подмене понятий» [10, с. 105]. И действительно, в проповедях до 24 февраля *уныние* описано, как один из самых страшных грехов. Его семантический круг включает в себя такие понятия как праздность, состояние души, опасность, тяжесть, вред, осмотрительность, бдительность, усталость, стесненные жизненные обстоятельства, физическое состояние, негативный фон / фактор, грех, потеря надежды, освобождение от грехов, духовная болезнь, скорбь, самоубийство, щупальца дьявольские, великая скорбь, темная сила. Многократно повторяется корень тяж- (тяжесть, тя-

<sup>1</sup> Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://slovari.yandex.ru/dict/ushakov> (дата обращения: 10.10.2022).

готеть, тяжелейшее) и скорб- (скорбеть, великая скорбь). Таким образом, понятие уныния отождествляется прежде всего с понятиями скорби (42:61) и тяжести (11:3), употребимость которых, в свою очередь претерпела изменения «до» и «после», что помечено в скобках. Патриарх также использует следующие глаголы, связывая их с понятием уныния: пребывать в унынии, страдать от уныния, поработать, освобождать, изгонять, преодолевать, тяготеть, ослаблять, изливать вовне, захватывать других. Также наблюдается использование фразеологизма «подрезать крылья».

После 24 февраля в семантический круг уныния входят: болезнь, скорбь, страдание, нервная система, материальные проблемы, стресс, ущерб, недуг, трудные обстоятельства, дьявольская сила / энергия. Среди глаголов семантического круга этого периода выделяются *ожесточаться* и *поработать*. Патриархом также используется устойчивое выражение «впасть в уныние». Ключевым синонимом этого периода для слова уныние является страх (14:30). Все это позволяет сделать вывод о профанном и аффективном звучании понятия «после» (не разводится стресс и уныние), духовном – «до» (разводит стресс, как физическое состояние, и уныние, как духовное состояние).

Анализируя частотность употребления номинаций семи смертных грехов, мы задумались о необходимости анализа и семи противопоставленных им добродетелей. Смертному греху уныния противостоят добродетели *вера*, *надежда* и *трезвение*. Однако их употребимость в представленных словарях не является показательной. Анализ частотности употребления иных добродетелей показал, что интерес представляет разница в упоминании слов *любовь* и *смирение* до 24 февраля и после, так как частотность их употребления является существенной. Номинация *любовь* упоминается в словаре «до» – 33 раза, «после» – 118 раз.

Семантический круг номинации *любовь* «до» 24 февраля включает в себя прежде всего верность как контекстуальный синоним: «быть верным», «верность», «сохранить верность», «посвятить жизнь». В то же время в контексте выделяются антонимы понятию *любовь* – жестокость и страх. *Любовь* раскрывается в контексте через преодоление страха и смерти («изгнать страх», «преодолеть страх», «не убояться стра-

[120] хов / кричащей толпы»), посвящение жизни другому человеку («быть рядом», «быть ближе всех», «принять муку», «Себя, в Сыне Своем Единородном, отдать на мучения, на страшную позорную смерть»), помощи («простирать любовь», «отвечать на молитвы», «помогать», «любовь за то, что совершил и совершает Бог», «сострадание», «милосердие»). Дважды упоминается любовь к Отечеству, один раз любовь к церкви и также один раз понятие любовь приравнивается к страсти, вожделению, жажде при раскрытии понятия любоначалие – «любовь к властвованию». Таким образом, любовь в данном временном периоде связывается, в первую очередь, с любовью к Богу, ответной любовью Бога к человеку и любовью к ближнему.

Семантический круг номинации *любовь* после 24 февраля значительно более широк. В контексте номинацию поддерживают синонимы, которые могут быть объединены в смысловые группы:

1) помощь (забота друг о друге, внимание, открытое сердце, помогать ближнему, помощь страждущим, взаимная поддержка, вместе решать задачи, способность помогать, «Божий замысел – любовь и забота», «открытое для всех сердце», «делать для других», «доброе дело для других», «разделять с другими свое время, свои материальные возможности») При этом патриарх Кирилл подчеркивает, что помощь только тогда станет истинным проявлением любви и будет благословлена свыше, когда она искренняя и не публичная: «так тихонечко прийти и помочь»;

2) единение с Богом («любовь в сердце – прикосновение к Божественному царству», «помогая искренне, от сердца, мы обретаем Великий Божий Дар, становимся ближе к Богу», вера, молитва, «любовь приближает нас к Богу», «до любви очень далеко», «любовь, Богом заповеданная», закон жизни Бога, внутренний закон божественной жизни, «любовь к Богу, к ближнему – фундаментальная основа верности тому, что для нас дорого», лояльность к Богу, «возрастать в любви к Богу», сохранить веру, «Мы знаем, как разрушаются браки, как разрушается любовь, если нет веры и ответственности пред Богом»);

3) материальное проявление («в каждой мозаичинке – любовь и вера нашего народа» «вся эта красота духовная создана людьми, талантливыми людьми, которые вкладывали в свое



творение всё, что могли вложить – и силу духа своего, и интеллект свой, и профессионализм», «жертвовали средствами»);

4) единение с миром (мир, благополучие, покой, духовное единство, взаимная любовь, счастье, соединение, связь, вера, «сохранить способность любить другого человека», «любовь к ближним», «не пройти мимо», равнодушие, прочное объединение, «любовь к народу своему», братство, любовь к окружающему миру, любовь к людям);

5) Родина (любовь к Отчизне, «готовность любовь к Отечеству проявить реально и делом, и словом», «сохранить любовь к Отечеству», «страна, любимая Богом», «возрастать в любви к Отечеству», «укрепилась любовь к Отечеству», «любит свою Родину», «мир и любовь среди детей единого исторического Отечества», «объединяя народ любовью и молитвой»);

6) защита («готовность любовь к Отечеству проявить способностью защитить свой народ, свою страну», «защитить свой народ, свою страну»);

7) жертва (подвиг, жертвенная любовь, отдать жизнь за любимого, самоограничение, пост, жертвенность, преодоление искушений, «проявить свою любовь и жертвенность», «нет любви без жертвы», «один человек отдает себя другому», «помогать ближнему, вопреки собственному покою и благополучию», «величайшие человеческие чувства были явлены на кресте – жертвенность и любовь», «спасительный апогей способности жертвовать и любить – Голгофская жертва», «жертвенность и любовь – величайшие ценности для человека», «жертвенность и любовь – апогей духовной жизни», «принести жертву в первую очередь Богу, через жертву получить прощение грехов и радость душевную»);

8) терпение («быть терпеливым, слушать, быть с человеком», «через терпение у человека возникает любовь», «терпеть, не раздражаться, не отвечать плохим словом на плохое слово, а промолчать, подумать, помолиться об этом человеке», «через терпение мы будем действительно созидать свой внутренний мир таким, каким он должен быть для вхождения в Божие Царство», «если есть терпение, то, несомненно, в какой-то момент сердцем овладеет любовь», «любовь начинается с терпения окружающих людей», «не раздражаться, терпеть»);

[122]

9) семья («А замечательные примеры союза мужчины и женщины, мужа и жены, которые создают сильную семью и на протяжении десятилетий сохраняют любовь, преодолевая искушения, – потому что сила чувств велика!»);

10) уважение («уважение перерастает в искреннюю любовь и признательность», «жить по совести», «любовь – это солидарность»);

11) высота («самое возвышенное чувство», «любовь – совсем возвышенное чувство», «до любви далеко», «замахнуться на любовь», «восхождение наверх», «высшая ступень лестницы», «высшая заповедь есть любовь»).

С точки зрения способа выражения любви в период после 24 февраля выделяется ряд наиболее употребимых глаголов и отглагольных существительных. Так любовь можно «явить», «выразить», «простирать», «излить вовне», «отдать», «сохранить», «не отринуть», «проявить реально», «возгревать в себе», «укреплять», «хранить до последнего издыхания». В любви можно «возрастать». С любовью можно относиться. На любовь можно замахнуться (в значении постараться ее достичь). К любви можно призывать. Также один раз в проповедях появляется любовь как «вразумление власти». Любовь наделяется способностью «преодолевать розни, грехи, неправды, беззакония и преступления, грехи и плохие поступки», «препобеждать / преодолеть ненавистную рознь мира», «скреплять Божественную жизнь воедино», «превращать в Единицу Святую Троицу», «сохранять отношения / брак / единство двух людей», «удерживать вместе до гробовой доски», «пройти сквозь всю жизнь», «превозмогать тяжесть собственного бытия», «овладеть сердцем», «созидать свой внутренний мир», «творить чудеса». Любовь ни раз приравнивается к жертве, сопровождаясь прилагательными искренняя и сердечная, настоящая.

Таким образом, любовь, до 24 февраля упоминающаяся как духовное чувство, помимо значения «самого великого духовного богатства», «высшей ступени лестницы» на пути к Богу, «самого великого и святого чувства», «высшей заповеди», после 24 февраля становится физической, наделяется и именуется «сильным чувством», «внутренней силой», напрямую связанной с действием, требующей активного проявления, даже жертвы.

Максимально полно эта номинация раскрывается при учете контекстуальных антонимов (ссоры, интриги, торг для себя, ненависть, братоубийственная схватка, скорбь, недоумение, страдание). Патриарх в проповедях подчеркивает данное противопоставление словом «отсутствие» («отсутствие ссор, интриг, торга для себя, ненависти, братоубийственной схватки»), использованием отрицательной частицы не и нет («не раздражаться, не отвечать плохим словом на плохое слово», «Мы знаем, как разрушаются браки, как разрушается любовь, если нет веры и ответственности пред Богом»).

Если говорить о семантике статуса и оценки данной номинации, то высокий статус и положительная оценка поддерживается прямым сравнением («...сохраняйте веру и любовь к Отечеству, которые являются двумя крыльями, на которых взлетает человек. А если хотя бы одно из этих крыльев подбито, то и другому крылу не достанет силы, чтобы поднять вверх человека, его личность, его совесть») и косвенным контекстуальным сравнением жертвы и любви человека и жертвы и любви Бога. Таким образом, организуются статусные отношения: «Христос Спаситель» – высокая позиция, человек – низкая позиция по критерию наличия или отсутствия возможности достигнуть определенного уровня. Соответственно, любовь и жертвенность Бога – высокий статус, положительная оценка («спасительный апогей»); любовь и жертвенность человека – низкий статус («ориентир», «направление движения»), при сохранении положительной оценки («величайшие ценности», «величайшие добродетели»): *«Конечно, человеческий опыт жертвенности и любви не может достигать того самого спасительного апогея, который был явлен на Голгофе. Но Жертва Христа Спасителя обозначает ориентир, некое направление движения. Через Крест Христов мы осознаем, что жертвенность и любовь являются величайшими ценностями для человека, для полноты его жизни. И одновременно это величайшие добродетели, которые оправдывают человека пред Богом, через которые человек искупляет свои грехи».*

Как полагает Т. Г. Коноваленко: «на основании того, что нищета духовная (синоним смирения) – первая из заповедей Евангелия, а также того, что смирение – это добродетель любящего православного христианина, можно однозначно опреде-

[124] лить центральное, ядерное положение концепта «смирение» в православной концептосфере добродетелей» [7, с. 103]. Это утверждение доказывается путем сравнения с атеистическим взглядом на понятие «смирение»: во-первых, через значение глаголов смирить/смирять и смириться/смиряться (как существительное, обозначающее процесс или состояние по действию глаголов); во-вторых, через антонимические понятия «гордость», «высокомерие» (как отрицание, указанных качеств – отсутствие гордости); в-третьих, через синонимический ряд: «кротость», «покорность», «сознание своих недостатков», «готовность подчиняться чужой воле» с богословской трактовкой концепта «смирение», тесно связанной с концептами «покаяние», «вера», «терпение» и «любовь», противопоставлен концепту «гордость».

Нами было выявлено значительное расхождение в частотности употребления концепта *смирение* в проповедях патриарха Кирилла «до» и «после» рубежной даты – 28 в первом случае и 5 во втором. Рассмотрев контекстуальные антонимы и синонимы *смирения* до 24 февраля, мы обнаружили, что данный концепт в указанный временной период понимается в первую очередь как «отказ от себя, самоуничижение», что подчеркивается как существительными (подвиг смирения, подвиг самоуничижения, дорога к покаянию и спасению, подвиг воздержания, отказ от самого себя, «подлинное стремление к Богу, запечатленное смирением»), так и глаголами (не использовать свою власть; принять со смирением; «через покаяние, молитву и искреннюю веру пройти со смирением путь», «пойти путем, который указывает Господь, со смирением и упованием на волю Божью», стяжать смирение, укрепить веру, просить прощения). При этом патриарх подчеркнуто разводит в своих проповедях понимание смирения с точки зрения христианских ценностей и с точки зрения светского общества, создавая тем самым разграничение «свой – чужой», где чужой – «экзальтированные люди», люди, живущие вне христианских ценностей. Меняется не только статус смиренного человека, но и его оценка: вне круга христианских ценностей смирение не является положительным качеством («смирение отождествляется со слабостью, смиренный выглядит как неудачник или даже как сумасшедший», «для вне-

религиозного, внехристианского сознания смирение есть проявление слабости или даже неадекватности»), в то время, как в христианстве смирение отождествляется с силой, мудростью и знанием («в нашей христианской традиции смирение отождествляется с силой», «Господь нам прямо указывает на то, что смирение есть сила», «нет никакой другой силы, которая может вознести нас на высоты, как только смирение»).

Стоит обратить внимание также на тот факт, что понятие смирения упоминается в проповедях до 24 февраля в трех разных ипостасях: смирение в словах, смирение в поступках и смирение как подлинное состояние духа. При этом именно последнее получает самый высокий статус и максимально положительную оценку («Если человек хочет достичь совершенства, если он действительно хочет достичь многого в своей духовной жизни, то он, несомненно, должен обрести смирение не на словах, не как поведенческую характеристику, а как подлинное состояние духа»). К основному контекстуальному синониму смирения в данном подсловаре относится мудрость. Патриарх настолько сближает эти два понятия в своих проповедях, что они становятся едины – смиренному-дрие, «великая сила», что в свою очередь также подчеркивает высокий статус и положительную оценку смирения.

### **Выводы**

Сравнительный анализ показал, что значительно-го изменения в ядерной части подсловарей «до» и «после» 24 февраля 2022 г. не произошло. Однако ближние и дальние периферии подсловарей претерпели значительные изменения. Среди ядерных лемм были проанализированы те, которые относятся к понятиям добродетелей и семи смертных грехов. Было выявлено смещение интерпретаций многих понятий в сторону мирского понимания таких номинаций как любовь, смирение, уныние, что может быть расценено как смешение церковного и светского дискурсов. Данные понятия начинают интерпретироваться с точки зрения физиологичности и телесности. Тем самым принижается их сакральный статус. Таким образом, проповеди выводятся из области христианской этики и сближаются с политической конъюнктурой современных реалий России.

### Список литературы

1. Алефиренко Н. Ф. Спорные проблемы семантики: моногр. – М.: Гнозис, 2005. – 326 с.
2. Богданова-Бегларян Н. В. Ядро и периферия лексикограмматической характеристики слова: о судьбе периферийных единиц // Мир русского слова. – 2020. – № 2. – С. 23–31.
3. Вольф Е. М. Функциональная семантика оценки: моногр. – М.: Наука, 1985. – 228 с.
4. Гак В. Г. К диалектике семантических отношений в языке // Принципы и методы семантических исследований / отв. ред. В. Н. Ярцева. – М.: Наука, 1976. – С. 73–92.
5. Гинзбург Р. С. Значение слова и методика компонентного анализа // Иностранные языки в школе. – 1978. – № 5. – С. 21–26.
6. Гребенников А. О. Меры лексического сходства частотных словарей // Структурная и прикладная лингвистика. Межвузовский сборник. Выпуск 12 / под ред. И. С. Николаева. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. гос. ун-та, 2019. – С. 61–68.
7. Коноваленко Т. Г. Смирение как ключевой концепт православной языковой картины мира // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 7 (37). – С. 101–104.
8. Кузнецова А. Н. Понятие семантической системы языка и методы ее исследования. – М.: Московский университет, 1963. – 58 с.
9. Левицкий В. В. Семасиология. – Винница: Nova книга, 2006. – 512 с.
10. Лихач Т. П. Концептуализация образа уныния в религиозном сознании восточных славян в ситуации диглоссии // Веснік МДПУ імя і. П. Шамякіна. – 2022. – № 1 (59). – С. 105–110.
11. Никифорова Е. Б. Семантическая эволюция лексической системы русского языка: тенденции, векторы, механизмы: моногр. – Волгоград: ВГГУ; Перемена, 2008. – 327 с.
12. Очерки по когнитивистике: когнитивные исследования как основания педагогики / под ред. В. С. Меськова, Н. Р. Сабаниной, И. В. Смирновой. – М.: РУСАЙНС, 2018. – 244 с.
13. Тейлор Ч. Секулярный век. – М.: БИ, 2017. – 967 с.
14. Мартыненко Г. Я. Эмпирическое корреляционное отношение как метод разграничения границы между языком и периферией в частотных словарях // Труды международной конференции «Корпусная лингвистика – 2017». – СПб., 2017. – С. 241–248.
15. Casanova José. Exploring the postsecular: Three meanings of “the secular” and their possible transcendence // Habermas and Religion / Calhoun C. J., Mendieta Ed., VanAntwerpen J. (eds). Polity Press, 2013. – Pp. 27–48.
16. Dalferth I. U. Post-Secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular // Journal of the American Academy of Religion. – 2010. – Vol. 78. – No. 2. – Pp. 317–345.
17. Jasbeer M. M. Postsecular rhetoric of the Pope: a discourse analysis of Pope Francis’ TED // Talks, Church, Communication and Culture. – 2021. – Vol. 6. – Pp. 250–266.
18. Habermas J. Notes on Post-Secular Society // New Perspectives Quarterly. – 2008. – Vol. 25. – No. 4. – Pp. 17–29.
19. Katz J. J., Fodor, J. A. The structure of a semantic theory // Language. – 1963. – Vol. 39. – No. 2. – Pp. 170–210.
20. McLennan G. The Postsecular Turn // Theory, Culture & Society. – 2010. – Vol. 27. – No. 4. – Pp. 3–20.

### References

1. Alefirenko, N. F. (2005) *Spornye problemy semantiki* [Controversial issues of semantics]. Moskva: Gnozis. (In Russian).
2. Bogdanova-Beglyaryan, N. V. (2020) *Yadro i periferiya leksikogrammaticheskoy harakteristiki slova: o sud'be periferijnyh edinic* [The core and periphery of the lexicogrammatic characteristics of the word: about the fate of peripheral units]. *Mir russkogo slova* [World of the Russian Word]. No. 2. Pp. 23–31. (In Russian).
3. Vol'f, E. M. (1985) *Funktsional'naya semantika otsenki* [Functional evaluation semantics]. Moskva: Nauka. (In Russian).

