

ВЕСТНИК

Ленинградского государственного
университета имени А. С. Пушкина

Pushkin Leningrad State
University Journal

№3
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 (Санкт-Петербург, Россия)

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

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

Founder, publisher: Pushkin Leningrad State University

Editorial Board

A. G. Maklakov	Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Chief editor
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 (Sankt Peterburg, Russia)

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- 8 К. М. Антонов
Актуализация через деструкцию: традиция
и новизна в русской религиозной философии
XIX–XX веков
- 34 О. А. Канышева
Философия сознания в творчестве В. С. Соловьева
- 49 Д. А. Баловнев
Алан Уоттс в споре с Кантом: экспериментальное
опровержение идеи трансцендентальной
апперцепции
- 60 А. С. Романенко
Преодоление концептуальных оппозиций
как структурообразующий принцип
«Исследования блага» Нисиды Китаро

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

- 74 А. А. Грибков
Формирование достоверного знания: нахождение
знаний и выявление дефектов

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

- 91 И. А. Тульпе
Визуальный образ философии
- 106 О. Р. Демидова
Георгий Адамович – Зинаида Гиппиус:
философский диалог в письмах

- 118 А. М. Прилуцкий
Эсхатологическая фоновая конспирология:
формирование стереотипов и трансформации
модальностей

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- 134 М. Ю. Смирнов
Перманентная секуляризация или постсекулярное
общество? Современные трансформации религии
в ракурсе исследовательской рефлексии
- 153 Е. С. Элбакян
Метаморфозы институциональной религиозности
(на примере христианства)
- 171 Э. А. Нимяев
Место религии в системе цифровых коммуникаций:
«пространство для сообщества» и цифровой
религиозный суррогат
- 184 Р. О. Сафронов
Сотрудничество Российской Федерации
и Китайской Народной Республики в религиозной
сфере (2001–2023 годы)
- 200 Е. М. Мирошникова, У. Ф. Шмельцле
Роль религии в процессе интеграции мигрантов
- 214 В. А. Сливкина
Проблема интеграции мигрантов-мусульман
в Италии и Финляндии
- 228 Х. Г. Наварро Флориа
Религия и миграция: опыт Аргентины
- 242 В. А. Курилов, Т. К. Никольская
Нонконформистская религиозность в Советском
Союзе (из истории издательства «Христианин»)

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

- 8 Konstantin M. Antonov
Actualization Through Destruction: Tradition
and Novelty in 19th and 20th Century's
Russian Religious Philosophy
- 34 Ol'ga A. Kanysheva
Philosophy of Consciousness in the Works
of V. S. Solov'yev
- 49 Daniil A. Balovnev
Alan Watts in Dispute With Kant: Experimental
Refutation of the Transcendental Apperception Idea
- 60 Anton S. Romanenko
The Overcoming of Conceptual Oppositions as
a Structural Principle of Nishida Kitarō's "An Inquiry
Into the Good"

ONTOLOGY AND GNOSEOLOGY

- 74 Andrej A. Gribkov
The Formation of Reliable Knowledge: Finding
Knowledge and Identifying Defects

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

- 91 Irina A. Tul'pe
Visual Image of Philosophy
- 106 Ol'ga R. Demidova
Georgy Adamovich – Zinaida Gippius:
An Epistolary Philosophical Dialogue

- 118 Alexander M. Prilutskij
**Eschatological Background Conspiracy Theory:
Formation of Stereotypes and Transformation
of Modalities**

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

- 134 Mikhail Yu. Smirnov
**Permanent Secularization or Post-secular Society?
Modern Transformations of Religion in the Perspective
of Research Reflection**
- 153 Ekaterina S. Elbakyan
**Metamorphoses of Institutional Religiosity
(on the Example of Christianity)**
- 171 Eduard A. Nimyaev
**Locating Religion in the Digital Communication
System: “Space for the Community” and Digital
Religious Surrogate**
- 184 Roman O. Safronov
**The Cooperation Between the Russian Federation
and the People's Republic of China in the Religious
Sphere (2001–2023)**
- 200 Elena M. Miroshnikova, Udo Fr. Schmäzle
**The Role of Religion in the Integration Process
of Migrants**
- 214 Varvara A. Slivkina
**The Problem of Muslim Immigrants' Integration
in Italy and Finland**
- 228 Juan G. Navarro Floria
Religion and Migration: The Argentine Experience
- 242 Viktor A. Kurilov, Tat'yana K. Nikol'skaya
**Nonconformist Religiosity in the Soviet Union
(From the “Christian” Publishing House History)**

Научная статья
УДК 1(091) : 2(47) «18/19»
EDN: DPNIRA
DOI: 10.35231/18186653_2023_3_8



Актуализация через деструкцию: традиция и новизна в русской религиозной философии XIX–XX веков*

К. М. Антонов

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

Введение. Автор констатирует бесперспективность спора об «ортодоксальности» русской религиозной мысли и в целом «мировоззренческого» подхода к ее истории. В то же время, невозможность избежать проблемы богословской интерпретации результатов философских поисков русских мыслителей приводит к необходимости формулировать корректные критерии и принципы такой интерпретации. В статье предлагается переход от мировоззренческого и герменевтического подходов к объяснительному подходу.

Содержание. Автор анализирует историческую конфигурацию и полемический контекст возникновения феномена русской религиозной философии. Ставится вопрос об истоках и исторической обусловленности присутствующих в ней элементов, нестандартных по отношению к привычной догматике. Рассматриваются три попытки исторического объяснения этого феномена (прот. Г. Ореханова, А. П. Соловьева и свою собственную). Все они отсылают к историко-религиозным и социально-психологическим механизмам, связанным с процессом религиозного обращения. К этому процессу, рассмотренному на уровне религиозно-философских трактовок, применимо понятие «актуализации через деструкцию» (в хайдеггеровском смысле последнего термина). Близким является и введенное формалистами понятие «остранения» как «вывода вещи из автоматизма» восприятия. Делается попытка кодификации основных, наиболее типичных новаций, предложенных русской религиозной мыслью.

Выводы. Автор утверждает объективную историческую обусловленность описанных элементов богословской новизны в русской религиозной философии. Он полагает, что их наличие и способ их порождения позволяют говорить о формировании в русской религиозной мысли в первой половине XX века новой религиозной общности, по типу конфессионализации. Это была специфическая форма христианской мысли и жизни, в которой ресурсы православия, как античного типа христианства, использовались для самообоснования субъективности специфически современного типа.

Ключевые слова: русская религиозная философия, философская теология, история религии, религиозное обращение, конфессионализация, мировоззренческий подход, интерпретация, объяснение.

Для цитирования: Антонов К. М. Актуализация через деструкцию: традиция и новизна в русской религиозной философии XIX–XX веков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 8–33. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_8. EDN: DPNIRA

* Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 21-011-44030 «Мышление бытия и вера Откровения: пути соотношения в немецкоязычной протестантской теологии и русской религиозной философии XX века»
© Антонов К. М., 2023

Original article
UDC 1(091) : 2(47) «18/19»
EDN: DPNIRA
DOI: 10.35231/18186653_2023_3_8

Actualization Through Destruction: Tradition and Novelty in 19th and 20th Century's Russian Religious Philosophy

Konstantin M. Antonov

*Saint-Tikhon's Orthodox University for Humanities,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The author states the futility of the dispute about the "orthodoxy" of Russian religious thought and, in general, the "worldview" approach to its history. At the same time, the inability to avoid the problem of theological interpretation of the results of Russian thinkers' philosophical searches leads to the need to formulate the correct criteria and principles of such interpretation. The paper proposes a shift from a worldview and hermeneutic approach to an explanatory approach.

Content. The author analyzes the historical configuration and polemical context for the emergence of the Russian religious philosophy phenomenon. The question is raised about the origins and historical conditioning of the elements present in it, non-standard in relation to the usual dogma. Three attempts at a historical explanation of this phenomenon are being considered (prot. G. Orekhanov, A. P. Solov'yev and his own). All of them refer to the historical, religious and socio-psychological mechanisms associated with the process of religious conversion. The concept of "actualization through destruction" (in the Heidegger sense of the last term) applies to this process, considered at the level of religious and philosophical interpretations. A close one is the concept of "sharpening" (*ostranenie*) introduced by formalists as a "derivation of a thing from the automatism" of perception. An attempt is being made to codify the basic, most typical innovations proposed by Russian religious thought.

Conclusions. The author asserts the objective historical conditioning of the described elements of theological novelty in Russian religious philosophy. He believes that their presence and the method of their generation make it possible to talk about the formation in Russian religious thought in the first half of the 20th century of a new religious community, by the type of confessionalization. It was a specific form of Christian thought and life, in which the resources of Orthodoxy, as an ancient type of Christianity, were used to self-base subjectivity of a specifically modern type.

Key words: Russian religious philosophy, philosophical theology, history of religion, religious conversion, confessionalization, worldview approach, interpretation, explanation.

For citation: Antonov, K. M. (2023) Aktualizatsiya cherez destruktivnyy: traditsiya i novizna v russoj religioznoj filosofii XIX–XX vekov [Actualization Through Destruction: Tradition and Novelty in 19th and 20th Century's Russian Religious Philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 8–33. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_8. EDN: DPNIRA

Введение

Со времени возвращения русской религиозной мысли в фокус историко-философских исследований и интеллектуальных дискуссий, среди ее исследователей и даже просто читателей разгорелся спор о ее ортодоксальности: признавая выдающиеся интеллектуальные заслуги русских философов, многие отказывали им в правоверии, в соответствии их идей так или иначе понятому «православному» мировоззрению.

Спор этот, собственно говоря, возник гораздо раньше. По сути, он был спровоцирован самими представителями русской мысли, не скупившимися на взаимные упреки, и отчасти – критикой в их адрес со стороны представителей духовно-академической науки. В значительной мере предметность полемики представлена «Спором о Софии» и двумя классическими исследовательскими работами: «Путями русского богословия» прот. Г. В. Флоровского (1937) и «Историей русской философии» прот. В. В. Зеньковского (1948, 1950), где соответствие православию является одним из критериев, по которым эти авторы оценивают своих героев.

Эта традиция была воспринята представителями свободной религиозной мысли в СССР. Ярким примером такого рода является исследование С. С. Хоружего «Мирозерцание Флоренского» (1974), в котором негативная в целом оценка мыслителя определяется представлением о «расхождении между энергийным дискурсом православного исихазма и паламизма и энергийно-эссенциальным дискурсом христианского неоплатонизма Флоренского» [22, с. 5]. Напротив, апологетом традиции русской религиозной мысли, сознательно соотносившим с нею собственную миссионерскую стратегию, выступил о. А. Мень, в своей многотомной «Истории религии» ставивший задачу «исполнить то, что завещал Вл. Соловьев нашему времени» [12, с. 11]. Как ни удивительно, к этому спору подключались и представители ортодоксальной советской науки. Как историки философии, так и представители «научного атеизма» с одной стороны фиксировали «реакционную идеалистическую антимарксистскую сущность» идей представителей русской религиозной мысли, а с другой – не упускали случая указать на несоответствие этих идей церковной ортодоксии, на их «модернизм» (В. А. Кувакин) [10, с. 5]. Последнее было важно как

свидетельство общего ослабления религии, «сдачи позиций» перед лицом марксистского атеизма и свободомыслия.

Неудивительно, что этот спор продолжился и в постсоветскую эпоху, когда профессиональное изучение русской религиозной мысли оформилось в виде целостного научного направления. Значимые обобщения здесь зачастую формировались именно на основе такого «мировоззренческого» подхода. Интересно при этом, что исследователи, полярно расходившиеся в своих мировоззренческих основаниях и, соответственно, в оценках тех или иных идей, зачастую полностью совпадали в их описаниях. Так, П. П. Гайденко солидаризуется с тем анализом отношений концепций всеединства Соловьева и Франка, которую предложил И. И. Евлампиев: «Действительно, Соловьев не устраняет границы между Абсолютом как Сущим и миром множественности как бытием; Франк же стремится эту границу уничтожить...». Однако в противоположность склонному к гностицизму Евлампиеву, с точки зрения Гайденко: «в отделении Бога от мира скорее преимущество философии Соловьева, а не ее недостаток» [5, с. 272; ср.: 7, с. 15]. Тем самым оба исследователя навязывают и Соловьеву, и Франку (и другим русским философам) собственную проблематику, сводя их философские идеи к их же «мистическому опыту» [5, с. 297], т. е., по сути, лишая их (несмотря на все риторические реверансы) собственно философской значимости.

На этом фоне попытки оправдать русскую религиозную мысль через апелляцию (1) к современному мышлению или (2) к традиции выглядят не слишком убедительно. Первый подход просто зеркалит приведенную выше критику: речь по сути дела идет об одном и том же, но различно оцениваемом положении дел. Второй подход – противопоставляет этому иное понимание традиции и делает попытку представить русскую мысль как ее аутентичное выражение. У этой стратегии, однако, имеется два слишком явных слабых места. Она, во-первых, опирается на самооценку представителей русской религиозной мысли и пользуется изобретенными ими штампами «западного пленения» и «неопатристического синтеза». Во-вторых, стремится замаскировать очевидное – наличие элементов качественной новизны в мышлении русских религиозных философов, присущую им установку на новаторство в религиозной сфере.

В такой ситуации возникает соблазн вообще уйти от оценки ортодоксальности русских мыслителей. Обосновать такой уход возможно, прежде всего, через указание на необходимость следовать веберовскому принципу «свободы от оценки»¹ – в том случае, если мы мыслим историю философии вообще и историю русской философии в частности как стандартную гуманитарную науку, стремящуюся к тому, чтобы ее аргументация и результаты могли быть «признаны правильными, убедительными и значимыми и китайцем», отторгающую вопросы желательности / нежелательности того или иного положения дел как инородные по отношению к собственно научному дискурсу [4, с. 354]. Другим способом может быть указание на нерелевантность богословских оценок в области философии, поскольку такие оценки суть результат логической ошибки «перенос в другой род». Богословие и философия предполагают настолько различные способы постановки вопроса, пути выявления аксиоматических положений, правила вывода, принципы герменевтики авторитетных текстов и проч., что на этом фоне случайные совпадения или несовпадения отдельных формулировок практически не имеют значения [3, с. 206–220].

Когда В. Зеньковский пишет: «Достаточно вспомнить “Чтения о Богочеловечестве” Владимира Соловьева, где тема о сочетании двух естеств ставится вне их личного неповторимого сочетания в Иисусе Христе, а получает значение общей метафизической концепции. Простое сопоставление этой концепции с подлинным церковным учением могло бы сразу показать, насколько непозволительно и фантастично было то метафизическое истолкование Халкидонских определений, которые мы находим у Влад. Соловьева» [9, с. 483–484]² – на это можно было бы возразить, во-первых, Зеньковский весьма произвольно обращается с текстом Соловьева, игнорируя тот факт, что интерпретацию халкидонского догмата из 11 и 12 чтения [17, с. 155], которая действительно выводится из весьма специфического метафизического истолкования космогонического и исторического процесса (чтения 9 и 10), необходимо соотносить с интерпретацией истории религии из 4 и 6 чтений, где новизна христианства определяется тем,

¹ Веберовская концепция науки, как представляется, релевантна не только для социальных, но и для гуманитарных наук.

² Я благодарю К. М. Мацана за указание на эту цитату.

что «всеединая божественная жизнь явилась как факт, как историческая действительность», и христиане «познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе» [17, с. 78]. Таким образом, как раз личностная неповторимость Христа оказывается решающим фактом, из интерпретации которого вырастает затем вся догматика.

Коме того, из этой ошибки выдающегося историка философии становится очевидным, что сопоставление такого рода отнюдь не является чем-то «простым», но, напротив, предполагает учет столь значительного количества весьма неоднозначных данных, требующих сложных герменевтических процедур для своего понимания, что достижение здесь сколько-нибудь однозначного и обоснованного результата представляется весьма сомнительным делом.

Наконец, здесь неявно содержится предпосылка, согласно которой «подлинное церковное учение» является чем-то само собой разумеющимся, однозначно определенным и общеизвестным, к чему любой имеет верифицируемый доступ, в силу чего оно может быть само по себе, помимо конкретной интерпретации (в данном случае, о. В. Зеньковского), сопоставлено с концепцией Соловьева.

Здесь кажется естественным вспомнить о гуманитарном характере истории философии и предложить на место «мировоззренческого» подхода – чисто герменевтический, предполагающий безоценочную, направленную на выяснение собственного смысла анализируемых текстов, интерпретацию их содержания, заложенных в них идей, уяснение собственных интенций их авторов.

Последовательное проведение этого подхода не только не исключает возможность богословской интерпретации результатов мышления русских философов, но и с необходимостью вновь возвращает к ней. Чтобы показать, как это происходит, имеет смысл обратить внимание на проведенное когда-то Львом Шестовым разграничение философии и проповеди. Если целью философии является «понимание жизни» и философия ставит «вопросы о месте и назначении человека в мире, о его правах и роли во вселенной» [23, с. 87–88] – вопросы, которые человек обращает прежде всего к себе самому в ходе тяжелой внутренней работы своей души, то содержа-

нием проповеди являются «ответы», предназначенные, как правило, «для других». Их задача – «сделать выработанное мировоззрение обязательным для всех людей» [23, с. 48]. Это противопоставление у Шестова, очевидно, оценочно. Так Толстой и Ницше у него придумывают каждый свои слова, лишь бы «отвязаться от преследующих сомнений и перейти от ставшего невыносимо тяжелым дела – философии, к более легкому, простому и утешительному занятию – проповеди» [23, с. 95].

Однако, попытаемся вынести за скобки как героизацию философии, в соответствии с которой она, как мучительное искание истины соотносится с подлинным существованием, так и принижение проповеди, которая как попытка рациональными средствами навязать свою «истину» соотносится с существованием неподлинным, ложным. В структуре самой философии могут возникать и даже с необходимостью возникают своего рода квазибогословские элементы. В частности, философы вполне могут фиксировать свои выводы в виде набора богословских, причем не только по содержанию, но и, что еще более существенно, по форме, идей. Именно это мы видим в русской религиозной мысли (особенно, если отнести к ней не только таких мыслителей, как Франк и Бердяев, но и позднего о. С. Булгакова, у кого мы находим эксплицитное богословствование, стремление говорить от лица Церкви). Однако даже если они богословствуют только на свой страх и риск, в том случае, если они всерьез пытаются выявить подлинный, как им кажется, смысл церковной керигмы, пусть и не претендуя на церковную всеобщность и обязательность, – это уже вводит их идеи в богословское пространство и, соответственно, открывает возможность собственно богословской интерпретации, а стало быть, и оценки этих идей.

Для того, чтобы такого рода оценки имели смысл и не попадали под описанную выше критику, они не могут быть «простым сопоставлением» моих (пусть и представляющихся мне «подлинным христианским учением») представлений о христианстве с представлениями моего предмета, но должны удовлетворять ряду важных методологических критериев и условий.

С одной стороны, это предполагает набор сложных методологических операций, включающий: 1) выявление и соотношение между собой трёх культурных и религиозных контекстов: эпохи формирования основных догматических представлений,

времени жизни анализируемого автора, современной эпохи, как контекста жизни и мышления исследователя; 2) учёт авторской интенциональности анализируемого мыслителя, его собственное понимание философского дела и отношения этого дела к традиции христианской мысли в целом; 3) рефлексию исследователя относительно его собственной исторической ограниченности, неизбежно сказывающейся на его восприятии христианства. Результатом этих операций должно стать соблюдение требования нюансированности и неоднозначности оценочных характеристик.

С другой стороны, интерпретативный в целом характер таких дисциплин, как история философской или богословской мысли, не отменяет возможности и даже желательности создания объяснительных теорий, в рамках которых те или иные особенности мышления исследуемых авторов рассматриваются не как результат их личного творчества, за который они и несут ответственность, но как результат действия некоторых объективных факторов, от их личного произвола не зависящих или существенным образом этот произвол ограничивающих.

Подобный подход позволяет выявить рациональное зерно описанной «оценочной» литературы и наметить пути дальнейшей исследовательской работы с этим зерном. А именно, начиная с упомянутых работ В. В. Зеньковского и Г. В. Флоровского и вплоть до современных авторов, исследователи, независимо от их позитивного или негативного отношения к традиции русской религиозной мысли, фиксируют *несомненное присутствие в содержании «проповеди» русских мыслителей нестандартных или «неортодоксальных» (чтобы это ни значило) элементов.*

Содержание исследования

В этой статье ставится вопрос о происхождении, содержании и значении *«неортодоксальных элементов религиозной мысли»*. Необходимо не просто зафиксировать и оценить эти элементы, но и подступить к *научному объяснению* их появления, вне которого все разговоры об «оценках» представляются беспредметными.

Для этого попытаюсь сперва описать исторические истоки и ситуацию, в которой возникает новизна, затем обращусь к те-

ориям, в рамках которых делаются попытки дать этой ситуации объективное историческое объяснение, и на их основании опишу механизм возникновения этой новизны, в заключение – укажу ее конкретные содержательные и формальные элементы.

Как представляется, многообразие оценочных суждений, так или иначе характеризующих традицию русской религиозной мысли, задается во многом спецификой характерного для нее полемического контекста. Идентичность этой традиции определяется своеобразной «войной на два фронта», которую она вела на протяжении всей своей истории, от возникновения в конце 1820-х годов и до завершения во второй половине XX века. В рамках этой «войны» она оппонировала одновременно и секуляризму Нового времени, и стандартному духовно-академическому богословию синодального периода русской истории.

Поскольку «интеллигентский» (в «веховском» смысле слова) радикальный секуляризм и синодальная церковность в свою очередь находились в состоянии противоборства, можно говорить о том, что религиозно-культурная ситуация России XIX века характеризовалась наличием в ней трехсторонней дискуссии. В этой дискуссии представители русской религиозной мысли, при том, что они зачастую воспроизводили направленные друг против друга аргументы двух других сторон (напр., философские аргументы П. Д. Юркевича против материализма или интеллигентская политическая критика синодальной церковности), пытались выстроить собственную позицию, не сводимую к двум другим. Выстраивается она за счет, главным образом, выявления скрытых религиозно-культурных предпосылок как тех, так и других оппонентов.

Так в секуляризме усматриваются религиозные черты, а именно: 1) присутствие позитивных христианских моментов; 2) собственная квазирелигиозность, склонность создавать «мыльные пузыри» утопических проектов, в итоге заводящая в тупик обесмысливания и разрушения жизни; 3) подлинная религиозная потребность и способность к религиозному творчеству, которая может быть удовлетворена только христианством (разумеется, не синодальной церковностью, а подлинным христианством, которое моделируется либо как идеальное прошлое, либо как идеальное будущее, либо как сочетание

того и другого). А в стандартном богословии наоборот, усматривается: 1) присутствие секулярных моментов; 2) религиозная косность – в итоге именно на него возлагается ответственность за секуляризацию в целом.

Корнем всех бед, как правило, признается «рационализм», специфический стиль мышления, при котором оно не только методически обособляется от общего течения человеческой жизни, но и рассматривается как основная культурная сила. Кульминацией этой тенденции считается, разумеется, Просвещение XVIII века. Секуляристское мышление и стандартное богословие равно признаются формами этого большого духовного движения, определяющего историю христианства, начиная с проникновения в него элементов философской и юридической культуры античности. Тем самым митр. Макарий (Булгаков) и В. Г. Белинский как бы приводятся к единому знаменателю – секулярной культуре Нового времени, или более узко – к секуляризму Просвещения.