4. Gak, V. G. (1976) K dialektike semanticheskikh otnoshenij v yazyke [On the dialectics of semantic relations in language]. *Printsipy i metody semanticheskikh issledovanij* [Principles and methods of semantic research] ed. by V. N. Yartseva. Moskva: Nauka. Pp. 73–92. (In Russian).
5. Ginzburg, R. S. (1978) Znachenie slova i metodika komponentnogo analiza [The meaning of the word and the technique of component analysis]. *Inostrannye yazyki v shkole* [Foreign languages at school]. No 5. Pp. 21–26. (In Russian).
6. Grebennikov, A. O. (2019) Mery leksicheskogo skhodstva chastotnykh slovarej [The measures of lexical similarity of frequency dictionaries]. *Strukturnaya i prikladnaya lingvistika* [Structural and Applied Linguistics]. Vypusk 12 [Vol. 12]. ed. by I. S. Nikolaev. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Pp. 61–68. (In Russian).
7. Konovalenko, T. G. (2014) Smirenje kak klyuchevoj kontsept pravoslavnoj yazykovoj kartiny mira [Humility as a key concept of the Orthodox linguistic picture of the world]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of theory and practice]. No 7 (37). Pp. 101–104. (In Russian).
8. Kuznetsova, A. N. (1963) *Ponyatie semanticheskoy sistemy yazyka i metody ee issledovaniya* [The concept of the semantic system of the language and methods of its research]. Moskva: Moskovskij universitet. (In Russian).
9. Levitskij, V. V. (2006) *Semasiologiya* [Semasiology]. Vinnitsa: Nova knyga. (In Russian).
10. Lihach, T. P. (2022) Konceptualizatsiya obraza unyniya v religioznom soznanii vostochnykh slavyan v situatsii diglossii [Conceptualization of the image of despondency in the religious consciousness of the Eastern Slavs in the situation of diglossia]. *Vestnik MDPU imeni I. P. Shamyakina* [Bulletin of the MDPU named after I. P. Shamyakin]. No. 1 (59). Pp. 105–110. (In Russian).
11. Nikiforova, E. B. (2008) *Semanticheskaya evolyutsiya leksicheskoy sistemy russkogo yazyka: tendentsii, vektory, mekhanizmy* [Semantic evolution of the lexical system of the Russian language: trends, vectors, mechanisms]. Volgograd: VGPU; Peremena. (In Russian).
12. Mes'kov, V. S., Sabanina, N. R., Smirnova, I. V. (eds) (2018) *Ocherki po kognitivistike: kognitivnye issledovaniya kak osnovaniya pedagogiki* [Essays on Cognitive Science: Cognitive Research as the Foundation of Pedagogy]. Moskva: RUSAJNS. (In Russian).
13. Tejlor, Ch. (2017) *Sekulyarnyj vek* [The secular age]. Moskva: BBL. (In Russian).
14. Martynenko, G. Ya. (2017) Empiricheskoe korrelyacionnoe otnoshenie kak metod razyskaniya granitsy mezhdu yazykom i periferiej v chastotnykh slovaryakh [Empirical correlation as a method of finding the boundary between language and periphery in frequency dictionaries]. *Trudy mezhdunarodnoj konferentsii "Korpusnaya lingvistika-2017"* [Proceedings of the international conference "Corpus Linguistics-2017"]. Sankt-Peterburg. Pp. 241–248. (In Russian).
15. Casanova, José (2013). Exploring the postsecular: Three meanings of "the secular" and their possible transcendence. *Habermas and Religion* / C. J. Calhoun, Ed. Mendieta, J. VanAntwerpen (eds). Polity Press. Pp. 27–48.
16. Dalferth, I. U. (2010) Post-Secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular. *Journal of the American Academy of Religion*. No. 78 (2). Pp. 317–345.
17. Jasbeer, M. M. (2021) Postsecular rhetoric of the Pope: a discourse analysis of Pope Francis' TED. *Talks. Church, Communication and Culture*. Vol. 6. Pp. 250–266.
18. Habermas, J. (2008) Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*. No 25 (4). Pp. 17–29.
19. Katz, J. J., Fodor, J. A. (1963) The structure of a semantic theory. *Language*. Vol. 39. No. 2. Pp. 170–210.
20. McLennan, G. (2010) The Postsecular Turn. *Theory, Culture & Society*. Vol. 27. No. 4. Pp. 3–20.

**Личный вклад соавторов**  
Personal co-authors' contribution  
50/50 %

### Об авторах

**Полуэктов Антон Андреевич**, кандидат философских наук, доцент, Северный (Арктический) федеральный университет им. М. В. Ломоносова, Архангельск, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-9941-7372, e-mail: anton.a.poluektov@gmail.com

**Полуэктова Татьяна Дмитриевна**, кандидат филологических наук, Северный государственный медицинский университет, Архангельск, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-0897-3037, e-mail: uniquespirit@yandex.ru

### About the authors

**Anton A. Poluektov**, Cand. Sci (Philos.), assistant professor, Lomonosov Northern (Arctic) Federal University, Arkhangel'sk, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-9941-7372, e-mail: anton.a.poluektov@gmail.com

**Tatiana D. Poluektova**, Cand. Sci (Philol.), Northern State Medical University, Arkhangel'sk, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-0897-3037, e-mail: uniquespirit@yandex.ru

Поступила в редакцию: 19.12.2022

Принята к публикации: 13.02.2023

Опубликована: 20.03.2023

Received: 19 December 2022

Accepted: 13 February 2023

Published: 20 March 2023





## Религиоведение и теология в высших учебных заведениях Санкт-Петербурга и Ленинградской области\*

О. А. Бокова

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

**Введение.** Статья содержит анализ опыта реализации образовательных программ по религиоведению и теологии в вузах Санкт-Петербурга и Ленинградской области. Она основана на текстах основных профессиональных образовательных программ, включая учебные планы и аннотации модулей, на сведениях о диссертационных советах, о защитах диссертаций по профильным специальностям и ряде других документов.

**Содержание.** В статье проанализирована деятельность и документы кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, кафедры истории религий и теологии Института истории и социальных наук Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского. Рассмотрены образовательные программы этих высших учебных заведений по религиоведению и теологии на уровнях бакалавриата, магистратуры и аспирантуры; деятельность диссертационных советов при этих учебных заведениях, в которых можно защитить диссертации по философии религии и религиоведению, теологии. Основное внимание в статье уделено тому, как представлены религиоведение и теология в образовательном процессе указанных университетов, на каких уровнях образования и в каком виде они существуют, в каком соотношении.

**Выводы.** В Ленинградском государственном университете имени А. С. Пушкина на уровне бакалавриата отсутствует подготовка по направлению «Религиоведение»; в магистратуре в настоящее время действует образовательная программа по педагогическому профилю – «Преподавание философии и религиоведения»; существует аспирантура по научной специальности «Философия религии и религиоведение» и диссертационный совет по этой специальности. Подготовка по теологии в этом университете не ведется. В Российском государственном педагогическом университете имени А. И. Герцена подготовка бакалавров и магистров по направлению «Теология» также не ведется. Этот университет выпускает бакалавров по направлению «Религиоведение» и бакалавров-историков, обучившихся по модулю «История религиозных культур». В магистратуре теология соединена с религиоведением и включена в магистерскую программу по обществоведческому образованию («Религиоведческое и теологическое образование»); также здесь существует магистерская образовательная программа «История религий» и действует религиоведческая аспирантура. В этом университете действует диссертационный совет по теологии. В Русской христианской гуманитарной академии ведется подготовка как по религиоведению, так и по теологии на всех образовательных уровнях (бакалавриат, магистратура, аспирантура). В то же время диссертационный совет, недавно появившийся в этой академии, создан не по «Теологии», а по «Философии религии и религиоведению».

**Ключевые слова:** религиоведение, теология, университеты, образовательная программа, бакалавриат, магистратуры, аспирантура, диссертационный совет.

**Для цитирования:** Бокова О. А. Религиоведение и теология в высших учебных заведениях Санкт-Петербурга и Ленинградской области / О. А. Бокова // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 129–142. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_129

\* 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

## Religious studies and Theology in Sankt–Peterburg and Leningrad region higher educational institutions

Ol'ga A. Bokova

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

**Introduction.** The article contains an analysis of the experience of implementing educational programs in religious studies and theology at St. Petersburg and the Leningrad region universities. It is based on the texts of the main professional educational programs, including curricula and annotations of modules, on information about dissertation councils, on profile specialties dissertations and a number of other documents.

**Content.** The article analyzes the activities and documents of the Department of Philosophy of the Pushkin Leningrad State University, the Department of History of Religions and Theology of the Herzen State Pedagogical University of Russia, the Faculty of Philosophy, Theology and Religious Studies of the Russian Christian Humanitarian Academy. The educational programs of these higher educational institutions in religious studies and theology at the bachelor's, master's and postgraduate levels are considered. The author analyzed the activity of dissertation councils at these educational institutions, in which it is possible to defend dissertations on the philosophy of religion and religious studies, theology. The article focuses on how religious studies and theology are represented in the educational process of these universities, at what levels of education and in what form they exist, in what ratio.

**Conclusions.** At the Pushkin Leningrad State University there is no training in the direction of Religious Studies at the bachelor's level; at the master's degree, there is currently an educational program in the pedagogical profile – Teaching philosophy and religious studies; there is a postgraduate course in the scientific specialty Philosophy of Religion and Religious Studies and a Dissertation Council in this specialty. There is no training in theology at this university. At the Herzen State Pedagogical University of Russia the preparation of bachelors and masters in the direction of Theology is also not conducted. This university graduates' bachelors in the direction of Religious Studies and bachelors in history, who studied in the module History of Religious Cultures. In the Master's degree, theology is combined with religious studies and is included in the master's program in social studies (Religious and Theological Education); there is also a religious studies graduate school and master's educational program History of Religions. This university has a Dissertation Council on theology. The Russian Christian Humanitarian Academy provides training in both religious studies and theology at all educational levels (bachelor's, master's, postgraduate). At the same time, the Dissertation Council, which recently appeared at this academy, was created not on theology, but on the Philosophy of Religion and Religious Studies.

**Key words:** religious studies, theology, universities, educational program, bachelor's, master's, postgraduate studies, dissertation council.

**For citation:** Bokova, O. A. (2023) Religiovedenie i teologiya v vysshikh uchebnykh zavedeniyakh Sankt–Peterburga i Leningradskoj oblasti [Religious studies and Theology in Sankt–Peterburg and Leningrad region higher educational institutions]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 129–142. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_129

## Введение

Сложной и дискуссионной является проблема взаимоотношений религиоведения и теологии в образовании и науке. В теологии видится идеологическая конструкция, которая способна вытеснить религиоведение [16; 18; 19], или же наука и ценностно-мировоззренческий ресурс [10; 20].

Статья содержит анализ опыта реализации образовательных программ по религиоведению и теологии в трех вузах Санкт-Петербурга и Ленинградской области. Рассматриваются основные профессиональные образовательные программы бакалавриата, магистратуры и подготовки кадров высшей квалификации по религиоведению и теологии в ГАОУ ВО ЛО «ЛГУ им. А. С. Пушкина», РГПУ им. А. И. Герцена, ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского» (с 15.12.2022 – АНО ВО РХГА им. Ф. М. Достоевского), а также деятельность диссертационных советов при этих учебных заведениях, в которых можно защитить диссертации по философии религии и религиоведению, теологии. Выбор именно этих трех вузов был обусловлен тем, что в них действуют образовательные программы, направленные на подготовку к педагогической (преподавательской) деятельности, связанной с изучением вопросов религии.

Основное внимание уделено тому, как представлены религиоведение и теология в образовательном процессе указанных вузов: на каких уровнях образования и в каком виде они существуют, в каком соотношении. Речь идет именно о подготовке дипломированных выпускников по данным направлениям, а не об отдельных дисциплинах (например, по религиоведению), которые преподаются на разных факультетах. При этом на уровне магистратуры ФГОС позволяют готовить религиоведов и теологов в рамках педагогического образования, что учитывается в статье.

Статья основана на доступных автору документах указанных учебных заведений, взятых на официальных сайтах вузов, из кафедральных источников; на документах ВАК и текстах ФГОС. При написании статьи были проанализированы тексты основных профессиональных образовательных программ, включая учебные планы, аннотации модулей; сведения о диссертационных советах, списки их составов, све-

[132]

дения о защитах диссертаций; тексты примерных образовательных программ, ФГОС, паспорта научных специальностей.

Автор проанализировала ряд научных статей, посвященных состоянию религиоведения в современной России [1; 2; 8; 9; 13; 14; 17], вопросам вхождения теологии в отечественное образовательное и научное пространство [2; 7; 10; 12; 16; 18; 20]. Последняя тема стала для автора предметом осмысления в ряде собственных предшествовавших публикаций [3; 4; 5; 6].

Научных публикаций, посвященных опыту реализации образовательных программ по религиоведению и теологии в вузах Санкт-Петербурга и Ленинградской области, немного. В статье О. Ю. Бойцовой, И. Л. Крупника, И. Н. Яблокова проанализирована ситуация с подготовкой выпускников высших учебных заведений по направлению «Религиоведение» и «Теология» [2]. Некоторые оценки магистерской ОПОП РГПУ им. А. И. Герцена содержатся в статье Д. А. Головушкина [7]. Однако, сравнительный анализ опыта преподавания религиоведения и теологии в трех обозначенных высших учебных заведениях в научной литературе отсутствует и осуществлен в данной статье впервые.

### **Содержание исследования**

Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина обладает уникальным положением, которое может быть охарактеризовано как «пограничное» [15, с. 6–7]: этот вуз одновременно является петербургским и областным. Религиоведением в ЛГУ им. А. С. Пушкина занимаются преимущественно кафедра философии факультета философии, культурологии и дизайна и Научный центр религиоведческих и этнополитических исследований. В университете не осуществляется подготовка бакалавров по религиоведению. В 2016–2020 годах в вузе велась подготовка магистрантов по направлению 47.04.01 «Философия» по программе «Философия религии в современном обществе», а в настоящее время готовятся магистры по направлению 44.04.01 «Педагогическое образование», профиль – «Преподавание философии и религиоведения».

В ЛГУ им. А. С. Пушкина действует аспирантура по религиоведению, кадры высшей квалификации готовятся по на-

учным специальностям 47.06.01 «Философия, этика и религиоведение» (профиль подготовки «Философия религии и религиоведение») по ФГОС; 5.7 «Философия» (профиль подготовки 5.7.9. «Философия религии и религиоведение») – по ФГТ. В настоящее время в ЛГУ им. А. С. Пушкина проходят защиты диссертаций по научной специальности 5.7.9. «Философия религии и религиоведение» в созданном при нем диссертационном совете 72.2.005.01 [15, с. 7–8].

В ЛГУ им. А. С. Пушкина не ведется подготовка бакалавров, магистров и кадров высшей квалификации по направлению «Теология», также нет диссертационного совета по специальности «Теология». Таким образом, в этом университете представлено религиоведческое образование на уровнях магистратуры (в настоящее время – в составе педагогического образования) и аспирантуры, действует диссертационный совет по философии религии и религиоведению, теологическая подготовка и защиты диссертаций по теологии отсутствуют.

Кафедра истории религий и теологии Института истории и социальных наук Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена готовит бакалавров по направлению 47.03.03 «Религиоведение», направленность (профиль) «Религиоведение». В этой программе есть модуль «Теоретическое религиоведение», в котором идет речь о комплексе религиоведческих дисциплин, а также о «дискуссии о сущности и содержании религиоведения, его границах и взаимодействии с другими науками, в том числе с философией религии и теологией»<sup>1</sup>. Примечательно, что здесь философия религии и теология обозначены как науки. Религиоведение представлено в ОПОП теоретическим блоком (Введение в теоретическое религиоведение, Антропология религии, Философия религии, Феноменология религии, Психология религии, Религиоведческое источниковедение, Религиоведческая география и др.) и историческим блоком (Архаические верования и религии древнего мира, Авраамические религии, Религии Азии, Эзотерические учения, Современные новые религиозные движения и др.). Теология и ее исторические формы изучаются в ОПОП по религиоведению

<sup>1</sup> Аннотация модуля «Модуль "Теоретическое религиоведение"». [Электронный ресурс]. URL: <https://atlas.herzen.spb.ru/profile.php?id=7646> (дата обращения: 21.11.2022).

в РГПУ им. А. И. Герцена в виде таких предметов, как «Введение в теологию» и «Теология Нового и Новейшего времени».

Основная профессиональная образовательная программа РГПУ для бакалавров по направлению 44.03.01 «Педагогическое образование», профиль «Историческое образование» (модуль «История религиозных культур»), по которой готовит учащихся кафедра истории религий и теологии, акцентирует внимание на истории (различных периодов и стран) и историческом религиоведении. Теоретическое религиоведение представлено в ОПОП дисциплинами «Введение в теоретическое религиоведение», «Психология религии», «Феноменология религии» и др. В ОПОП присутствует дисциплина «Христианская теология», в аннотации к которой говорится о том, что курс «сформирует базовые теологические понятия, необходимые для дальнейшего восприятия религиоведческих дисциплин»<sup>1</sup>.

Религиоведческой по наполнению является магистерская программа направления 47.04.03 «История религий». В этой программе нет дисциплин, специально посвященных теологии. В одном из вариантов ОПОП, размещенном на сайте РГПУ, теоретическое религиоведение представлено предметами «Методика преподавания религиоведения», «История отечественного и зарубежного религиоведения», «Современные проблемы религиоведения». Правда, в аннотации дисциплины «Методика преподавания религиоведения» отсутствует слово «религиоведение», но наличествует понятие «духовно-нравственное воспитание»<sup>2</sup>.

Теология как направление подготовки бакалавров или магистров в РГПУ им. А. И. Герцена отсутствует. Вопросы теологии и теологического образования включены в ОПОП магистратуры по направлению подготовки 44.04.01 «Педагогическое образование», направленности (профилю) «Обществоведческое образование» (модуль «Религиоведческое и теологическое образование»). В электронном атласе РГПУ в аннотации к модулю «Религиоведческое и теологическое образование» говорится о том, что он «является первым опытом в отечественном педагогическом образовании подготов-

<sup>1</sup> Аннотация дисциплины «Христианская теология». [Электронный ресурс]. URL: <https://atlas.herzen.spb.ru/profile.php?id=3723> (дата обращения: 21.11.2022).

<sup>2</sup> Аннотация дисциплины «Методика преподавания религиоведения» [Электронный ресурс]. URL: <https://atlas.herzen.spb.ru/profile.php?id=3655> (дата обращения: 21.11.2022).

ки педагогов, профессионально ориентирующихся в религиозной и теологической проблематике» и «позволяет создать концептуальную базу для комплексного описания и изучения религиозных традиций, что способствует развитию научного понимания сущности религии и уникальности существующих религиозных традиций и культур»<sup>1</sup>. Речь в аннотации модуля идет о «специфике» как религиозного, так и теологического подходов к изучению религии. Среди задач модуля формулируется «представление о взаимодействующем характере религиозного и теологического подходов к изучению религии»<sup>2</sup>. Из дисциплин этой ОПОП, в которых рассматриваются и религиоведение, и теология, можно назвать следующие: «Современные проблемы религиозного и теологического образования», «Актуальные методические проблемы религиозного и теологического образования», «Теологическая и религиозная герменевтика». При чтении этой аннотации создается впечатление, что теологический подход здесь рассматривается как научный, который, имея свою специфику, религию изучает. Оба подхода составляют «обществоведческое образование» и речь идет об их взаимодействии, сглаживании противоречий между ними. В статье профессора РГПУ им. А. И. Герцена Д. А. Головушкина сказано, что данная программа основана на «принципе коррелятивности» теологии и религиоведения и «фактически на институциональном уровне выполняет функции медиатора» [7, с. 55]. Модуль по составу дисциплин во многом повторяет Примерную основную образовательную программу, которую составляли представители РГПУ им. А. И. Герцена, и которая размещена на сайте ФГОС [11].

В РГПУ им. А. И. Герцена ведется прием в аспирантуру по направлению 47.06.01 «Философия религии и религиоведение», направленность подготовки – 09.00.14 Философия религии и религиоведение (новое направление научной специальности и шифр – 5.7.9 Философия религии и религиоведение). Подготовка в аспирантуре по направлению «Теология» в настоящее время не ведется. Действует диссер-

<sup>1</sup> Аннотация модуля «Модуль "Религиоведческое и теологическое образование"». [Электронный ресурс]. URL: <https://atlas.herzen.spb.ru/profile.php?id=8798> (дата обращения: 21.11.2022).

<sup>2</sup> Аннотация модуля «Модуль "Религиоведческое и теологическое образование"». [Электронный ресурс]. URL: <https://atlas.herzen.spb.ru/profile.php?id=8798> (дата обращения: 21.11.2022).

[136]

тационный совет 33.2.018.13 (ранее – Д 212.199.38), рассматривающий диссертации по теологии (научные специальности: 5.11.2 – Историческая теология; 5.11.3 – Практическая теология) и по педагогическим наукам (5.8.2 – Теория и методика обучения и воспитания (теология, основы религиозных культур и светской этики), ранее – 13.00.02). В этом совете теологию представляют частично и те исследователи, которые участвуют в других диссертационных советах по философии религии и религиоведению.

На сайте РГПУ есть сведения о трех защитах, проходивших в диссертационном совете 33.2.018.13. В. С. Зыков, преподаватель Свято-Филаретовского института (Москва), в декабре 2021 г. защитил диссертацию «Антропология греческой Библии в сравнении с антропологией еврейской Библии: лексический и теологический анализ» на степень кандидата теологии по специальности 26.00.01 Теология. Д. Ю. Микрюков (иеромонах Афанасий) в декабре 2021 года защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата теологии «Личность учителя в христианском богословии и современной педагогической практике» по специальности 26.00.01 Теология. В июле 2022 года С. Н. Семянников (о. Моисей) защитил диссертацию на соискание степени кандидата педагогических наук «Фасилитация в духовно-нравственном воспитании подростков в социально-реабилитационных центрах» по специальности 13.00.02 Теория и методика обучения и воспитания (теология, основы религиозных культур и светской этики).

Из анализа доступных документов РГПУ им. А. И. Герцена можно сделать вывод о том, что в них теология присутствует в качестве науки (что является, на наш взгляд, по-прежнему дискуссионным утверждением, но соответствует статусу нынешнего присутствия теологии в высшей школе), противоречия между религиоведением и теологией сглаживаются и утверждается их взаимодействие. На уровне бакалавриата в РГПУ дается религиоведческое, а не теологическое образование, в магистратуре помимо религиоведческих ОПОП присутствует теология, но не в виде отдельного направления подготовки, а в магистерской программе «Религиоведческое и теологическое образование». В РГПУ им. А. И. Герцена действует аспирантура по религиоведению, аспирантура по теологии в настоящий момент



отсутствует, но диссертации защищаются в Совете по теологии и педагогическим наукам. В курсах ОПОП по теологии (для бакалавриата и магистратуры) речь идет именно о христианской теологии, а не о какой-либо иной.

ЧОУ ВО Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского (РХГА) заявляет себя в качестве светского вуза, основывающегося на христианских ценностях. РХГА является петербургским вузом, но имеет определенное отношение к Ленинградской области: например, этот вуз заключил соглашение о сотрудничестве с Комитетом общего и профессионального образования Ленинградской области и Санкт-Петербургской митрополией РПЦ (оно касается помощи в подготовке педагогических кадров Ленобласти к преподаванию курса ОРКиСЭ). Факультет философии, богословия и религиоведения РХГА в лице кафедры философии, религиоведения и педагогики, и кафедры теологии ведет подготовку бакалавров как по религиоведению, так и по теологии (ОПОП по направлению 47.03.03 «Религиоведение» и ОПОП по направлению 48.03.01 «Теология», профиль «Православное богословие»). По свидетельству официального сайта РХГА, бакалавриат и аспирантура по теологии располагают бюджетными местами.

В магистратуре РХГА представлены как религиоведение (в виде программы «Исследования мистико-эзотерических учений»), так и теология, направление подготовки 48.04.01, профиль «Современная христианская теология». Причем, в магистратуре, в силу связи смысловых блоков направлений подготовки «Теология» и «Философия», обеспечивается возможность получения выпускниками двух дипломов.

В РХГА ведется набор в аспирантуру как по религиоведению, так и по теологии. На официальном сайте РХГА представлены: образовательная программа по научной специальности 5.7.9 «Философия религии и религиоведение»; ОПОП по научной специальности 5.11.1 «Теоретическая теология» (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) – в самой этой программе речь идет именно о «Православной теологии»; и другие действующие программы (например, программа подготовки научно-педагогических кадров в аспирантуре по направлению подготовки 48.06.01

[138]

«Теология» с профилем подготовки «Православная теология»). С конца октября 2022 года в РХГА действует диссертационный совет (созданный, как подчеркивается, исключительно на базе самой РХГА) 75.2.048.01 по специальностям 5.7.8 «Философская антропология, философия культуры» и 5.7.9 «Философия религии и религиоведение». Защиты диссертаций в нем еще не проводились. Диссертационного совета по теологии в настоящий момент в РХГА нет.

Таким образом, в РХГА ведется подготовки как по религиоведению, так и по теологии на всех образовательных уровнях (бакалавриат, магистратура, аспирантура), также начал действовать диссертационный совет, в котором можно защищать диссертации по философии религии и религиоведению. Анализ образовательной деятельности РХГА приводит к выводу в целом о равной представленности религиоведения и теологии в ней, но при этом в некоторых моментах (форма обучения, наличие бюджетных мест и др.) можно усмотреть преференции теологии в силу специфики этого вуза.

### **Выводы**

В ЛГУ им. А. С. Пушкина на уровне бакалавриата отсутствует подготовка по направлению «Религиоведение», в магистратуре в настоящее время действует ОПОП по педагогическому профилю – «Преподавание философии и религиоведения». В ЛГУ существует аспирантура по «Философии религии и религиоведению» и диссертационный совет по этой научной специальности. Из трех рассматриваемых вузов ЛГУ им. А. С. Пушкина – единственный, в котором подготовка по теологии не представлена ни в каком виде.

В другом государственном вузе – РГПУ им. А. И. Герцена – подготовка бакалавров и магистров по направлению «Теология» также не ведется. Кафедра истории религий и теологии готовит бакалавров по направлению «Религиоведение», в определенной степени религиоведческим является бакалавриат по направлению 44.03.01 «Педагогическое образование», профиль «Историческое образование» (модуль «История религиозных культур»). В магистратуре РГПУ теология соединена с религиоведением и включена в магистерскую программу по обществоведческому образованию («Религио-

ведческое и теологическое образование»), которую в значительной степени вуз составляет самостоятельно. Также в РГПУ существует религиоведческая магистерская ОПОП «История религий» и действует религиоведческая аспирантура. На наш взгляд, в документах РГПУ им. А. И. Герцена присутствует тенденция к подчеркиванию взаимодействия между религиоведением и теологией. Из трех вузов, деятельность которых проанализирована в статье, РГПУ – единственный университет, в котором действует диссертационный совет по теологии.

В частном высшем учебном заведении РХГА ведется подготовка как по религиоведению, так и по теологии на всех образовательных уровнях (бакалавриат, магистратура, аспирантура). В то же время диссертационный совет, недавно появившийся в РХГА, создан не по «Теологии», а по научной специальности «Философия религии и религиоведение».

#### Список литературы

1. Бойцова О. Ю. Между Сциллой и Харибдой: к вопросу о научности религиоведения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 121–138.
2. Бойцова О. Ю., Крупник И. Л., Яблоков И. Н. Российское религиоведение в цифровую эпоху // Вопросы философии. – 2022. – № 1. – С. 19–29.
3. Бокова О. А. Дискуссия о теологии в российской высшей школе // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 194–201.
4. Бокова О. А. Некоторые размышления по поводу первой диссертации по специальности 26.00.01 «Теология» // Религия и общество – 14: сб. науч. ст. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2020. – С. 5–7.
5. Бокова О. А. О теологии как научной специальности и религиоведении // XXIV Царскосельские чтения: матер. междунар. науч. конф. 21 апреля 2020 г. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2020. – С. 44–47.
6. Бокова О. А. Религия в образовательных стратегиях современной России (Глава 6) // Трансформации религий в современном обществе и культуре: моногр. / под науч. ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2019. – С. 113–129.
7. Головушкин Д. А. Коррелятивность теологии и религиоведения в научно-образовательном пространстве современной России: пути и перспективы // Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России: сб. материалов междунар. конф. – Казань: Бриг, 2020. – С. 52–55.
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. Мирошникова Е. М. Религиозное образование в современной России: проблема дефиниции и тенденции развития // Научные ведомости Белгородского университета. – 2017. – № 24. – С. 95–102.
10. Прилуцкий А. М., Шмонин Д. В. Институционализация теологии: опыт и перспективы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2022. – Т. 38. – Вып. 2. – С. 254–263.

[140]

11. Примерная основная образовательная программа. Направление подготовки (специальность) 44.04.01 «Педагогическое образование». Уровень высшего образования Магистратура.
12. Пронина Т. С. Религиоведение и теология в российском образовательном пространстве // XXVI Царскоесельские чтения: материалы междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 19–20 апр. 2022 г. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2022. – Т. I. – С. 83–86.
13. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в научном дискурсе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. – 2004. – Вып. 4. – С. 165–176.
14. Смирнов М. Ю., Бокова О. А. Методология религиоведения как проблема // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2017. – №3. – С. 133–147.
15. Смирнов М. Ю. Введение // Философия и религиоведение в Ленинградском государственном университете имени А. С. Пушкина: моногр. / отв. ред. М. Ю. Смирнов. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2022. – С. 4–11.
16. Смирнов М. Ю. Религиоведение и теология: модусы существования // Теология и образование. – 2018. – № 1. – С. 119–123.
17. Смирнов М. Ю. Социокультурные проблемы современности и предметное поле религиоведения // Духовно-нравственные аспекты формирования гражданственности: коллективная монография / под общ. ред. и сост. М. Г. Лисениковой, М. Г. Писманника, П. Ф. Сироткина, А. А. Субботиной. – Пермь: Перм. гос. ин-т культуры, 2021. – С. 213–221.
18. Смирнов М. Ю. Теология в государственном вузе? Критические замечания по поводу теологизации образования // Гражданственность. Религия. Образование: коллективная монография / под общ. ред. и сост. М. Г. Писманника, А. А. Лисениковой, А. А. Субботиной. – Пермь: Перм. гос. ин-т культуры, 2020. – С. 87–94.
19. Смирнов М. Ю. Теология в контексте светского образования: идеологическая игра // Религиозная ситуация в российских регионах: тезисы докладов и сообщений Седьмой всерос. науч.-практ. конф. (Омск, 8–9 октября 2020 г.) / отв. за вып. А. А. Морозов. – Омск: Омская академия МВД России, 2020. – С. 31–35.
20. Шмонин Д. В., Афанасий (Микрюков), иеромонах. Теология в системе образования современной России: точки роста // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2018. – Т. 19. – Вып. 4. – С. 355–363.

## References

1. Boytsova, O. Yu. (2020) *Mezhdru Stsilloj i Haribdoj: k voprosu o nauchnosti religiovedeniya* [Between Scilla and Charibdis. On the scientific character of religious studies]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No 3. Pp. 121–138. (In Russian).
2. Boytsova, O. Yu., Krupnik, I. L., Yablokov, I. N. (2022) *Rossijskoe religiovedenie v tsi-frovuyu epokhu* [Russian Religious Studies in the Digital Age]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. Vol. 1. Pp. 19–29. (In Russian).
3. Bokova, O. A. (2015) *Diskussiya o teologii v rossijskoj vysshej shkole* [Discussion about theology in Russian higher education]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No 4. Pp. 194–201. (In Russian).
4. Bokova, O. A. (2020) *Nekotorye razmyshleniya po povodu pervoj dissertatsii po spetsial'nosti 26.00.01 "Teologiya"* [Some reflections on the first dissertation in the specialty 26.00.01 "Theology"]. *Religiya i obshchestvo – 14* [Religion and society – 14]. Mogilev: MSU imeni A. A. Kuleshova. Pp. 5–7. (In Russian).
5. Bokova, O. A. (2020) *O teologii kak nauchnoj spetsial'nosti i religiovedenii* [On theology as a scientific specialty and religious studies]. *XXIV Tsarskosel'skie chteniya* [XXIV Tsarskoye Selo Readings]. Proceedings of the International Conference. Sankt-Peterburg: LGU imeni A. S. Pushkina. Pp. 44–47.

6. Bokova, O. A. (2019) Religiya v obrazovatel'nykh strategiyakh sovremennoj Rossii (Glava 6) [Religion in educational strategies of modern Russia (Chapter 6)] *Transformatsii religij v sovremennoj obshchestve i kul'ture* [Transformation of religions in modern society and culture]. Sankt-Peterburg: LGU imeni A. S. Pushkina. Pp.113–129. (In Russian).
7. Golovushkin, D. A. (2020) Korrelyativnost' teologii i religiovedeniya v nauchno-obrazovatel'nom prostranstve sovremennoj Rossii: puti i perspektivy [Correlativity of theology and religious studies in the scientific and educational space of modern Russia: ways and prospects]. *Teologiya traditsionnykh religij v nauchno-obrazovatel'nom prostranstve sovremennoj Rossii*. [Theology of traditional religions in the scientific and educational space of modern Russia]. Proceedings of the International Conference. Kazan'. Pp. 52–55. (In Russian).
8. Miroshnikova, E. M. (2017) Religiya v rossijskoj modeli obrazovaniya [Religion in the Russian model of education] *Filosofiya v Tsarskom Sele* [Philosophy in Tsarskoe Selo]. Saint-Petersburg: LGU im. A. S. Pushkina. Pp. 135–148. (In Russian).
9. 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).
10. Prilutskij, A. M., Shmonin, D. V. (2022) Institucionalizatsiya teologii: opyt i perspektivy [Institutionalization of theology: Experience and prospects]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies]. Vol. 38. Issue 2. Pp. 254–263. (In Russian).
11. Primernaya osnovnaya obrazovatel'naya programma. Napravlenie podgotovki (spetsial'nost') 44.04.01 "Pedagogicheskoe obrazovanie". Uroven' vysshego obrazovaniya Magistratura [Approximate basic educational program. Direction of training (specialty) 44.04.01 "Pedagogical education". Level of higher education Master's degree] (In Russian).
12. Pronina, T. S. (2022) Religiovedenie i teologiya v rossijskom obrazovatel'nom prostranstve [Religious Studies and Theology in the Russian Educational Space]. *XXVI Carsko-sel'skie chteniya* [XXVI Tsarskoye Selo Readings]. Proceedings of the International Conference. Saint-Petersburg: LSU im. A. S. Pushkina. Pp. 83–86. (In Russian).
13. Smirnov, M. Yu. (2004) Religiya i religiovedenie v nauchnom disкурse [Religion and religion studies in the scientific discourse] *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Ser. 6. Politologiya. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Bulletin of Saint Petersburg University. Political Science. International Relations]. No. 4. Pp. 165–176. (In Russian).
14. Smirnov, M. Yu., Bokova, O. A. (2017) Metodologiya religiovedeniya kak problema [Methodology of religious studies as a problem] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. Pp. 133–147. (In Russian).
15. Smirnov, M. Yu. (2022) Vvedenie. [Introduction]. *Filosofiya i religiovedenie v Leningradskom gosudarstvennom universitete imeni A. S. Pushkina* [Philosophy and Religious Studies at Pushkin Leningrad State University]. Sankt-Peterburg: LGU im. A. S. Pushkina. Pp. 4–11. (In Russian).
16. Smirnov, M. Yu. (2018) Religiovedenie i teologiya: modusy sosushchestvovaniya [Religious Studies and Theology: Modes of Coexistence]. *Teologiya i obrazovanie* [Theology and education]. No. 1. Pp. 119–123. (In Russian).
17. Smirnov, M. Yu. (2021) Sotsiokul'turnye problemy sovremennosti i predmetnoe pole religiovedeniya [Sociocultural problems of modernity and the subject field of religious studies]. *Duhovno-nravstvennyye aspekty formirovaniya grazhdanstvennosti* [Spiritual and moral aspects of the formation of citizenship]. Perm'. Permskij gosudarstvennyj institut kul'tury. Pp. 213–221. (In Russian).
18. Smirnov, M. Yu. (2020) Teologiya v gosudarstvennom vuze? Kriticheskie zamechaniya po povodu teologizatsii obrazovaniya (2.5) [Theology in a public university? Criticisms about the theologizing of education (2.5)]. *Grazhdanstvennost'. Religiya. Obrazovanie* [Citizenship. Religion. Education.]. Perm'. Permskij gosudarstvennyj institut kul'tury. Pp. 87–94. (In Russian).
19. Smirnov, M. Yu. (2020) Teologiya v kontekste svetskogo obrazovaniya: ideologicheskaya igra [Theology in the context of secular education: an ideological game]. *Religioznaya situatsiya v rossijskikh regionakh* [The Religious Situation in the Russian Regions]. Proceedings of the All-Russian Conference. Omsk: Omsk Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russia. Pp. 31–35. (In Russian).

[142]

20. Shmonin, D. V., Afanasij (Mikryukov), hieromonk (2018) Teologiya v sisteme obrazovaniya sovremennoj Rossii: točki rosta [Theology in the Education System of Contemporary Russia: Points of Raise]. *Vestnik RHGA* [The RKhGA Bulletin]. No. 4. Pp. 355–363. (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

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

Поступила в редакцию: 08.01.2023

Принята к публикации: 13.02.2023

Опубликована: 20.03.2023

Received: 08 January 2023

Accepted: 13 February 2023

Published: 20 March 2023

## Преподавание ОРКСЭ и ОДНКНР в Санкт-Петербурге: проблемы и перспективы (по материалам экспертных интервью)\*

П. Д. Ленков

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

**Введение.** Статья посвящена исследованию преподавания ОРКСЭ и ОДНКНР в Санкт-Петербурге с точки зрения экспертов – преподавателей религиоведения и теологии в вузах Санкт-Петербурга. Исследование проводилось в феврале–марте 2022 г. с использованием качественного метода экспертного полуструктурированного интервью. Интервьюируемые были определены в ходе целевой выборки. Критерии выборки были следующие: (1) все респонденты должны быть профессионально заняты как преподаватели религиоведения и/или теологии в вузах Санкт-Петербурга, (2) стаж преподавания в вузе должен быть не менее 10 лет, (3) наличие кандидатской или докторской научной степени.

**Содержание.** Эксперты выделили ключевые проблемы, имеющие отношение к преподаванию ОРКСЭ и ОДНКНР: проблема подготовки кадров, недостатки учебно-методических материалов (переизбыток специальной терминологии; непонимание специфики детской аудитории; отсутствие игровых форм). Некоторые эксперты выразили мнение о нежелательности разбиения предмета на модули, также была предложена идея расширения тематики курса. Было высказано пожелание, чтобы тематика ОДНКНР включалась блоками в такие предметы, как история и литература, чтобы были усилены межпредметные связи. Среди главных задач, которые должны решать ОРКСЭ и ОДНКНР, эксперты отметили следующее: (1) Основная задача – знакомство с религиозными традициями, которые есть в российском обществе, с историей институтов, которые являются проводниками этих традиций; это необходимо для формирования в сознании школьника понимания, что он живет в многоконфессиональной стране и для формирования уважения к этим религиозным традициям. (2) Несколько экспертов отметили аксиологическую/воспитательную задачу. (3) Формирование общероссийской гражданской идентичности, которая строится в значительной степени на базовых традиционных ценностях, имеющих религиозные основания.

**Выводы.** Почти все эксперты выразили положительное отношение к преподаванию ОРКСЭ в общеобразовательных школах, отметив актуальность изучения этой дисциплины в поликонфессиональном и поликультурном сообществе, каковым является российское общество. Большинство экспертов считает, что этот предмет должен преподаваться с позиции светского религиоведения. Многие эксперты высказали положительное отношение к тому, чтобы курс ОРКСЭ преподавался в течение более длительного времени.

**Ключевые слова:** ОРКСЭ, ОДНКНР, религиоведение, теология, система образования в России, экспертное интервью.

**Для цитирования:** Ленков П. Д. Преподавание ОРКСЭ и ОДНКНР в Санкт-Петербурге: проблемы и перспективы (по материалам экспертных интервью) / П. Д. Ленков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 143–153. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_143

\* 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

© Ленков П. Д., 2023

## Teaching ORKSE and ODNKNR in Sankt-Peterburg: problems and prospects (based on expert interviews)

Pavel D. Lenkov

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

**Introduction.** The article is devoted to the study of teaching ORKSE ("Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics") and ODNKNR ("Fundamentals of the Spiritual and Moral Culture of the peoples of Russia") in St. Petersburg in the aspect of considering problems and prospects from the point of view of experts – teachers of religious studies and theology in St. Petersburg universities. The study was conducted in February – March 2022 using the qualitative method of expert semi-structured interview. The interviewees were identified during the target sample. The sampling criteria were as follows: (1) all respondents must be professionally employed as teachers of religious studies and/or theology at St. Petersburg universities, (2) teaching experience at the university must be at least 10 years, (3) the presence of a PhD or doctoral degree.