Таким образом русская религиозная мысль подвергает себя соответствующей критике, которая может исходить как из ортодоксально богословских, так и из секуляристских позиций, однако в обоих случаях представляет собой реакцию на так или иначе «задевающую» авторов критическую работу русских философов. Возникающие здесь интерпретации и оценки, как правило, не выходят за рамки описанной полемической ситуации, а это значит, что они не могут рассматриваться как вполне независимые и претендующие на объективность. Их авторы слишком вовлечены в инициированную русскими мыслителями дискуссию, слишком зависимы от их критики, чтобы иметь возможность отнестись к ней достаточно беспристрастно.

Для достижения такой беспристрастности, возможно, имело бы смысл посмотреть на эту ситуацию с точки зрения истории, социологии и психологии религии. В современной историографии русской религиозной мысли ряд попыток такого рода присутствует и приносит свои плоды. Я остановлюсь на трех из них и попытаюсь показать, как на основе приведения их к общему знаменателю может быть описан механизм формирования специфической новизны в мышлении русских философов и какие содержательные мотивы из него вытекают.

Первой попыткой является теория религиозного кризиса, предложенная в работах прот. Георгия Ореханова для объяснения трагического конфликта Льва Толстого и Русской Церкви и особенностей его восприятия русским обществом того времени. Подробно эта концепция развернута в книге «Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников» (2010), а в дальнейших работах она уточнялась и дополнялась. Кризисом о. Георгий называет ситуацию, в которой существенно меняется соотношение нормативных, константных и релятивных параметров данной культуры, возникают явления, «которые сигнализируют об отступлении от некоей нормы и свидетельствуют о некоем итоге развития, переломе, высшем напряжении». В религиозной сфере кризис происходит тогда, когда «реальные религиозные проблемы представителей данного поколения не могут найти разрешение в старой системе ценностей, таким образом, возникает потребность конструирования новой системы ценностей». Более конкретно в применении к русской культуре о. Георгий рассматривает как кризисную ситуацию, когда «реальное наличие духовных запросов, переживаний, глубоких или более поверхностных философско-религиозных размышлений» сталкивается с «невозможностью удовлетворения этих запросов на путях церковно-исторических, в рамках церковного христианства» [14, с. 102–105].

Этот «религиозный кризис русского общества» о. Георгий связывает с так называемой «синодальной эпохой», выделяя две ее наиболее существенные составляющие: 1) систему церковно-государственных отношений, при которой «государство жестко контролировало практически все стороны церковной жизни» за исключением догматики [13, с. 78]; и 2) «синодальный тип благочестия» – термин м. Марии (Е. Ю. Кузьминой-Караваевой) [11, с. 129–135], в рамках которого, как утверждает о. Георгий: «Вера ценится не как живой религиозный опыт, не как средство познания абсолютной истины, не как ответ на вопрос "как жить свято?", а как хрупкий и не совсем надежный способ получения личного успокоения, требующий при этом абсолютной консервации, не поощряющий поиск и поэтому уже не способный дать ответы на существенные вопросы жизни» [13, с. 81]. В его концепции кризис предстает как закономерный результат тесной связи Церкви

и государства, а его симптомами оказываются государственное регулирование религиозной жизни, разнообразные формы неверия, политический и культурный антиклерикализм, искажение представлений о святости, разрыв между иерархией и паствой, падение авторитета Церкви и духовенства, евхаристический и богослужебный кризис, революционное движение. Религиозный кризис предстает здесь как «кризис восприятия Церкви», в котором о. Георгий выделяет такие аспекты, как «кризис церковно-государственных отношений», «кризис богословия», «пастырский кризис» [14, с. 114–115].

Однако кризис рассматривается автором (вслед за И. А. Ильиным) не столько как катастрофа, сколько как «решающее испытание», в котором «выступают скрытые силы, некие резервы, использование или неиспользование которых приводит либо к обновлению, либо к смерти, катастрофе» [13, с. 84].

«Выходом из этой ситуации как для образованного меньшинства, так и для крестьянского большинства является *поиск новых типов духовности...*». На уровне мышления этот поиск «облекается либо в форму философского дискурса (так рождается русская религиозная философия), либо в форму литературного произведения» [14, с. 161]. Возникают две духовные «линии», связанные, соответственно, с Толстым и Достоевским, и критическая рефлексия относительно этих линий, намеченная К. Леонтьевым. Ключевую роль о. Георгий приписывает здесь дискуссии о «розовом христианстве», каждый из участников которой пережил «острый личный религиозный кризис». Ее итогом стало «понимание необходимости возвращения к христианству евангельскому и святоотеческому» [14, с. 362]. Религиозно-акцентированные романы и трактаты Толстого, Достоевского и Соловьева знаменуют переход к религиозным поискам, поворот интеллектуального и духовного вектора от «внешнего» к «внутреннему» и, тем самым, начало процесса, обратного секуляризации [14, с. 361].

Вторую, наиболее последовательную историко-религиозную интерпретацию феномена русской религиозной философии, осуществляет в настоящее время А. П. Соловьев. Он опирается на множество теоретических источников, включая некоторые идеи самих русских мыслителей, однако главным образом апеллирует к компенсаторной теории модерна

Риттера, Маркварда и Люббе. Признавая, что одним из определяющих для русской религиозной философии мотивов является религиозная культуркритика модерна, аналогичная романтической критике Просвещения, он ставит вопрос об «истоках потребности в этой культуркритике» [16, с. 125].

Исследователь обращает внимание на тот факт, что «в рамках логики А. Ф. Лосева ключевыми объяснительными моментами для обращения интеллектуалов к религии оказываются моменты восполнения, возмещения односторонней рационализации, характерной для идеала "проекта Просвещения"» [16, с. 126]. Более детально логика этого восполнения описывается прописана у авторов компенсаторной теории. На фоне таких особенностей проекта Просвещения, как а-историзм, гомогенизация, стандартизация производства, ускоряющееся устаревание предшествующего опыта, в условиях, когда для целей модернизации, строящейся на идеалах Просвещения, эволюционно успешным оказывается обезличенное и рационально унифицированное, «компенсирующей оказывается любая деятельность, которая удовлетворяет потребность человека в исторической идентичности» [16, с. 128], в том числе религия и науки о духе. В целом, «все, что позволяет человеку сконструировать свою уникальность, оказывается современным способом компенсации негативных последствий модернизации» [16, с. 129]. Тем самым находят свое объяснение и распространение феномена конверсии, и направленная своим острием против секуляризационных процессов культуркритика, типологически аналогичная романтической.

Существенным уточнением, предлагаемым А. П. Соловьевым, является анализ обращения интеллектуалов к религии в контексте процессов конфессионализации, которую он понимает предельно широко и, опираясь на шмиттианское понятие «политической теологии», распространяет даже на секулярные концепции. В этом случае «опыт религиозного обращения русских философов представляет собой не просто переход от “неверия” к “вере”, а переход из “политической теологии” к “теистической философской теологии”, требующей философского обоснования и легитимации» [16, с. 132], а их культуркритика предстает как десекуляризация. Русская религиозная мысль выступает, таким образом, как специфич-

ческая «неоромантическая религия интеллектуалов», своего рода десекуляризационный, но принципиально современный по самосознанию проект, с помощью культуркритики отграничивающий себя от «вероучительных» – как в прямом, так и в переносном смысле – альтернатив (и просвещенческих, и домодерных) по модели конфессионализации.

Наконец, в рамках **третьей**, моей собственной концепции, на которую отчасти опирается А. П. Соловьев, русская религиозная философия возникает в ситуации сосуществования православия как живой религиозной традиции, уходящей в домодерн, но частично модернизированной и отчасти «колонизированной» модерном в рамках «синодального строя», и секулярной культуры модерна, в которой осуществляется диалектика Просвещения и романтизма, проявляющаяся в раздельном развитии церковного и светского литературного языка, церковной и светской системы высшего образования.

Эта ситуация порождает одновременно и феномен религиозного обращения, и взаимное непонимание церковной и светской интеллектуальной субкультуры, благодаря чему пережитой религиозный опыт повергает ее представителей в состояние «изумления» и продуцирует философскую рефлексию относительно условий его возможности и базовых структур и характеристик, и вместе с тем ставит их перед необходимостью самостоятельного «переизобретения» традиции, формирования собственного философско-богословского стиля мышления, легитимация которого требует соотнесения его результатов одновременно и с церковной традицией и с основными формами секулярной мысли модерна¹.

Таким образом, наряду с оценочным мировоззренческим и чисто герменевтическим подходами развивается и получает все большее значение объяснительный, в рамках которого исследователи задаются вопросами не о соответствии тех или иных идей русских мыслителей так или иначе понятой ортодоксии, и не о смысле этих идей, а о механизме их формирования и их функциях. Более того, представляется, что без внятных ответов на вопросы, возникающие в рамках этого третьего подхода, невозможно получить и ответы на те вопросы, что привычно ставятся в первых двух.

¹ Подробнее см.: [2, с. 68–92; 1, с. 24–36, 65–78].

Все три описанных выше концепции представляют собой историко-религиозные объяснения возникновения русской религиозной мысли, а также свойственного русским философам специфического новаторства, причем, новаторства, часто маскируемого ими самими под архаизм. Эти объяснения включают в себя значительный социально-психологический элемент, связанный с проблемой личного религиозного кризиса или религиозного обращения. Этот элемент, чрезвычайно важный и для представителей авторского сообщества русской мысли, и для ее аудитории – имеет смысл связать с особенностями риторики и поэтики русской мысли, спецификой ее миссионерских и апологетических стратегий. Переживание обращения как личного религиозного кризиса требует качественно иной репрезентации религиозных идей, чем «нормальное» течение религиозной жизни.

В данном случае имеет смысл обратиться к классической концепции обращения, предложенной У. Джеймсом и его различению «религии душевного здоровья», соответствующей как раз этому «нормальному» течению хорошо структурированной социальной и религиозной жизни, и «религии страждущих душ», для которых, в ситуации разрушения этой структуры, вера становится единственным выходом из кризиса, спасением от ангедонии, ужаса и предельного страдания [6, с. 105–132, 151–203]. Для человека модерна, достигающего личностной идентичности через переживание кризиса, ощущающего себя «пробудившимся», прикоснувшимся, в результате тяжелых жизненных потрясений, к предельной иррациональной тайне мироздания, стандартная догматика ощущается, с одной стороны, как чересчур архаичная, соответствующая восприятию скорее домодерного, «несовершеннолетнего», человека, а с другой стороны – как чересчур рациональная и «спокойная», слишком связанная с Просвещением и его утилитарной этикой и эстетикой. Иными словами, как нечто одновременно и интеллектуально неприемлемое, и чересчур пресное. Как писал Павел Флоренский: «системе вероучения принесен в настоящее время высший ущерб, какой только может быть принесен духовной ценности – она обесценена для сознания... Наша догматическая система представляется скучной, настолько скучной, что с нею даже не находят времени полемизировать; похваливающий же

ее сознается, что догматика хороша, но не для него, а “для кого-то другого”» [19, с. 558].

Таким образом, функционально русская религиозная мысль отвечает на запрос этих «дваждырожденных» мятущихся душ, склонных противопоставлять себя жестким бюрократическим структурам «больших» религиозных организаций и образовывать неформальные или полужформальные (но иногда весьма действенные) сообщества, которые можно было бы обозначить современным термином «сетевые»¹.

Как следствие, русские мыслители формируют свою аудиторию, разрушая стереотипы, сложившиеся в рамках полемики стандартного богословия и секуляристской мысли, где одни и те же положения, содержание которых стандартизировано и считается само собой понятным, становятся предметом формально-рационального обоснования или опровержения. Этому подходу противопоставляется стратегия, которую можно назвать **«актуализация через деструкцию»**. Понятие «деструкции» берется здесь в хайдеггеровском смысле слова: оно «не имеет ничего общего с дурной релятивизацией», не имеет негативного смысла «отрясения традиции». «Ее критика касается “сего дня” и в нем господствующих» интерпретаций в той мере, в какой они скрывают «исходный опыт», из которого традиция вырастает. Ее основная функция – «раскрытие позитивных возможностей» [21, с. 22–23].

Так понятая деструкция во многом близка введенному формалистами понятию «остранения», как «вывода вещи из автоматизма» восприятия [24, с. 13]. Стремясь актуализировать христианство в сознании человека модерна, русские философы стремились представить его не как нечто привычное, а как нечто неожиданное и странное, увиденное в первый раз, заставляющее «упасть со стула» (Розанов). Не случайно Шкловский, вводя понятие остранения, опирается на практики письма Толстого и Розанова.

Весьма характерна, в этом отношении одна из речей Д. С. Мережковского, произнесенная на заседании Религиозно-философских собраний: «Вообще нам, профанам, всего поразительнее отсутствие удивления, умиления в богословах,

¹ Таковы, например, «московский идеалистический кружок» конца XIX в., многочисленные «религиозно-философские общества», «новоселовский кружок» начала XX века, «братство св. Софии».

отсутствие всякого художественного волнения... Мы еще простодушны, мы удивляемся, умиляемся, у нас еще дух захватывает от некоторых текстов... У нас такая же первобытная свежесть чувства, как у язычников, варваров, обращавшихся к христианству. Богословы слишком привыкли к христианству. Оно для них серо, как будни... Для нас христианство в высшей степени неожиданно, празднично» [8, с. 395].

Этот мотив преодоления привычного постоянно звучит в творчестве. Так Флоренский в указанном выше докладе о догматике апеллирует в своем проекте ее обновления прежде всего к идее религиозного переживания и его психологического истолкования. Однако позже, когда такого рода апелляции становятся привычным и банальным общим местом, мыслитель делает поворот и призывает своих коллег по духовной академии от «интимничания с Господом Богом» обратиться к онтологизму и логической строгости схоластики [20, с. 235].

Как представляется, феномен актуализации через деструкцию в достаточной степени объясняет наличие элементов качественной новизны в философско-богословском мышлении представителей русской религиозной мысли, и сам, в свою очередь, получает достаточно основательное историко-религиозное и социально-психологическое объяснение.

Содержание исследования

Постараемся резюмировать основные содержательные моменты новизны в философско-богословском мышлении, поскольку они определяются описанным механизмом. Раскрытие аспектов новизны удобно начинать, возвращаясь к отмеченной выше полемической составляющей русской мысли, – с выявления основных направлений предложенной русскими мыслителями критики.

Это, прежде всего, критика в адрес стандартной догматики и стандартной аскетики. Из них первая подвергается критике за ее «рационализм», «схоластичность», «безжизненность», «отсталость», отрыв «школы» от жизни Церкви и жизни вообще, за следование «западным» концептуальным схемам. Вторая – за ее «индивидуализм», «спиритуализм», сугубо «мироотрекающий» характер, сугубо негативное отношение к телу и его жизненным проявлениям, творчеству, культуре, оставляющим

общественное пространство незатронутым христианизацией. При каждом удобном случае здесь демонстрируется их отрыв либо от первоначального, «доконстантиновского», либо от «святоотеческого» христианства, присутствие в них неизжитых элементов «язычества», иными словами – их секулярность. С последней связывается наличие в них репрессивных элементов, объясняющих и оправдывающих восстание Нового времени, которое интерпретируется как восстание подавленного человеческого начала против ложно представленного в культуре и потому подавляющего божественного.

С этим связана своеобразная диалектика конфессиональности в русской мысли. На первом этапе славянофильство осуществляет, так сказать, «форсированную» конфессионализацию православия, активно критикуя западные исповедания и влияние их богословских идей на православное богословие (под лозунгом «западного пленения»). Эта критика переходит в углубляющуюся самокритику и приводит в итоге (у Вл. Соловьева и его последователей, в особенности в эмигрантской мысли) к критике богословской конфессиональности как таковой. Критика в адрес отдельных эпох христианской истории (вплоть до критики «исторического христианства» в целом) получает преобладание над критикой христианских конфессий, что, среди прочего, становится мощным стимулом экуменического движения. Характерно, что параллельно развивается критика светского секуляризма, в котором усматривается своеобразная «религия человекобожества» или, говоря словами К. Шмитта, «политическая теология». Эта критика по своему методу тщательно отграничивается от аналогичной критики со стороны «статусной» апологетики. Все это приводит в итоге к формированию своего рода субконфессии, некоторого сообщества, по большей части, конечно, «воображаемого», обладающей специфической идентичностью христианской субкультуры [16, с. 130–133].

Возможны, кажется, две точки зрения на исходную позицию этой критики. При одной из них, можно видеть реакцию православия как античного типа христианского сознания на ситуацию модерна, к которой оно стремится адаптироваться, воспринимая те или иные ее элементы и подвергая критике другие, а также используя эти адаптированные элементы

для критики католичества – как средневекового типа христианского сознания, протестантизма – как христианства модерна, и секулярных мировоззрений модерна. Однако возможен и другой взгляд, согласно которому эту критику осуществляют именно люди модерна, перед лицом религиозного кризиса эпохи модерна обращающиеся для поддержания проекта модерна к ресурсам позднеантичной (святоотеческой) и средневековой традиции, которые подвергаются жесткой критике наряду с секулярными современными мировоззрениями. Именно вторая точка зрения представляется мне более оправданной. Элементы разрыва с традицией, качественной новизны, при таком взгляде выступают более наглядно.

С этой точки зрения представляется, в частности, что философская теология направлена в первую очередь на решение проблемы самообоснования проекта модерна, его важнейших характеристик, его существенных аспектов. В силу этого, русские религиозные мыслители, обращаясь к ресурсам православной традиции, пытаются изыскать там основания для развития богословия культуры, богословия природы, техники, политической теологии (в смысле И. Б. Меца, а не К. Шмитта), для понимания христианства как социальной теории и как социальной практики. Все это, естественно, невозможно сделать без своего рода «спарринга» с западной философско-теологической мыслью, который так же может рассматриваться двояко: как необходимое развитие православного богословия перед лицом вызовов модерна, и как попытка решения внутренней проблематики модерна с использованием богословских ресурсов традиции. Более конкретно это может быть показано на примере виртуальных или реальных философско-богословских диалогов Вл. С. Соловьева – с Кантом, Гегелем и Контом, С. Н. Трубецкого – с А. фон Гарнаком, С. Л. Франка – с Ницше, Гете, Шлейермахером, Р. Отто, фон Баадером, С. Н. Булгакова – с немецкой классикой, европейским и русским фейербахианством, либеральной теологией, социологией М. Вебера. Нет ничего удивительного, что развитие этих, характерных для эпохи модерна «богословий родительного падежа», осуществляемое в рамках указанных диалогов, приводит к необходимости переосмыслить и основополагающие богословские и философско-религиозные концепты.

Рассмотрим их последовательно. Начнем с области познания. Здесь отчетливо прослеживается установка на религиозный опыт и личный гнозис, которая противопоставляется идее «внешнего» объективированного авторитета. Идея «личного откровения» противопоставляется позитивному историческому откровению, первое рассматривается как условие возможности второго. Особую ценность приобретает личное обращение к традиции через особую, интимную связь с ее выдающимся носителем, «старцем». Религиозное отношение рассматривается как особая форма опыта, обладающая собственной логикой и структурой, эпистемически релевантная и открывающая доступ к предельным основаниям человеческого бытия. Условиями реализации ее рефлектирующего понимания признается: 1) особого рода верующее мышление, «живое знание», дающее слово самому предмету и противопоставляемое объективированному схоластическому или позитивистскому подходу; 2) преодолевающая традиционный для гносеологии Нового времени монолизм идея «соборного» познания, осуществляемого через коммуникацию.

То и другое одновременно решают общую проблему теории познания и позволяют сформулировать теорию мистического, религиозного познания. Проецирование результатов живого знания (оно же – знание как откровение) на область предметного познания, рационализированного, индивидуализированного и претендующего на внешнюю всеобщность, которое признается необходимым, ведет к осознанию сложности, стоящей за вероучительными истинами и догматическими формулировками герменевтической работы сознания. Основой этой специфической герменевтики оказывается вырастающий из шеллинговской философии искусства и мифологии символизм, позволивший выработать герменевтические стратегии в чем-то аналогичные демифологизации Р. Бульмана, но движущиеся в противоположном направлении: вместо того, чтобы очищать керигму от мифологической оболочки, как случайной и наносной, они реабилитируют миф и представляют саму керигму как «абсолютную мифологию», не только отрицающую, но и завершающую мифологический процесс, как совершенную репрезентацию открывающего Себя Абсолюта. Следствием этого становится склонность к представлению догматов и богословских концеп-

ций в виде вызывающих антиномий, что, в свою очередь, обуславливает явное предпочтение, отдаваемое русскими мыслителями апофатическому богословию по отношению к слишком рациональной, с их точки зрения, катафатике.

В области онтологии и философской теологии основой пересмотра становятся соловьевские идеи всеединства и богочеловечества. Здесь русские религиозные мыслители пытаются осуществить переход от трансцендентально-антропологической установки, обусловленной полемикой с фейербахианством и стандартной догматикой, к онтологической постановке проблемы религии. Они начинают с выявления «религиозного аргюи» и далее переходят к онтологическим условиям богочеловечества и к философской теологии. Последняя строится здесь в широком смысле слова «феноменологически», т. е. по мере выявления предмета религиозного отношения как данности опыта. Как следствие, развивается критика «метафизического», т. е. лишь внешним образом заданного понятия Бога, сопровождаемая пересмотром ряда положений «классического теизма» и пантеизма. Обе концепции предстают как чрезмерные рационализации божественной реальности, слишком «катафатичные» и недостаточно последовательные, заводящие религиозную мысль, стремящуюся быть верной данным опыта, в неразрешимые и опытом не оправдываемые противоречия. Существенной при этом является тенденция реабилитации пантеизма, точнее, причисляемых к числу пантеистов мыслителей (например, Спинозы), который (пантеизм) признается скорее искусственным штампом, удобным способом дисквалификации оппонентов, чем реальностью истории религиозной мысли. Так или иначе, на место теизма и пантеизма ставится панантеистическое понимание Бога и Его отношений к миру и человеку, понимание, существенно окрашенное в эстетические тона.

Из тематики, непосредственно связанной с понятием Бога, необходимо отметить проблематизацию божественного всемогущества, традиционная интерпретация которого признается излишне социо- или космоморфной, а также пересмотр традиционных подходов к проблеме теодицеи, которая признается либо неверно поставленной, либо неразрешимой.

Из более специальных богословских областей пересмотру подвергается традиционная сотериология, которая признается

излишне индивидуалистической и эгоистичной, традиционная эсхатология, в рамках которой критике подвергаются катастрофизм, идея «вечного ада», переосмысляется «страшный суд». Русские мыслители дружно уходят от «юридической теории искупления» и в целом от «судебного истолкования христианства», заменяя их перспективой свободного спасения всех, преобразования и обожения. В триадологии концепция Троицы получает социальную проекцию, делаются попытки развития триадологического богословия культуры. Существенно переосмыляется и халкидонская христология: она получает историко-культурное и космическое измерение, в нее вносится современная философская терминология (например, ставится проблема соотношения самосознания и богосознания во Христе). Активно осмысляются антропологические следствия и возможности идеи богочеловечества, она мыслится как образец для понимания богочеловеческого отношения в принципе. Воплощение и воскресение Христа рассматриваются не как исключительные события, чья подготовка ограничена священной историей, а как закономерный момент целостного мирового процесса, единого развития природы и истории, и одновременно как мистическое основание христианского дела в мире¹.

С этим связано и переосмысление христианских практик, во многом определяемое кантовским понятием просвещения как «выхода человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находился по собственной вине». Просвещение получает новое звучание в перспективе идеи богочеловечества. Не отказываясь от аскетики в принципе, представители русской религиозной мысли интерпретируют ее не как путь к индивидуальному спасению, а как необходимое условие мирской – социальной, политической, культурной – активности христианина, которая в свою очередь получает мистическое и сотериологическое (в перспективе спасения мира в целом) значение. В той же перспективе особое значение приобретают литургические практики, переосмысляемые в контексте идеи теургии.