**Content.** The experts identified the key problems related to the teaching of ORKSE and ODNKNR: the problem of personnel training, the shortcomings of teaching materials (an overabundance of special terminology; misunderstanding of the specifics of the children's audience; lack of play forms). Some experts expressed their opinion about the undesirability of splitting the subject into modules, and the idea of expanding the subject of the course was also expressed. The wish was expressed that the subjects of the ODNKNR should be included in blocks in such subjects as history and literature, so that interdisciplinary ties would be strengthened. Among the main tasks that should be solved by ORKSE and ODNKNR, experts noted the following. (1) The main task is to get acquainted with the religious traditions that exist in Russian society, with the history of the institutions that are the conductors of these traditions; this is necessary for the formation of an understanding in the student's mind that he lives in a multi-confessional country and for the formation of respect for these religious traditions. (2) Several experts noted an axiological/educational task. (3) Another task is the formation of an all Russian civic identity, which is based largely on basic traditional values with religious foundations.

**Conclusion.** Almost all experts expressed a positive attitude to the teaching of ORKSE in secondary schools, noting the relevance of studying this discipline in the polyconfessional and multicultural community, which is the Russian society. Most experts believe that this subject should be taught from the perspective of secular religious studies. Many experts expressed a positive attitude to the fact that the ORKCE course was taught for a longer time.

**Key words:** ORKSE, ODNKNR, religious studies, theology, Russian education system, expert interview.

**For citation:** Lenkov, P. D. (2023) Prepodavanie ORKSE i ODNKNR v Sankt-Peterburge: problemy i perspektivy (po materialam ekspertnykh interv'yuu) [Teaching ORKSE and ODNKNR in Sankt-Peterburg: problems and prospects (based on expert interviews)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 143–153. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_143



## Введение

В 2012 г. курс «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) был включен в программу общеобразовательных учреждений России, преподавание ведется в 4-х классах начальной школы, в объеме 34 часов (1 час в неделю)<sup>1</sup>. 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 2015 г. началась реализация преподавания предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР) в рамках основного общего образования (5–9 классы) общеобразовательных учреждений России. Согласно Письму Минобрнауки РФ № 08-761 от 25.05.2015: «Предметная область “Основы духовно-нравственной культуры народов России” (ОДНКНР) в соответствии с вводимым федеральным государственным образовательным стандартом основного общего образования с 1 сентября 2015 года должна обеспечить, в том числе, знание основных норм морали, культурных традиций народов России, формирование представлений об исторической роли традиционных религий и гражданского общества в становлении российской государственности»<sup>3</sup>. Также в Письме сказано, что «Предметная область ОДНКНР может быть реализована через: 1) занятия по предметной области ОДНКНР, учитывающие региональные, национальные и этнокультурные особенности региона России, включенные в часть учебного плана, формируемую участниками образовательных отношений; 2) включение в рабочие программы учебных предметов, курсов, дисциплин (модулей) других предметных областей, тем, содержащих вопросы духовно-нравственного воспитания; 3) включение занятий по предметной области ОДНКНР во внеурочную деятель-

<sup>1</sup> Подробно об этапах интеграции знаний о религии в систему школьного образования см. [1; 2].

<sup>2</sup> См.: Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования (1–4 классы). Утвержден приказом Министерства образования и науки Российской Федерации от 6 октября 2009 г. № 373 [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/197127/53f89421bbdaf741eb-2d1ecc4ddb4c33/> (дата обращения: 28.11.2022).

<sup>3</sup> Письмо Министерства образования и науки РФ от 25 мая 2015 г. № 08-761 «Об изучении предметных областей ОРКСЭ и ОДНКНР» [Электронный ресурс]. URL: <https://docs.cntd.ru/document/420282547> (дата обращения: 28.11.2022).

[146] ность в рамках реализации Программы воспитания и социализации обучающихся»<sup>1</sup>.

Введение курса ОРКСЭ и предметной области ОДНКНР в систему начального и основного общего образования России вызвало оживленные дискуссии в академической среде [4, с. 81–94]. В преподавании обеих дисциплин есть свои проблемы. В рамках реализации научного проекта «Религиоведение и теология в образовательном пространстве Российской Федерации: на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области», нами были взяты экспертные интервью у преподавателей религиоведения и теологии в вузах Санкт-Петербурга<sup>2</sup>. В гайде интервью было две группы вопросов – относительно вузовского образования (религиоведение и теология) и относительно школьного образования (ОРКСЭ и ОДНКНР). Ответы на первую группу вопросов мы проанализировали в другой статье, здесь же обратимся к обобщению ответов на вопросы второй группы.

### Методы исследования

Интервьюируемые были определены в ходе целевой выборки. Критерии выборки были следующие: (1) все респонденты профессионально заняты как преподаватели религиоведения и/или теологии в вузах Санкт-Петербурга, (2) временной критерий – стаж преподавания в вузе не менее 10 лет, (3) кандидатская или докторская научная степень. Выборка наполнялась волновым способом (выборка, направляемая респондентом, *respondent-driven sample*)<sup>3</sup>. Исследование проводилось в феврале–марте 2022 г. с использованием качественного метода – экспертного полуструктурированного интервью. Нами было проведено пять экспертных интервью у преподавателей религиоведения и теологии в вузах Санкт-Петербурга. Кроме того, мы использовали материалы экспертных интервью на-

<sup>1</sup> Письмо Министерства образования и науки РФ от 25 мая 2015 г. № 08-761 «Об изучении предметных областей ОРКСЭ и ОДНКНР» [Электронный ресурс]. URL: <https://docs.cntd.ru/document/420282547> (дата обращения: 28.11.2022).

<sup>2</sup> С экспертами было согласовано анонимное участие, поэтому все авторские цитаты в тексте привязаны к закодированному имени интервьюируемого. В качестве экспертов выступили: Михаил, преподаватель религиоведения и теологии, доктор наук, 51 год; Андрей, преподаватель религиоведения, доктор наук, 46 лет; Виктория, преподаватель религиоведения и теологии, кандидат наук, 49 лет; Василий, преподаватель религиоведения и теологии, кандидат наук, 39 лет; Владимир, преподаватель религиоведения, кандидат наук, 54 года.

<sup>3</sup> Описание методики см.: [3; 5; 6].

ших коллег – Владимира Александровича Егорова (к.ф.н., доцент РХГА)<sup>1</sup> и Алексея Петровича Чернеевского (к.ф.н., доцент ЛГУ им. А. С. Пушкина)<sup>2</sup>. Эти интервью были взяты в ходе реализации того же научного проекта.

### Содержание исследования

Прежде всего, отметим, что почти все эксперты выразили положительное отношение к преподаванию ОРКСЭ в общеобразовательных школах, отметив, в частности: актуальность преподавания этой дисциплины в поликофессиональном и поликультурном социуме, каковым является российское общество; большинство экспертов считает, что этот предмет должен преподаваться с позиции светского религиоведения, «прежде всего потому, что школа – это срез общества, в обществе представлены представители разных религий и идеологий, и если преподавать сведения о религиях с теологических позиций, это может привести к разного рода конфликтным ситуациям, чего необходимо избегать» (Михаил). Одновременно, некоторые эксперты отмечают, что «должны быть контакты, взаимодействие с представителями конфессий (...), учитывая всю сложность ситуации и дискуссии относительно той дисциплины» (Андрей); также двумя экспертами была отмечена необходимость культурологического характера такого образования (Василий, Владимир).

Отмечу, что один из экспертов высказал особое мнение, а именно, что знания о религии в школе могут преподаваться и с теологических позиций: «есть хорошие примеры преподавания теологами ОРКСЭ, и есть хорошие примеры результата, (...) когда читается именно блок [религиоведческий], (...) все зависит (...) от учителя» (Виктория). Близкая, хотя и не тождественная, точка зрения была выражена другим экспертом: «я считаю, что в идеале, учитель должен быть вовлечен в традицию. Он может давать материал с большей самоотдачей, он может поделиться этим богатством, глубиной, духовной традицией, делать это гораздо лучше, чем учитель, который вне традиции» (Мария (Е)).

<sup>1</sup> Эксперты В. А. Егорова также имеют научную степень не ниже кандидата наук. Они обозначены именами: Алексей (Е), Тамара (Е), Мария (Е).

<sup>2</sup> Эксперты А. П. Чернеевского обозначены цифрами: эксперт-1 (Ч), эксперт-2 (Ч). 1(Ч) – преподаватель религиоведения, кандидат философских наук, доцент; 2 (Ч) – преподаватель религиоведения и истории религии.

[148]

Один из экспертов (Алексей (Е)) высказал точку зрения, что предмет в том виде, как он есть сейчас, не нужен. Нужны две вещи: во-первых, отдельный предмет, посвященный этике, с точки зрения философии, гуманистического подхода. И, во-вторых, включения знаний о религии в общеобразовательные предметы, прежде всего, в историю. Близкая точка зрения была выражена ещё одним экспертом, он считает, что: (1) предмет был введен в ущерб другим (например, литературе), и (2) его преподают не очень компетентные преподаватели. По мнению этого эксперта, курс желательно перенести в старшую школу (Эксперт-2 (Ч)).

Многие эксперты высказали положительное отношение к тому, чтобы курс ОРКСЭ преподавался в течение длительного времени, то есть не только в 4 классе: «Я отношусь к этому положительно, более того, я считаю пагубной практику преподавания этой дисциплины только в 4-м классе, считаю, что этот курс должен преподаваться несколько лет, например, в 6–7–8–9 классах, тем более, я знаком с практикой преподавания данных дисциплин за рубежом, в частности, в Германии и это всегда длится несколько лет, поскольку (...) фрагментарные (...) знания, которые можно освоить в 4-м классе, (...) больше дезориентируют и учителя, и школьника» (Андрей).

Эксперты выделили следующие ключевые проблемы и предложения, имеющие отношение к преподаванию ОРКСЭ и ОДНКНР:

(1) Проблема подготовки кадров: «подготовка квалифицированных кадров для преподавания данной дисциплины (...) это проблема номер один. Поскольку дисциплина является очень непростой и одновременно очень важной, то уровень преподавания ее в школах, наоборот, не формирует культуру диалога, культуру уважения к каким-то иным религиозным традициям, а, напротив, вносит в сознание школьников хаос, отторжение, неприятие, поэтому я считаю, что вот это нерешенный вопрос, и с этим нерешенным вопросом этот курс зашел в школы, и с этого тянутся все другие проблемы», «нужны (...) люди подготовленные, которые имеют базовое историческое образование либо должны иметь переподготовку профессиональную для преподавания данных курсов, либо должны получать уже непосредственно образование

в рамках бакалавриата, магистратуры по направлениям, которые ориентированы на изучение истории религии и религиоведения» (Андрей). Другой эксперт отметил, что существует «большая проблема субъективизации дискурса, потому что часто преподаватели этого курса преподают свое личное отношение к тем или иным религиозным традициям», а это «необходимо минимизировать» (Михаил).

(2) Один из экспертов дал низкую оценку качеству учебно-методических материалов (переизбыток специальной терминологии; непонимание специфики детской аудитории; отсутствие игровых форм) (Эксперт-2 (Ч)).

(3) Три эксперта высказали мнение о нежелательности разбивания предмета на модули: «плохо, что надо какие-то специальные [модули] выбирать, лучше бы, чтобы это все было вместе, без какого-то акцента» (Владимир); разделение на 6 модулей вызывает у эксперта сомнения, нужен «общий курс христианства, а не православия. Пусть даже с уклоном в православие, но чтобы было там и про католицизм и про протестантизм, и было там с объективной точки зрения, а не так, чтобы эти хорошие, а те латиняне, а эти вообще еретики» (Тамара (Е)); нужен общий курс (православие, ислам, немного буддизма, иудаизма и светская этика) – Основы мировых религиозных культур, но представленных пропорционально (эксперт-1 (Ч)).

(4) Также одним из экспертов было отмечено, что постановка перед курсом ОРКСЭ задачи духовного воспитания не соответствует тому реальному состоянию, в котором находится современное общество: это было возможно «в Российской империи (...) до Революции, когда была одна базовая религия, которая монополизировала понятие “духовности”. Сейчас проблема (...) с этими курсами в том, что (...) здесь есть противоречие между, [с одной стороны], стремлением к консервативным (...) ценностям, и с другой, современной поливалентностью во всех областях жизни». Перед современными молодыми людьми широчайший выбор различных форм духовности. Поэтому, отмечает эксперт, «задачи (...) духовного воспитания такой курс решить не может, но он может решить задачу просветительского плана» (Владимир).

(5) Была высказана идея расширения курса: «я (...) вижу уязвимость (...) курса из этих модулей – “Православная культу-

ра”, “Исламская культура”, считаю, что должен быть какой-то общий большой блок, посвященный (...) истории традиционных религий, или религиозных традиций народов России» (Андрей).

(6) Один из экспертов, высказался в пользу того, чтобы ОДНКНР включалась блоками в такие предметы как история и литература, чтобы были усилены межпредметные связи (Виктория).

Было высказано отдельное мнение относительно того, что «есть примеры, когда священники проводят эти уроки, но при этом они, как правило, имеют корочки педагога, т. е. заканчивают педагогический вуз» (Виктория). И это примеры положительные. «Неслучайно, сейчас некоторые священники получают это образование для того, чтобы преподавать в школах» (Виктория).

Также эксперты отметили, что в Санкт-Петербурге есть конфессиональные школы и там ОРКСЭ преподается с теологических позиций (Виктория, Михаил).

В гайде интервью был вопрос о том, какие главные задачи такие предметы как ОРКСЭ/ОДНКНР должны решать. Эксперты отметили, что (1) «основная задача – это знакомство с религиозными традициями, которые есть в нашем обществе, с историей этих религиозных традиций, институтов, которые являются проводниками этих традиций, для формирования в сознании школьника (...) понимания, что он живет в многоконфессиональной стране и [для формирования] уважения к этим религиозным традициям, основанном, прежде всего, на знании этих религиозных традиций, – а это основа (...) мира и согласия в нашем обществе» (Андрей). (2) Несколько экспертов отметили аксиологическую/воспитательную задачу: «задача (...) курса ОРКСЭ, скорее не знания, а ценности и идеалы, т. е. в первую очередь культурные ценности, которые может заложить педагог, т. е. задача этого курса в большей степени воспитательная» (Виктория). Эксперт отметил, что также проводил исследования результативности преподавания ОРКСЭ, которые показали ключевую роль педагога, и именно как воспитателя: «где есть такие учителя, которые могут вложить свою душу, передать именно ценности, какие-то нравственные идеалы, у детей остается след, и они запоминают. Вот они через это запоминают какие-то вещи, уже относящиеся к ре-

лигии, которую они изучают в рамках своего модуля. А если это было очень (...) поверхностно, т. е. давались только знания, вообще ничего не остается в головах, т. е. они говорят: “Проходили, но мы ничего не помним”» (Виктория). (3) Ещё одна задача – «формирование того, что мы сейчас называем “общероссийская гражданская идентичность”, которая строится в значительной степени на базовых традиционных ценностях, которые часто имеют религиозные основания» (Михаил). (4) Весьма оригинально сформулировал свое видение задач курса ОРКСЭ/ОДНКНР один из экспертов: «Задача заключается в том, главная, (...) чтобы религиозный человек был понятен, что мотивация религиозного человека – это мотивация, которая, как минимум, заслуживает если не уважения, или поддержки, то хотя бы какого-то рационального понимания, что религиозный человек – это не дикарь, что он ведет себя иначе, чем человек нерелигиозный, но вот это его поведенческое различие в известной степени не является девиантным» (Василий)<sup>1</sup>.

## Выводы

Почти все эксперты выразили положительное отношение к преподаванию ОРКСЭ в общеобразовательных школах, отметив, актуальность преподавания этой дисциплины в поликофессиональном и поликультурном сообществе, каковым является российское общество, при этом большинство экспертов считает, что этот предмет должен преподаваться с позиции светского религиоведения. Многие эксперты высказали положительное отношение к тому, чтобы курс ОРКСЭ преподавался в течение более длительного времени, а не только в 4-м классе. Эксперты выделили ряд ключевых проблем

<sup>1</sup> Эксперт привел интересный пример: «Как-то раз мы были в Берлине у наших (...) знакомых, там, соответственно [был] подросток, выпускник школы. Вот мы с ним разговорились... так и так... преступность, подростковая, миграция, и так далее, и тому подобное. И спросили его, а вот как он смотрит на это всё: почему преступность, почему мигранты, вот эти, последних волн – Афганистан, Сирия, Эритрея и другие (...) регионы нашего мира – почему они не вливаются в немецкое общество. Он очень был откровенно и категорично настроен, и говорит: ну, как, это же очень просто, это всё потому, что они придерживаются, (...) какого-то мракобесия, там, вот ислам – это же мракобесие, а почему они в ислам верят, ну, потому что они в школу не ходили, а ведь если они пойдут в школу, они выучатся профессии, пойдут на завод, будут деньги зарабатывать, у них появятся деньги, они поймут, что вот это хорошо, и они оставят в покое этот свой ислам и будут похожи на немцев и так далее... Ну, вот просто их в школу надо отправить... и так далее. (...) этот пример показывает, что далеко не уникальной является ситуация не только в нашем обществе, которое пережило (...) 70 лет государственного атеизма, но и (...) в тех обществах, где религия никогда не запрещалась, очень подозрительного отношения к религии. Так вот, чтобы этого подозрительного отношения не было, это явление – религиозность – должно быть понятно, для того чтобы быть понятным, его надо изучать, (...) начиная со школьного периода» (Василий).

и сформулировали несколько предложений, имеющих отношение к преподаванию ОРКСЭ и ОДННР (перечислим здесь только те, по которым был консенсус): (1) проблема подготовки профессиональных кадров, (2) предложение расширения курса за счет общего большого блока, посвященного истории традиционных религий народов России, (3) необходимость усиления межпредметных связей.

#### Список литературы

1. Бокова О. А. Религия в современном российском школьном образовании: стратегия государственной политики // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 191–204.
2. Ленков П. Д. Основные этапы интеграции знаний о религии в систему школьного образования России // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 1. – С. 113–123.
3. Моисеев С. П., Савинкова Ю. К. Выборка, направляемая респондентом, в онлайн-опросе: к вопросу о динамике и качестве // Мониторинг общественного мнения. – 2014. – № 6 (124), ноябрь–декабрь. – С. 42–50.
4. Смирнов М. Ю. ОРКСЭ как испытание: учитель между религиозным контентом и светским контекстом // ОРКСЭ в системе школьного образования: панорама взглядов / отв. ред. С. В. Рязанова. – Пермь: Пермский гос. ин-т культуры, 2019. – С. 81–94.
5. Heckathorn D. Extensions of respondent-driven sampling: analyzing continuous variables and controlling for differential recruitment author // *Sociological Methodology*. 2007. Vol. 37. P. 151–208.
6. Heckathorn D. Respondent-driven sampling: a new approach to the study of hidden populations // *Social Problems*. 1997. Vol. 44, Nr. 2. P. 174–199.

#### References

1. Bokova, O. A. (2021) *Religiya v sovremenom 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).
2. Lenkov, P. D. (2022) *Osnovnye etapy integratsii znanij 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. 3. Pp. 113–123. (In Russian).
3. Moiseev, S. P., Savinkova, Yu. K. (2014) *Vyborka, napravlyaemaya respondentom, v onlajn-oprose: k voprosu o dinamike i kachestve* [Respondent-driven sampling in the online survey: on the question of dynamics and quality]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya* [Public opinion monitoring]. Vol. 6 (124). Pp. 42–50. (in Russian).
4. Smirnov, M. Yu. (2019) *ORKSE 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* [ORCSE in the school education system: a panorama of views] ed. by S. V. Ryzanova. Perm': Permskij gosudarstvennyj universitet kul'tury. Pp. 81–94. (In Russian).
5. Heckathorn, D. (2007) *Extensions of respondent-driven sampling: analyzing continuous variables and controlling for differential recruitment author*. *Sociological Methodology*. Vol. 37. Pp. 151–208.