Таким образом, актуализация благой вести христианства в сознании человека XIX–XX веков достигалась в русской религиозной мысли путем сознательной деструкции, которая

¹ Мы выносим за скобки более специальные концепции, типа софиологии и персонализма, поскольку они требуют отдельного обсуждения. См.: [15; 18].

касались не только привычных способов выражения, выработанных русской церковной субкультурой синодальной эпохи, но и, в значительной степени, привычных для той эпохи и восходящих к более раннему времени стандартных богословских понятий. В ходе этой актуализации через деструкцию указанные понятия получали не только новое выражение, но и новое содержание.

Выводы

Предшествующее изложение позволяет, как кажется, сделать ряд важных выводов. Прежде всего, оно требует признания самого факта наличия в работах русских религиозных мыслителей существенной *богословской новизны*, наличия разрыва в течении православного предания (я не думаю, что этот разрыв является единственным, но это уже другой вопрос). Более того, это отношение разрыва сознательно культивировалось в русской религиозной мысли, зачастую принимая маскирующую и легитимирующую его форму апелляции к архаике.

Вместе с тем, сказанное требует также признания того, что вполне сознательные стремления представителей русской философии к новизне сами, в свою очередь, *были обусловлены* действием целого ряда объективных факторов историко-религиозного, социологического, психологического порядка, действие которых запускало эстетический по своей сути механизм «актуализации через деструкцию». Он, в свою очередь, существенно влиял на чисто внутреннюю логику движения философско-богословских идей, во многом определяя особенности их рецепции, развития, пересмотра.

В итоге, мне кажется, что независимо от того, как сами русские религиозные мыслители формулировали свою задачу (например, «оправдание веры отцов»), мы имеем здесь нечто большее, чем просто ответ христианского сознания античного типа на вызовы модерна. Типичные для православия концепты, разумеется, присутствуют в мышлении русских философов и занимают в нем видное место. Однако следует отдавать себе отчет в том, что наше сегодняшнее восприятие этих концептов в значительной степени опосредовано осуществленной ими переработкой ищущего компенсации сознания человека модерна. Таким образом, скорее, речь идет о каком-то новом

религиозно-культурном образовании (своего рода «квазиконфессии»), предположительно, стоящем в ряду аналогичных форм кризисного мышления, более точное классификационное определение которых представляется делом будущего.

Список литературы

1. Антонов К. М. Как возможна религия? Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. Часть 1. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
2. Антонов К. М. «Я, благодарение Богу, не богослов...»: становление русской религиозной философии и истоки концепции западного пленения православного богословия // Христианское чтение. – 2015. – № 3. – С. 68–92.
3. Антонов К. М. Философия религии и религиозная философия в русской мысли // OMNIA CONJUNGO. Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В. В. Сербиненко. – М.: РГГУ, 2015. – С. 206–220.
4. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 345–415.
5. Гайденко П. П. Вл. Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
6. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахеевой-Мирович и М. В. Шик. – М.: Наука, 1993.
7. Евлампиев И. И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1996. – С. 5–36.
8. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / ред. С. М. Половинкин. – М.: Республика, 2005.
9. Зеньковский В. В. Судьба Халкидонских определений // Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 2. О православии и религиозной культуре. Статьи и очерки. 1916–1957. – М.: Русский путь, 2008. – С. 480–496.
10. Кувакин В. А. Религиозная философия в России начала XX века. – М.: Мысль, 1980.
11. Кузьмина-Караваева Е. Ю. Типы религиозной жизни // Кузьмина-Караваева Е. Ю. Жатва духа: религиозно-философские сочинения. – СПб.: Искусство, 2004. – С. 129–164.
12. Мень А. В., прот. История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни: в семи томах. Т. 1. Истоки религии. – М.: Слово, 1991.
13. Ореханов Г., прот. Лев Толстой. «Пророк без чести». Хроника катастрофы. – М.: Эксмо, 2016.
14. Ореханов Г., прот. Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников. – М.: ПСТГУ, 2010.
15. Рождение персонализма из духа Нового Времени. Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / ред.-сост. В. Н. Болдарева. – М.: ПСТГУ, 2018.
16. Соловьев А. П. Русская религиозная философия XIX – первой половины XX вв. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и академической социологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2022. – № 1 (13). – С. 118–134.
17. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем в 20 томах. Т. 4. 1878–1882. – М.: Наука, 2011. – С. 9–168.
18. Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития / под ред. Антонова К. М., Вагановой Н. А. – М.: ПСТГУ, 2014.
19. Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Флоренский П. А. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1994.
20. Флоренский П. А. Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово» // Флоренский П. А. Сочинения: в 4-х томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1996.
21. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихин. – М.: Ad Marginem, 1997.
22. Хоружий С. С. Мирозозерцание Флоренского. – Томск, Водолей, 1999.

23. Шестов Л. И. Добро в учении гр. Л. Н. Толстого и Фр. Ницше. Философия и проповедь // Шестов Л. И. Избранные сочинения. – М.: Ренессанс, 1993. – С. 39–158.

24. Шкловский В. Б. Искусство как прием // Шкловский В. Б. О теории прозы. – М.: Федерация, 1929. – С. 7–23.

References

1. Antonov, K. M. (2020) *Kak vozmozhna religiya?: Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoj religioznoj mysli XIX–XX vekov. Chast' 1* ["How Is Religion Possible?" The Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of 19th and 20th centuries. Part 1]. Moskva: PSTGU. (In Russian).

2. Antonov, K. M. (2015) "Ja, blagodarenie Bogu, ne bogoslov...": stanovlenie russkoj religioznoj filosofii i istoki kontseptsii zapadnogo plneniya pravoslavnogo bogosloviya ["I, Thank God, Am Not a Theologian ...": Formation of Russian Religious Philosophy and Origins of the Concepts of Western Captivity of Orthodox Theology]. *Khristianskoe chtenie – Christian Reading*. No 3. Pp. 68–92. (In Russian).

3. Antonov, K. M. (2015) *Filosofija religii i religioznaja filosofija v russkoj mysli* [Philosophy of Religion and Religious Philosophy in Russian Thought]. *OMNIA CONJUNGO. Sbornik nauchnykh rabot v chest' 65-letiya prof. V. V. Serbinenko* [OMNIA CONJUNGO. Collection of Academic Papers in the Honor of 65 Years of prof. V. V. Serbinenko]. Moskva: RGGU. Pp. 206–220. (In Russian).

4. Weber, M. (1990) "Ob'ektivnost'" sotsial'no-nauchnogo i sotsial'no-politicheskogo poznaniya [The 'Objectivity' of Knowledge in Social Science and Social Policy] *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moskva: Progress. (In Russian).

5. Gajdenko, P. P. (2001) *Vl. Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vl. Solov'ev and the Silver Age Philosophy]. Moskva: Progress-Traditsiya. (In Russian).

6. James, W. (1993) *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience]. Moskva: Nauka. (In Russian).

7. Evlampiev, I. I. (1996) *Chelovek pered litsom absolutnogo bytiya: misticheskij realizm Semena Franka* [A Man in front of the Face of the Absolute Being: a Mystical Realism of Semen Frank]. Frank S. L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Subject of Knowledge. The Man's Soul]. Sankt-Peterburg: Nauka. Pp. 5–36. (In Russian).

8. Potovinkin, S. M. (2005) (ed.) *Zapiski peterburgskikh Religiozno-filosofskikh sobranij (1901–1903 gg.)* [Notes of Religious-Philosophical Meetings in St.-Petersburg (1901–1903)]. Moskva: Respublika. (In Russian).

9. Zen'kovskij, V. V. (2008) *Sud'ba Khalkidonskikh opredelenij* [The Fate of Halkidon's Definitions]. *Sobranie sochinenij. Tom. 2. O pravoslavii i religioznoj kul'ture. Stat'i i ocherki. 1916–1957* [Collected Works. Vol. 2. On the Orthodoxy and Religious Culture. Articles and Essays. 1916–1957]. Moskva: Russkij put'. Pp. 480–496. (In Russian).

10. Kuvakin, V. A. (1980) *Religioznaya filosofiya v Rossii nachala XX veka* [The Religious Philosophy in Russia at the Beginning of 20th century]. Moskva: Myst'. (In Russian).

11. Kuz'mina-Karavaeva, E. Yu. (2004). *Tipy religioznoj zhizni* [The Types of Religious Life]. *Zhatva dukha: religiozno-filosofskie sochinenija* [The Harvest of the Spirit: Religious-Philosophical Works]. Sankt-Peterburg: Iskusstvo. Pp. 129–164. (In Russian).

12. Men', A. V., prot. (1991) *Istorija religii. V poiskakh Puti, Istiny i Zhizni: V semi tomah. Tom. 1. Istoki religii* [The History of Religion. In the Quest for the Way, Verity and Life: in Seven Volumes. Vol. 1. The Origins of Religion]. Moskva: Slovo. (In Russian).

13. Orekhanov, G., prot. (2016) *Lev Tolstoj. "Prorok bez chesti"*. *Khronika katastrofy* [L. Tolstoj. A Prophet Without Honor. Chronicle of the Disaster]. Moskva: Eksmo. (In Russian).

14. Orekhanov, G., prot. (2010) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i L. N. Tolstoj: konflikt glazami sovremennikov* [Russian Orthodox Church and L. Tolstoj: Their Conflict Through the Eyes of Contemporaries]. Moskva, PSTGU. (In Russian).

15. Boldareva, V. N. (2018) (ed.) *Rozhdenie personalizma iz dukha Novogo Vremeni. Sbornik statej po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism From the Spirit of Modernity. Collection of Articles on the Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Moskva: PSTGU. (In Russian).

16. Solov'ev, A. P. (2022) *Russkaya religioznaya filosofiya XIX – pervoj poloviny XX vv. v kontekste istorii religii: ot religioznoj konversii k kul'tur-kritike i konfessionalizatsii* [Russian

Religious Philosophy of the 19th – First Half of the 20th Centuries in the Context of the History of Religion: From Religious Conversion to Cultural Criticism and Confessionalization]. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoj Dukhovnoj Akademii – Proceedings of the Department of Theology of Saint Petersburg Theological Academy*. No. 1 (13). Pp. 118–134. (In Russian).

17. Solov'ev, V. S. (2011) *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Divine Humanity]. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem v 20 tomakh. Tom. 4. 1878–1882* [The Complete Works and Letters in 20 Volumes. Vol. 4. 1878–1882]. Moskva: Nauka. Pp. 9–168. (In Russian).

18. Antonov, K. M., Vaganova, N. A. (2014) (ed.) *Sofiologija i neopatristicheskij sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razvitiya* [Sophiology and Neopatristic Synthesis: Theological Outcomings of Philosophical Development]. Moskva: PSTGU. (In Russian).

19. Florenskij, P. A. (1994) *Dogmatizm i dogmatika* [Dogmaticism and Dogmatics]. *Sochineniya v 4 tomakh. Tom. 1* [Works in 4 Volumes. Vol. 1]. Moskva: Myst!. (In Russian).

20. Florenskij, P. A. (1996) *Otzyv o sochinenii A. Tuberovsogo "Voskresenie Khristovo"* [A Review of the A. Tuberovsokij essay "The Resurrection of Christ"]. *Sochineniya v 4 tomakh. Tom. 2* [Works in 4 volumes. Vol. 2]. Moskva: Myst!. (In Russian).

21. Hajdegger, M. (1997). *Bytie i vremena* [Being and Time]. Moskva: Ad Marginem. (In Russian).

22. Khoruzhij, S. S. (1999) *Mirosozertsanie Florenskogo* [Florenskij's Worldview]. Tomsk: Vodolej. (In Russian).

23. Shestov, L. I. (1993) *Dobro v uchenii gr. L. N. Tolstogo i Fr. Nicshe. Filosofiya i propoved'* [The Good in the Count L. N. Tolstoj and Fr. Nietzsche Doctrines]. *Izbrannye sochineniya* [Selected Papers]. Moskva: Renessans. Pp. 39–158. (In Russian).

24. Shklovskij, V. B. (1929) *Iskusstvo kak priem* [Art as Technique]. *O teorii prozy* [Theory of Proze]. Moskva: Federatsija. Pp. 7–23. (In Russian).

Об авторе

Антонов Константин Михайлович, доктор философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-0982-2513, e-mail: konstanturg@yandex.ru

About the author

Konstantin M. Antonov, Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, St.-Tikhon's Orthodox University, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-0982-2513, e-mail: konstanturg@yandex.ru

Поступила в редакцию: 05.06.2023

Принята к публикации: 15.08.2023

Опубликована: 18.09.2023

Received: 05 June 2023

Accepted: 15 August 2023

Published: 18 September 2023

Философия сознания в творчестве В. С. Соловьева

О. А. Канышева

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

Введение. В. С. Соловьев указывает на факт неустанного подтверждения действительностью того, что человек – существо метафизическое и не может рассматриваться только со стороны природы. Из этой позиции следует проблема сознания, которое не может быть лишь функций мозга.

Содержание. В статье рассматривается трактовка В. С. Соловьевым эволюции сознания через понятия стыда, жалости, благоговения, совести, которые указывают, что человеческое сознание не является исключительно продуктом природы. Философия В. С. Соловьева видит в сознании завоевание культуры, показывает, что феномен сознания метафизичен и имеет глубинные уровни развертывания через чувство, волю, представление. В отличие от европейской культуры и философии, В. С. Соловьев видит необходимость рассматривать сознание целостно, т. е. в единстве онтологии и гносеологии, что заставляет признать изначальную нравственность сознания, которая вынуждает человека стремиться к идее блага как к идеалу истины, доброты, красоты и любви. В отличие от восточного отшельника и западного философа такая личность возможна как богочеловек.

Выводы. Философия сознания В. С. Соловьева преодолевает односторонность позитивизма, который рассматривает человека как эмпирическое существо, и односторонность рационализма, который видит в человеке средство духа. Философ видит человека во всей его конкретности и полноте как единство эмпирического и трансцендентального субъектов.

Ключевые слова: сознание, метафизика, целостность, любовь, благо, истина, всеединство.

Для цитирования: Канышева О. А. Философия сознания в творчестве В. С. Соловьева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 34–48. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_34. EDN: ENBUCK

Philosophy of Consciousness in the Works of V. S. Solov'yev

Ol'ga A. Kanysheva

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

Introduction. V. S. Solov'yev points out the fact of tireless confirmation by reality that man is a metaphysical creature and cannot be considered only by nature. From this position follows the problem of consciousness, which cannot only be brain functions.

Content. The article considers the interpretation by V. S. Solov'yev of the evolution of consciousness through the concepts of shame, pity, reverence, conscience, which indicate that human consciousness is not exclusively a product of nature. The philosophy of V. S. Solov'yev sees the conquest of culture in consciousness, shows that the phenomenon of consciousness is metaphysical and has deep levels of deployment through feeling, will, and representation. Unlike European culture and philosophy, V. S. Solov'yev sees the need to consider consciousness holistically, that is, in the unity of ontology and epistemology, which forces to recognize the original morality of consciousness, which forces a person to strive for the idea of good as the ideal of truth, kindness, beauty and love. Unlike the eastern hermit and the western philosopher, such a person is possible as a God-man.

Conclusions. The philosophy of consciousness by V. S. Solov'yev overcomes the unilateralism of positivism, which considers a person as an empirical being, and overcomes the unilateralism of rationalism, which sees a spirit in a person. The philosopher sees man in all his specificity and completeness, as the unity of empirical and transcendental subjects.

Key words: consciousness, metaphysics, integrity, love, goodness, truth, unity.

For citation: Kanysheva, O. A. (2023) *Filosofiya soznaniya v tvorchestve V. S. Solov'yeva* [Philosophy of Consciousness in the Works of V. S. Solov'yev]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 34–48. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_34. EDN: ENBUCK

Введение

Тема сознания для современной философии является актуальной и значимой в широкой дискуссии разных философских течений и направлений, но особенно важной в контексте русского наследия, для осознания преемственности культуры мышления, связанной с русской традицией философствования.

По замечанию Л. А. Трониной, в философском дискурсе «термин “сознание” избегается или интерпретируется в лучшем случае как функция мозга, или сознание есть мозг» [16, с. 6]. Существует необходимость изучения русской философии сознания, особенно в творчестве В. С. Соловьева, который мыслил его разные формы: индивидуальное и коллективное, национальное и всеобщее, историческое и надисторическое.

В литературе отмечается тесная духовная связь между В. С. Соловьевым и Г. С. Сквородой, что выражается в известной фразе: «Мир меня ловил, но не поймал». «Соловьев панически боялся потерять чувство собственного “я”» [19, с. 37]. С. Л. Франк, раскрывая свое отношение к В. С. Соловьеву, замечает, что философ на раннем этапе своего творческого пути был увлечен, как и многие русские мыслители XIX в., материализмом и позитивизмом, но постепенно разочаровался и стал на путь диалектического синтеза философских течений и направлений [20].

Имеется ряд исследований, изучающих творческое наследие В. С. Соловьева в контексте различных аспектов философии сознания, но для объёмного понимания представляется необходимым использование методологической целостности. «Принцип “всего со всем”, т. е. всеединство, целостность – один из основных (если не основной) принцип соловьевской философии, пронизывающей все ее аспекты» [1, с. 79].

В отличие от европейской философии, русская философия в творчестве В. С. Соловьева рассматривает человека не только с точки зрения гносеологии как познающего мир, но и онтологически, т. е. как действующего субъекта. «Нравственность не есть нечто принадлежащее лишь человеческому разуму, но бытие, выходящее за границы нашего познания» [5, с. 129]. Цельность сознания для Соловьева заключается в понимании сознания как единства эмпирического и рационального уровней. «В концепции цельного знания подробно прорабатывается проблема единства познавательной и этической деятельности»

[18, с. 69]. Сам процесс познания напрямую сопряжен с нравственностью в постижении истины.

Содержание исследования

Взгляды В. С. Соловьева в истории русской философии имеют важное значение, поскольку связаны с анализом, сравнением западных и русских течений и направлений и являются некоторым итогом анализа творческого пути философской мысли, начиная с древности до наших дней. Ясность мысли и рациональная аргументация философа создают диалектическую канву рассуждений. Все работы В. С. Соловьева пронизаны сквозной идеей целостности жизни и знания, что позволяет осознавать взаимосвязь явлений жизни и мысли и получать ответы на вопросы, которые рождаются в недрах самой жизни в виде «знания сознания».

В. С. Соловьев поднимает ряд проблем, которые сохраняют свою актуальность и сегодня. Это проблемы взаимоотношения философии и науки, веры и знания, материализма и идеализма, эмпиризма и рационализма, философии и культурологии, тела и души, материального и идеального, человека и природы, этики и логики, истины и заблуждения, гуманитарных и естественных наук.

Особенностью русской философии является нравственная основа рефлексии, и здесь мысль Аристотеля, что философия ценна ради самой себя и от нее нет ни вреда ни пользы, не соответствует действительности. Философия на русской почве нужна для решения практических задач, которые определяют смысл жизни и цель интеллектуальной деятельности, что дает простор для сознания.

По замечанию Н. О. Лосского: «...конкретное бытие есть индивидуальное целое, содержащее в себе бесконечное множество доступных отвлечений определенностей, в основе которых лежит металогическое, сверхвременное и сверхприродное начало как неиссякаемый источник их» [3, с. 138]. В. С. Соловьев говорит о ценности индивидуальности и рассматривает три формы ее рождения в мировой истории: отшельник, философ, богочеловек.

Сегодня необходимо активное участие в общественной жизни человека, который берет на себя задачи нравственного

переустройства общества, в отличие от отшельника, который избегает общества, и в отличие от философа, который живет в обществе, критикует его с точки зрения идеала, но не выходит на уровень его практического преобразования.

Речь идет о радикальном переосмыслении философии и осознании фундаментальных принципов и методов, без которых не имеет смысла заниматься философией. Методология цельности должна быть применена при изучении истории философской мысли. Для русского философа неясна цепь философских антиномий, так как он усматривает их диалектическое единство. Условием всякого знания и опыта у В. С. Соловьева является сознание. Поэтому, устранение метафизики означает ликвидацию сознания, знания, опыта. Сознание является первой точкой отсчета в философии и сведение его к материальному субстрату бессмысленно, так как последний находится в его подчинении. «Индивидуальное сознание со всем своим содержанием не есть нечто новое и случайное, созданное через внешнее отношение. Это есть лишь вечное содержание души, утвердившееся в действительности, положенное как таковое» [7, с. 63]. История становления человека показывает необходимость его освобождения от природы не с целью ее покорения, а с целью ее познания и приятия. Для этого необходимо было пройти духовную эволюцию, в результате которой человек осознал свое единство с природой через ряд опосредований.

Сознание полагает себя через мышление, которое формирует систему знания, в достоверности которого нет необходимости сомневаться, так как знание рождается через призму всеобщности. Как пишет Е. В. Сергеева: «...в семантической структуре лексемы сознание можно выделить архисему “свойство, способность”, а также ядерные семы “духовное”, “разум”, “человеческое”, “связанное с действительностью”, “связанное с безусловным”» [6, с. 87]. Условием всеобщности знания является память, язык, мысль, которые осуществляют свою деятельность на теоретическом уровне. В. С. Соловьев показывает, как язык является представителем понятий и категорий, или уже является условием существования всеобщности опыта, который формируется в памяти и становится предметом осмысления. Сознание есть факт, который фиксирует очевидности мыслящего субъекта.

Рассматривая философию сознания В. С. Соловьева, можно допустить, что само сознание является абсолютным субъектом, который полагает свою деятельность на трансцендентальном уровне и представляет тотальную любовь в диалектическом единстве сознания и мира. «В абсолютном поэтому я и не-я, идеальное и реальное, дух и природа – тождественны и, таким образом, этот абсолютный субъект, не будучи субъектом в тесном смысле (т. е. как противоположность объекту), есть абсолютное безразличие обоим и может быть назван *объект-субъектом*» [8, с. 30]. В чистом сознании человека, которое в этом смысле является идеальным, отношение к вещам внешнего мира полагается идеальным образом. Сознание порождает знание о себе, которое является абсолютным, т. е. таким, где снято различие между самосознанием и предметом, где нет противоположения.

В работе «Три силы» В. С. Соловьев показывает крайности развития сознания мировой культуры, где Восток идет по пути отрицания лица и слияния его с Богом, Запад идет по пути чело-векобожия, где индивидуальность является высшей ценностью и следствием этого развития является индивидуализм и позитивизм. «И если мусульманский Восток, как мы видели, совершенно уничтожает человека и утверждает только бесчеловечного бога, то Западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека т. е. человека, взятого в его кажущейся поверхностной отдельности и действительности и в этом ложном положении признаваемого вместе и как единственное божество и как ничтожный атом – как божество для себя, субъективно, и как ничтожный атом, объективно, по отношению к внешнему миру, которого он есть отдельная частица в бесконечном пространстве и преходящее явление в бесконечном времени» [15, с. 236].

Славянство или Россия есть мост, соединяющий крайности, где человек не является слепым орудием Бога, и не является утратившим Бога, а объединяет в себе два качества: быть индивидуальностью и верить в Бога. «Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть откровением высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только посредником между

человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего» [15, с. 237–238].