6. Heckathorn, D. (1997) Respondent-driven sampling: a new approach to the study of hidden populations. *Social Problems*. Vol. 44. No. 2. Pp. 174–199.

#### Об авторе

**Ленков Павел Дмитриевич**, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный педагогический университет им. 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, Herzen State Pedagogical University of Russia, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-4195-6781, e-mail: p-lenkov@yandex.ru

Поступила в редакцию: 17.12.2022  
Принята к публикации: 13.02.2023  
Опубликована: 20.03.2023

Received: 17 December 2022  
Accepted: 13 February 2023  
Published: 20 March 2023



## Инверсия советского атеизма в российском образовании

В. А. Курилов

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

**Введение.** Статья посвящена сопоставлению места атеизма и религии в сферах образования и воспитания в СССР и в Российской Федерации. Автор доказывает функциональную эквивалентность советского атеистического воспитания и религиозного компонента в современной российской образовательной системе.

**Содержание.** Многие практики осуществления власти и её влияния на общество, сложившиеся в советское время, имеют продолжение и на постсоветском пространстве. Несмотря на качественные изменения социально-экономической и культурной жизни, механизмы государственного управляющего воздействия на общество остаются в значительной мере неизменными. Такое положение становится особенно очевидным при анализе идеологических процессов в современной России.

Одним из конкретных примеров, на наш взгляд, является инверсия советской системы атеистического воспитания в российском образовании. Внедрение теологии в систему российского высшего образования и преподавание таких дисциплин, как «Основы духовно-нравственной культуры народов России», «Основы религиозных культур и светской этики» в школах – это идеологический «оборотень» научного атеизма и системы атеистического воспитания в Советском Союзе.

Советская система научно-атеистического воспитания стала развиваться с конца 1950-х гг. и постепенно сложилась в стройную, разветвлённую сеть идеологических институтов, многообразных форм и методов воздействия, целью которых было формирование атеистической направленности сознания всех советских граждан. Атеистические убеждения считались необходимым условием партийной принадлежности. Важно отметить, что атеистическое воспитание было одним из сегментов коммунистического воспитания, целью которого было формирование научно-материалистического мировоззрения и коммунистического сознания.

После распада Советского Союза на постсоветском пространстве произошла политизация религиозного сознания, стал актуальным вопрос об использовании нравственного авторитета религиозных объединений в идеологических интересах государства. Получили распространение идеологические «кентавры» православных коммунистов-державников и публичное воцелование высших чиновников, которые в советское время прошли через систему партийной учёбы, в том числе включавшей научный атеизм. Современное государство стремится посредством духовно-патриотического воспитания, ориентированного на систему религиозных ценностей, сформировать посредством «традиционных» религиозных организаций «российскую гражданскую идентичность» верующих. При этом реальное состояние отношения к религии в нынешнем секулярном обществе либо не учитывается, либо рассматривается как предмет, доступный для идеологической коррекции. Самовоспроизводясь на бюрократической основе, такая идеологическая конструкция способна вызвать только реакцию безразличия и лицемерного отношения, целью которого было формирование научно-материалистического отторжения бюрократизированного формально-нравственного воспитания.

**Выводы.** Внедрение государством религиозного компонента в светскую систему образования является своего рода инверсией идеологических функций советского научного атеизма. При этом совершенно не учитывается исторический опыт неэффективности системы атеистического воспитания в Советском Союзе. Благие намерения воспитать глубоко нравственную личность могут привести к обратному эффекту – нигилистическому бунту молодого поколения против лицемерия и бюрократического насилия.

**Ключевые слова:** государственная идеология, советская система научно-атеистического воспитания, духовно-нравственное воспитание, основы религиозных культур и светской этики, основы духовно-нравственной культуры народов России, инверсия.

**Для цитирования:** Курилов В. А. Инверсия советского атеизма в российском образовании / В. А. Курилов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 154–167. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_154

## The Soviet atheism inversion in Russian education

Viktor A. Kurilov

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

**Introduction.** The article is devoted to the comparison of the place of atheism and religion in the spheres of education and upbringing in the USSR and in the Russian Federation. The author proves the functional equivalence between Soviet atheistic education and the religious component in the modern Russian educational system.

**Content.** Many of the exercising power practices and its influence on society that developed in Soviet times continue in the post-Soviet space. Despite qualitative changes in socio-economic and cultural life, the mechanisms of state control on society remain largely unchanged. This situation becomes especially obvious when analyzing ideological processes in modern Russia.

One of the concrete examples, in our opinion, is the inversion of the Soviet system of atheistic upbringing in Russian education. The introduction of theology into the system of Russian higher education and the teaching of such disciplines as “Fundamentals of the spiritual and moral Culture of the peoples of Russia”, “Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics” in schools is an ideological “shapeshifter” of scientific atheism in the Soviet Union.

The Soviet system of scientific and atheistic upbringing began to take shape from the late 1950s and gradually developed into a coherent, extensive network of ideological institutions, diverse forms and methods of influence, the purpose of which was to form an atheistic orientation of consciousness of all Soviet citizens. Atheistic beliefs were considered a necessary condition for party membership. It is important to note that atheistic upbringing was one of the segments of communist upbringing, the purpose of which was to form a scientific and materialistic worldview and communist consciousness.

After the collapse of the Soviet Union, the politicization of religious consciousness took place in the post-Soviet space, and the question of using the moral authority of religious associations in the ideological interests of the state became urgent. Ideological “centaurs” of Orthodox communists and public churching of senior officials, who in the Soviet past went through the system of party studies, including scientific atheism, became widespread. The modern state strives through spiritual and patriotic education focused on the system of religious values to form the Russian civil identity of believers through traditional religious organizations. At the same time, the real state of attitude to religion in the current secular society is either not taken into account, or is considered as a subject available for ideological correction. Reproducing itself on a bureaucratic basis, such an ideological construct can only cause a reaction of indifference and hypocritical attitude to moral problems, and even worse – nihilistic rejection of bureaucratic formal moral education.

**Conclusions.** The introduction of a religious component by the state into the secular education system is a kind of inversion of the ideological functions of Soviet scientific atheism. At the same time, the historical experience of the ineffectiveness of the atheistic upbringing system in the Soviet Union is completely ignored. Good intentions to cultivate a deeply moral personality can lead to the opposite effect – a nihilistic revolt of the younger generation against hypocrisy and bureaucratic violence.

**Key words:** state ideology, the Soviet system of scientific and atheistic education, spiritual and moral education, the foundations of religious cultures and secular ethics, the foundations of the spiritual and moral culture of the peoples of Russia, inversion.

**For citation:** Kurilov, V. A. (2023) Inversiya sovetskogo ateizma v rossijskom obrazovanii [The Soviet atheism inversion in Russian education]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 154–167. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_154

## Введение

Советская политическая система (устройство и функционирование власти в обществе) имеет своё продолжение на постсоветском пространстве. Несмотря на качественные изменения социально-экономической и культурной жизни России, механизмы государственного управляющего воздействия на гражданское общество остаются в своей сущности неизменными и претерпевают незначительные трансформации лишь на уровне некоторых явлений.

Такое положение дел становится особенно очевидным при анализе идеологических процессов в современном российском обществе. На первый взгляд вызывают недоумение идеологические «кентавры» православных коммунистов-державников и публичное воцерковление высших чиновников, которые в советское время прошли через систему партийной учёбы, а многие из них являлись пропагандистами научного атеизма. Однако дело в том, что идеологические доктрины могут наполняться зачастую противоречивым содержанием, но при этом механизмы функционирования и воспроизводства формализованной государственной идеологии остаются неизменными. Иными словами, важно не содержание идеологических концепций и названия идеологических институтов, а сущность механизма политической власти и его основополагающие принципы, благодаря которым в общественное сознание внедряются идеологические стереотипы. В этом смысле государственная политика в сфере идеологии является социальным куматоидом (объектом, воспроизводимым на разном идеологическом субстрате), который, изнашиваясь, меняется внешне, но его функции и сущность остаются неизменными.

Одним из конкретных примеров указанной ситуации, на наш взгляд, является инверсия советской системы атеистического воспитания в российском образовании. Внедрение теологии в систему российского высшего образования и преподавания таких дисциплин, как «Основы духовно-нравственной культуры народов России», «Основы религиозных культур и светской этики» в системе общего образования – это мировоззренческий «оборотень» научного атеизма и системы атеистического воспитания в Советском Союзе.

### Содержание исследования

Советская система атеистического воспитания стала развиваться с конца 50-х гг. XX века и постепенно сложилась в стройную, разветвлённую сеть идеологических институтов, многообразных форм и методов воздействия, целью которых было формирование атеистического сознания всех советских граждан. Атеистические убеждения считались необходимым условием партийной принадлежности и компонентом коммунистического воспитания, стороной диалектико-материалистического мировоззрения.

Согласно модели атеистического воспитания, советский человек становился объектом его воздействия, по сути, ещё до своего рождения, в пренатальный период. Иными словами, работу по формированию атеистических убеждений начинали с «ячейки общества», т. е. молодой советской семьи, которая готовилась завести ребёнка. Школы для родителей на базе народных университетов, партийные, комсомольские, пионерские, профсоюзные организации; культурно-просветительные учреждения и творческие союзы, советские СМИ, женские консультации, поликлиники, дома малютки, дома санитарного просвещения должны были заниматься атеистическим воспитанием: организовывать лекции, беседы, радиожурналы на атеистические темы, уголки атеиста, выставки атеистической литературы, встречи с бывшими верующими; выпускать стенгазеты и бюллетени.

Следующий этап – атеистическое воспитание в дошкольных учреждениях. Ещё Н. К. Крупская неоднократно отмечала необходимость антирелигиозного воспитания «очень рано, ещё в дошкольном возрасте». В советских изданиях, посвящённых атеистическому воспитанию в детском саду, говорилось о том, что цель атеистического воспитания дошкольников – формирование у них твёрдых психических основ реалистического мировосприятия и миропонимания, способного стать фундаментом научно-материалистического атеистического мировоззрения [3, с. 132]. Атеистическое воспитание в дошкольных учреждениях возлагалось на коллектив воспитателей детского сада, причём атеистическому воздействию должны были подвергаться не только дошколята, но и их родители и родственники.

Атеистическое воспитание в средней общеобразовательной школе в сравнении с дошкольными методами формирования атеистических убеждений представляло собой более развитую ступень. Основная работа по формированию атеистических убеждений школьников ложилась на плечи педагогических коллективов. Комсомольские организации, курировавшие пионерское движение, тоже проводили определённую работу по атеистическому воспитанию. Безусловно, управляли и контролировали всю систему атеистического воспитания партийные организации. Например, в 1977 г. Ждановский райком КПСС города Ленинграда провёл научно-практическую конференцию «Задачи научно-атеистического воспитания учащихся в средней школе в свете требований XXV съезда КПСС». По итогам этой конференции были даны следующие рекомендации для школ:

1. Выделить ответственного за атеистическую работу в школе.
2. Организовать работу кружков «Юного атеиста».
3. Оформить уголок «Юного атеиста».
4. Ввести раздел в годовом плане школ – атеистическое воспитание учащихся по параллелям.
5. Разработать систему бесед по параллелям по атеистическому воспитанию.
6. Библиотекам иметь постоянную выставку литературы по атеистическому воспитанию.
7. Повысить качество эстетического и нравственного воспитания учащихся при проведении внеклассных мероприятий в свете требований XXV съезда КПСС.
8. Районному методическому кабинету изыскать возможность для выделения методиста по атеистическому воспитанию.
9. РОНО выделить базовую школу, работающую по атеистическому воспитанию [4, с. 54].

Атеистическая работа в школе обеспечивалась большим количеством литературы, которая содержала методические рекомендации по формированию научно-материалистического мировоззрения у детей и подростков. В частности, рекомендовалось совмещать атеистическое воздействие на интеллект (научно-атеистическое просвещение) с эмоциональным воздействием на чувства (изобразительное искусство, художественная литература, просмотр кинофильмов на атеистические темы). Более того, необходимо было учитывать личный опыт учащихся и втягивать школьников в деятельную работу по атеистическому просвещению и воспитанию. В «Книге юного атеиста» есть рубрика «О работе юных атеистов», в которой даны подробные инструкции по организации атеистических мероприятий детьми. Для самих педагогов организовывали семинары по основам научного атеизма и атеистическому воспитанию.

В 1967 г. бюро ЦК ВЛКСМ была утверждена программа «Ориентир», в которой атеистическое воспитание должно было проводиться комсомольцами и пионерами с учётом возрастных особенностей учащихся. Так, с пионерами младшего возраста достаточно проводить беседы на антирелигиозные темы, читать соответствующую литературу, оформлять уголки «безбожников» в школе и дома, знакомить детей с работами художников-атеистов. Пионеры среднего возраста уже могли организовывать для младших школьников, родителей и прочего населения антирелигиозные вечера с беседами атеистов, показами фильмов и диафильмов, а также опытов, разоблачающих церковные «чудеса». Старшие пионеры (13–15 лет) – завтрашние комсомольцы, согласно программе «Ориентир», занимались организацией атеистического воспитания. Сознательные атеистические убеждения закреплялись в активной работе с ребятами из религиозных семей, клубе юных атеистов, создании музеев атеизма, организации атеистических утренников, вечеров для пионеров, октябрят, родителей и местного населения [6, с. 28–34]. В целом комсомольские и пионерские организации занимались внеклассной работой по атеистическому воспитанию школьников.

Для городских отделов народного образования 9 августа 1974 г. были опубликованы методические рекомендации «Об усилении научно-атеистического воспитания учащихся средней общеобразовательной школы», которые подготовил НИИ общих проблем воспитания АПН СССР. В этом развёрнутом документе отмечалось: «Перед советской школой стоит важная задача воспитания всех учащихся в духе марксистско-ленинского материалистического мировоззрения, формирования у школьников умения активно отстаивать идеи коммунистического мировоззрения в борьбе с религиозной идеологией» [5, с. 16]. В методических рекомендациях раскрывались особенности атеистического просвещения и воспитания в учебном процессе и во внеурочное время, проводился анализ специфики педагогического воздействия на родителей и детей из верующих семей.

Нравственное воспитание тесно переплеталось с формированием атеистических убеждений у школьников: «Необходимо заинтересовать учащихся темой активного протеста

[160] человека, любящего Родину, стремящегося к свободе, против религиозной морали, подавляющей деятельность человека, сковывающей его волю, увлечь темой борьбы за счастье людей на земле, темой подлинного гуманизма, утверждающего человека, а не бога высшей ценностью на земле» [5, с. 21].

Авторы методических рекомендаций предлагали дифференцированный подход к учащимся со стойкими религиозными убеждениями и учащимся, участвующим в религиозных обрядах и церемониях в силу влияния родственников. В индивидуальной работе по преодолению религиозных представлений родителей рекомендовалось наладить контакт с неверующими членами семьи, чтобы оказывать атеистическое воздействие посредством близких.

Методические рекомендации по атеистическому воспитанию школьников, разработанные НИИ общих проблем воспитания АПН СССР, являлись развитой программой по формированию научно-атеистических убеждений детей, подростков, родителей и членов их семей на базе общеобразовательных школ.

Атеистическим воспитанием в высшей школе занимались парткомы КПСС в вузах, комсомольские организации, профессорско-преподавательский состав, советы по атеистическому воспитанию молодёжи. С 1959 г. в учебные программы вузов ввели курс «Основы научного атеизма» [8, с. 151, 153]. Для развития у студентов практических навыков по атеистическому просвещению и воспитанию в вузах организовывали КВАТы – клубы воинствующих атеистов. Для повышения интереса к научному атеизму применяли такие формы атеистического воспитания молодёжи, как атеистические недели и дни с многочисленными мероприятиями: атеистические викторины и дискотеки, кинолектории, театральные постановки на антирелигиозные темы.

На заключительном этапе социализации индивида атеистическим воспитанием занимался трудовой коллектив, профкомы, парткомы с их дифференцированной системой партийной учёбы, творческие союзы и культурно-просветительские организации.

Система атеистического воспитания охватывала пенсионеров и домохозяек, для этих категорий советских граждан



предусматривались мероприятия, организованные по месту жительства жилищно-эксплуатационными конторами (лекции, творческие вечера, стенгазеты, выездные агитбригады); партийные и общественные организации стремились использовать не вовлечённых в общественное производство людей в многообразной деятельности на общественных началах (комиссии народного контроля, комиссии содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах при исполкомах Советов народных депутатов, Советы по атеистическому воспитанию, индивидуальная работа с верующими).

Даже специально разработанные сценарии церемонии гражданских похорон обладали воспитательным потенциалом и атеистическим эффектом. Новые гражданские обряды противопоставлялись культовой деятельности религиозных объединений, способствовали формированию ориентации на систему ценностей социализма. Можно сказать, что советского человека затягивало в систему атеистического воспитания ещё до рождения, а его проводы в последний путь продолжали оказывать атеистическое воздействие на живущих соотечественников.

Одним словом, все общественные институты, контролировавшиеся партийными органами, выполняли, в большей или меньшей мере, идеологические и воспитательные функции в советском обществе. При этом важно отметить, что атеистическое воспитание являлось одним из сегментов коммунистического воспитания, целью которого было формирование научно-материалистического мировоззрения и коммунистического сознания.

Несмотря на широкую масштабность и вовлечение партийными организациям общественных институтов в идеологическую работу, научный атеизм и система атеистического воспитания были мало востребованы на уровне общественной психологии населения. Усиливалось противоречие между партийно-государственной формализованной идеологией и реальными потребностями и интересами гражданского общества. Постепенно система научно-атеистического просвещения и воспитания стала воспроизводиться на собственных основаниях, превратилась в идеологического монстра, занимающегося канцелярским самовоспроизводством, совершен-

[162] но оторванным от действительных духовно-нравственных проблем советского общества.

С началом «перестройки» разбуженное «демократизацией социализма», «новым мышлением» и гласностью культурно-историческое национальное самосознание стало активно пересматривать систему ценностной ориентации. Высшие партийные органы санкционировали в советском обществе возвращение в публичное пространство религии. Точнее, советское руководство старалось направить процесс неизбежного раскрепощения духовной жизни в контролируемое русло.

После распада Советского Союза на постсоветском пространстве произошла политизация религиозного сознания, стал актуальным вопрос о использовании нравственного авторитета религиозных объединений в идеологических интересах государства. Сущность этих процессов лапидарно выразила руководитель Болгарского представительства Международного Фонда единства православных народов Елизавета Миленова: «Невозможно объединить имущих и неимущих около материальных ценностей. Консолидацию возможно ощутить лишь на базе духовного...» [2, с. 150].

С 2003 г. Комитет Государственной Думы РФ по делам общественных объединений и религиозных организаций запустил процесс внедрения комплексной государственной программы духовно-нравственного просвещения. В это же время российское Министерство образования старалось обеспечить «гибкую состыковку» светского и церковного – государство даёт учащимся объективные знания по духовной истории России и религиоведению, при этом привлекаются преподаватели из РПЦ МП и других «традиционных» конфессий, которые дополняют общее религиоведение специальным изучением Библии и богословской мысли [2, с. 87]. Такая довольно тяжеловесная идеологическая конструкция дополняется множеством сопутствующих мероприятий: учебные курсы, семинары, научно-практические конференции, круглые столы, конкурсы авторских программ и проектов, выделяются премии и гранты.

Государство, осуществляя свою молодёжную политику, активно привлекает «традиционные» религиозные организации. Например, развернуло свою деятельность Всецерковное

православное молодёжное движение, цель которого, согласно уставным документам – сформировать духовно и физически здоровое молодое поколение, любящее Россию и готовое отстаивать ее интересы. Произошла инспирация теологии в светскую систему российского образования и академическое пространство.