Идея богочеловечества, несмотря на силу звучания, представляет собой работу метафизической индивидуальности, которая имеет цельное сознание, т. е. чувствует, волит, представляет любовь как высшую метафизическую ценность. Платон в диалоге «Пир» объясняет природу Эрота как силу, соединяющую людей и богов. Этот образ у В. С. Соловьева обретает несколько иной смысл, так как он видит в Эроте индивидуальную силу, которая выводит человека на метафизический уровень самоосуществления и видит мир во всеобщности и всеединстве. Богочеловек есть индивидуальность, осуществляющая свою деятельность на метафизическом уровне.

Три типа сознания в истории мировой культуры формируют три отношения к природе, где восточная мысль подчиняется природе, западная мысль ее себе подчиняет, а русская мысль вступает с ней в *сизигическое* отношение. Три типа личности формируются соответственно: отшельник, философ, богочеловек.

Любовь на метафизическом уровне обретает характер всеединства, всеобщности, взаимодополнения, взаимообусловленности. Абстрагируясь от конкретных межличностных отношений, любовь становится космическим порядком и законом устройства природы. Можно представить лестницу Эрота по Платону как путь постепенного абстрагирования и теоретического возвышения до чистой формы сознания, где условием последнего является сущность всего. Сознание есть изначальное единство как принцип самопостроения через саморефлексию.

В. С. Соловьев наделяет высшей ценностью этот принцип сознания, называя его абсолютным. «С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия, есть безусловное единое, положительное ничто; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия или первая материя» [9, с. 235]. Сознание есть до всякого бытия как его возможность в том смысле, что оно уже предполагает принцип единства всего со всем и видит свою связь с миром через единство себя и другого, или любовь и при этом сохраняет единство с самим собою через самоутверждение. Сознание в силу своей безусловности является абсолютной необходимостью и пребывает в вечности, т. е. вне времени, как чистое пространство, или ничто.

Зарождение сознания в истории человечества В. С. Соловьев связывает с пробуждением в человеке стыдливости, как факт того, что человек отличает себя от животного мира, который в этом вопросе проявляет равнодушие. «Глубочайший смысл стыда: то, что стыдится, в самом психическом акте стыда отделяет себя от того, чего стыдится» [10, с. 51]. Человек видит себя со стороны и не допускает в собственное сознание желания тела. В жалости человек осознает другого как самого себя и через этого другого испытывает симпатию к себе. Страдающее себе подобное существо вызывает чувство духовного родства и солидарности. Сознание человека подчиняет себе свою природу, вступает в духовный союз с другими сознаниями и испытывает благоговение перед силой, которая подчиняет себе людей как сила, удерживающая их в единстве. По замечанию Н. О. Лосского: «В основе этих трех чувств, нравов лежит стремление человека к цельности своего бытия, которая нарушается разделением на два пола, дроблением человечества на множество враждующих и эгоистических существ, а также отчуждением от абсолютного центра вселенной, т. е. от Бога» [4, с. 127–128].

Благоговение укоренено в человеке через почитание родителей, которых он осознает как превосходящую его силу. «Ребенок непосредственно признает превосходство родителей над собою, свою зависимость от них, чувствует к ним благоговение и необходимость послушания» [10, с. 55]. Совесть выступает новой духовной силой в человеке, так как укореняет социальное в индивидуальном духе и заменяет инстинкт. Во всех формах нравственного поведения человека заложена любовь к себе, к ближнему, к Богу, к обществу, что выражается в аскетизме, в альтруизме, в религиозности и в социальности.

Факты сознания указывают на изначальную духовную целостность человека, которая выступает против всякого разделения и выступает некоторым благом как идеалом и смыслом существования. Удержание человека в сознании переживается им как полнота бытия. Человек по В. С. Соловьеву противостоит аномалиям, которые разрушают его целостность. «Три относительные и аналогичные между собою неправды (аномалии) являемого мира: психологическая (подчинение разума страстям), социальная (подчинение мудреца толпе) и физическая (подчи-

нение живой органической формы неорганическим силам вещества в смерти)» [10, с. 67]. Человек чувствует себя свободным, когда преодолевает «неправды» и тем самым признает силу разума. Сознание не позволяет человеку возвращаться в животное царство, он должен удерживать себя в целостности. «Быть животным сознательный человек не может; волей-неволей приходится ему выбирать между двумя путями: или становиться выше и лучше своей данной материальной основы, или становиться ниже и хуже животного» [10, с. 81–82]. Для человека становится естественным жить жизнью целого, т. е. выходить за границы индивидуального сознания и разделять жизнь другого человека, семьи, социального коллектива, этноса, государства. «Человеческое Я может быть расширено только внутреннею, сердечною взаимностью с тем, что больше его, а не формальным только ему подчинением, которое в сущности ведь ничего не изменяет» [10, с. 91]. В. С. Соловьев на первый план выводит душевную жизнь человека, как наиважнейшую, природа которой обнаруживает через взаимосвязь всего со всем, что переживается как добро, которое ценно само по себе, так как через него все осуществляется и все им обуславливается.

Сознание представляет для В. С. Соловьева наивысшую ценность, так как культивирование его и забота о нем создает условие для добродетельной жизни. «Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека» [10, с. 151]. Аскетические культуры создают глубокие философские учения, практики и школы, основываясь на культе сознания. Главной задачей школ является возвышение сознания до абсолютного. Возвышение в Древней Индии достигло нирваны, в Древней Греции – царства идей, современная задача заключается в создании совершенной личности, которая не уходит из мира в нирвану, или царство идей, а преобразует мир в его практической повседневности в соответствии с принципами абсолютного сознания. «Итак, кто же есть человек, обладающий сознанием, для В. Соловьева? Это есть триединство: во-первых, эмпирического субъекта, во-вторых, логического субъекта и, в-третьих, философского субъекта» [17, с. 29].

Философия сознания в творчестве В. С. Соловьева строится на понятиях блага, истины, любви. «А соответственно этим универсальным началам человека основными феноменами

субъективной реальности признаются чувство, мышление и деятельная воля, которые имеют объективное выражение соответственно в красоте, истине и общем благе» [16, с. 21]. Именно эти три аспекта сознания получили свое фундаментальное определение.

С позиции этики сознание рассматривается как добро, т. е. описывается волящее сознание. Исследователь творчества Соловьева пишет: «Здесь возникают три момента подлинного Добра: 1) чистота Добра заключается в том, что Добро ничем не обусловлено; 2) полнота Добра выражается в том, что Добро все собой обуславливает. Наконец, 3) сила Добра связана с тем, что оно через все обуславливается» [5, с. 30].

Раскрывая диалектику Соловьева, другой исследователь указывает, что познавательная деятельность сознания ориентирована на достижение истины, которая есть свойство самого сознания: «а) истина есть сущее, или то, что есть; б) она не есть многое, а есть единое; в) истинно-сущее, будучи единым, вместе с тем и тем самым есть все, содержит в себе все, т. е. истинно-сущее есть всеединое» [1, с. 91].

Интенциональность сознания связана с переживанием любви на всех уровнях ее проявления: «1. любовь естественная. 2. любовь умственная (*amor Dei intellectualis*). 3. любовь всецелая. Если первая любовь имеет своим предметом индивидуальное существо как такое, а вторая – существо универсальное как такое, то предметом третьей есть существо индивидуальное, которое в то же время есть и универсальное» [7, с. 167].

Сознание как предсуществующая целостность содержит в себе уровни-формы бытия, такие как чувство, представление, волю и где на глубине бытия сознания преднаходится абсолютное как самосущее. Как констатировал А. Ф. Лосев: «Только благодаря этому непосредственному восприятию бытия, как такового, наши мысли становятся мыслями, а восприятия – восприятиями чего-то» [2, с. 230].

В. С. Соловьев в «Чтениях о богочеловечестве» поднимает проблему, с которой мы сегодня сталкиваемся в отношении изучения сознания, трактуя последнее как функцию мозга. «Сведение же духовных сил к физическим, утверждение, что душа, что мысль есть такое же выделение мозга, как желчь есть выделение печени, принадлежит только плохим представите-

лям механического мировоззрения, плохим ученым и плохим философам» [11, с. 27]. Рассматривать человека как природное существо означает лишать его цели и смысла жизни, так как тогда он будет только явлением этого мира, или фактом. Под фактом В. С. Соловьев понимает натуральность человека, когда он рассматривается вне категорий добра и зла, истины и лжи, любви и ненависти, а как «только условное и органичное явление, которое сегодня есть, а завтра может и не быть, а чрез несколько десятков лет наверняка он не будет» [11, с. 23]. Человек – это метафизическое существо, что проявляется в его способности смеяться. «Он чувствует себя свободным в этом мире лишь потому, что он гражданин мира другого [он может насмехаться] и лишь в качестве существа метафизического он может насмехаться над своим природным существом» [7, с. 13]. В. С. Соловьев выстраивает аргументацию в пользу метафизики, как условия существования самого человека, что повседневность неумолимо доказывает необходимость не только природного воздуха, но и «чистого эфира мира духовного» [12, с. 153]. Целью для человека является безусловное начало, которое наделяет ценностью его собственное существование и которое он должен достигнуть, прежде всего, в сознании, прежде чем убедиться в ее действительности вне себя. «Определение абсолютного первоначала, или метафизической сущности в собственном смысле, составляющее высшую задачу философии, возможно, поскольку действительный космос как проявление метафизической сущности доступен нам через внутренний и внешний опыт и поскольку характером проявлений определяется характер проявляющегося» [13, с. 198].

Сознание выступает некоторым сущим, которое не может полностью реализоваться из-за определенности наших чувств, мыслей, желаний, но в которых это сущее присутствует с необходимостью как некоторая сила. В этом смысле сущее является некоторой возможностью всех наших хотений, думаний, чувствований. Природа сущего в нас метафизична и в своей целостности является совершенной любовью. Поэтому, целью человека является достижение абсолютной морали, когда все духовные существа будут соединены силой любви, которая есть благо для каждого человека и сама выступает целью морали. На уровне сознания благо является идеей. «Это есть идея безусловного блага,

или тоже – безусловной благодати или любви. <...> Но если всякая особенная идея есть некоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая, или универсальная или абсолютная, идея есть безусловное благо и безусловная любовь, т. е. такая, которая одинаково содержит в себе все, отвечает всему» [11, с. 58].

Философия В. С. Соловьева является метафизикой сознания, раскрывающей его глубинные пласты на уровне мистического созерцания, где начинается вера как способ соединения с предметом мысли. Вера в этом случае является разновидностью знания сознания, которое не есть предмет внешнего опыта, а представляет собой внутреннюю всесвязь с миром. Объективацией сознания является по В. С. Соловьеву любовь, которую он рассматривает на разных уровнях ее проявления. Принимая во внимание эгоистическую природу сознания, философ говорит о любви как о силе, способной преодолеть эгоизм через единство сознаний. Важно подчеркнуть безусловную природу любви в ее высшем проявлении. «Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животного: она существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле» [14, с. 513]. Единящая сила любви, определяемая как сизигия, рассматривается В. С. Соловьевым как всеобщая задача и цель индивидуального сознания, направленная на преодоление материальности и одухотворения мира, на обретение смысла жизни в единстве с миром. «Установление истинного любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде – эта цель сама по себе ясна [14, с. 547]. Становится очевидным, что природа сознания раскрывает себя в силе тотальной любви.

Выводы

1. Философия сознания В. С. Соловьева является фундаментальной концепцией, согласно которой трактовка сознания в науке опирается на опыт, а в метафизике таким основанием является мышление.

2. Сознание рассматривается В. С. Соловьевым как духовная ценность человека; есть критерий отличия его от животного и, более того, оно позволяет человеку переживать свою свободу в преодолении природного состояния в себе.

3. История развития сознания связана с такими явлениями, как стыд, жалость, благоговение, совесть, которые не позволяют человеку вернуться к природному состоянию.

4. Сущность сознания представляет собой целостность в единстве чувства, воли и представления, а в чистом состоянии является абсолютом, или снятием противоречия между сознанием и природой.

5. Деятельное сознание является собой нравственное поведение, направленное на единство, которое выражается в любви к другому человеку, к обществу, природе, и преодолению эгоизма.

6. Европейская философия с необходимостью пришла к позитивизму и уничтожила метафизику, а вместе с ней и сознание. В. С. Соловьев аргументирует необходимость метафизики сознания как условие сохранения смысла человеческого бытия.

7. Деятельность Я ориентирована на внутреннее расширение границ через сердечную взаимность, что является воплощением идеи конкретности индивидуального целого, в основе которого лежит творческая природа сознания, единство бренного и вечного.

Список литературы

1. Кохановский В. П. Диалектика Владимира Соловьева. Рациональное содержание и актуальный смысл. – Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1995. – 128 с.
2. Лосев А. Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 209–236.
3. Лосский Н. О. Идея конкретности в русской философии // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 125–135.
4. Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
5. Моисеев В. И. Логика добра. Нравственный логос Владимира Соловьева. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 400 с.
6. Сергеева Е. В. Религиозно-философский дискурс В. С. Соловьева: лексический аспект: монография. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена; САГА, 2000. – 128 с.
7. Соловьев В. С. София // Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Сочинения: в 15 т. Т. 2. 1875–1877. – М.: Наука, 2000. – С. 9–161.
8. Соловьев В. С. Кризис западной философии // Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 3–138.
9. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 139–288.
10. Соловьев В. С. Оправдание добра // Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1988. – С. 47–548.
11. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Сочинения: в 15 т. Т. 4. 1878–1882. – М.: Наука, 2011. – С. 9–168.
12. Соловьев В. С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Сочинения: в 15 т. Т. 1. 1873–1876. – М.: Наука, 2000. – С. 153–155.

13. Соловьев В. С. О действительности внешнего мира и основании метафизического познания // Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Сочинения: в 15 т. Т. 1. 1873–1876. – М.: Наука, 2000. – С. 191–198.
14. Соловьев В. С. Смысл любви // Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 493–547.
15. Соловьев В. С. Три силы // Соч. в 10 т. Т. 1. – СПб.: Просвещение, 1911. – С. 227–239.
16. Тронина Л. А. Проблема сознания и тела русской философии Всеединства. – Ставрополь, 2008. – 236 с.
17. Тронина Л. А. Феноменологическая концепция сознания в философии В. С. Соловьева // Среднерусский вестник общественных наук. – 2008. – № 4. – С. 25–29.
18. Уткина Н. Ф. Тема всеединства в философии Вл. Соловьева // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 59–70.
19. Фараджев К. В. Владимир Соловьев: мифология образа. – М.: Аграф, 2000. – 180 с.
20. Франк С. Л. Три беседы о Владимире Соловьеве // Вопросы философии. – 2017. – № 6. – С. 109–121.

References

1. Kokhanovskij, V. P. (1995) *Dialektika Vladimira Solov'yeva. Ratsional'noe sodержание i aktual'nyj smysl* [Dialectics of Vladimir Solovyov. Rational content and actual meaning]. Rostov n/D: Izd-vo Rost. Un-ta. (In Russian).
2. Losev, A. F. (1991) *Russkaya filosofiya* [Russian philosophy]. Losev, A. F. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moskva: Politizdat. Pp. 209–236. (In Russian).
3. Losskij, N. O. (1991) *Ideya konkretnosti v russkoj filosofii* [The idea of concreteness in Russian Philosophy]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No. 2. Pp. 125–135.
4. Losskij, N. O. (1991) *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moskva: Sovetskij pisatel'. (In Russian).
5. Moiseev, V. I. (2004) *Logika dobra. Nравstvennyj logos Vladimira Solov'yeva* [Logic of good. The moral logos of Vladimir Solovyov]. Moskva: Editorial URSS. (In Russian).
6. Sergeeva, E. V. (2000) *Religiozno-filosofskij diskurs V. S. Solov'eva: leksicheskiy aspekt: monografiya* [V. S. Solovyov's religious and philosophical discourse: Lexical aspect: monography]. Sankt-Peterburg: Izd-vo RGPU im. A. I. Gerzena; Saga. (In Russian).
7. Solov'yev, V. S. (2000) *Sofiya* [Sophia]. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem* [Complete works and letters. In 20 vols. Collected Works. In 15 vols.]. Vol. 2. 1875–1877. Moskva: Nayka. Pp. 9–161. (In Russian).
8. Solov'yev, V. S. (1988) *Krizis zapadnoj filosofii* [The Crisis of Western Philosophy]. *Sochineniya* [Collected Works. In 2 vols.]. Vol. 2. Moskva: Mysl'. Pp. 3–138. (In Russian).
9. Solov'yev, V. S. (1988) *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [Philosophical principles of integral knowledge]. *Sochineniya* [Collected Works. In 2 vols.]. Vol. 2. Moskva: Mysl'. Pp. 139–288. (In Russian).
10. Solov'yev, V. S. (1988) *Opravdanie dobra* [Justification of goodness]. *Sochineniya* [Collected Works. In 2 vols.]. Vol. 1. Moskva: Mysl'. Pp. 4–548. (In Russian).
11. Solov'yev, V. S. (2011) *Chteniya o bogochelovechestve* [Readings on God-manhood]. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem* [Complete works and letters. In 20 vols. Collected Works. In 15 vols.]. Vol. 4. 1878–1882. Moskva: Nayka. Pp. 9–168. (In Russian).
12. Solov'yev, V. S. (2000) *Neskol'ko slov o nastoyashchej zadache filosofii* [A few words about the real task of philosophy]. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem* [Complete works and letters. In 20 vols. Collected Works. In 15 vols.]. Vol. 1. 1873–1876. Moskva: Nayka. Pp. 153–155. (In Russian).
13. Solov'yev, V. S. (2000) *O dejstvitel'nosti vneshnego mira i osnovanii metafizicheskogo poznaniya* [On the reality of the external world and the basis of metaphysical cognition] *Polnoe sobranie sochinenij i pisem* [Complete works and letters. In 20 vols. Collected Works. In 15 vols.]. Vol. 1. 1873–1876. Moskva: Nayka. Pp. 191–198. (In Russian).
14. Solov'yev, V. S. (1988) *Smysl lyubvi* [The meaning of love]. *Sochineniya* [Collected Works. In 2 vols.]. Vol. 2. Moskva: Mysl'. Pp. 493–547. (In Russian).
15. Solov'yev, V. S. (1911) *Tri sily* [Three forces]. *Sochineniya* [Collected Works. In 10 vols.]. Vol. 1. Sankt-Peterburg.: Prosveshchenie. Pp. 227–339. (In Russian).
16. Tronina, L. A. (2008) *Problema soznaniya i tela v russkoj filosofii Vseedinstva* [The problem of consciousness and body of the Russian Philosophy of Unity]. Stavropol'. (In Russian).

17. Tronina, L. A. (2008) Fenomenologicheskaya kontseptsiya soznaniya v filosofii V. S. Solov'yeva [Phenomenological concept of Consciousness in V. S. Solovyev's philosophy]. *Srednerusskij vestnik obshchestvennykh nauk* [Central Russian Herald of Social Sciences]. No. 4. Pp. 25–29. (In Russian).

18. Utkina, N. F. (1989) Tema vseidinstva v filosofii Vl. Solov'yeva [The theme of unity in the V. S. Solovyov's philosophy]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No. 6. Pp. 59–70. (In Russian).

19. Faradzhev, K. V. (2000) *Vladimir Solov'yev: mifologiya obraza* [Vladimir Solovyev: the mythology of the image]. Moskva: Agraf. (In Russian).

20. Frank, S. L. (2017) Tri besedy o Vladimire Solov'yeye [Three conversations about Vladimir Solovyov]. *Voprosy philosophy* [Questions of philosophy]. No. 6. Pp. 109–121. (In Russian).

Об авторе

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

About the author

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

Поступила в редакцию: 05.06.2023
Принята к публикации: 15.08.2023
Опубликована: 18.09.2023

Received: 05 June 2023
Accepted: 15 August 2023
Published: 18 September 2023

Алан Уоттс в споре с Кантом: экспериментальное опровержение идеи трансцендентальной апперцепции

Д. А. Баловнев

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

Введение. Статья посвящена сопоставлению принципиально противоположных точек зрения на природу самосознания, – с одной стороны, представленной в философии Иммануила Канта, с другой – в концепции Алана Уоттса, опирающейся на буддизм. Актуальность темы обусловлена широким интересом в настоящее время к философии сознания, в том числе в ракурсе кантовской и буддийской трактовок сознания.

Содержание. Автор проводит сравнительное рассмотрение двух подходов к проблеме самосознания. Первый подход основан на философии Канта, оказавшей значительное влияние на представления о природе сознания, сохраняющей актуальность по сей день в контексте достижений наук о мозге и познании. Вторым подходом является интерпретация буддийского учения *анатмавада* в трудах Алана Уоттса – широко известного в англоязычном мире середины XX века философа религии, переводчика даосских и буддийских текстов и популяризатора восточной философии. Согласно Канту, самосознание является системообразующим элементом в структуре сознания, без которого невозможно ни познание, ни восприятие. Согласно Алану Уоттсу, напротив, сама идея «самосознания» является всего лишь иллюзией, порождаемой лингвистическими структурами языка по типу «я мыслю, что я...». Для доказательства этой идеи Уоттс разработал психологический эксперимент, опирающийся на буддийскую философию, рассмотрение которого составляет центральную часть данной статьи.

Выводы. Попытка Алана Уоттса экспериментально опровергнуть важнейший элемент традиционных для европейской философии представлений о природе сознания является весьма интригующей (как и всякая попытка опровергнуть какую-либо идею в философии именно путем эксперимента). Идея Уоттса может оказаться ценна для критического переосмысления понятия «самосознания» в современной философии, прежде всего в рамках диалога философии буддизма и нейронауки о природе сознания.

Ключевые слова: философия сознания, кантианство, буддизм, анатмавада, психологический эксперимент Алана Уоттса.

Для цитирования: Баловнев Д. А. Алан Уоттс в споре с Кантом: экспериментальное опровержение идеи трансцендентальной апперцепции // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 49–59. DOI 10.35231/18186653_2023_3_49. EDN: FKVRGL

Alan Watts in Dispute With Kant: Experimental Refutation of the Transcendental Apperception Idea

Daniil A. Balovnev

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

Introduction. The article is devoted to comparing fundamentally opposite points of view on the nature of self-consciousness – on the one hand, presented in the philosophy of Immanuel Kant, on the other hand, presented in the concept of Alan Watts, based on the philosophy of Buddhism. The relevance of the topic is due to a wide interest in the philosophy of consciousness at present, including from the perspective of Kantian and Buddhist interpretations of consciousness.

Content. The author conducts a comparative consideration of two approaches to the problem of self-awareness. The first approach is based on Kant's philosophy, which had a significant impact on ideas about the nature of consciousness, which remains relevant to this day in the context of the sciences of the brain and cognition achievements. The second approach is to interpret the Buddhist teachings of *anatmavada* in the works of Alan Watts, a well-known philosopher of religion in the mid-20th century in the English-speaking world, translator of Taoist and Buddhist texts and popularizer of Eastern philosophy. According to Kant, self-awareness is a system-forming element in the structure of consciousness, without which neither cognition nor perception is possible. According to Alan Watts, on the contrary, the very idea of "self-awareness" is just an illusion generated by the linguistic structures of the language by the type "I think that I ...". To prove this idea, Watts developed a psychological experiment based on Buddhist philosophy, the consideration of which is the central part of this article.

Conclusions. Alan Watts' attempt to experimentally refute the most important element of traditional European philosophy ideas about the nature of consciousness is very intriguing (as well as any attempt to refute any idea in philosophy precisely through experiment). Watts' idea may prove valuable for critically rethinking the concept of "self-awareness" in modern philosophy, primarily as part of a dialogue between the philosophy of Buddhism and neuroscience about the nature of consciousness.

Key words: philosophy of consciousness, Kantianism, Buddhism, *anatmavada*, psychology experiment by Alan Watts.