Хочется специально остановиться на учебных курсах «Основы духовно-нравственной культуры народов России» и «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКиСЭ). В одном из учебно-методических пособий, которое посвящено ОРКиСЭ, говорится о том, что духовно-нравственное воспитание рассматривается как национальный приоритет, а духовность и общественная нравственность определяется как один из существенных факторов развития страны. Целью вышеуказанных курсов служит становление у детей основ гражданской идентичности и мировоззрения [1, с. 3–5]. Духовно-нравственное развитие и воспитание обучающихся предусматривает принятие ими моральных норм, нравственных установок, национальных ценностей [7, с. 5].

При этом, несмотря на заявленную культурологическую направленность предмета, содержание курса ОРКиСЭ в модулях, ориентированных на «религиозные культуры», нередко напоминает религиозную пропаганду [9]. Проблемы этики излагаются с позиции религиозной аксиологии, наблюдается явный перекос в детализацию культовой деятельности, а догматические принципы и социальное учение религиозных организаций не дополняется научно-критическими комментариями. Моральные нормы предлагаются в виде готовых формул, а формирование нравственно развитой личности сводится к заучиванию религиозно окрашенных клише. Содержание курсов «Основы духовно-нравственной культуры народов России» и «Основы религиозных культур и светской этики» не предполагает создание учебных проблемных ситуаций в условиях морального выбора учащихся; явно не хватает и ознакомления школьников с разными подходами к источнику морального должествования на основе теории и истории философской этики, для которой теономное учение о морали и ценностных отношениях лишь одно из возможных объяснений природы морального идеала и ценностного сознания.

[164]

Концептуальным оправданием идеологического вмешательства государства и подконтрольных ему религиозных организаций в формирование религиозно ориентированного мировоззрения у своих граждан в светском государстве является идеология «духовной безопасности». Государство стремится укрепить авторитет в обществе «традиционных» религиозных организаций для использования духовного влияния последних в качестве канала внедрения в массовое сознание идеологических шаблонов, которые служат для реализации его политических интересов. Религиозное сознание, насыщенное идеологическими стереотипами, обслуживает процесс сакрализации государственной власти, притупляет критическое мышление.

Возникает уже знакомая нам ситуация, когда служащая интересам государственного и церковного аппарата идеология перестаёт выражать потребности и интересы, духовные запросы общества. Самовоспроизводясь на бюрократической основе, идеологическая конструкция способна вызвать только реакцию безразличия и лицемерного отношения к нравственным проблемам и что ещё хуже – нигилистическое отторжение бюрократизированного формально-нравственного воспитания.

### **Выводы**

С нашей точки зрения, внедрение государством религиозного компонента в светскую систему образования является своего рода инверсией идеологических функций советского научного атеизма. Руководящие органы коммунистической партии, воспитывая атеистические убеждения у советских граждан, пытались формировать идейных строителей коммунизма – морально развитую личность с высоким уровнем гражданской ответственности и доверием к политике КПСС и советского правительства. В постсоветский период российское государство стремится посредством духовно-патриотического воспитания, ориентированного на систему религиозных ценностей, посредством «традиционных» религиозных организаций сформировать «верующего гражданина», который должен поддерживать политику правящих элит.

При этом совершенно не учитывается исторический опыт неэффективности системы атеистического воспитания в Советском Союзе. Благие намерения воспитать глубоко нравственную личность могут привести к обратному эффекту – нигилистическому бунту молодого поколения против лицемерия и духовно-бюрократического насилия.

В заключение следует заметить, что морально-нравственное воспитание и образование вовсе не является избыточным. Другое дело, что бюрократический аппарат государства и «традиционных» религиозных организаций мало пригоден для формирования морально развитой личности. Сфера мировоззрения и индивидуального морального сознания слишком деликатна и плохо поддается формализованному идеологически ангажированному подходу. На наш взгляд, развитие морального сознания, нравственное воспитание и самовоспитание – дело всего общества и не нуждается в специализированных институтах. Целью этических учебных и научных дисциплин может быть только внесение сознательного компонента, формирование у школьников и студентов рефлексивного отношения к системе моральных ценностей, идеалов и норм в ходе учебного процесса.

#### Список литературы

1. Глизерина Н. Д. Методика преподавания курса «Основы религиозных культур и светской этики»: учеб.-метод. пособие. – Йошкар-Ола: Марийский гос. ун-т, 2020. – 95 с.
2. Зоркальцев В. И. Духовное единение: Православный мир и духовное единство народов. – М.: К единству!, 2003. – 368 с.
3. Калашников М. Ф. Атеистическое воспитание дошкольников и младших школьников: учебное пособие по спецкурсу для студентов факультетов дошкольного воспитания и подготовки учителей начальных классов педагогических институтов. – Пермь: Кн. изд-во, 1990. – 173 с.
4. Материалы научно-практической конференции «Задачи научно-атеистического воспитания учащихся в средней школе в свете требований XXV съезда КПСС» 8 февраля 1977 г. // ЦГАИПД СПб., Ф. 412, О. 37, Д. 62, Л. 54.
5. Об усилении научно-атеистического воспитания учащихся средней общеобразовательной школы. // Сборник приказов и инструкций Министерства просвещения РСФСР. – М., 1974. – № 33. – С. 14–29.
6. Программа «Ориентир» // Вожатый. – 1967. – № 8. – С. 28–34.
7. Рахматуллина Ш. М. Основы религиозных культур и светской этики: современные методики преподавания в соответствии с обновлёнными ФГОС НОО: учебно-методическое пособие / Ш. М. Рахматуллина, Д. Р. Ситдикова. – Уфа.: Первая типография, 2022. – 105 с.

8. Смирнов М. Ю. Научный атеизм в советском высшем образовании: периодизация и содержание // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2018. – № 3. – С. 144–171.

9. Смирнов М. Ю. ОРКСЭ как испытание: учитель между религиозным контентом и светским контекстом // ОРКСЭ в системе школьного образования: панорама взглядов / отв. ред. С. В. Рязанова. – Пермь: Пермский гос. ин-т культуры, 2019. – С. 81–94.

## References

1. Glizerina, N. D. (2020) *Metodika prepodavaniya kursa "Osnovy` religioznykh kul'tur i svetskoj etiki" uchebno-metodicheskoe posobie* [Methods of teaching the course "Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics": teaching aid]. Yoshkar-Ola: Mari State University. (In Russian).

2. Zorkal'tsev, V. I. (2003) *Dukhovnoe edinenie: Pravoslavnyj mir i dukhovnoe edinstvo narodov* [Spiritual Unity: The Orthodox World and the Spiritual Unity of Nations]. Moskva: To unity! (In Russian).

3. Kalashnikov, M. F. (1990) *Ateisticheskoe vospitanie doshkol'nikov i mladshikh shkol'nikov: uchebnoe posobie po spetskursu dlya studentov fakul'tetov doshkol'nogo vospitaniya i podgotovki uchitelej nachal'nykh klassov pedagogicheskikh institutov* [Atheistic education of preschoolers and primary schoolchildren: a textbook on a special course for students of the faculties of preschool education and training of teachers of primary classes of pedagogical institutes]. Perm': Book publishing house. (In Russian).

4. Materialy nauchno-prakticheskoy konferentsii "Zadachi nauchno-ateisticheskogo vospitaniya uchashchikhsya v srednej shkole v svete trebovanij XXV s"ezda KPSS" 8 fevralya 1977 [Materials of the scientific-practical conference "The tasks of the scientific and atheistic education of students in secondary school in the light of the XXV Congress of the CPSU requirements" February 8, 1977]. *Tsentral'nyj gosudarstvennyj arkhiv istoriko-politicheskikh dokumentov Sankt-Peterburga* [Sankt-Petersburg Central city archive of historical and political documents]. Fond R- 412. Opis' 37. Delo 62. P. 54. (In Russian).

5. Ob usilenii nauchno-ateisticheskogo vospitaniya uchashchikhsya srednej obshcheobrazovatel'noj shkoly [On strengthening the scientific and atheistic education of secondary school students] (1974) *Sbornik prikazov i instruktsij Ministerstva prosveshcheniya RSFSR* [Collection of orders and instructions of the Ministry of Education of the RSFSR]. No. 33. Pp. 14–29. (In Russian).

6. Programma "Orientir" ["Orientir" program] (1967) *Vozhatyj* [Counselor]. No. 8. Pp. 28–34. (In Russian).

7. Rakhmatullina, Sh. M. (2022) *Osnovy religioznykh kul'tur i svetskoj etiki: sovremennye metodiki prepodavaniya v sootvetstvii s obnovlyonnymi FGOS NOO: uchebno-metodicheskoe posobie* [Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics: Modern Teaching Methods in Accordance with the Updated Federal State Educational Standards of the primary general education: teaching aid]. Ufa: First printing house. (In Russian).

8. Смирнов, М. Ю. (2018) Научный атеизм в советском высшем образовании: периодизация и содержание [Scientific atheism in Soviet higher education: periodization and content] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. Pp. 144–171. (In Russian).

9. Смирнов, М. Ю. (2019) ОРКСЭ как испытание: учитель между религиозным контентом и светским контекстом [ORKSE as a test: a teacher between religious content and secular context] *ORKSE v sisteme shkol'nogo obrazovaniya: panorama vzglyadov* [ORCSE in the school education system: a panorama of views] ed. by S. V. Ryzanova. Perm': Permskij gosudarstvennyj universitet kul'tury. Pp. 81–94. (In Russian).

**Об авторе**

**Курилов Виктор Алексеевич**, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCIDID: 0000-0002-8419-9381, e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

**About the author**

**Viktor A. Kurilov**, Cand. Sci. (Philos.), senior lecturer, department of philosophy, Pushkin Leningrad State University; Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0002-8419-9381, e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

Поступила в редакцию: 03.12.2022

Принята к публикации: 13.02.2023

Опубликована: 20.03.2023

Received: 03 December 2022

Accepted: 13 February 2023

Published: 20 March 2023



## Свобода совести в постклассическом христианстве

А. С. Комаров

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

**Введение.** Статья посвящена исследованию развития концепции свободы совести в современном неконфессиональном христианстве.

**Содержание.** Автор выделяет неконфессиональное христианство в особое религиозное направление, отличное от традиционных конфессиональных типов католического, православного, протестантского и дохалкидонского христианства. Этому направлению предлагается наименование постклассического христианства. Автор считает, что оно состоит из различных модернистских и постмодернистских движений, отрицающих традиционные конфессиональные рамки и классическую христианскую теологию, а также меняющих организационную структуру и религиозные практики. В постклассическом христианстве меняется и отношение к свободе совести. Из отвлечённого и «внешнего» понятия для христианина свобода совести становится базисом мировоззрения.

**Выводы.** В статье показано, что постклассическое христианство (на примере движения «Прогрессивное христианство») является типом христианства, наиболее соответствующим современным мировым стандартам свободы совести. Постклассическое христианство в рефлексии над религиозной свободой достигает уровня религиозного свободомыслия.

**Ключевые слова:** постклассическое христианство, свобода совести, церковь, конфессия, традиционное христианство, религиозный опыт, миссионерство.

**Для цитирования:** Комаров А. С. Свобода совести в постклассическом христианстве / А. С. Комаров // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 168–183. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_168



## Freedom of conscience in post-classical Christianity

Anton S. Komarov

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

**Introduction.** The article is devoted to the study of the development of the freedom of conscience concept in modern non-confessional Christianity.

**Content.** The author distinguishes non-confessional Christianity into a special religious direction, different from the traditional confessional types of Catholic, Orthodox, Protestant and pre-Chalcedonian Christianity. The name “post-classical Christianity” is proposed for this direction of Christianity. The author believes that it consists of various modernist and postmodern movements that deny the traditional confessional framework and classical Christian theology, as well as changing the organizational structure and religious practices. In post-classical Christianity, the attitude towards freedom of conscience is also changing. From an abstract and “external” concept for a Christian, freedom of conscience becomes the basis of a worldview.

**Conclusions.** The article shows that post-classical Christianity (using the example of the Progressive Christianity movement) is the type of Christianity that most corresponds to modern world standards of freedom of conscience. Postclassical Christianity in reflection on religious freedom reaches the level of religious freedom of thought.

**Key words:** post-classical Christianity, freedom of conscience, church, denomination, traditional Christianity, religious experience, missionaryism.

**For citation:** Komarov, A. S. (2023) Svoboda sovesti v postklassicheskom khristianstve [Freedom of conscience in post-classical Christianity]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 168–183. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_168

## Введение

В западном христианстве тема свободы совести является одной из самых приоритетных с эпохи Реформации. Современное развитие западного общества, научно-технический прогресс и различные модернистские тенденции побуждают западное христианство к поиску инновационных ответов на «вызовы» цивилизации, в том числе и в отношении социально-политических трансформаций. Многие современные христиане неудовлетворены устаревшими формами христианского учения и практики, которые разрабатывались для верующих столетия назад и в настоящее время неактуальны. Современные проблемы человечества, участие христианства в решении которых, по мнению новых верующих, ожидаемо, не вписываются в традиционный христианский дискурс. Для традиционного христианства свобода совести сводится только к веротерпимости и религиозной свободе, для некоторых протестантов – к свободе вероисповедания, но для многих из них темы культуры толерантности, религиозного свободомыслия и мировоззренческой свободы остаются «табуированными». Такие важные составляющие свободы совести, как свобода мысли, свобода критики, свобода исследования и творчества – не рассматриваются в рамках традиционного христианского богословия. Но современные революционные тенденции, побуждающие не только к радикальной ревизии теологии, но и к деконструкции всей христианской риторики, обусловили переосмысление приоритетов в коллективном сознании «нового» христианства.

Статья посвящена анализу этого переосмысления в отношении принципа свободы совести в рамках новых христианских движений на примере сообщества «прогрессивного христианства». Автором статьи не обнаружено специальных исследований на данную тему ни у российских, ни у зарубежных учёных. К научной новизне исследования следует отнести попытку обобщения движений, аналогичных «прогрессивному христианству», в новое направление христианства, его определение и описание. Работа использует дескриптивный метод, контент-анализ и сравнительный анализ аутентичных и исследовательских текстов.

### Содержание исследования

Возникшее в Новейшее время неконфессиональное христианство, ориентирующееся на социально-культурные изменения человечества и критическое отношение к историческим верованиям и практикам традиционного христианства, подвергло пересмотру классические конфессиональные традиции. В качестве основания веры стал использоваться индивидуальный религиозный опыт, отличающийся большей вариативностью и креативностью в отношении всех атрибутов христианской религии. Актуализируются многочисленные теологические и культурные опыты ревизии различных христианских «устоев». Эти опыты критического восприятия традиции оказались настолько многочисленными и многообразными, что обусловили появление нового типа христианина. Ныне возникли различные христианские движения с радикальным неприятием прежних христианских традиций верования, культа и церковной организации, настаивающие на коренной ревизии христианства путем изменения отношения к верующей личности.

Так как все традиции и авторитеты конфессионального христианства ставились под сомнение, и многие из них признавались неактуальными, новое христианство обратилось к индивидуальному опыту христианина как проявлению внутреннего «храма Божьего». Всё многообразие современного неконфессионального христианства, предпочитающего личное понимание «соборному» мнению церкви, можно назвать «постклассическим». Неконфессиональность постклассических групп подразумевает отрицание «рамок» и «стен», возводимых отдельными конфессиями традиционного христианства.

Любая конфессия устанавливает своеобразный «долг» последователя перед собой. Этот «долг» догматически включён в сердцевину конфессии – сотериологию, как одно из условий спасения. Постклассическое христианство отрицает этот «спасительный долг» или предельно его ограничивает, чтобы с этим ограничить средства манипулирования личностью верующего.

Такой подход совершенно меняет представление о религии и церкви. В её классической форме религия часто ассоциируется с привычными атрибутами религиозных юрисдикций

[172] традиционалистских обществ: церковным правом, церковной дисциплиной и церковным судом. Это нередко позволяет рассматривать религию, как «систему наказания».

Социологами религии, на основании многолетних разносторонних опросов, выявлен значимый парадокс о том, что в России применительно к религии и церкви «положительное отношение и доверие растут параллельно уменьшению ожидания от неё какой-либо активности, даже параллельно падению интереса к её позиции в разных конкретных вопросах» [8, с. 28].

Но у этой тенденции возможен и зеркальный вариант – традиционные христианские церкви с их стремлением к контролю за частной жизнью верующих утрачивают своё влияние и авторитет обратно пропорционально своим усилиям по их расширению. Такая ситуация характерна для многих стран мира. Кастовое обладание знанием, в том числе и теологическим, с распространением Интернета утрачивает актуальность. В современном мире ни у кого нет монополии на сакральное, особенно при постмодернистской невозможности однообразного религиозного опыта.

Постклассическое христианство пытается найти новые, недогматические и не стандартизированные «ответы» в современном культурном диалоге, отрицая то, что консервативные христианские церкви считают незыблемым авторитетом – традиционные догматы и институты, а также классические христианские практики (ритуалы и обряды культа). В современном мире традиционные конфессиональные порядки и догматические учения христианства утрачивают свою былую значимость, в том числе по причине «нефункциональности доктринальных идей в их догматических формулировках» [6, с. 182] для решения задач, возникающих в современном общественном сознании.

Р. Соловий называет радикальное преобразование вида всех доктрин и практик церкви стратегической задачей нового христианства [7, с. 140]. Идея необходимости коренной ревизии теологических концептов популярна в современном христианском богословии. Например, Ж. Казалис выдвинул тезис, что «теология революции требует революции в теологии» [5, с. 16], а Ю. Мольтман настаивает на отказе от абстрактного и формального объяснения Библии, оторванного

от социальной действительности, «чтобы обнаружить, что Библия несет в себе надежду на свободу» [5, с. 16].

Отрицание догматизма и конфессионализма в постклассическом христианстве обусловлено и необходимостью диалога с научным и философско-рационалистическими мировоззрениями, с современными социально-этическими системами. Этот диалог, как известно, ни одна христианская конфессия, ни даже само христианство в целом уже давно не может вести в исключительно предлагаемом ими дискурсе, как это было до появления теории эволюции, хотя консервативные христианские деноминации пытаются вести «диспут сами с собой» в рамках своей идеологии и своих корпораций.

Постклассическое христианство пытается найти современный ответ на динамические изменения общественного сознания и вести многопрофильный диалог, выраженный в комплементарном синтезе различных идеологий и практик, производящих креативное переосмысление христианства и различные инновации в сознание и жизнь верующих. Ещё Э. М. Кайард утверждала, что «соль христианства» в церкви необходимо усилить «достижениями светской культуры и знания» [12, р. 3]. Один из пасторов постклассического христианства Дж. Хетцер причисляет себя к церкви «сочетающей спиритуализм с христианскими учениями»<sup>1</sup>.

Кроме христианского спиритуализма, к постклассическому христианству относятся также и другие синтетические христианские мировоззрения: христианский анархизм, христианский атеизм и т. д. Синтез – одна из значимых особенностей постклассического христианства. Также оно исключает «единственно правильное» понимание или толкование Библии, которое совершенно невозможно в культуре постмодернизма, так как главная её особенность – это «полифония в концептуальном, содержательном и методологическом плане» [7, с. 2]. Широкая доступность знания в современном мире лишила отдельных личностей или даже целые социальные институты права на его монополизацию. Объяснение мира «как единого целого с помощью теорий, претендующих на подлинное знание о действительности», как пишет Р. Со-

<sup>1</sup> Hetzer J. Looking for Jesus among the Christians. Available at: <https://revjimhetzer.com/2018/01/28/looking-for-jesus-among-the-christians/?fbclid=IwAR24QO6bivvyj7l5kjlmcFAGnKkRnN1fnySSM0tae-jXMNe9LoLDqcvVBMpC> (accessed 11 November 2022).

174

ловий, в постмодернизме воспринимается как «невозможное» или даже «репрессивное» [7, с. 5]. Это послужило платформой и для различных экспериментов сторонников современного постклассического христианства в христианской теологии и практике и для соответствующей ревизии самого христианского учения и исторической эклесиологии.