For citation: Balovnev, D. A. (2023) Alan Watts v spore s Kantom: eksperimental'noe oproverzhenie idei transtsendental'noj appertseptsii [Alan Watts in Dispute With Kant: Experimental Refutation of the Transcendental Apperception Idea]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 49–59. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_49. EDN: FKVRL

Введение

Предложенная И. Кантом концепция сознания по сей день остается предметом интереса специалистов, занимающихся проблемами философии сознания. Так, к примеру, авторитетный отечественный специалист по тематике соприкосновения кантианства с современной нейронаукой, В. А. Бажанов отмечает ряд общих мотивов в когнитивных исследованиях с идеями Канта об активности сознания и субъекта познания в контексте его учения об априоризме [1]. В трудах отечественного специалиста отмечается также и совместимость идей Канта с натурализмом нейробиологии [3], а в целом делается вывод о том, что развитие наук о мозге и познании происходит отчасти в контексте реализации кантовских исследований [2]. Интерес к философии Канта в контексте современной проблематики философии сознания и достижений нейробиологии проявляют и зарубежные исследователи (Дехен, Бреннон [11]; Фазелпур, Томпсон [12]; Хачуф, Полетти, Паньони [13]).

В свою очередь, британский философ религии Алан Уоттс предлагает философии сознания весьма любопытный аргумент, способный разрушить ядро концепции сознания Канта – идею трансцендентальной апперцепции. Уоттс выступает с позиции буддийской философской доктрины – анатмавада – учении о несуществовании субстанциональной души (джива) и личности (пудгала), являющихся иллюзорными продуктами ментального конструирования.

Позиция Алана Уоттса вполне способна найти своих сторонников. Диалог философии буддизма с современной нейронаукой в настоящее время уже продемонстрировал немалый потенциал. Философы-востоковеды на Западе уже несколько десятилетий участвуют в обсуждении фундаментальных вопросов о природе сознания и способны предложить современной науке немало весьма ценных идей, имеющих буддийские корни [5].

В рамках философии сознания яркими событиями последних лет стали встречи духовного лидера буддистов Далай-Ламы XIV с современными специалистами в области наук о мозге и психике. В конференции «Разум, мозг и материя»¹ в 2013 г. участвовали приглашенные Далай-Ламой нейробио-

¹ Mind and life 26: Mind, Brain and Matter // YouTube. 2013. January 21. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=LFBvN58ETEA> (accessed 02.05.2023).

логи, включая Кристофа Коха – одного из самых авторитетных в современном мире нейробиологов, соавтора «Кембриджской декларации о сознании» (2012 г.)¹, а в 2017 г. – ряд выдающихся российских ученых в соответствующей области².

Содержание исследования

По мысли Канта, значительно повлиявшей практически на представления философии и психологии о природе сознания, сознание неотделимо от самосознания (выражаемое формулой «Я мыслю [...]»). Среди потока представлений раскрывается трансцендентальный субъект – единое и неизменное «Я», форма мышления, демонстрирующая единство апперцепции. В результате чего самосознание может быть охарактеризовано как трансцендентальная апперцепция (восприятие восприятия).

Этот тезис стал предметом критического рассмотрения в трудах Алана Уоттса (1915–1973), широко известного в середине XX века в англоязычном мире философа религии, переводчика и комментатора буддийских и дзен-буддийских текстов. Будучи в молодости священником англиканской церкви, Уоттс глубоко разочаровался в религии и в философии Запада, и со страстью вернулся к своим ранним увлечениям философией веданты, буддизма и даосизма. По мнению Уоттса, одним из самых губительных заблуждений западной цивилизации является иллюзия обособленности человеческого «Я» как субъекта переживания какого-либо опыта от самого переживания. Иными словами, под сомнение ставится идея отделения личности от восприятия [8, с. 74–80].

Уоттс разработал крайне простой психологический эксперимент, описанный в труде «The Wisdom of Insecurity» (Мудрость неуверенности), который, по его мнению, опровергает саму идею необходимости самосознания для возможности восприятия. Следует уточнить, что речь идёт вовсе не о так называемом «мысленном эксперименте», сама идея которого вызывает споры в современной науке, а именно о психологическом эксперименте, соответствующем фундаменталь-

¹ The Cambridge Declaration on Consciousness [Кембриджская декларация о сознании от 7 июля 2012 года] // Francis Crick Memorial Conference 2012: Consciousness in Animals. – Cambridge, UK, 2012. Available at: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (accessed 02.05.2023).

² The Nature of Consciousness. Dialogue with Russian Scientists. Hotel Taj Mahal, New Delhi, August 7, 2017. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=WaQF264gN5c> 1st session; https://www.youtube.com/watch?v=_ba9wivnpPk 2nd session (accessed 02.05.2023).

ному критерию достоверности – способности его воспроизведения другим исследователем с получением одинакового результата. Уоттс не стремится «опровергнуть» Канта, его мысль направлена против сложившихся в западной философской традиции представлений о восприятии и самосознании человека вообще.

Эксперимент Уоттса очень прост. Он предлагает начать чтение любой книги и затем попытаться думать о самом себе читающем, но при этом непременно продолжать чтение, сохраняя понимание читаемого. Внимательный и честный к самому себе читатель неизбежно обнаружит, что сама мысль «я читаю» вытеснит восприятие переживания чтения либо, наоборот, не сможет возникнуть, поскольку переживание чтения не позволит сознанию отвлечься на мысль о «Я» [10].

По мнению Уоттса, результат данного эксперимента демонстрирует очень многое: он опровергает саму необходимость существования в сознании некоего «Я» (самосознания) для того, чтобы осознавать данные, воспринимаемые органами чувств. Сама идея самосознания и идея существования некоего внутреннего «Я» порождают губительную путаницу – они подразумевают, будто мысль о «Я» является неким самостоятельным феноменом (самосознанием).

Когда мы пользуемся высказываниями, описывающими собственное состояние (например, «у меня болит зуб»), мы пользуемся ими только лишь по необходимости, поскольку у нас нет иной возможности сообщить свое состояние другому (не говоря уже о том, что даже в этом случае другой будет вынужден судить о нашем состоянии лишь основываясь на аналогии собственного опыта – ощутить чужую зубную боль разумеется невозможно). Но это вовсе не означает что существует некое отдельное состояние сознания под названием «Я» и отдельное под названием «зубная боль». Наш язык всего лишь создаёт подобную иллюзию, поскольку у нас не существует иного средства передачи смысла сообщения адресату. Ещё более абсурдна идея о необходимости существования способности помыслить «у меня болит зуб» для осознания зубной боли. Сама зубная боль в настоящий момент времени – это и есть «Я»! Идея существования «самосознания» является, согласно Уоттсу, всего лишь иллюзией. Рассуждать о самосознании

настолько же нелепо как о «слушании слышимого», «видении видимого», «ощущении ощущаемого» и так далее.

Все эти размышления подкрепляют обоснованность взгляда буддизма на природу сознания. Буддизм, как известно, отрицает саму идею существования неизменного постоянного «Я» (джива). Наше так называемое «Я» представляет собой, согласно буддизму, континуум (сантана), слагаемый из относительно устойчивой совокупности минимальных единиц психического опыта – дхарм. Буддизм, благодаря такому подходу, не нуждается в существовании в сознании некоего самобытного «Я», будто бы необходимого сознанию для работы с собственным содержанием [10].

Кажется странным, что идеи выдающегося шотландского философа Дэвида Юма, оказавшие огромное влияние на Канта, не подали немецкому мыслителю никакого сомнения при разработке идеи трансцендентальной апперцепции. Хотя именно Юм стал возможно первым европейским философом, в трудах которого высказывается мысль о природе «Я» крайне близкая к буддизму, на долгие годы его идея «пучка восприятий» оставалась в западной философии незамеченной.

Действительно, антропоцентрической европейской философии Нового времени с её стремлением выявить в сознании некую неизменную сущность человека (декартовская *res cogitans*, трансцендентальный субъект Канта, Абсолютное «я» Фихте [6, с. 87]), сама идея «Я» личности как некоей самостоятельной, неизменной субстанции казалась совершенно очевидной.

Дэвид Юм, напротив, критикует идею ссылки на какую-либо «очевидность» в этом вопросе: «К несчастью, все эти положительные утверждения противоположны тому самому опыту, который приводится в качестве их доказательства, и у нас нет идеи нашего я, которая получилась бы выше объяснённым путём. Ибо от какого впечатления могла бы получаться эта идея? Невозможно ответить на указанный вопрос, не впадая в явные противоречия и нелепости, а между тем это вопрос, который необходимо должен быть решен, если мы хотим, чтобы идея я считалась ясной и понятной» [9, с. 297]. Все наши впечатления, ощущения и переживания постоянно сменяют одно другое и в то же время не могут существовать одновременно, следовательно идея «Я» не может происходить от них. Юм, будто бы в точности следуя концепции дхарм в буддизме, аналогичным

образом рассматривает единичные впечатления и приходит к выводу о том, что они могут быть отделены друг от друга, рассмотрены по отдельности, не нуждаются ни в каком «Я», что поддерживало бы их существование. «Когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое мной своим я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени... Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия» [9, с. 297].

В результате Юм приходит даже к понятию, тождественному буддийскому понятию сантана (континуум) дхарм. Буквально «связка или пучок» (bundle or collection) различных восприятий, непрерывно и мгновенно сменяющих друг друга. «Дух – нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях» [9, с. 367].

Сам факт того, что подобный ход мысли предшествовал кантовской философии, но остался в своё время практически не замечен, может быть свидетельством актуальности пересмотра западных учений о сознании, поскольку сам Кант в своих построениях идей Юма не учитывал.

Выдающийся философ и психолог В. А. Лефевр, стремившийся представить научному сообществу новую парадигму исследования психики, центральным предметом научного интереса которого всегда являлся феномен рефлексии, однажды пришел в своих исследованиях к вопросу «существует ли вообще рефлексия?». На этот вопрос исследователя натолкнуло размышление: «Может быть, то, что мы называем рефлексией, лишь иллюзия, возникающая из грамматических структур языка?». Действительно, до сих пор (и тем более во времена Канта) все свидетельства о существовании рефлексии сводились лишь к сообщениям по типу «я думаю, что я думаю...», т. е. опирались сугубо на анализ лингвистических конструкций [4, с. 433]. Так что вопрос: «существует ли вообще рефлексия?» – вполне правомерен.

Алан Уоттс, по существу, обращается к той же проблематике, но подходит к ней иным путем – не психолога, а философа-буддиста. Уоттс указывает на происхождение самой идеи реф-

лекции в результате не вполне верных выводов из результатов анализа лингвистических конструкций.

К слову, любопытно, что оба автора (Лефевр и Уоттс) приходят к подобным умозаключениям примерно в одно и то же время – в 1960–1970-е годы. Выдающийся социолог и религиовед Роберт Белла называет этот исторический период не иначе как «религиозной революцией» [14]. К такому выводу Белла приходит, будучи куратором крупного социологического исследования 1971–1976 гг., целью которого было изучение Новых религиозных движений, возникших в данный период. Белла и его коллеги неизменно обнаруживали широчайшее влияние Дзен-буддизма на все культурные тренды своего времени, от психотерапии до эстетики. Немалое влияние на новый ракурс рассмотрения оказал Алан Уоттс, будучи одним из самых влиятельных переводчиков и комментаторов восточных религиозных текстов, собственная философия которого представляла собой, по существу, измененный Дзен (в академических кругах в США 1950–1970 гг. возник широкий интерес к тибетскому буддизму, стимулируемый волной тибетских буддистов-эмигрантов – носителей живой традиции [7, с. 223]). Не будет преувеличением полагать, что именно в этот период зачинается широкий диалог буддизма и западной философии сознания, актуальность которого не ослабевает по сей день.

Непременным аспектом этого диалога является, разумеется, и переосмысление западных представлений о природе сознания, в результате которого философская мысль открыла для себя новое измерение. Во всяком случае, если исходить из данных исследований Р. Белла и его коллег, можно прийти к выводу, что именно в 60–70-х годах XX века философия оказалась готова к такому переосмыслению, а поскольку диалог Востока и Запада во многом является диалогом культур, формировавшихся на базисе различных религий, наименование Р. Белла событий данного периода «религиозной революцией» вполне оправданно.

Выводы

В западной философии понятие «самосознание» является предметом споров – даже относительно того, как следует его трактовать, что несомненно свидетельствует о наличии до кон-

ца не очевидных внутренних противоречий в философии сознания. Огромную ценность в этом отношении представляет диалог Востока и Запада, интенсивно развивающийся после «религиозной революции» середины XX века.

Ценность идеи Алана Уоттса для философии сознания заключается в том, что он ставит перед всем историко-философским наследием западной философии простой вопрос: существует ли вообще самосознание как некоторая психическая реальность? Не является ли самосознание всего лишь иллюзией, от которой следовало бы вообще отказаться, чтобы избежать лишней путаницы, но на что западная философия пока не может решиться? В случае, если Уоттс окажется прав, проблема природы самосознания в философии сознания отпадет сама собой: поиски «самосознания» окажутся в этом случае своего рода «поисками чёрной кошки в чёрной комнате, которой там никогда не было».

Попытка Уоттса экспериментально пошатнуть тот фундамент представлений о природе сознания, на который опирается вся классическая философская традиция и который долгое время оставался (и во многом остается по сей день) философским основанием представлений психологии о природе сознания, уже как минимум заслуживает внимание своей оригинальностью, дающей серьёзный повод задуматься. Идея самосознания казалась для европейской философии чем-то само собой разумеющимся, и попытка не просто рационального опровержения, а экспериментального доказательства её несостоятельности уже представляет собой серьёзную атаку против классической европейской философии сознания или, по крайней мере, апорию «зеноновского» типа на пути мысли её последователей.

Список литературы

1. Бажанов В. А. Кантианские мотивы в современной нейронауке // Философия науки и техники. – 2020. – Т. 25. – № 2. – С. 63–74.
2. Бажанов В. А. Мозг – культура – социум: кантианская программа в когнитивных исследованиях. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. – 288 с.
3. Бажанов В. А. Натурализм и кантианство // Эпистемология и философия науки. – 2020. – Т. 57. – № 2. – С. 114–123.
4. Лефевр В. А. От психофизики к моделированию души // Лефевр В. А. Рефлексия. – М.: Когито-Центр, 2003. – С. 428–434.

5. Лысенко В. Г. Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 237–245.
6. Сергеев К. А. Ренессансные основания антропоцентризма. – СПб: Наука, 2007. – 592 с.
7. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
8. Уоттс А. Миф и ритуал в христианстве. – М.: София, 2003. – 240 с.
9. Юм Д.. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1996. – С. 53–655.
10. Alan Watts. The Wisdom of Insecurity. – New York: Vintage books; Pantheon Books, 1951. – 151 p.
11. Dehaene S., Brannon E. Space, time, and number: a Kantian research program // Trends in Cognitive Sciences. – 2010. – Vol. 14. – No. 2. – P. 517–519.
12. Fazelpour S., Thompson E. The Kantian Brain: Brain dynamics from the neurophenomenological perspective // Current Opinion in Neurobiology. – 2013. – Vol. 31. – No. 4. – Pp. 223–229.
13. Khachouf O. T., Poletti S., Pagnoni G. The Embodied Transcendental: a Kantian perspective on neurophenomenology // Frontiers in Human Neuroscience. – 2013. – Vol. 7. – Article 611. – P. 1–15.
14. Robert N. Bellah. The new religious consciousness and the Crisis in Modernity // Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds). The new religious consciousness. – Berkeley, Los Angeles, London: University of California press, 1976. – P. 333–353.

References

1. Bazhanov, V. A. (2020) Kantianskie motivy v sovremennoj neyronauke [Kantian motifs in modern neuroscience] *Filosofiya nauki i tekhniki* [Science and Technical philosophy]. Vol. 25. No. 2. Pp. 63–74. (In Russian).
2. Bazhanov, V. A. (2019) *Mozg – kul'tura – sotsium: kantianskaya programma v kognitivnykh issledovaniyakh* [Brain – culture – society: a Kantian program in cognitive research]. Moskva: Kanon+ ROOI "Reabilitatsiya". (In Russian).
3. Bazhanov, V. A. (2020) Naturalizm i kantuanstvo [Naturalism and Kantianism] *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science] Vol. 57. No. 2. Pp. 114–123. (In Russian).
4. Lefevr, V. A. (2003) Ot psihofiziki k modelirovaniyu dushi [From psychophysics to soul modeling] *Refleksiya* [Reflection]. Moskva: Kogito-Tsentr. Pp. 428–434. (In Russian).
5. Lysenko, V. G. (2014) Evropotsentrizm kak tormoz sovremennykh istoriko-filosofskikh issledovaniy [Europocentrism as a brake on modern historical and philosophical research] *Istoriya filosofii: vyzovy 21 veka* [History of Philosophy: the 21st century challenges]. Moskva: "Kanon+"; ROOI "Reabilitatsiya". Pp. 237–245. (In Russian).
6. Sergeev, K. A. (2007) *Renessansnye osnovaniya antropotsentrizma* [Renaissance foundations of anthropocentrism]. Sankt-Peterburg: Nauka. (In Russian).
7. Torchinov, E. A. (2000) *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektsij* [Introduction to Buddology. Lecture course]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo. (In Russian).
8. Watts, A. (2003). *Miph i ritual v christianstve* [Myth and ritual in Christianity]. Moskva: Sofia. (In Russian).
9. Yum (Hume), D. (1996) *Traktat o chelovecheskoj prirode. Kniga pervaya. O poznanii* [Treatise on human nature. Book one. About cognition] *Sochineniya v 2 t. Tom. 1* [Collective works in 2 vols. Vol. 1]. Moskva: Mysl'. Pp. 297–307. (In Russian).
10. Alan Watts (1951) *The Wisdom of Insecurity*. New York: Vintage books; Pantheon Books.
11. Dehaene, S., Brannon, E. (2010) Space, time, and number: a Kantian research program. *Trends in Cognitive Sciences*. Vol. 14. No. 2. Pp. 517–519.
12. Fazelpour, S., Thompson, E. (2013) The Kantian Brain: Brain Dynamics from the Neurophenomenological Perspective. *Current Opinion in Neurobiology*. Vol. 31. No. 4. Pp. 223–229.

13. Khachouf, O. T., Poletti, S., Pagnoni, G. (2013) The Embodied Transcendental: a Kantian Perspective on Neurophenomenology. *Frontiers in Human Neuroscience*. Vol. 7. Article 611. Pp. 1–15.

14. Robert N. Bellah (1976) The new religious consciousness and the Crisis in Modernity. *The new religious consciousness*. Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds.). Berkeley, Los Angeles, London: University of California press. Pp. 333–353.

Об авторе

Баловнев Даниил Александрович, аспирант Института философии человека, Российский государственный педагогический университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0009–0000–9152–9003; e-mail: DAN-balovnev@mail.ru

About the author

Daniil A. Balovnev, postgraduate student, Institute of Human Philosophy of Herzen State Pedagogical University of Russia, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0009–0000–9152–9003; e-mail: DAN-balovnev@mail.ru

Поступила в редакцию: 10.05.2023

Принята к публикации: 28.07.2023

Опубликована: 18.09.2023

Received: 10 May 2023

Accepted: 28 July 2023

Published: 18 September 2023

Преодоление концептуальных оппозиций как структурообразующий принцип «Исследования блага» Нисиды Китаро

А. С. Романенко

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

Введение. В статье рассматривается прием преодоления концептуальных оппозиций как структурообразующий принцип текста «Исследования блага» японского философа Нисиды Китаро. На основе структурно-семиотического метода московско-тартуской школы выявлены особенности внутренней структуры философского сочинения как текста, тяготеющего к недискретности, отмеченного: а) увеличением количества структурных эквивалентов, б) нелинейным принципом их связи, в) отношениями изо-, гомоморфизма позиций, г) отсутствием стабильных дифференцированных значений.

Содержание. Концептуальные единицы текста встроены Нисидой в оппозиции («материя/дух», «субъект/объект», «мышление/воля», «Я/вещь», «Бог/Вселенная» и др.), подвергаемые нейтрализации и преодолению. Члены оппозиций встают в отношения эквивалентности. Все случаи нейтрализации оппозиций укладываются в установление отношений эквивалентности между противопоставленными концептуальными единицами: 1) посредством введения опосредующего понятия, термина-нейтрализатора; 2) без посредства термина-нейтрализатора. Выявленный структурный принцип организации текста детерминирует эквивалентные отношения понятий оппозиции в трех модусах: 1) между членами оппозиции; 2) между сторонами оппозиции и термином-нейтрализатором; 3) между терминами-нейтрализаторами. Понятие нередко актуализируется в составе различных оппозиций многократно в различных качествах (член оппозиции, термин-нейтрализатор). На уровне внутренней структуры текста «Исследования блага» опосредованно устанавливаются отношения эквивалентности всех значимых концептуальных единиц.

Выводы. Нейтрализация концептуальных оппозиций как структурообразующий принцип текста наделяет значимые синтагмы свойствами изоморфизма, что обуславливает характер семиозиса в тексте. Ключевые концептуальные единицы обретают значение будучи включенными в нейтрализуемые оппозиции в качестве эквивалентных элементов. Тем самым исчезает возможность семантической дифференциации понятий, любое различие мыслится как условное, несущностное. Во внутренней структуре текста устанавливается нелинейный тип связи элементов: увеличение текста происходит как развертывание потенциально бесконечного содержания понятия «чистый опыт», которое в качестве универсального термина-нейтрализатора служит инструментом деконструкции любой концептуальной оппозиции.

Ключевые слова: философия, семиотика, Нисида Китаро, «Исследование блага», концептуальная оппозиция, недискретный текст, эквивалентность, чистый опыт.

Для цитирования: Романенко А. С. Преодоление концептуальных оппозиций как структурообразующий принцип «Исследования блага» Нисиды Китаро // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 60–73. DOI 10.35231/18186653_2023_3_60. EDN: KYHSSN

The Overcoming of Conceptual Oppositions as a Structural Principle of Nishida Kitarō's “An Inquiry into the Good”

Anton S. Romanenko

*Pushkin Leningrad State University,
Saint Petersburg, Russian Federation*

Introduction. The article considers the technique of overcoming conceptual oppositions as a structure-forming principle of the text “An Inquiry into the Good” by the Japanese philosopher Nishida Kitarō. On the basis of the Moscow-Tartu school structural-semiotic method, features of the internal structure of the philosophical composition as a text gravitating to non-discreteness were revealed, marked by: a) an increase in the number of structural equivalents, b) a non-linear principle of their connection, c) relations of iso-, homomorphism of positions, d) the absence of stable differentiated values.

Content. Conceptual units of the text are embedded by Nishida in opposition (matter/spirit, subject/object, thinking/will, I/thing, God/Universe, etc.), subject to neutralization and overcoming. Opposition members fall into equivalence relations. All cases of opposition neutralization fit into the establishment of equivalence relations between the opposed conceptual units: 1) through the introduction of an intermediary, a neutralizer term; 2) without the use of a neutralizer term. The revealed structural principle of the organization of the text determines the equivalent relations of the concepts of opposition in three modes: 1) between members of the opposition; 2) between opposition parties and the neutralizer term; 3) between neutralizer terms. The concept is often updated as part of various oppositions many times in different qualities (member of the opposition, neutralizer term). At the level of the internal structure of the “An Inquiry into the Good” text indirectly establish equivalence relationships of all significant concepts.