Традиционное христианство (в основном православие и католицизм) придерживается консервативной парадигмы «сохранения» и «реставрации» христианского учения. Для постклассического христианства эти стратегии не актуальны. Более того, основание для преодоления догматизма и конфессиональности даёт ему историческая невозможность ортодоксии, исключающая линейность и поступательность в истории христианской церкви. Б. Хэгглунд пишет, что раннее христианство представляло собой «целый ряд идей и предположений», к тому же совершенно чуждых современной культуре, а поэтому «их невозможно было бы успешно перенести в наше время и ввести в религиозное обучение» [9, с. 446]. Раннехристианского эталона не может существовать, поэтому все христианские конфессии могут претендовать лишь на условную древность и ортодоксию.

Современный белорусский христианский автор А. Дубровский утверждает, что «каждая конфессия исторически обусловлена и ограничена» [2, с. 132], потому что уже на самой ранней стадии христианство не было однообразным и в его ранних исторических типах можно усмотреть все протоконфессии современного христианства. Изначальное христианское многообразие не являлось препятствием к единодушному состоянию Церкви. Дубровский предложил концепцию христианской межконфессиональной толерантности «восхождения», рассматривая её как изначальную ценность христианства, так как она «полностью согласуется с общим новозаветным контекстом» [2, с. 134]. Этику «восхождения» (т. е. восприятие объекта «снизу-вверх») он ассоциирует со смирением и усматривает корни толерантности в историческом единстве церкви, не тождественном единообразию. Препятствием толерантности является не наличие понятий «свой» и «чужой», а их противопоставление. Выявление «своего» и «чужого» подталкивает развитие, а их антагонизм нарушает

диалог и провоцирует интолерантность. Это противопоставление существует в стереотипах сознания. Единство – это именно единодушие (этическая категория), а не единообразие (догматическая категория). Дубровский также использует теорию христианских парадигм для обоснования своей идеи конфессиональности как второстепенного признака верующего [2, с. 136]. С помощью парадигм он пытается объяснить интолерантность христианских конфессий: «представители предыдущей парадигмы никогда не могут понимать представителей последующей» [2, с. 137]. Парадигмы открывают возможности для понимания (толерантности). Он призывает христианина не соглашаться с интеллектуальными ограничениями, которые на него накладываются конфессией в силу её условности [2, с. 138]. Для наглядности он использует схему «Церковь-конфессия-церковь», чтобы показать относительный, промежуточный характер конфессиональности для верующего. Фактически следуя принципу – конфессия для человека, а не человек для конфессии, А. Дубровский утверждает, что «христианин принадлежит в духовном плане к Церкви и церкви» [2, с. 139]. Именно эти две категории он выделяет как ценности. Конфессия в этой схеме – лишь связующее звено, и, хотя связующий смысл конфессиональности довольно условен, Дубровский не акцентирует внимание на её разделительных функциях. Важнейшим звеном его учения является ценностный примат личности над безличной конфессиональностью. Личность, по его мнению, способна культивировать высшие этические ценности, конфессия же оперирует лишь моральными ценностями и потому не обладает потенциалом толерантности [2, с. 139]. Поэтому личность должна отстаивать перед конфессией идею толерантности.

Конфессиональность противопоставляет личности церковные институты и установления, стремится в них растворить личность, превращая саму христианскую церковь в стандартный, обезличенный социальный институт «по образу и подобию» «мира», нарративно противопоставляя себя этому «миру» в рамках традиции. Постклассическое христианство, напротив, отрицая конфессиональность, стремится преодолеть это неестественное противопоставление. Таким образом, постклассическое христианство – это неконфессиональное

[176] христианство личной веры и личного опыта, а не церковных институтов.

Среди основных движений постклассического христианства можно назвать «Прогрессивное христианство» (Progressive Christianity) – постлиберальное христианское теологическое движение, ориентированное на актуализацию христианства в постмодернистском обществе. Появившись в сер. 1990-х гг. в США, в настоящее время оно представляет собой международную сеть, объединённую интернет-порталом ProgressiveChristianity.org. Это аффилированные общины, неформальные группы и отдельные христиане, ищущие новые формы духовности вне конфессиональных рамок и жёсткого догматизма. Последователи этого движения акцентируют внимание на практическом учении Иисуса Христа, а не только на его личности; склоняются к панентеизму, а не к сверхъестественному теизму; избегают мистики; проповедуют спасение для здоровой и полноценной жизни; подчеркивают социальные аспекты спасения, настаивая на социальной справедливости как неотъемлемой части христианского ученичества; принимая Библию, предпочитают толковать её нарративно и метафорически; следуют ортопраксии вместо ортодоксии; принимая разум, а также парадокс и тайну, вместо веры и религиозных практик [13, р. 86]. Их сообщество в социальной сети Facebook изобилует ироническими постами на темы религиозного опыта классических церквей. Один из основных идеологов «прогрессивного христианства», историк и религиовед Д. Б. Басс в своей главной книге «Христианство после религии: конец церкви и начало нового духовного пробуждения», излагающей теологию этого движения, пишет, что традиционные религиозные чувства и верования, принимаемые некритично, породили всё зло в христианстве от разобщения до религиозного насилия и фанатизма [10, pp. 97–98]. Такому яркому феномену американской религиозной культуры, как «Великое пробуждение», и деятельности проповедников-ривайвелистов Басс противопоставляет критическое мышление и разум как «долгожданное облегчение» от религиозного хаоса и напраслины. Разум, в её трактовке, «приглушил пыл богословского высокомерия и диких духовных спекуляций... посеял семена свободы и прав человека» [10, р. 98].



Критическое мышление в постклассическом христианстве направляется прежде всего на переосмысление христианского опыта и верований с целью корректировки идей и практик, является маркером свободы совести личности и её зрелости [14, р. 366]. К теме веротерпимости Басс обращается в книге «Народная история христианства: другая сторона истории», где обосновывает её практическими и рациональными причинами, совершенно отстраняясь от религиозного пафоса классического христианства, предлагающего сверхъестественное происхождение свободы совести. Она приводит пример [11, pp. 250–252] из истории Германии, где в городе Биберахе в 1548 г. протестантские и католические горожане создали «одновременную церковь» на базе церкви Святого Мартина, состоящую из двух нефов для католиков и лютеран, и установили график пользования. Это было обусловлено потребностью в сосуществовании, которая в последствии привела горожан к убеждению, что мир и терпимость добродетельнее вражды. Для постклассического христианства вообще не свойственен реставрационный, как в протестантизме, или апологетический, как в католичестве, взгляд на историю христианства, или восприятие церкви как «храмительницы традиций» (православие). Вместо этого церковь должна не только меняться, но и стать «орудием изменения – лишь тогда она будет “работой Бога” в истории» [3, с. 363]. Сторонники Progressive Christianity не считают, что христианство является единственным и исключительным способом соединения с Богом, поэтому придерживаются принципов толерантности и открытого диалога и противопоставляют себя эксклюзивизму не только конфессиональному, но и христианскому<sup>1</sup>. Невозможно иметь эксклюзивное понимание Бога, а тем более – указывать единственный путь к нему<sup>2</sup>.

Принципы толерантности являются основанием главного манифеста «прогрессивного христианства» под названием «Восемь пунктов». В этом документе провозглашается «форма приветствия», т. е. отказ от всех условностей в при-

<sup>1</sup> Mohler A. The Center for Progressive Christianity: Take a Closer Look. Available at: <http://www.albert-mohler.com/2003/11/05/the-center-for-progressive-christianity-take-a-closer-look/> (accessed 11 November 2022).

<sup>2</sup> The Center for Progressive Christianity: An Evaluation from the Theological Perspective of the Lutheran Church-Missouri Synod. September 2010. Available at: <http://www.lcms.org/Document.fdoc?src=lcm&id=370> (accessed 11 November 2022).

[178]

нению личности данным сообществом, таких как расовые, национальные, социальные, гендерные, религиозные, идеологические и прочие признаки, если таковые препятствуют разделять практику и идеи «прогрессивного христианства». Признаётся «верность» (faithfulness) различных путей следования Богу, «как наши пути верны для нас»<sup>1</sup>. Также здесь говорится об открытом причастии, о стремлении к социальной справедливости, сознательном сопротивлении злу, о труде по защите и восстановлению «целостности всего Божьего творения» и примате поиска понимания других над догматической уверенностью в своей исключительности<sup>2</sup>. Прогрессивные христиане отрицают религиозную исключительность традиционных церквей, противопоставляя ей этику принятия, основанную на идее гражданских прав, равенстве возможностей для людей любой идентичности. В их системе ценностей важнее сам поиск истины<sup>3</sup>, чем безусловная вера в «непогрешимые» учения церквей, воспринятые, как данность. В процессе религиозного воспитания признается, что все религиозные догматы и правила, в том числе и тексты Библии, имеют в себе различную долю человеческой субъективности. «Абсолютные ответы», содержащиеся в Библии или в учении церкви, «дают ложную уверенность, которая препятствует пониманию Бога»<sup>4</sup>.

Прогрессивное христианство, как феномен церкви Постмодерна, предпочитает предварительную, относительную истину, недосказанность, двусмысленность заготовленным ранее религиозным формулам. Оно придерживается «этики взаимности» (Ethic of Reciprocity), предусматривающей следование «золотому правилу нравственности» и примату нравственного отношения к другим людям над собственной верой<sup>5</sup>, исключая какую-либо возможность монополизации истины [13, р. 85]. Вместо индивидуального «спасения», присущего протестантизму, Прогрессивное христианство

<sup>1</sup> Progressive Christianity. Available at: [https://web.archive.org/web/20130319093106/http://cahouse.org/Resources/Progressive\\_Christianity/index.php](https://web.archive.org/web/20130319093106/http://cahouse.org/Resources/Progressive_Christianity/index.php) (accessed 11 November 2022).

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Robinson B. A. Progressive Christianity. Available at: [http://www.religioustolerance.org/prog\\_chr1.htm](http://www.religioustolerance.org/prog_chr1.htm) (accessed 11 November 2022).

<sup>4</sup> The Center for Progressive Christianity: An Evaluation from the Theological Perspective of the Lutheran Church Missouri Synod. September 2010. Available at: <http://www.lcms.org/Document.fdoc?src=lcm&id=370> (accessed 11 November 2022).

<sup>5</sup> Ibid.

предлагает идею «коллективного спасения» на основе нравственного отношения к обществу, природе и человеку. Также прогрессивное христианство признаёт справедливым принцип разделения государства и религиозных организаций.

Рассмотренное выше неохристианское движение «Прогрессивного христианства», а также иные близкие ему движения имеют между собой ряд сходств. Прежде всего, как указывалось выше, все группы этого направления опираются на личный религиозный опыт, а не на традиции и конфессиональность, полностью индивидуализируя христианство. Идеолог христианского атеизма Т. Альтицер противопоставляет радикальное христианство традиционной теологии, которая вследствие «религиозной привязанности к первоначальному священному... остаётся закрытой для реальной истории» [1, с. 59].

В постклассическом христианстве ни догматическое учение, ни конфессиональность не являются значимым содержанием христианства, так как отдаляют его от действительности, от реальных потребностей верующих, замещая их иллюзорной верой в «светлое прошлое» или навязывая «духовные» стереотипы поведения и речи, не позволяя тем самым христианину прожить свою жизнь в христианстве. Поэтому постклассическое христианство заменяет традицию личным опытом, а дидактику нарративом или диалогом. Этот ключевой признак новой западнохристианской политической культуры является следствием «революции в теологии» [5, с. 16], заключающейся в коренной ревизии теологических концептов. Из этого следует ещё один принцип – новая речевая культура постклассического христианства. Риторика традиционных церквей по отношению к инакомыслию существует в двух формах: критика и апология, и главные вопросы отношения к свободе совести строятся вокруг них. Постклассическое христианство отвергло эту модель, устранив из своей риторики понятие «ересь» как невозможное. Стиль отношения к другим в нем строится на идеи предикаментализма, который учит не оценивать степень «спасённости» других, а сосредотачиваться на своей судьбе. Знание о спасении больше не является монополией клира, а принадлежит всем, и отсюда следует, что «единственно правильное» понимание или толкование Библии совершенно невозможно, так как каждый

[180] человек сам прокладывает себе путь спасения через свой личный опыт. Очень часто этот опыт выражается в синтезе различных практик и концептов, многие из которых считаются недопустимыми или даже «еретическими» большинством конфессий традиционного христианства. Последнее строится на разделении и противопоставлении как в отношении мира, так и в отношении «еретиков». Постклассическое христианство, напротив, избегает разделительной и осудительной риторики, приветственно относится к включению христиан в светскую культуру, политическую, экологическую, социальную деятельность, поощряет инновации в духовном опыте, в том числе и через синтез с понятиями и практиками других религий. Один из лидеров «Восходящей церкви» Б. Макларен посвятил книгу своему опыту спасения черепах, как примеру духовного служения, которое в этом движении понимается не как служение за кафедрой или у алтаря, а как решение насущных проблем человечества, в том числе и экологических.

«Единственно верное» – это неприемлемое словосочетание для риторики постклассического христианства. Напротив, в постклассическом христианстве считается, что многообразие мнений обогащает современное человечество идеями и не должно осуждаться. Последней и наиболее важной особенностью его является религиозное свободомыслие, совместимое с самокритикой христианства. Ставя личный опыт верующего онтологически выше усвояемой конфессиональной традиции, постклассическое христианство неизбежно выходит на уровень её критики. При этом его сторонники не критикуют отдельные христианские церкви или отдельные конфессии, как это принято в традиционном христианстве. Постклассическое христианство дистанцируется от христианской традиции в целом, как от условного набора универсальных христианских доктрин и канонического стандарта в сфере религиозных представлений.

Очень трудно выбрать такие учения или практику традиционного христианства, которые не были бы критически осмыслены последователями постклассического христианства. Т. Альтицер, например, формируя концепт «диалектической теологии», подчёркивает, что она «просто обязана категорически высказываться против церковных норм прошлого <...>

призвана разрушить её (Церкви – прим. автора) догматическую и организационную власть и должна посвятить себя борьбе против любых других угнетающих законов или властей, которые претендуют на священный или трансцендентный источник своего авторитета» [1, с. 63].

Религиозное свободомыслие – это высшее проявление свободы духа (свободы совести), так как подвергает критике и сомнению сами предметы религиозной веры, нередко доводя эту критику до «борьбы», как в вышеприведённой цитате Альтицера. Постклассическое христианство – единственное направление в западнохристианской политической культуре, которое в своей риторике и практической деятельности достигает этого уровня. Последовательно признавая все культурные достижения современной цивилизации, в том числе и в отношении социального общежития, постклассическое христианство десакрализует их, разрушая разделение церкви «по этническому, расовому или конфессиональному признаку» [4, с. 150].

### **Выводы**

Отрицая конфессиональность и институциональность традиционных христианских церквей, постклассическое христианство стремится преодолеть и присущий им эксклюзивизм религиозной традиции с помощью инклюзивизма личного религиозного опыта, признавая таковой для каждого верующего равнозначно ценным и уникальным, стремится к следованию современным международным стандартам свободы совести и их восприятию.

### **Список литературы**

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / пер. с англ. Ю. П. Селиванова; под ред. В. Ю. Кузнецова. – М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2010. – 224 с.
2. Дубровский А. Религия, преодолевающая себя. – Ирпень: Духовное возрождение, 2011. – 167 с.
3. Каримский А. М. Модернизм и традиционализм в американском протестантизме 70-х годов // Философия. Религия. Культура: Критический анализ современной буржуазной философии / отв. ред. Г. М. Тавризян – М.: Наука, 1982. – С. 356–387.
4. Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / пер. с англ. О. Боровой и К. Гуровской; под общей ред. и с примеч. О. Боровой; послесл. С. Лёзова. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 263 с.

5. Поташинская К. К., Дерюгин С. В. Теология освобождения: истоки и тенденции // Революция в церкви? (Теология освобождения): Документы и материалы / сост. Н. Н. Поташинская. – М.: Международные отношения, 1991. – С. 1–5.
6. Смирнов М. Ю. Новые формы религиозной жизни общества // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2020. – № 1. – С. 177–184.
7. Соловий Р. Появляющаяся церковь. Евангелическое христианство перед вызовом постмодернизма. – Черкассы: Коллоквиум, 2014. – 352 с.
8. Фурман Д. Е., Каарияйнен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Е. Фурмана. – М.: Летний сад, 2007. – С. 6–87.
9. Хэгглюнд Б. История западного богословия. – Macomb, USA: Фонд «Лютеранское Наследие», 2008. – 470 с.
10. Bass D. B. Christianity after Religion: The End of Church and the birth of a New Spiritual Awakening. – New York: Harper One, 2013. – 294 p.
11. Bass D. B. A People's History of Christianity: The Other side of the Story. – New York: Harper One, 2009. – 384 p.
12. Caillard E. M. The Church and the new knowledge. – London; New York: Longmans, Green, 1915. – 221 p.
13. Garcia A. W. The Responsibility of Christian Female Influencers: a Biblical Response to Progressive Christianity: A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree Doctor of Worship Studies. – Lynchburg, VA: Liberty University, 2020. – 132 p.
14. King R. The New Heretics: Popular Theology, Progressive Christianity and Protestant Language Ideologies / A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Department for the Study of Religion. – Toronto: University of Toronto, 2012. – 403 p.

## References

1. Al'ticer, T. (2010) *Smert' Boga. Evangelie hristianskogo ateizma* [The Gospel of Christian Atheism]. Moskva: Kanon+; ROOI Reabilitatsiya. (In Russian).
2. Dubrovskij, A. (2011) *Religiya, preodolevayushchaya sebya* [Religion that overcomes itself]. Irpen': Duhovnoe vozrozhdenie. (In Russian).
3. Karimskij, A. M. (1982) *Modernizm i traditsionalizm v amerikanskom protestantizme 70-kh godov* [Modernism and traditionalism in American Protestantism of the 70s] *Filosofiya. Religiya. Kul'tura: Kriticheskij analiz sovremennoj burzhuznoj filosofii* [Philosophy. Religion. Culture: a critical analysis of modern bourgeois philosophy]. Moskva: Nauka. Pp. 356–387. (In Russian).
4. Koks, H. (1995) *Mirskoj grad: Sekulyarizatsiya i urbanizatsiya v teologicheskom aspekte* [The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective]. Moskva: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literature" RAN. (In Russian).
5. Potashinskaya, K. K., Deryugin, S. V. (1991) *Teologiya osvobozhdeniya: istoki i tendentsii* [Theology of liberation: origins and trends] *Revolution in the Church? (Theology of liberation): Documents and materials*. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya. Pp. 1–5. (In Russian).
6. 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 Bulletin]. No. 1. Pp. 177–184. (In Russian).
7. Solovij, R. (2014) *Poyavlyayushchayasya tserkov'. Evangelicheskoe hristianstvo pered vyzovom postmodernizma* [The Emerging church. Evangelical Christianity before the challenge of postmodernism]. Cherkassy: Kollokvium. (In Russian).
8. Furman, D. E., Kaarijnen K., Karpov V. (2007) *Religioznost' v Rossii v 90-e gg. XX – nachale XXI v.* [Religiosity in Russia in the 90s. XX – beginning of the XXI century] *Starye tserkvi, novye veruyushchie: Religiya v massovom soznanii postsovetskoj Rossii* [Old Churches, new believers: religion in the mass consciousness of post-Soviet Russia]. Moskva: Letnij sad, 2007. Pp. 6–87. (In Russian).
9. Hegglund, B. (2008) *Istoriya zapadnogo bogosloviya* [The history of theology]. Macomb: Fond "Lyuteranskoe Nasledie". (In Russian).

10. Bass, D. B. (2013) *Christianity after Religion: The End of Church and the birth of a New Spiritual Awakening*. New York: Harper One.

11. Bass, D. B. (2009) *A People's history of Christianity: The other side of the story*. New York: Harper One.

12. Caillard, E. M. (1915) *The Church and the new knowledge*. London; New York: Longmans, Green.

13. Garcia, A. W. (2020) *The Responsibility of Christian female influencers: a Biblical response to Progressive Christianity: A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree Doctor of Worship Studies*. Lynchburg, VA: Liberty University.