Conclusions. The neutralization of conceptual oppositions as a structure-forming principle of the text endows significant syntagms with the properties of isomorphism, which determines the nature of the text semiosis. Key conceptual units gain meaning by being included in neutralizable oppositions as equivalent elements. Thus, the possibility of semantic differentiation of concepts disappears, any difference is thought of as conditional, intrinsic. In the internal structure of the text, a nonlinear type of connection of elements is established: the increase in text occurs as a deployment of the potentially infinite content of the concept of “pure experience”, which, as a universal neutralizer term, serves as a deconstruction tool for any conceptual opposition.

Key words: philosophy, semiotics, Nishida Kitarō, An Inquiry into the Good, conceptual opposition, non-discrete text, equivalence, pure experience.

For citation: Romanenko, A. S. (2023) Preodolenie kontseptual'nykh oppozitsij kak strukturoobrazuyushchij printsip “Issledovaniya blaga” Nisidy Kitaro [The Overcoming of Conceptual Oppositions as a Structural Principle of Nishida Kitarō's “An Inquiry into the Good”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 60–73. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_60. EDN: KYHSSN

Введение

«Исследование блага» (善の研究, «дзэн-но кэнкю:») – первое крупное философское произведение Нисиды Китаро (1870–1945), опубликованное в полном виде в 1911 г., которое и сегодня значимо в японской философии. Как отмечал Д. Дилворт, «первый параграф “Исследования блага”, вероятно, самый читаемый параграф современной японской философии в последние полвека» [14, с. 96]. В контексте развития философской мысли Японии отмеченный статус текста обусловлен оригинальностью идей Нисиды, теоретический потенциал которых породил самобытную Киотоскую школу, объединившую несколько поколений мыслителей (Танабэ Хадзимэ, Хисамацу Синъити, Ниситани Кэйдзи, Такэути Ёсинори, Уэда Сидзутэру и др.), создавших оригинальные учения на основе поиска векторов взаимодополнения восточных (в особенности, буддийских) и западноевропейских традиций.

Исторический контекст генезиса философии Нисиды и мыслителей Киотоской школы характеризуется интенсивным усвоением / переводом идей западной философии и науки на язык японского мышления, постепенным возрастанием интеллектуального интереса японцев к наследию собственной духовной культуры. Как указывает Д. Дилворт: «исследователи, интересующиеся темой “модернизации” в период конца эпохи Мэйдзи и начала Тайсё, могут найти в случае Нисиды важный пример непрерывной ассимиляции западных категорий, которая отчасти способствовала развитию японской философии до ее нынешнего высокого уровня» [15, с. 410].

«Исследование блага» имплицитно и эксплицитно содержит в себе многие положения, развитые в зрелых и поздних сочинениях Нисиды. По мнению Р. Уилкинсона: «“Исследование блага” – первая формулировка философии, уже завершённой в своих основах, и Нисида должен был провести остаток своей жизни, совершенствуя ее» [20, с. 31]. Собственно, «благу» (善, «дзэн») философ уделяет не много внимания, ключевая проблема его трактата – природа «подлинной реальности» (真実在,

«синдзицудзай»), результатом теоретической концептуализации которой стало учение о «непосредственном» или «чистом» опыте (純粹経験, «дзюнсуй кэйкэн»). Характерная особенность внутренней структуры «Исследования блага» – устойчивая тен-

денция к преодолению концептуальных оппозиций («субъект/объект», «мышление/опыт», «воля/разум», «внешнее/внутреннее»), непосредственно соотносимая с содержанием учения.

Чистый опыт представляет собой недифференцированное состояние сознания, предшествующее любой концептуализации опыта, изначальное единство реальности, активное развертывание которой происходит в форме бесконечной дифференциации и объединения. Как отмечает Н. Кадзаси, «состояние “чистого опыта” означает, по мнению Нисиды, не только изначальное состояние опыта, который “еще не разделен” на субъективное и объективное, но и, что более важно, идеальное состояние опыта, который “уже не разделен” на субъективное и объективное» [17, с. 82].

Целью данной статьи является рассмотрение разработанного в труде «Исследование блага» способа преодоления концептуальных оппозиций в качестве структурообразующего принципа текстов, тяготеющих к недискретности. При данном рассмотрении использован структурно-семиотический взгляд московско-тартуской школы на восточные философские тексты [4, 7–9]. «Семиотика тартуской школы, – отмечает Е. Н. Шатова, – необходимо мыслилась областью философского знания, главная функция которой заключалась в реализации методологического сближения современных наук» [12, с. 111]. Интерпретация текстов восточной философии в методологических границах семиотики культуры видится возможным и перспективным исследовательским вектором.

Семиотика культуры основана на анализе полиязычного текста культуры (семиотической системы), смыслопорождающего устройства культуры. Подобная методологическая парадигма предполагает экстраполяцию лингвистических методов на нелингвистические объекты, внимание к структурным аспектам семиозиса знаковых систем [11, с. 41–44].

Семиотические системы с низкой степенью пересечений и высокой степенью непереводимости языков являются «семиотически отдаленными». Пример семиотически отдаленных систем – дихотомия дискретный/недискретный текст, отмеченная относительностью, так как подобное отношение имеет место только при сопоставлении текстов. Основополагающий критерий определения дискретности/недискретности на уров-

не структуры текста – количество структурных эквивалентов для каждого элемента на различных иерархических уровнях. Увеличение числа эквивалентов для каждого элемента на разных уровнях структуры текста детерминирует возможность его функционирования как недискретного, а уменьшение – как дискретного. Дискретный текст характеризуется линейной синтагматической организацией, стабильными дифференцированными значениями элементов, тогда как недискретный – нелинейным принципом связи, отношениями изо-, гомоморфизма между элементами, отсутствием стабильных дифференцированных значений.

Любой текст культуры является мировоззренческой моделью, содержание которой зависит от структурной организации текста. *Философский текст* зримо проявляет функцию моделирования мира. Любой текст изоморфен культуре как целому, является «одновременно и частью целого и его подобием» [2, с. 17]. Текст культуры, «уподобляясь культурному макрокосму, становится значительнее самого себя и приобретает черты модели культуры» [3, с. 132].

Структурные различия организации дискретных и недискретных текстов обнаруживают корреляцию с различиями мировоззренческих моделей. Ю. М. Лотман указывает: «Линейная организация текста, с ее “до” и “после”, порождает концепцию линейного времени, правило причинности, чувство историзма и другие основополагающие для целых типов культуры представления» [1, с. 29]. Структурные различия в организации текстов и языков «семиотически отдаленных» культур обуславливают невозможность адекватного перевода в процессе взаимодействия дискретных и недискретных систем. Следствием этого выступает устойчивая оппозиция западной и восточной культур/философии, основания концептуализации которой и сегодня в философии культуры проясняются.

Содержание исследования

«Исследование блага» состоит из четырех разделов: «Чистый опыт» (純粹經驗, «дзюнсуй кэйкэн»), «Реальность» (実在, «дзицудзай»), «Благо» (善, «дзэн») и «Религия» (宗教, «сю: кё:»). Первый раздел содержит широкий спектр дуалистических концептуальных оппозиций, нейтрализуемых посредством

установления отношений эквивалентности сторон. Все способы нейтрализации оппозиций укладываются в дихотомию: 1. посредством третьего понятия, термина-нейтрализатора, опосредующего установление отношений эквивалентности; 2. без термина-нейтрализатора. Строение текста характеризуется универсальностью и иерархичностью. На уровне внутренней структуры первого раздела опосредованно устанавливаются отношения эквивалентности между всеми концептуальными единицами, включенными в состав оппозиций, а опосредующие нейтрализацию оппозиций термины¹ оказываются включенными в состав оппозиций иного порядка. Указанные структурные особенности обнаруживают корреляцию по отношению к содержанию излагаемой в тексте философской системы: теоретизирование Нисиды в конечном итоге сводится к установлению сущностного тождества мыслимых в оппозициях феноменов посредством обнаружения их общего онтологического основания – единства реальности в чистом опыте.

Фиксация и последующая нейтрализация дуалистических оппозиций в качестве структурообразующего принципа характерна для всех разделов рассматриваемого текста. Приведем количественные данные. Всего на двухстах страницах японского текста насчитывается не менее двухсот пятидесяти случаев преодоления концептуальных оппозиций. При этом на первый раздел приходится не менее семидесяти случаев, около восьмидесяти, пятидесяти и шестидесяти преодолений оппозиции зафиксировано во втором, третьем, четвертом разделах, соответственно. Отставание в указанном количественном отношении третьего раздела объяснимо: четыре главы раздела посвящены не столько изложению собственных философских взглядов Нисиды, сколько критике концепций автономной и гетерономной этики.

Состав нейтрализующих концептуальных оппозиций каждого раздела обнаруживает тематическую корреляцию с содержанием центрируемых проблем. Расположение выявленных рядов наиболее распространенных оппозиций в порядке уменьшения частотности повторений в тексте фиксирует данные по разделам: 1) «разум/воля», «чистый опыт/мышление», «субъект/объект»; 2) «материя/дух», «субъект/объект»,

¹ Далее в тексте понятия «термин-нейтрализатор», «опосредующий термин» обозначены как N.

«мышление/восприятие»; 3) «Я/вещь», «субъект/объект»; «Я/Другой»; 4) «субъект/объект», «материя/дух», «Бог/Вселенная». Корреляция концептуальных оппозиций и тематического содержания разделов условна, поскольку фокус философского теоретизирования Нисиды на протяжении всей книги составляет преодоление оппозиции «субъект/объект».

Последнее обстоятельство ряд зарубежных исследователей (Д. Дилворт, Э. Финберг, Арисака Йоко, Такэути Ёсинори и др.) объясняет устойчивым влиянием на Нисиду дзэн-буддийской религиозно-философской практики, имплицитно направляющей его мышление на данном этапе философского становления [14; 16; 19]. При этом, как замечает Р. Картер, рассуждая об отношении японского мыслителя к радикальному эмпиризму У. Джеймса, для Нисиды «дзэнский опыт видения своей истинной природы и просветления – это тоже эмпирические вопросы, которые должны быть включены в истинно эмпирическую философию» [13, с. 19].

В отношении некоторых концептуальных оппозиций автор допустил возможность обоснованного обобщения с учетом их вариативности в тексте. Оппозиция «материя/дух», помимо концептов 精神 («сэйсин» – дух, душа) и 物体 («буттай» – тело, вещество, материальный объект) будет включать противопоставленные единицы «дух/природа» (精神/自然, «сэйсин/сидзэн»), «феномены духа / материальные феномены» (精神現象/物体现象, «сэйсингэнсё:/буттайгэнсё:») и др. Обобщение обусловлено содержательно, поскольку Нисида имеет в виду абстрагированный аспект реальности, формирующий предметное поле естественнонаучного знания.

Рассмотрим фрагмент текста четвертого раздела: «Изначально дух и природа не есть два [разных] вида реальности; различие между ними возникает из относительной разницы точек зрения на одну и ту же реальность. В фактах непосредственного опыта нет противопоставления субъекта и объекта, нет различия между материей и духом; материя есть дух, а дух есть материя, и существует только одна действительность» [6, с. 180–181]. Отрывок иллюстрирует дихотомию способов нейтрализации концептуальных оппозиций. Первое предложение содержит преодоление дуалистической оппозиции «дух/природа» без использования N при помощи редукции оппозиции

к относительному различию. Во втором предложении оппозиции «субъект/объект», «материя/дух» нейтрализуются посредством введения N «непосредственный опыт» (直接經驗, «тёкусэцукэй-кэн»), указывающего на единство недифференцированной реальности, предшествующее любой теоретической абстракции.

В большинстве случаев нейтрализация оппозиций при помощи N происходит в форме концептуализации некоторого единства, в котором мыслимые в составе оппозиций феномены обнаруживают сущностное сходство как два аспекта третьего феномена. Последний рассматривается как некоторый субстрат для феноменов, фиксируемых в оппозиции, либо прямо отождествляется с каждым из них. Устанавливаются отношения эквивалентности не только между противопоставленными концептуальными единицами, но и между членами оппозиции и N.

Еще один пример из текста: «Воля представляет собой глубочайшую объединяющую силу нашего сознания, и, кроме того, она – глубочайшее проявление объединяющей силы реальности. При внешнем рассмотрении имеет место механическое движение и процессы биологических феноменов, однако с точки зрения подлинного внутреннего смысла все это – воля» [б, с. 110]. Фиксируем отношение эквивалентности между понятиями «сознание» (意識, «исики»), «реальность», «механическое движение» (機械的運動, «кикайтэки ундо:»), «биологические феномены» (生活現象, «сэйкацугэнсё:») и «воля» (意志, «иси»).

Как и в случае с составом концептуальных оппозиций, обнаруживается коррелятивность N и тематического содержания раздела. Для первого раздела наиболее частотный N – «чистый опыт» («непосредственный опыт», «изначальный опыт» и др.), для второго – «подлинная реальность». Оба N примерно в равной степени присутствуют в третьем разделе, где менее частотны, но тоже распространены «благо» и «личность» (人格, «дзинкаку»). В четвертом разделе функцию N зачастую реализует понятие «Бог» (神, «ками»).

Особый статус в указанной связи имеет концепт «чистый опыт», данное понятие выступает в роли единственного N, многократно встречаемого в каждом разделе книги. На уровне внутренней структуры сочинения устанавливаются отношения эквивалентности между указанным понятием и всеми наиболее частотными N каждого раздела. Рассмотрим фрагмент текста:

«Как было сказано выше, хотя мы и говорим, что Бог – личностен, мы не можем прямо уподобить его нашему субъективному духу; скорее его можно сравнить с состоянием чистого опыта, в котором нет различия между “Я” и вещью, а субъект и объект не разделены. Это состояние, в действительности, есть начало и конец нашего духа и вместе с тем – подлинный облик реальности» [6, с. 185–186]. Отрывок текста иллюстративен, демонстрируя и пример преодоления оппозиций «Я/вещь», «субъект/объект» посредством терминов-нейтрализаторов «Бог», «чистый опыт», и наличие структурной эквивалентности между понятиями «чистый опыт», «Бог», «личность», «подлинная реальность». Подробнее отношения указанных фундаментальных концептов «Исследования блага» уже рассмотрены автором [8].

Концептуализация феномена, по мнению Нисиды, представляет собой результат абстракции, выхватывающей аспект изначальной, конкретной и принципиально недоступной дискурсивному анализу реальности. Как отмечает П. Стэндиш, японский мыслитель доказывает, что «существует не две реальности, разум и материя, а только одна» [18, с. 20]. Нисида пишет: «Различение объединяющего и объединяемого [в потоке опыта] проистекает из абстрактного мышления, поэтому в конкретной реальности их дифференциация невозможна» [6, с. 69]. Другой пример: «Однако, подобно тому как чистая объективная природа, оторванная от субъективного единства духа, представляет собой абстрактное общее понятие, чистый субъективный дух, оторванный от объективной природы, так же есть абстрактное понятие» [6, с. 89]. Любой значимый концепт, ставший предметом философского исследования, непременно актуализируется философом в границах дуалистической оппозиций, подлежащей устранению, нейтрализации.

Указанная тенденция сохраняется и в следующей крупной работе мыслителя – «Интуиция и рефлексия в самоосознании» (自覚における直観と反省, «Дзикаку-ни окэру тёккан-то хансэй», 1917): «Интуиция есть сознание непрерывного развития, реальности как таковой, в которой субъект и объект еще не отделены, а познающее и познаваемое – одно» [5, с. 15].

Таким образом, между концептуальными единицами текста, включенными в состав нейтрализуемой оппозиции, устанавливаются отношения эквивалентности. Происходит

это в границах по меньшей мере трех модусов: 1) между понятиями в составе нейтрализуемых оппозиций; 2) между понятиями в составе нейтрализуемых оппозиций и понятием, выполняющим функцию N; 3) между понятиями, выполняющими функцию N. В результате наиболее значимые синтагмы текста оказываются изоморфными, в основе их организации лежит одна устойчивая структура. Нейтрализация оппозиций как структурный принцип организует семиозис наиболее значимых концептуальных единиц текста: последние приобретают значение посредством неоднократного включения в оппозицию в качестве ее члена или N.

Центрируемые Нисидой концептуальные единицы в тексте «Исследования блага» являются потенциально эквивалентными друг другу, поскольку многократно пересекаются в составе нейтрализуемых оппозиций, сам текст приобретает характерные черты недискретности. Так, понятие «мышление» (思惟, «сии») в составе оппозиций с понятиями «восприятие» (知覚, «тикаку»), «чистый опыт», «воля», «ассоциация» (連想, «рэнсо:»), «интеллектуальная интуиция» (知的直観, «титэки тёткан») и др., обнаруживает эквивалентность по отношению к каждому из этих понятий. Например, в фрагменте второго раздела нейтрализуется оппозиция «мышление/воля» посредством установления атрибутивного сходства рассматриваемых феноменов: «И в мышлении, и в воле подлинная объединяющая активность сама по себе всегда бессознательна» [6, с. 80]. Понятие «воля» в оппозициях эквивалентно понятиям «чувство» (感情, «кандзё:»), «интуиция», «природа», «воображение» (想像, «со: дзо:») и др. В третьем разделе указано: «Так называемая “природа” есть проявление воли» [6, с. 110]. Один и тот же концепт нередко актуализируется и как элемент оппозиции, и как N. В результате становится невозможной принципиальная дифференциация понятий не только в составе конкретной оппозиции, но и на уровне всего текста.

Подлинная реальность как таковая оказывается недоступной дискурсивному мышлению, она условно концептуализируется в границах понятия «чистый опыт», обнаруживающего функциональную амбивалентность. Указанное понятие, актуализируемое и как член оппозиции, и как универсальный N, вступает в отношения эквивалентности со всеми значимыми

концептуальными единицами текста, что делает его содержание потенциально бесконечным, а само изложение философского учения Нисиды становится погружением в семантику рассматриваемого концепта. В результате этого между элементами текста устанавливается нелинейный тип связи: один элемент потенциально соответствует любому другому, а увеличение текста происходит как развертывание содержания некоторого центрального элемента. Все отмеченные признаки превращают концепт «чистый опыт» в принципиально бессодержательный и выполняющий функцию инструмента деконструкции любой дуалистической оппозиции.

Выводы

Преодоление концептуальных оппозиций в «Исследовании блага» Нисиды является структурообразующим принципом текста. Корреляция состава концептуальных оппозиций и терминов, опосредующих их нейтрализацию, с тематическим содержанием разделов текста обнаруживает условность центральной оппозиции «субъект/объект», организующей теоретизирование философа, где понятие «чистый опыт» – это универсальный термин-нейтрализатор.

Нейтрализация оппозиций организует внутреннюю структуру текста, наделяя его свойствами недискретности: 1) увеличением числа эквивалентных структурных элементов; 2) отсутствием стабильных дифференцированных значений концептуальных единиц; 3) отношениями изоморфизма между наиболее значимыми синтагмами текста; 4) нелинейным типом связи элементов на уровне внутренней структуры текста.

В результате увеличения числа эквивалентных структурных элементов во внутренней структуре текста опосредованно или непосредственно устанавливаются отношения эквивалентности между всеми концептуальными единицами в составе оппозиций и всеми терминами-нейтрализаторами. Складывается принципиальная семантическая недифференцированность концептуальных единиц: любое различие (оппозиция) снимается как относительное, условное, представленное Нисидой результатом абстрагирования различных аспектов конкретной реальности, мыслимой в понятии «чистый опыт» и недоступной концептуальному (дискурсивному) анализу.

Нейтрализация оппозиций как структурный принцип превращает все наиболее значимые синтагмы текста в изоморфные. Подобный изоморфизм организует семиозис концептуальных единиц текста: ключевые философские концепты обретают значение именно посредством включения в нейтрализующую оппозициональность структуру в качестве члена преодолеваемой оппозиции, либо термина-нейтрализатора. Указанные структурные характеристики позволяют сделать вывод о тяготении рассматриваемого текста к нелинейному типу связи на уровне внутренней структуры: концептуальная единица обнаруживает потенциальное соответствие любой другой, увеличение текста происходит как развертывание (углубление) значения концепта «чистый опыт». Последний служит средством условной концептуализации конкретной реальности, выполняет функцию инструмента деконструкции концептуальных оппозиций.

Список литературы

1. Лотман Ю. М. Мозг – текст – культура – искусственный интеллект // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 томах. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. – С. 25–33.
2. Лотман Ю. М. О семиосфере // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 томах. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. – С. 11–24.
3. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 томах. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. – С. 129–132.
4. Мялль Л. Э. Шуньята в семиотической модели дхармы // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. – Т. 22. – Тарту: Тартуский университет, 1988. – С. 52–58.
5. Нисида Китаро. Дзикаку-ни окэру тэкан-то хансэй [Интуиция и рефлексия в самоосознании] / Нисида Китаро: дзэнсю: [Полное собрание сочинений Нисиды Китаро]: В 19 т. – Т. 2. – Токио: Иванами, 1987. – 470 с.
6. Нисида Китаро. Дзэн-но кэнкю: [Исследование блага] // Нисида Китаро: дзэнсю: [Полное собрание сочинений Нисиды Китаро]: В 19 т. – Т. 1. – Токио: Иванами, 1987. – С. 3–202.
7. Пятигорский А. М. Замечания о структуре текста Дхаммасангани I // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. – Т. 4. – Тарту: Тартуский университет, 1969. – С. 169–172.
8. Пятигорский А. М. Замечания о структуре текста Дхаммасангани II // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. – Т. 5. – Тарту: Тартуский университет, 1971. – С. 120–123.
9. Пятигорский А. М. Замечания о структуре текста Дхаммасангани III // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. – Т. 6. – Тарту: Тартуский университет, 1973. – С. 276–281.
10. Романенко А. С. Семантическая эквивалентность фундаментальных категорий «Исследования блага» Нисиды Китаро // XXV юбилейные Царскосельские чтения: Материалы международной научной конференции, Санкт-Петербург, 20–21 апреля 2021 года. Том II. – СПб: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2021. – С. 83–90.

11. Успенский Б. А. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы // Московско-тартуская семиотическая школа. История, воспоминания, размышления / под ред. С. Ю. Неклюдова. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – С. 34–44.
12. Шатова Е. Н. Семиотика как методология философско-культурологического знания: тартуско-московская школа // 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. 90–111.
13. Carter R., Kasulis T. The Kyoto School: An Introduction. – Albany: State University of New York Press, 2013. – 258 p.
14. Dilworth D. The Initial Formations of 'Pure Experience' in Nishida Kitarō and William James // Monumenta Nipponica. – 1969. – Vol. 24. – No. 1/2. – Pp. 93–111.
15. Dilworth D. The Range of Nishida's Early Religious Thought: Zen No Kenkyū // Philosophy East and West. – 1969. – Vol. 19. – No. 4. – Pp. 409–421.
16. Feenberg A., Arisaka Yoko. Experiential Ontology: Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience // International Philosophical Quarterly. – 1990. – Vol. 30. – No. 2. – Pp. 173–205.
17. Kazashi N. Metamorphoses of 'Pure Experience': Buddhist, Enactive and Historical Turns in Nishida // Education and the Kyoto School of Philosophy. Contemporary Philosophies and Theories in Education. – Vol 1. – Dordrecht: Springer, 2012. – Pp. 77–90.
18. Standish P. Pure Experience and Transcendence Down // Education and the Kyoto School of Philosophy. Contemporary Philosophies and Theories in Education. – Vol 1. – Dordrecht: Springer, 2012. – Pp. 19–26.
19. Takeuchi Y. The Philosophy of Nishida // The Buddha eye: an anthology of the Kyoto school and its contemporaries. Ed. by Frederick Franck. – New York: Crossroad. – 2004. – Pp. 183–208.
20. Wilkinson R. Nishida and Western Philosophy. – Aldershot: Ashgate, 2009. – 175 p.