14. King, R. (2012) *The New Heretics: Popular theology, Progressive Christianity and Protestant language ideologies: A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Department for the Study of Religion*. Toronto: University of Toronto.

### Об авторе

**Комаров Антон Станиславович**, соискатель, кафедра философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-9572-5404, e-mail: ecbantonkom@yandex.ru

### About the author

**Anton S. Komarov**, applicant for an academic degree, department of philosophy, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-9572-5404, e-mail: ecbantonkom@yandex.ru

Поступила в редакцию: 12.12.2022

Принята к публикации: 13.02.2023

Опубликована: 20.03.2023

Received: 12 December 2022

Accepted: 13 February 2023

Published: 20 March 2023



## Религиоведение и средства массовой информации в России

М. Ю. Смирнов

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

**Введение.** Статья посвящена некоторым аспектам взаимодействия современных массмедиа и религиоведения в России. Автор рассматривает ряд проблемных ситуаций, возникающих при расхождении подходов к информационному освещению религиозной сферы жизни общества. Дана характеристика специфики светских и конфессиональных средств массовой информации.

**Содержание.** В научной среде преобладает критика в адрес светских средств массовой информации за поверхностный и недостаточно компетентный подход к представлению сведений о религиозной ситуации в современном обществе. В качестве альтернативы предлагается контент конфессиональных информационных ресурсов. Автор рассматривает достоинства и недостатки конфессиональных массмедиа, сопоставляет их способы подачи информации с тем, как это делают светские СМИ. В обоих случаях обнаруживается низкий уровень востребованности научных знаний, которыми располагает религиоведение и которые являются результатом регулярной исследовательской работы.

**Выводы.** Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы: 1) и светская и конфессиональная стратегии информационного освещения вопросов религии оказываются в настоящее время неадекватными действительному состоянию религии в государстве и обществе. В обоих случаях имеет место конструирование образов религии либо в соответствии с интересами религиозных организаций, либо в интересах коммерческой востребованности светских информационных ресурсов, к этому добавляется политизация темы религии; 2) обращение массмедиа к религиоведению как к источнику объективной информации затруднено маргинальностью наук, изучающих религии, в общем спектре современного гуманитарного знания; однако без привлечения религиоведения контент массмедиа по вопросам отношения социума к религии не может быть адекватным реальному положению религии в обществе.

**Ключевые слова:** религия, религиоведение, массмедиа, светские СМИ, конфессиональные СМИ.

**Для цитирования:** Смирнов М. Ю. Религиоведение и средства массовой информации в России / М. Ю. Смирнов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 184–193. DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_184



## Religious studies and mass media in Russia

Mikhail Yu. Smirnov

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

**Introduction.** The article is devoted to some aspects of the interaction of modern mass media and religious studies in Russia. The author examines a number of problematic situations arising from divergent approaches to information coverage of the religious sphere of society. The characteristic of the specifics of secular and confessional mass media is given.

**Content.** Criticism of the secular mass media for a superficial and insufficiently competent approach to providing information about the religious situation in modern society prevails in the scientific community. As an alternative, the content of confessional information resources is offered. The author examines the advantages and disadvantages of confessional mass media, compares their ways of presenting information with the way secular media do it. In both cases, there is a low level of demand for scientific knowledge available in religious studies and which are the result of regular research work.

**Conclusions.** The conducted review allows us to draw the following conclusions: 1) both secular and confessional strategies of religious issues information coverage are currently inadequate to the actual state of religion in the state and society. In both cases, there is a construction of images of religion either in accordance with the religious organizations interests, or in the interests of the commercial demand for secular information resources, the politicization of the topic of religion is added to this; 2) the appeal of the mass media to religious studies as a source of objective information is hampered by the marginality of sciences studying religions in the general spectrum of modern humanitarian knowledge; however, without for religious studies, the content of mass media on the issues of society's attitude to religion cannot be adequate to the real situation of religion in society.

**Key words:** religion, religious studies, mass media, secular media, confessional media.

**For citation:** Smirnov, M. Yu. (2023) Religiovedenie i sredstva massovoj informatsii v Rossii [Religious studies and mass media in Russia] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 184–193. (In Russian). DOI 10.35231/18186653\_2023\_1\_184

## Введение

Названием «Религиоведение и средства массовой информации» соединяется огромный мир СМИ, многообразных и разнообразных, и мир наук, изучающих религии и именуемых обобщающим понятием *религиоведение*.

Обычно, когда религиоведы рассуждают о СМИ, звучит критическая тональность, высказываются нередко вполне справедливые претензии к низкому уровню журналистской компетентности, к поверхностности в освещении вопросов религии, к преобладанию непроверенной сенсационности над внимательной аналитикой и т. п. Но всё это – лишь одна из граней трудных взаимоотношений исследовательской среды и СМИ.

Гораздо реже звучит рассуждение о том, что же само религиоведение способно дать институтам публичной информации – будь то печатные издания, радио и телекоммуникации, интернет-ресурсы? В данной статье не стоит задача исчерпывающе ответить на этот вопрос. Предлагается авторское рассмотрение некоторых возможностей религиоведения, способствующих наполнению СМИ содержанием, адекватным реальности.

## Содержание исследования

По своей субъектности религиоведение ограничено, как и всякая специализированная отрасль научного знания. Профессиональных религиоведов существенно меньше, чем, скажем, юристов или политологов. Но по своему объекту, которым является весь космос религиозных традиций народов мира, в их истории и современности, религиоведение универсально, ему есть дело до всего, что связано с религиями. И в этом плане именно научное религиоведение является фундаментальным ресурсом обоснованных знаний о религиозной сфере жизни человечества.

Что стоит за понятием религиоведения? Ответы и разъяснения на этот счет давно сформулированы и высказаны – и в научной, и в учебно-образовательной литературе [1; 3]. Поэтому остановлюсь лишь на немудреной, но точной характеристике: религиоведение – это то, чем занимаются религиоведы. Хотите знать, что такое религиоведение? Читайте и слушайте религиоведов. Кто такие религиоведы? Религиовед – это ученый,

исследующий с помощью инструментов научного познания то, что и как люди, полагающие себя последователями той или иной религии, воспринимают в качестве истинного вероучения и стараются следовать нормам этого учения.

Насколько приближает к пониманию религий их научное изучение? А вот это бывает по-разному. В религиях всегда есть такие «пространства» и «ниши», куда пытливый религиозоведческий разум полностью проникнуть либо не может, либо и не стремится, осознавая пределы своих возможностей. Но совершенно точно, что именно религиозоведение способно дать такое знание о религиях в разных их состояниях, которое будет добротным ресурсом для трансляции неискаженных представлений в общественное сознание.

Важной проблемой религиозоведения выступает актуализация научных исследовательских результатов, введение их в публичное пространство современных коммуникаций на всех уровнях – от ситуаций, предполагающих экспертные заключения специалистов-религиоведов по вопросам отношений в государстве и обществе к религии, до повседневного освещения реального состояния религиозной жизни общества.

Следует признать, что собственные возможности религиозоведения в информационном пространстве невелики. Как всякая специализированная научная работа, оно, говоря модным словом, «заточено» именно на исследования, нежели на публичность. Да и вообще, ученые люди нередко опасливо относятся к контактам со средствами массовой информации, особенно – если уже имеют личный опыт некорректного воспроизведения их высказываний в СМИ.

С другой же стороны, средства массовой информации, для которых публичность – это их необходимая и питательная среда обитания, при освещении вопросов, так или иначе связанных с религиями, аккуратно скажу, нечасто обращаются к научному религиозоведению как к экспертному и консультационному ресурсу. Не то, чтобы таких обращений вообще не было – в различных СМИ есть труженики, знакомые с некоторыми религиоведами, и их сотрудничество позволяет периодически появляться вполне вменяемым информационным и даже аналитическим материалам. Но это скорее положительные казусы, чем система.

Иными словами, мир средств массовой информации и мир религиоведения сосуществуют в режиме ограниченных контактов, отчего религиоведению трудно выводить научное знание в общественное пространство, а средства массовой информации вольно или невольно снижают качество своего контента при освещении вопросов религии.

Когда этот тезис звучит в разных аудиториях, заинтересованных в объективном знании о религиях, то в ответ нередко возникает возражение – но есть же ведь конфессиональные средства массовой информации, вполне компетентные в правильной подаче материала о своих религиях и имеющие относительно устойчивую среду потребителей своего контента.

Оспаривать религиозную компетентность конфессиональных СМИ было бы нелепо – кому как не последователям религий хорошо знать вероучения, обрядовую сторону жизни, историю своих религиозных сообществ и их нынешнее состояние. Но очевидность этого положения вовсе не является свидетельством востребованности значительной частью потребителей информации собственно вероучительного содержания религий. Любые непредвзятые исследования современной религиозности устойчиво показывают, что массовый интерес к тому, что является ядром и стержневыми конструкциями религий, а именно – к их доктринам и священным текстам, практически отсутствует [10, с. 267–273].

Проявление такого интереса, а главное – руководство конфессиональными установками в повседневном поведении, формирование образа жизни сообразно религиозной традиции – это удел весьма незначительной среды так называемых регулярно практикующих верующих. Среди всех, именующих себя верующими, доля тех, кто хоть как-то реализует свою декларируемую идентичность в соответствующих религиозных практиках, незначительна [5, с. 30–44]. Обычно, по разным конфессиональным и социально-демографическим контингентам – от 2 до 4 процентов, редко когда приближается к 6–8 процентам; и очевидно – это, так сказать, «предел насыщения»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Аналитический обзор ВЦИОМ. 2021 [Электронный ресурс]. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/velikii-post-2021>; Russians return to religion, but not to Church / Pew Research Center. Available at: <https://www.pewresearch.org/religion/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/> (дата обращения: 20 января 2023).

Тем более минимальным является соприкосновение с конфессиональными источниками информации нерелигиозной части населения. В этом плане эффективность конфессиональных средств массовой информации можно рассматривать как незначительную. Причем, повторю, вовсе не из-за уровня осведомленности таких СМИ в вероучительных вопросах, этот уровень может быть и вполне основательным.

Причина здесь, скорее, в вольном или невольном стремлении конфессиональных СМИ сформировать некий идеальный образ своей религиозной традиции, предложив его как истинный путь духовных исканий, ценностных ориентаций и соответствующего социального поведения. И вот этот образец с неизбежностью вступает в противоречие с состоянием повседневного жизненного мира людей, даже положительно настроенных к религии.

Исследования религиоведов в последние десятилетия XX и первую четверть XXI веков постоянно показывают характерную двойственность религиозной ситуации в мире. С одной стороны, необратимого ухода религий из общества не происходит, хотя форматы присутствия заметно изменились и упадок прежних форм религиозной жизни очевиден [2]. С другой же стороны, религиозные искания современного человека всё более индивидуализируются [7]. Происходит порой инстинктивное, а чаще всего и осознанное дистанцирование от предъявляемых образцовых стандартов конфессиональной идентичности. Такое случается не от того, что эти стандарты плохи – они могут быть замечательны своей историей, а от того, что они ничего не объясняют современному верующему про его текущую жизнь, здесь и сейчас, да и малопонятны в своих классических формулировках.

Пресловутая «религиозная безграмотность» большинства населения (на что сетуют многие энтузиасты «религиозного возрождения») вполне объяснима – как во многом результат бесполезности глубин вероучительной доктринальной мысли для массового религиозного сознания. Всякие «вкусные» для, скажем, теологически увлеченного ума сюжеты просто не нужны религиозно настроенным индивидам в огромной их массе, не объясняют им «здесь и сейчас» как жить, что делать. Между прочим, великолепно иллюстрируют это на российском теле-

[190] канале «Спас» выводимые на экран житейские либо суеверные вопросы верующих зрителей к священникам<sup>1</sup>.

При этом сохраняется тяга людей к соотнесению себя с какими-либо религиозными сообществами, потребность реализовать свои ожидания личного и социального благополучия через сопричастность к религиозной традиции. Но традиция неизбежно адаптируется к реальному укладу повседневной жизни современного секулярного социума, и эта тенденция стала устойчивой практически во всех развитых странах [4; 8].

Различные группы населения обладают своими собственными характеристиками и особенностями восприятия религиозных медиа. Поэтому в трансляции материала о религии большую роль играет формат подачи контента, динамика его потребления, способы привлечения и удержания внимания аудитории [6]. Удачные опыты в этом направлении имеются. Но всё-таки контингенты населения, черпающие информацию о деятельности религиозных организаций именно в конфессиональных медиа, незначительны. Основными источниками информации о современной религиозной жизни являются светские федеральные и региональные СМИ.

Надо признать, что современные религиозные организации и светская медийная среда говорят на разных языках [9]. Конфессиональные средства массовой информации стратегически нацелены на эффект приобщения к той или иной религиозной традиции, а это существенно снижает как эффективность их контента, так и доступность получаемой информации. Светские медиа разнообразнее по диапазону охвата и форматам подачи, но общим их свойством остается поверхностность, допускающая и прямые искажения.

И здесь надо вернуться к религиоведению. Убежден, и мой опыт профессиональной работы это постоянно подтверждает, что только обращение СМИ к ресурсам научного религиоведения способно наполнить медийный контент взвешенным, объективным и непредвзятым содержанием.

Религиоведение приближает к пониманию действительного состояния самих религий, постоянно уточняя и расширяя представления о том, как религиозные смыслы, наполняющие

---

<sup>1</sup> Прямая линия. Ответ священника (Спас) [Электронный ресурс]. URL: <https://disotzov.ru/pryamaya-liniya-otvet-svyashhennika-spas-otzyvy/> (дата обращения: 20 января 2023).

вероучения, воспринимаются, прививаются или отторгаются (1) людьми с религиозными предпочтениями и установками и (2) людьми, не склонными к внесению религиозного фермента в свой «жизненный мир» [1, с. 67–69]. Иными словами – выясняется, что именно и почему из религиозных ресурсов востребовано, а что, в лучшем случае, маргинально или вообще игнорируется, прежде всего – верующими.

Санкт-Петербург является одним из центров сосредоточения научного религиоведения. Санкт-Петербургский государственный университет, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Высшая школа экономики, Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Государственный музей истории религии, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого, Российский этнографический музей и ряд других академических учреждений и учебных заведений города – это совокупно мощный ресурс научных знаний о религии. Здесь ведутся исследования по истории религий, антропологии религии, психологии религии, социологии религии и другим направлениям религиоведческой мысли.

Знают ли в средствах массовой информации о результатах этих исследований? Не об отдельных статусных ученых, а именно о содержании исследовательской работы религиоведов? Готовы ли обращаться за консультациями, создавать совместные информационные программы, которые популяризировали бы научное понимание вопросов религии и где была бы площадка для взаимодополняющего участия светских и конфессиональных исследователей?

## **Выводы**

Именно медийные инструменты формируют общие образы религии в публичном пространстве. Упрощенно говоря – как темы религии подаются в средствах массовой информации, так религия и существует в массовом сознании. Отсюда следует, что одной из ключевых задач является достижение

[192] адекватности содержания информационных материалов реальному состоянию дел в религиозной сфере.

Во всех областях сейчас остро обозначилась потребность в компетентных специалистах-профессионалах – от медицины до военного дела. Адекватное понимание религиозной жизни нашего общества – не исключение. Чем точнее будет это понимание, то есть чем чаще источником информации о религиях, транслируемой средствами массмедиа, будет научное религиоведение, тем стабильнее будет общественная ситуация в стране.

#### Список литературы

1. Ваарденбург Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение / пер. с нем. А. Г. Александрова. – СПб.: Изд-во РХГА, 2016. – 216 с.
2. Инглхарт Р. Неожиданный упадок религиозности в развитых странах / пер. с англ. Н. Ю. Фирсовой. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2022. – 238 с.
3. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения: учеб. пособие для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Юрайт, 2023. – 180 с.
4. Матецкая А. В. Формирование постсекулярного общества в России // Гуманитарий Юга России. – 2020. – Т. 9 (45). – № 5. – С. 93–107.
5. Пронина Т. С. Религия в поисках идентичности в постсоветской России. – Тамбов: Издат. дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2015. – 300 с.
6. Религия в информационном поле российских СМИ / Л. В. Кашинская, М. М. Лукина, Л. Л. Реснянская. – М.: МЕДИАСОЮЗ, 2003. – 142 с.
7. Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 56–65.
8. Харви Г. Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь / пер. с англ. К. Колкуновой. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 368 с.
9. Хруль В. М. СМИ и религия: в поисках интегрального подхода // Вестник Московского гос. ун-та. Серия 10. Журналистика. – 2012. – № 5. – С. 60–75.
10. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – 508 с.

#### References

1. Vaardenburg, J. (2016) *Religiya i religii: sistematicheskoe vvedenie v religiovedenie* [Religion and religions: A systematic introduction to Religious Studies]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj Khristianskoj humanitarnoj akademii. (In Russian).
2. Inglehart, R. (2022) *Neozhidannyj upadok religioznosti v razvitykh stranakh* [Religion's sudden decline]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
3. Krasnikov, A. N. (2023) *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological problems of religious studies]. 2<sup>nd</sup> ed., rev. Moskva: Yurait. (In Russian).
4. Matetskaya, A. V. (2020) *Formirovanie postsekulyarnogo obshchestva v Rossii* [Formation of a post-secular society in Russia] *Gumanitarij Yuga Rossii* [Humanities of the South of Russia]. Vol. 9 (45). No. 5. Pp. 93–107. (In Russian).



5. Pronina, T. S. (2015) *Religiya v poiskakh identichnosti v postsovetskoj Rossii* [Religion in search of identity in post-Soviet Russia]. Tambov: Derzhavin Tambov University Press. (In Russian).

6. Kashinskaya, L. V., Lukina, M. M., Resnyanskaya, L. L. (2003) *Religiya v informatsionnom pole rossijskikh SMI* [Religion in the Russian media information field]. Moskva: MEDIASOYUZ. (In Russian).

7. Stepanova, E. A. (2015) *Postsekulyarnaya religioznost': individ versus institut* [Post-secular religiosity: an individual versus an institution] *Religiovedenie* [Religious Studies]. No. 3. Pp. 56–65. (In Russian).

8. Kharvi (Harvey), G. (2020) *Seks, eda i neznakomtsy. Religiya kak povsednevnyaya zhizn'* [Sex, food and strangers. Religion as everyday life]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review]. (In Russian).

9. Khrul', V. M. (2012) *SMI i religiya: v poiskakh integral'nogo podkhoda* [Media and Religion: in search of an integral approach]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 10. Zhurnalistika* [Moscow State university journal. Journalism]. No. 5. Pp. 60–75. (In Russian).

10. Smirnov, M. Yu. (ed.) (2017) *Entsiklopedicheskij slovar' sotsiologii religii* [Encyclopedic dictionary of sociology of religion]. Sankt-Peterburg: Platonovskoe Filozofskoe obshchestvo [Platonic Philosophical Society]. (In Russian).

#### Об авторе

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

#### About the author

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

Поступила в редакцию: 29.01.2023

Принята к публикации: 13.02.2023

Опубликована: 20.03.2023

Received: 29 January 2023

Accepted: 13 February 2023

Published: 20 March 2023

## ДЛЯ ЗАМЕТОК

---

**ДЛЯ ЗАМЕТОК**

---

научный журнал

# ВЕСТНИК

Ленинградского государственного  
университета имени А. С. Пушкина

№1

2023

Редактор А. А. Титова

Технический редактор Н. В. Чернышева

Верстальщик Е. И. Ягин

Оригинал-макет и обложка Е. И. Ягин

Подписано в печать 29.03.2023. Формат 60x84 1/16.

Гарнитуры Playfair Display, Nunito. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 12,25. Тираж 500 экз. (первый завод – 50 экз.)

Заказ №1850

**Адрес редакции**

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

**Адрес учредителя, издателя**

196605, Россия, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10.  
тел. +7(812) 466-65-58 <http://lengu.ru/>  
e-mail: [pushkin@lengu.ru](mailto:pushkin@lengu.ru)