References

1. Lotman, Yu. M. (1992) *Mozg – tekst – kul'tura – iskusstvennyj intellekt* [Brain – text – culture – artificial intelligence]. Lotman Yu. M. *Izbrannye stat'i: v 3 tomakh* [Lotman Yr. M. Selected articles: in 3 volumes]. Vol. 1. Tallinn: Aleksandra. Pp. 25–33. (In Russian).
2. Lotman, Yu. M. (1992) *O semiosfere* [On the semiosphere]. Lotman Yu. M. *Izbrannye stat'i: v 3 tomakh* [Lotman Yr. M. Selected articles: in 3 volumes]. Vol. 1. Tallinn: Aleksandra. Pp. 11–24. (In Russian).
3. Lotman, Yu. M. (1992) *Semiotika kul'tury i ponyatie teksta* [Semiotics of culture and the concept of text]. Lotman Yu. M. *Izbrannye stat'i: v 3 tomakh* [Lotman Yr. M. Selected articles: in 3 volumes]. Vol. 1. Tallinn: Aleksandra. Pp. 129–132. (In Russian).
4. Myall, L. E. (1988) *Shun'yata v semioticheskoy modeli dkharmy* [Shunyata in the semiotic model of dharma]. *Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta. Trudy po znakovym sistemam* [Scientific notes of Tartu State University. Sign System Studies]. Vol. 22. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. Pp. 52–58. (In Russian).
5. Nishida Kitarō (1987) *Jikaku-ni okeru chokkan-to hansei* [Intuition and reflection in self-awareness]. *Nishida Kitarō zenshū* [The Complete Works of Nishida Kitarō]. Vol. 1. Tokyo: Iwanami. (In Japanese).
6. Nishida Kitarō (1987) *Zen-no kenkyū* [An Inquiry into the Good]. *Nishida Kitarō zenshū* [The Complete Works of Nishida Kitarō]. Vol. 2. Tokyo: Iwanami. (In Japanese).
7. Pyatigorskij, A. M. (1969) *Zamechaniya o strukture teksta Dhammasangani I* [On the structure of the Dhammasangani I]. *Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta. Trudy po znakovym sistemam* [Scientific notes of Tartu State University. Sign System Studies]. Vol. 4. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. Pp. 169–172. (In Russian).
8. Pyatigorskij, A. M. (1971) *Zamechaniya o strukture teksta Dhammasangani II* [On the structure of the Dhammasangani II]. *Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta. Trudy po znakovym sistemam* [Scientific notes of Tartu State University. Sign System Studies]. Vol. 5. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. Pp. 120–123. (In Russian).
9. Pyatigorskij, A. M. (1973) *Zamechaniya o strukture teksta Dhammasangani III* [On the structure of the Dhammasangani III]. *Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta. Trudy*

по знаковым системам [Scientific notes of Tartu State University. Sign System Studies]. Vol. 6. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. Pp. 276–281. (In Russian).

10. Romanenko, A. S. (2021) Semanticheskaya ekvivalentnost' fundamental'nykh kategorij "Issledovaniya blaga" Nisidy Kitarō [Semantic equivalence of the fundamental categories of Nishida Kitaro's Enquiry into the Good]. XXV yubilejnye Carskosel'skie chteniya [XXV Jubilee Tsarskoye Selo Readings]. Proceedings of the International Conference. Vol. II. Sankt-Peterburg: Pushkin Leningrad State University. Pp. 83–90. (In Russian).

11. Uspenskij, B. A. (1998) K probleme genezisa tartusko-moskovskoj semioticheskoj shkoly [On the genesis of the Tartu-Moscow semiotic school]. *Moskovsko-tartuskaya semioticheskaya shkola. Istoriya, vospominaniya, razmyshleniya* [The Moscow-Tartu Semiotic School. History, memories, reflections]. Moskva: Shkola "Yazyki russkoj kul'tury". Pp. 34–44. (In Russian).

12. Shatova, E. N. (2022) Semiotika kak metodologiya filosofsko-kul'turologicheskogo znaniya: tartusko-moskovskaya shkola [Semiotics as a methodology of philosophical-cultural knowledge: The Tartu-Moscow School]. *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: Pushkin Leningrad State University. Pp. 90–111. (In Russian).

13. Carter, R., Kasulis, T. (2013) *The Kyoto School: An Introduction*. Albany: State University of New York Press.

14. Dilworth, D. (1969) The Initial Formations of 'Pure Experience' in Nishida Kitarō and William James. *Monumenta Nipponica*. Vol. 24. No. 1/2. Pp. 93–111.

15. Dilworth, D. (1969) The Range of Nishida's Early Religious Thought: Zen No Kenkyū. *Philosophy East and West*. Vol. 19. No. 4. Pp. 409–421.

16. Feenberg, A., Arisaka, Y. (1990) Experiential Ontology: Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience. *International Philosophical Quarterly*. Vol. 30. No. 2. Pp. 173–205.

17. Kazashi, N. (2012) Metamorphoses of 'Pure Experience': Buddhist, Enactive and Historical Turns in Nishida. *Education and the Kyoto School of Philosophy. Contemporary Philosophies and Theories in Education*. Vol 1. Dordrecht: Springer. Pp. 77–90.

18. Standish, P. (2012) Pure Experience and Transcendence Down. *Education and the Kyoto School of Philosophy. Contemporary Philosophies and Theories in Education*. Vol 1. Dordrecht: Springer. Pp. 19–26.

19. Takeuchi, Y. (2004) The Philosophy of Nishida. *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto school and its contemporaries*. Ed. by Frederick Franck. New York: Crossroad. Pp. 183–208.

20. Wilkinson, R. (2009) *Nishida and Western Philosophy*. Aldershot: Ashgate.

Об авторе

Романенко Антон Сергеевич, аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-9920-4377, e-mail: anton24.1996@mail.ru

About the author

Anton S. Romanenko, postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-9920-4377, e-mail: anton24.1996@mail.ru

Поступила в редакцию: 06.06.2023
Принята к публикации: 28.07.2023
Опубликована: 18.09.2023

Received: 06 June 2023
Accepted: 28 July 2023
Published: 18 September 2023

Научная статья
УДК 1:165.0
EDN: MWPGZGQ
DOI: 10.35231/18186653_2023_3_74



Формирование достоверного знания: нахождение знаний и выявление дефектов

А. А. Грибков

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

Введение. Статья посвящена методологии формирования достоверного знания на основе определения достаточной совокупности правил его получения. Рассмотрено вероятностное представление о достоверности знания, определен процесс его формирования, состоящий из двух этапов: нахождения знания и выявления его дефектов.

Содержание. Автор предлагает совокупность методов и формализующих их правил формирования достоверного знания. Рассматриваются следующие методы: сопоставление свойств элемента модели мироздания с данными чувственного восприятия; сопоставление свойств элемента модели мироздания с априорными знаниями; определение всех элементов, связанных с моделью мироздания; подтверждение изоморфизма определяемого элемента модели мироздания и его связей с другими элементами; количественное ограничение числа вариантов представления данного элемента модели мироздания. К числу необходимых правил относятся правила непротиворечивости, онтологичности, связности, изоморфизма и комплектности. Исследованы основные подходы к оценке корректности постановки задач, вопросов и формулирования понятий. Определены основные источники дефектов знания: неполная адекватность знаний (неточность, неполнота и необозримость) и некорректность знаний (недостоверность информации, ошибки в использованных знаниях и в методах обработки данных). Рассмотрены два фактора, оказывающих существенное негативное действие на систему знаний: использование математических величин в качестве физических и смешение относительного и абсолютного в рамках одного системного описания.

Выводы. Понятие достоверности знания может быть определено как количественная характеристика вероятности соответствия формализованного обобщенного знания действительности. Процесс формирования достоверного знания складывается из нахождения (определения) знания и выявления дефектов найденного знания. Для нахождения достоверного знания предлагается руководствоваться определенными правилами, сформулированными в статье. Из всего многообразия факторов, обуславливающих некорректность знаний, наиболее распространенными и опасными являются два фактора: некорректное использование математических величин в качестве физических; некорректное смешение относительного и абсолютного в рамках одного описания.

Ключевые слова: достоверность, истинность, формирование знания, нахождение, дефекты знания, методы, правила, физические и математические величины, относительное и абсолютное описание.

Для цитирования: Грибков А. А. Формирование достоверного знания: нахождение знаний и выявление дефектов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 74–90. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_74. EDN: MWPGZGQ

Original article
UDC 1:165.0
EDN: MW/PZGQ
DOI: 10.35231/18186653_2023_3_74

The Formation of Reliable Knowledge: Finding Knowledge and Identifying Defects

Andrej A. Gribkov

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

Introduction. The article is devoted to the methodology for the formation of reliable knowledge based on the determination of a sufficient set of rules for obtaining it. Probabilistic idea of knowledge reliability is considered, process of its formation is defined, consisting of two stages: knowledge finding and detection of its defects.

Content. The author proposes a set of methods and formalizing their rules for the formation of reliable knowledge. The following methods are considered: comparison of the properties of the element of the universe model with the data of sensory perception; comparison of the properties of the element of the universe model with a priori knowledge; define all elements associated with the universe model; confirmation of the isomorphism of the defined element of the universe model and its relations with other elements; quantitative limitation of the number of variants of representation of this element of the universe model. Among the necessary rules are the rules of consistency, ontology, connectivity, isomorphism and completeness. The main approaches to assessing the correctness of setting tasks, questions and formulating concepts were investigated. The main sources of knowledge defects were identified: incomplete adequacy of knowledge (inaccuracy, incompleteness and lack of visibility) and incorrect knowledge (inaccurate information, errors in the knowledge used and in data processing methods). Two factors that have a significant negative effect on the knowledge system are considered: the use of mathematical values as physical values and the mixture of relative and absolute within the framework of one system description.

Conclusions. The notion of knowledge validity can be defined as a quantitative characteristic of the probability of conformity of a reality formalized generalized knowledge. The process of generating reliable knowledge consists of finding (determining) knowledge and identifying defects in the knowledge found. To find reliable knowledge, it is proposed to be guided by certain rules formulated in the article. Of the whole variety of factors that cause incorrect knowledge, the most common and dangerous are two factors: the incorrect use of mathematical values as physical ones; incorrect mixing of relative and absolute within one description.

Key words: validity, truthfulness, knowledge formation, finding, defects of knowledge, methods, rules, physical and mathematical quantities, relative and absolute description

For citation: Gribkov, A. A. (2023) Formirovanie dostovernogo znaniya: nakhozhdenie znaniy i vyyavlenie defektov [The Formation of Reliable Knowledge: Finding Knowledge and Identifying Defects]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 74–90. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_74. EDN: MWPZGQ

Введение

Центральной идеей теории познания, по мнению автора данной статьи, является представление системы знаний о мире в качестве модели реальности, т. е. бытия как оно есть независимо от познания. Система знаний о мире – модель, нетождественная бытию. Более того, приближение свойств модели к моделируемому объекту (в данном случае – бытию) может привести к расхождению их с объектом, в результате чего модель станет хуже соответствовать моделируемому объекту. Это обусловлено потерей моделью устойчивости при ее чрезмерном усложнении и росте числа контролируемых параметров, по которым модель должна соответствовать объекту. Необходимость расхождения (нетождественности) модели и познаваемого объекта для обеспечения устойчивости представления следует из «закона расхождения» Г. Спенсера [1, с. 5–12].

В рамках представлений о системе знаний как модели бытия понятие достоверности знания следует определять следующим образом: «достоверность знания – количественная характеристика вероятности соответствия формализованного обобщенного знания действительности (бытию)». Другими словами, достоверность знания – это вероятность того, что знание, представленное в формализованном и обобщенном виде, истинно.

Формализованное знание – «то, что уже известно, то есть те знания, которые уже сообщались и документировались... Эти знания можно выражать словами или числами...»¹. Под обобщенным знанием мы будем понимать опосредованное научное знание, обычно представляемое в виде понятий.

Вероятностное представление достоверности – достаточно известный подход [2, с. 87–95]. При этом неоправданно большое внимание часто уделяется вопросу перехода относительной достоверности в абсолютную и приданию абсолютной достоверности особого статуса [10, с. 346–347]. По мнению автора данной статьи, принимая во внимание эмпирический характер окончательной верификации знаний, достоверность знания на промежуточных этапах познания не обязательно должна быть высокой. Главное, чтобы варианты ответов на вопросы,

¹ ГОСТ Р 57320–2016 Национальный стандарт Российской Федерации «Менеджмент знаний. Применение процессно-ориентированного менеджмента знаний на малых и средних предприятиях». Утвержден и введен в действие Приказом Федерального агентства по техническому регулированию и метрологии от 6 декабря 2016 г. № 1949–ст.

возникающие в процессе познания, не множились сверх того уровня, на котором они уже не могут быть верифицированы за доступное субъекту познания время.

В данной статье предлагается решение задачи определения достаточной совокупности правил формирования достоверного знания. При этом необходимо принимать во внимание, что специфика вероятностного подхода к оценке достоверности знаний позволяет задействовать в познании широкий спектр подходов и методов, каждый из которых по отдельности не обеспечивает достаточной достоверности знаний, но в совокупности достоверность полученных знаний достигает высокого уровня.

Процесс формирования достоверного знания складывается из двух обязательных этапов: (1) нахождение (определение) знания и (2) выявление дефектов найденного знания. Для каждого из этих этапов можно сформулировать набор правил и рекомендаций, следование которым способствует повышению достоверности формируемого знания.

Содержание исследования

Если образно представить систему знаний о мире как модель мироздания, образованную из множества элементов в виде узлов и связей между ними, то для определения элемента этой модели, соответствующего реальности по конкретному набору параметров, следует использовать следующие методы: сопоставление свойств элемента модели мироздания с данными чувственного восприятия; сопоставление свойств элемента модели мироздания с априорными знаниями; установление всех элементов, связанных с определяемым элементом модели мироздания; подтверждение изоморфизма определяемого элемента модели мироздания и его связей с другими элементами; количественное ограничение числа вариантов представления данного элемента модели мироздания. Наряду с указанными методами определения элемента модели мироздания, также следует отметить необходимость использования эволюционного способа познания, воспроизводящего последовательность поэтапной эволюции реального мира [4].

Рассмотрим перечисленные методы.

1. Сопоставление свойств элемента модели мироздания данным чувственного восприятия соответствующей ему ча-

сти бытия. Этот метод основан на принципе верифицируемости – одном из основных в логическом позитивизме, согласно которому истинность всякого утверждения о мире должна быть в конечном счете установлена путем его сопоставления с чувственными данными. Данный подход в свое время был подвергнут жесткой критике, основным содержанием которой является невозможность такого сопоставления в подавляющем большинстве случаев, что приводит к констатации несоответствия большей части знаний о мире требованию истинности.

В рамках вероятностного подхода к достоверности знаний применение принципа верифицируемости не требует полного соответствия знаний чувственным данным. Оценивая достоверность не какого-либо единичного и локального элемента знания (например, зависимости между явлениями), а сложного фрагмента модели мироздания, объединяющего множество элементов, находящихся в многообразных связях между собой, мы не ограничены требованием соотнесения всех имеющихся знаний с чувственным восприятием. Если указанный сложный фрагмент модели мироздания соответствует имеющимся знаниям (пусть и существенно ограниченным), велика вероятность, что модель представляет мироздание (по крайней мере, в данном фрагменте) истинным образом. Если бы представление было ложным, в сложной совокупности элементов модели мироздания проявились бы лавинообразные расхождения с действительностью, которые не оставили бы сомнений в недостоверности этого представления.

Данное правило формирования достоверного знания мы назовем **правилом непротиворечивости**: отсутствие противоречий между ограниченным знанием, охватывающим достаточно большую область бытия, и данными его чувственного восприятия, является показателем достоверности знания.

Согласно М. Шлику, схема актуальной научной процедуры не только имеет дело с непосредственно наблюдаемым объектом, но и оперирует протокольными предложениями, которые можно отождествить с гипотезами. Верификация гипотезы возможна потому, что она вместе со всеми вспомогательными допущениями «стимулируют или индуцируют выдвижение пробных обобщений (гипотез), из которых логически следуют эти первые предложения, а также бесконечное число других»

[17, с. 44], что ведет к расширяющемуся множеству следствий, которые могут быть сопоставлены с результатами опыта. При этом индуктивный процесс, в терминах которого такой опыт подтверждает первоначальную гипотезу, дает ей не более, чем вероятность соответствия истине.

2. Сопоставление свойств элемента модели мироздания с априорными знаниями. В рамках представлений о дискретном бытии априорные знания могут быть отождествлены с первичными свойствами и базовыми законами бытия, а также логически вытекающими из них вторичными свойствами и законами [5; 9]. Для достоверного определения сложных элементов модели мироздания сопоставление с априорными знаниями может быть дополнено или заменено выстраиванием логических эволюционных цепочек, отражающих процесс структурообразования от элементов, связь которых с априорными знаниями обнаружима, до элементов, в которых связь с априорными знаниями не может быть детерминирована.

Исходя из сказанного выше можно сформулировать правило, которое мы назовем **правилом онтологичности**: формирование достоверного элемента модели мироздания требует обеспечения его соответствия априорным знаниям, либо определения эволюционных связей данного элемента с менее сложными элементами, для которых указанное соответствие обеспечивается. При этом следует заметить, что в практике познания данное правило не всегда может быть выполнено, поэтому его следует квалифицировать не более как рекомендацию для повышения достоверности знания.

3. Определение всех элементов, связанных с определяемым элементом. В случае, когда целью определения является не элемент, а фрагмент модели мироздания (совокупность связанных элементов), отслеживать необходимо элементы (или другие фрагменты модели мироздания), связанные с этим фрагментом модели мироздания. В результате формируемая модель мироздания не должна иметь пропусков или неопределенных фрагментов.

Рассмотренному требованию соответствует **правило связности**: модель мироздания, определяемая в процессе познания, должна быть связной и не иметь пропусков или неопределенных областей (фрагментов). При этом харак-

тер связей может быть любым: в виде пространственной локализации, причинно-следственных или эволюционных связей и др.

В рамках модели мироздания как системы из множества элементов (в виде узлов и связей между ними) связность этой модели – это сетевая связность, которая может быть количественно определена как число связей между узлами сети, в качестве которых выступают элементы знаний. К отдельному элементу модели мироздания можно применить понятие локальной связности – числа связей этого элемента с другими элементами модели мироздания. Очевидно, что чем выше связность модели мироздания (общая или локальная), тем модель чувствительнее к ошибкам (несоответствию элемента или фрагмента модели действительности) и, соответственно, лучше служит формированию достоверного знания.

Модель мироздания и само мироздание, существующее независимо от познания, – объекты, имеющие принципиально различную природу, определяемые различными комплексами параметров, совпадающими лишь частично по параметрам моделирования. Поэтому между моделью и мирозданием не может быть однозначного соответствия. Однако, в единственной форме это несоответствие допустимо как меньшая детализация (в том числе по набору параметров) модели по сравнению с мирозданием. При этом разрывы или пропуски в модели, означающие, что между отдельными элементами модели связи не детерминированы, являются недопустимыми и должны устраняться путем дополнения модели.

4. Подтверждение изоморфизма определяемого элемента модели мироздания и его связей с другими элементами. Подтверждением достоверности элемента модели мироздания является его соответствие каким-либо известным и распространенным формам или законам, т. е. его изоморфизм. Изоморфизм – повсеместное явление, поэтому если элемент модели мироздания представляется типичным, сходным по своей форме и законам с другими, то это делает его достоверность выше. И напротив, уникальность элемента, не имеющего аналогов в мироздании, может рассматриваться как основание для сомнений в истинности представления о реальности, требующего более глубокого познания.

В рамках общей теории систем изоморфизмы могут быть формализованы и представлены в виде ограниченного набора паттернов [6; 7; 8]. Паттерны – репрезентативный, но ограниченный по количеству набор шаблонов форм и отношений элементов внутри системы, широко распространенных в различных предметных областях. Наличие ограниченного набора паттернов позволяет в практике познания при определении элемента модели мироздания рассматривать счетное (сравнительно небольшое) число вариантов, один из которых с высокой долей вероятности окажется истинным. Сформулируем исходя из сказанного выше **правило изоморфизма**: определяемый элемент или совокупность элементов модели мироздания должны соответствовать известным паттернам.

5. Количественное ограничение числа вариантов представления данного элемента модели мироздания. В процессе определения достоверного элемента модели мироздания приоритетное значение имеет ограниченность числа вариантов представления этого элемента. Если число вариантов конечно, то открывается возможность посредством их анализа выбрать подходящий вариант, который верифицируется всеми остальными методами поиска достоверного знания: сопоставлением с данными чувственного восприятия и априорными знаниями, подтверждением связности с другими элементами и соответствием самого элемента и совокупностей элементов, включающих данный элемент, известным паттернам.

Конечно, теоретически число вариантов может быть очень большим, однако, как показывает практика познания, в сочетании с прочими методами поиска достоверного знания число вариантов представления элементов сводимо к количеству, доступному для верификации за приемлемый для субъекта познания интервал времени.

Исходя из сказанного выше сформулируем **правило комплектности**: для формирования достоверного элемента модели мироздания необходимо, чтобы совокупность вариантов представления элемента в процессе познания была комплектной, т. е. конечной по числу вариантов и репрезентативной (охватывающей все возможные варианты).

Рассмотрим теперь **методы выявления дефектов** найденного знания.

Эффективная методология нахождения (определения) знаний должна быть формализована в минимальной степени. В процессе познания оказываются задействованы данные в разных, иногда несовместимых форматах, допускается учет связей любой природы и любого характера между элементами модели и т.д. Цель – найти знание, а не доказать его достоверность. После нахождения знания, естественно, происходит его верификация (в смысле проверки истинности [12, с. 284–285]) с использованием всех рассмотренных ранее методов. В результате может быть обеспечена достаточно высокая достоверность знания.

Дальнейшее повышение достоверности знания связано с его объяснением (доказательством истинности) посредством логического анализа. Для поиска знаний логический анализ малопродуктивен, он подобен поиску функции непрерывной кривой в многомерном пространстве до точки с заранее неизвестными координатами. Но когда знание найдено (координаты точки определены) построение кривой становится возможным (хотя и не обязательно простым) и служит доказательством достоверности найденного знания.

Для элементов модели мироздания, соответствующих наиболее простым структурным формам, в которых выявляются первичные свойства бытия и их логические следствия, такое доказательство возможно. Для более сложных структурных форм, описание которых реализуется на языке обобщенных понятий, внутреннее содержание которых полностью не детерминировано, полноценное и исчерпывающее доказательство (объяснение) не представляется возможным.

Частичным решением проблемы доказательства достоверности знания (точнее выявления недостоверности) является поиск дефектов знания. Дефекты знания могут быть разделены на две основные группы [11]:

- неполная адекватность знаний, в том числе неточность, неполнота (например, недостаточность используемых параметров для достоверного определения элемента), необозримость (недостаточность текущих данных для надежного подтверждения знания);
- некорректность знаний, связанная с недостоверностью информации, ошибками в использованных знаниях и методах обработки данных, а также с незамкнутостью знаний (возни-

кает в результате использования не всюду определенных операций), приводящими к возникновению ошибок, к искажениям и противоречиям.

Решение задачи повышения адекватности знаний, несмотря на очевидные сложности практической реализации, может быть обеспечено при условии повышения требований к качеству используемых данных и их формализации.

Некорректность знаний – проблема существенно более сложная, для решения которой необходимо исследование широкого спектра вопросов, связанных с корректностью постановки задачи, корректностью постановки вопроса и корректным определением понятий. По большому числу указанных вопросов в ходе практической деятельности (главным образом в сфере образования) сформированы устоявшиеся представления [18]: 1) к некорректным относят задачи с противоречивыми данными, с неполным составом условия, либо с избыточным составом условия; 2) признаком корректности постановки вопроса является наличие единственного правильного ответа; 3) введение нового понятия и проверка его корректности сводятся к следующим общим действиям: обоснование существования, единственности определяемого понятием класса объектов; выбор наилучшего определения из серии равносильных.

Из всего многообразия факторов, обуславливающих некорректность знаний, остановимся на двух, наиболее распространенных и влекущих за собой искажения представления реальности в теории познания и системе научных знаний. Указанными факторами являются: (1) некорректное использование математических величин в качестве физических; (2) некорректное смешение относительного и абсолютного в рамках одного описания.

1. *Физические и математические величины.* Огромное значение для понимания процессов в мироздании имеет разделение всех величин на физические (реальные) и математические (идеальные) [15, с. 2]. Физическая величина определяется как величина, свойственная материальным объектам (процессам, явлениям), либо как одно из свойств физического объекта, в качественном отношении общее для многих физических объектов, а в количественном – индивидуальное для каждого из них [13, с. 9]. Иногда физическую величину определяют,

как величину, которая может быть количественно определена в результате измерений [14, с. 12].

Поскольку существующие определения физических величин не являются философскими, они не позволяют однозначно отделить физические величины от математических. Философское определение может выглядеть следующим образом: Физические величины являются количественными мерами бытия; объекты, процессы, к которым относятся физические величины, реально существуют и представимы. Математические величины являются количественными мерами объектов познания, не имеют реального воплощения и могут быть непредставимыми¹.

К числу физических величин относятся те, которые базируются на первичных свойствах мироздания. Физическими величинами являются масса, расстояние (длина, перемещение), скорость, а также величины, производные от массы, расстояния и скорости (импульс, энергия, давление и некоторые другие). Разумным является подход к определению физических величин исходя из возможности их измерения, но не любого измерения, а исключительно прямого, при котором искомое значение величины находят из опытных данных путем экспериментального сравнения [15, с. 42]. Значимым свойством физических величин также является возможность непосредственного (прямого) физического воздействия на них: переместить, изменить скорость, изменить амплитуду или частоту колебаний.

Время не является свойством бытия, а представляет собой категорию теории познания, служащую для количественной характеристики движения материи [9], поэтому к числу важнейших математических величин относятся время и величины, не определяемые без него (ускорение, сила инерции и др.). Сила давления (например, газа на стенку) может быть определена без использования понятия времени, она количественно определяется прямыми измерениями, поэтому является физической величиной. Сила инерции прямо пропорциональна ускорению, которое представляет собой изменение скорости во времени, не определима без использования понятия времени, не может быть определена прямыми измерениями, а значит, является математической величиной.

¹ Значение представимости как критерия истинности было рассмотрено автором данной статьи в работе [4].

Часто математические величины возникают в результате проведения (в процессе познания) математических преобразований над совокупностью физических величин. В результате возникают отношения масс взаимодействующих тел, произведения их скоростей и другие непредставимые величины. На такие математические величины невозможно оказать непосредственное физическое воздействие, изменяющее их значение.

На область значений физических величин в силу их онтологической сущности накладываются ограничения. Физическая величина должна быть представимой, поэтому не может принимать бесконечных значений (если только не относится ко всему космосу).

На область значений математических величин никаких ограничений не накладывается. При столкновении двух твердых и неупругих малых тел, когда изменение скоростей происходит за очень малое время, в соответствии с законами современной механики должны возникать огромные ускорения и силы инерции. Ускорение и сила инерции – величины математические и реально не существуют. Действительно, возникновение огромных сил инерции при взаимодействии малых масс непредставимо, следовательно, сила инерции – всего лишь математическая абстракция, не имеющая реального воплощения в мире. При описании ударного взаимодействия следует использовать (и используют) не силы инерции (и ускорения), а импульсы. Изменения импульсов (количества движения) сталкивающихся тел будут ограниченными и малыми по абсолютной величине, что представимо.

2. Относительное и абсолютное описания. Относительность или абсолютность описания тех или иных объектов, процессов определяется полнотой описания. Абсолютным является описание, включающее в себя все существенные признаки объекта познания. Любое иное описание, пусть и удовлетворяющее в частном случае поставленной задаче познания, является относительным.

Относительное описание можно использовать в тех случаях, когда предполагается, что определенные признаки не являются значимыми для познания объекта, и поэтому могут быть исключены из рассмотрения. Очевидно, что такой подход субъективен. Вопрос значимости тех или иных признаков (качеств) решается,

исходя из сущности познаваемого объекта. Между тем, сущность познаваемого объекта полностью не выявлена. Следовательно, мы не можем однозначно судить о значимости признаков.

Относительность описания заключается в его зависимости от уровня знаний человечества. По мере повышения уровня знаний относительное описание будет приближаться к абсолютному. Абсолютное описание было бы возможно в том случае, если бы были известны все существенные признаки, характеризующие познаваемый объект.

Полное описание объекта, включающее в себя всю совокупность его признаков, также будет отражать сущность данного объекта, хотя многие признаки будут несущественными и излишними. Поскольку мироздание представляет собой совокупность материальных структур, движущихся в пространстве, то такое полное описание должно включать в себя координаты (положение) всех структур в пространстве в заданной системе отсчета, направления и величины скоростей движения каждой из структур в той же системе отсчета, а также количественное описание этих структур.

Полное описание всей совокупности признаков объекта невозможно, также невозможно и априорно определить все существенные признаки познаваемого объекта. Поэтому единственным путем решения задачи познания является компромисс. Следует описывать все известные существенные признаки, а также стремиться к максимально полному описанию тех признаков, существенность которых не определена.

Между относительным и абсолютным описанием существует коренное различие. На основе относительного описания нельзя делать достоверных выводов о качествах мироздания, не включенных в данную задачу познания. Абсолютное описание (или описание, качественно не отличающееся от абсолютного), напротив, обладает качественным и количественным (в идеале) соответствием с мирозданием, и выводы, следующие из анализа абсолютного описания, достоверны.

В силу эпистемологической невозможности представления всех материальных структур (чрезвычайно мелких и многочисленных), описание даже ограниченной области мироздания, связанной с познаваемым объектом, всегда будет неполным. Однако, поскольку конкретная область мироздания упорядочена,

будучи качественно ограничена, то описание по мере повышения уровня знаний может сколь угодно приблизиться к полному.

Для примера некорректного совмещения относительного и абсолютного в рамках одного описания рассмотрим закон сохранения энергии. В качестве доказательств справедливости закона сохранения энергии обычно приводят аргумент, который заключается в том, что стабильность мироздания требует сохранения движения. Действительно, если бы энергия необратимо терялась и уменьшалась, то наступила бы «тепловая смерть». Поскольку бытие, согласно Пармениду: «...И не “было” оно, и не “будет”, раз ныне все сразу “Есть”, одно, сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья...» [16, с. 296], то не может существовать момента, отстоящего от нас на конечный интервал времени, когда энергия была максимальной, и начиная с которого она постепенно необратимо убывает.

Заметим, что закон сохранения энергии – часть относительного описания бытия. Относительность закона сохранения энергии обусловлена тем, что он отражает количественные свойства (массы), движение (скорости) и взаимное положение не всей совокупности материальных структур, а только взаимодействующих тел. Стабильность мироздания – абсолютная истина (часть абсолютного описания), а значит, из нее может следовать только абсолютный закон (т. е. закон, относящийся к абсолютному описанию), в то время как относительный закон выводить из стабильности мироздания некорректно.

Закон сохранения энергии – относительный закон. Периодические обратимые изменения энергии, так же как сохранение энергии, обеспечивают стабильность мироздания. В этой связи следует упомянуть феномен потенциальной энергии, которая соотносится с движением (мерой которого выступает энергия) весьма странным образом. В ходе процесса, который физики называют переходом энергии из кинетического состояния в потенциальное, движение уменьшается. Это движение можно количественно оценить как сумму модулей импульсов всех рассматриваемых материальных структур, соответствующих объекту, энергия которого переходит из кинетической в потенциальную. Куда девается движение и откуда оно потом возвращается?

Поиск ответа на данный вопрос не является задачей данной статьи. Однако можно констатировать, что, действительно,

закон сохранения энергии не отражает достоверно процессы бытия. Вероятно, он является некоторым искаженным отражением абсолютного закона, связывающего движение и взаимное положение материи.

Выводы

На основе проведенного исследования можно сделать следующие выводы:

1) В рамках представлений о системе знаний как модели бытия понятие достоверности знания следует определять, как количественную характеристику вероятности соответствия формализованного обобщенного знания действительности.

2) Процесс формирования достоверного знания складывается из определения знания, имеющего достаточно высокий уровень достоверности, и выявления дефектов найденного знания.

3) Для нахождения достоверного знания следует руководствоваться следующими правилами: непротиворечивости, онтологичности, связности, изоморфизма и комплектности. При этом общая логика познания должна соответствовать использованию эволюционного способа познания, воспроизводящего последовательность поэтапной эволюции реального мира.

4) После нахождения знания, дальнейшее повышение достоверности связано с его объяснением (доказательством) посредством логического анализа. Частичным решением проблемы доказательства достоверности знания (точнее выявления недостоверности) является поиск дефектов знания, в том числе неполной адекватности и некорректности знания.

5) Из всего многообразия факторов, обуславливающих некорректность знаний, наиболее распространенными и опасными являются два фактора: некорректное использование математических величин в качестве физических; некорректное смешение относительного и абсолютного в рамках одного описания.

Список литературы

1. Богданов А. А. Тектология (Всеобщая организационная наука). В 2-х кн.: Кн. 2. – М.: Экономика, 1989. – 351 с.
2. Борель Э. Вероятность и достоверность. – М.: Наука, 1969. – 112 с.
3. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.

4. Грибков А. А. Обоснование и формализация эволюционного способа познания // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Познание». 2022. – № 12. – С. 94–99.
5. Грибков А. А. Онтологическая общность материалистического и объективно-идеалистического представлений дискретного бытия // Общество: философия, история, культура. – 2023. – № 2. – С. 14–20.
6. Грибков А. А. Паттерны общей теории систем. Часть 1. Паттерны образования систем // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2022. – Т. 11. – № 5А. – С. 33–40.
7. Грибков А. А. Паттерны общей теории систем. Часть 2. Паттерны устойчивости систем // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2022. – Т. 11. – № 6А. – С. 5–15.
8. Грибков А. А. Паттерны общей теории систем. Часть 3. Паттерны изменения систем // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2023. – Т. 12. – № 1А. – С. 33–41.
9. Грибков А. А. Эмпирико-метафизический подход к построению общей теории систем // Общество: философия, история, культура. – 2023. – № 4. – С. 14–21.
10. Ильичев Н. М. К вопросу о достоверности знания // Вестник ТГУ. – 1996. – Вып. 2. – С. 18–23.
11. Нариньяни А. С. Инженерия знаний и НЕ-факторы: краткий обзор-08 // Вопросы искусственного интеллекта. – 2008. – № 1. – С. 61–77.
12. Пассмор Дж. Сто лет философии. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – 496 с.
13. Радкевич Я. М., Схиртладзе А. Г., Лактионов Б. И. Метрология, стандартизация и сертификация. – М.: Высшая школа, 2006. – 800 с.
14. Селезнев Ю. А. Основы элементарной физики. – М.: Наука, 1974. – 544 с.
15. Сергеев А. Г., Латышев М. В., Терегеря В. В. Метрология, стандартизация, сертификация. – М.: Логос, 2003. – 536 с.
16. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / подг. А. В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
17. Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избранные тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 33–56.
18. Яремко Н. Н. Понятие корректности в математике и его реализация в процессе формирования математической деятельности обучающихся // Известия Пензенского педагогического университета им. В. Г. Белинского. Физико-математические науки. – 2010. – № 18 (22). – С. 244–249.

References

1. Bogdanov, A. A. (1989) *Tektologiya (Vseobshchaya organizatsionnaya nauka). V 2-kh kn.: Kn. 2 [Tectology (General Organizational Science). Book 2]*. Moskva: Ekonomika. (In Russian).
2. Borel, E. (1969) *Veroyatnost' i dostovernost' [Probability and Credibility]*. Moskva: Nauka. (In Russian).
3. Wittgenstein, L. (1994) *Filosofskie raboty. Chast' 1 [Philosophical Works. Part 1]*. Moskva: Gnozis. (In Russian).
4. Gribkov, A. A. (2022) *Obosnovanie i formalizatsiya evolyutsionnogo sposoba poznaniya [Grounding and formalization of evolutionary way of knowledge]*. *Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki. Seriya "Poznanie"* [Modern Science: Actual problems of theory and practices]. No. 12. Pp. 94–99. (In Russian).
5. Gribkov, A. A. (2023) *Ontologicheskaya obshchnost' materialisticheskogo i ob'ektivno-idealistscheskogo predstavlenij diskretnogo bytiya [Ontological Commonality of Materialistic and Objective-idealistic Representations of Discrete Being]*. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture] No. 2. Pp. 14–20. (In Russian).
6. Gribkov, A. A. (2022) *Patterny obshchej teorii sistem. Chast' 1. Patterny obrazovaniya sistem [Patterns of General Systems Theory. Part 1. Patterns of Systems Formation]*. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and reflection]. Vol. 11. No. 5A. Pp. 33–40. (In Russian).
7. Gribkov, A. A. (2022) *Patterny obshchej teorii sistem. Chast' 2. Patterny ustojchivosti sistem [Patterns of General Systems Theory. Part 2. Stability patterns of systems]*. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and reflection]. Vol. 11. No. 6A. Pp. 5–15. (In Russian).

8. Gribkov, A. A. (2023) Patterny obshchej teorii sistem. Chast' 3. Patterny izmeneniya sistem [Patterns of General Systems Theory. Part 3. Patterns of Changes in Systems]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and reflection]. Vol. 12. No. 1A. Pp. 33–41. (In Russian).
9. Gribkov, A. A. (2023) Empiriko-metafizicheskij podhod k postroeniyu obshchej teorii sistem [Empirical-Metaphysical Approach to the General Systems Theory Development]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture]. No. 4. Pp. 14–21. (In Russian).
10. Ilyichev, N. M. (1996) K voprosu o dostovernosti znaniya [To the Question of Knowledge Credibility]. *Vestnik TGU*. Issue 2. Pp. 18–23. (In Russian).
11. Narignani, A. S. (2008) Inzheneriya znaniy i NE-factory: kratkij obzor-08 [Knowledge engineering and NOT-factors: a brief review-08]. *Voprosy iskusstvennogo intellekta*. No. 1. Pp. 61–77. (In Russian).
12. Passmore, J. (1998) *Sto let filosofii* [One Hundred Years of Philosophy]. Moskva: Progress-Traditsiya. (In Russian).
13. Radkevich, Ya. M., Skhirtladze A. G., Laktionov B. I. (2006) *Metrologiya, standartizatsiya i sertifikatsiya* [Metrology, standardization and certification]. Moskva: Vysshaya shkola. (In Russian).
14. Seleznev, Yu. A. (1974) *Osnovy elementarnoj fiziki* [Fundamentals of elementary physics]. Moskva: Nauka. (In Russian).
15. Sergeev, A. G., Latyshev, M. V., Teregeria, V. V. (2003) *Metrologiya, standartizatsiya, sertifikatsiya* [Metrology, standardization, certification]. Moskva: Logos. (In Russian).
16. Lebedev, A. V. (1989) (ed.) *Fragmenty rannih grecheskih filosofov, ch. 1. Ot epicheskikh teokosmogonij do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the Early Greek Philosophers, Part. 1. From Epic Theocosmogony to the Emergence of Atomistics]. Moskva: Nauka. (In Russian).
17. Schlick, M. (1993) O fundamente poznaniya [On the Foundation of Cognition] *Analiticheskaya filosofiya. Izbrannye teksty* [Analytical Philosophy. Selected texts] Compiled and ed. by A. F. Gryaznov. Moskva: Izd-vo MSU. Pp. 33–56. (In Russian).
18. Yaremko, N. N. (2010) Ponyatie korrektnosti v matematike i ego realizatsiya v protsesse formirovaniya matematicheskoy deyatelnosti obuchayushchikhsya [The concept of correctness in mathematics and its realization in the process of formation of mathematical activity of students] *Izvestiya Penzenskogo pedagogicheskogo universiteta im. V. G. Belinskogo. Fiziko-matematicheskie nauki* [Penza pedagogical university journal]. No. 18 (22). Pp. 244–249. (In Russian).

Об авторе

Грибков Андрей Армович, доктор технических наук, главный научный сотрудник, Научно-производственный комплекс «Технологический центр», Национальный исследовательский университет «МИЭТ», Зеленоград, Москва, Российская Федерация; ORCID: 0000-0002-9734-105X, e-mail: andarmo@yandex.ru

About the author

Andrej A. Gribkov, Dr. Sci. (Techn.), Chief Researcher, Research and production complex “Technological Center”, National research university of electronic technology “MIET”, Zelenograd, Moskva, Russian Federation; ORCID: 0000-0002-9734-105X, e-mail: andarmo@yandex.ru

Поступила в редакцию: 11.06.2023
Принята к публикации: 28.07.2023
Опубликована: 18.09.2023

Received: 11 June 2023
Accepted: 28 July 2023
Published: 18 September 2023

Визуальный образ философии

И. А. Тульпе

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

Введение. Предметом исследования является визуализация философии в искусстве. Характер связей искусства и философии как подсистем культуры – это одна из проблем философии культуры. В статье рассматривается проблема визуального образа философии. В отличие от давно разрабатываемой темы отношения философии к искусству, вопрос о том, как и зачем содержание, назначение, система ценностей самой философии становится объектом для художественного изображения изучен недостаточно.

Содержание. В статье рассматривается ряд произведений изобразительного искусства, в которых заявлена тема философии – аллегорические изображения философии, изображения из жизни философов, персоны философов. Автор исследует сюжеты и возможные смыслы художественных изображений философии. Анализируются содержание и формы художественных средств, которые применяются при создании «философских» образов в произведениях искусства. Ставится проблема адекватности визуального восприятия зрителями художественного образа философии.

Выводы. Визуальный художественный образ философии сформирован принятыми в культуре представлениями об этом роде интеллектуальной деятельности. Портреты философов, которые отличаются индивидуальностью, свидетельствуют скорее о личности изображенных людей, чем о роде их занятий. Стереотипный образ философствования передает пол и возраст философа (старый мудрец), состояние философствующего человека (покой, спокойное отрешение), главным атрибутом философа изображается книга. Без этих маркеров опознание принадлежности изображенных мыслителей к философии затруднено. Это обстоятельство может быть обусловлено пассивной ролью искусства как всего лишь отражения и трансляции распространенных представлений о философии и философах, обусловленных культурными паттернами разных времен.

Ключевые слова: искусство, изобразительное искусство, философия, философы, аллегория, визуальный образ, портрет.

Для цитирования: Тульпе И. А. Визуальный образ философии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 91–105. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_91. EDN: OMMQIG

Original article
UDC 130.2
EDN: OMMQJG
DOI: 10.35231/18186653_2023_3_91

Visual Image of Philosophy

Irina A. Tul'pe

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

Introduction. The subject of research is the visualization of philosophy in art. The nature of the connections of art and philosophy as subsystems of culture is one of the problems of the philosophy of culture. The article addresses the problem of the visual image of philosophy. Unlike the long-developed theme of the attitude of philosophy to art, the question of how and why content, purpose, the system of values of philosophy itself becomes an object for artistic portrayal is not sufficiently studied.

Content. The article considers a number of works of fine art, which declare the topic of philosophy – allegorical images of philosophy, images from the life of philosophers, persons of philosophers. The author explores the subjects and possible meanings of artistic images of philosophy. The content and forms of artistic means that are used to create “philosophical” images in works of art are analyzed. The problem of adequacy of visual perception by the audience of an artistic image of philosophy is put.

Conclusions. The visual artistic image of philosophy is formed by cultural ideas about this kind of intellectual activity. Portraits of philosophers, which are distinguished by individuality, testify more to the personality of the people depicted than to their occupation. The stereotypical image of philosophizing conveys the gender and age of the philosopher (old sage), the state of the philosophical person (peace, calm rejection), the book is depicted as the main attribute of the philosopher. Without these markers, identifying the belonging of the depicted thinkers to philosophy is difficult. This circumstance may be due to the passive role of art as just a reflection and translation of common ideas about philosophy and philosophers caused by cultural patterns of different times.

Key words: art, fine arts, philosophy, philosophers, allegory, visual image, portrait.

For citation: Tul'pe, I. A. (2023) Vizual'nyj obraz filosofii [Visual Image of Philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 91–105. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_91. EDN: OMMQJG

Введение

Взаимоотношения философии и искусства – одна из проблем философии культуры. Философия и искусство творятся культурой и творят ее, они есть сложноорганизованные системы, функционирующие в «мегасистеме» культуры как таковой в качестве элементов-подсистем. То, что они осуществляют себя во взаимодействии с целым культуры, очевидно. Но существует ли и на каком уровне возможно взаимодействие между различными элементами самих этих систем? Это и вопрос о том, насколько их традиционно постулируемое различие в области способов и результатов познавательных практик препятствует их возможному эффективному сотрудничеству в культуре.

Интересный пример сотрудничества философии и искусства можно усмотреть в античной философии, в частности, в диалогах Платона, который показал, что философствовать можно художественно. Платон, скорее всего, предпочитал вести не прямые диалоги, а сочинять их, предназначая для широкой публики. Диалогам чаще всего предшествует мизансцена, в которой читатель узнает, кто участники диалога, что побудило их начать разговор. Все это создает необходимый «эмоциональный фон» разворачивающегося приключения мысли. Если в его ранних диалогах преобладают отсылки к традиционным мифам и мифическим персонажам, то в дальнейшем Платон начинает «приправлять» свои диалоги тем, что называют платоновскими мифами (подробнее см.: [12]).

На проблеме отношения философии к искусству сконцентрировано множество исследовательских трудов. В их числе работы, которые можно характеризовать как философские рефлексии на эту тему [см. 3; 5. 6] во взаимосвязи как с историей философии, так и с реакцией на синхронное мыслителю наличное состояние искусства. Обращаясь к опытам античности, Просвещения, философии XIX–XX вв. о границах и возможностях диалога между философией, поэзией (художественной литературой) и наукой, размышляют авторы книги «Сократ и Дионис» [14] и популярный американский исследователь Роберт Пиппин [13]. Значению философии для создания произведения искусства и его восприятия (на примере живописи) посвящена монография известного петербургского философа, В. П. Бранского (1930–2017) [1]. Отражение философии сред-

ствами искусства на материале античных портретов философов рассмотрено в коллективной монографии петербургских исследователей [4]. В русле дебатов о визуальном мышлении заметен труд С. Бергер о роли фигуративных изображений и диаграмм, визуализировавших философские темы и использовавшихся в качестве инструментов развития философской мысли в преподавании в раннее Новое время [9]. Достоинство упоминания двухтомное издание, в значительной степени направленное на решение научно-практической задачи преподавания философии в вузах, авторы которого провели огромную работу по поиску изображений античных философов, сопровождающих статьи о них ¹.

Однако вопрос о том, как и зачем содержание, назначение, система ценностей философии становится объектом для искусства в контексте философии культуры изучен недостаточно, в то время, как постановка вопроса о визуальном образе философии позволяет расширить пространство традиционной проблемы.

Содержание исследования

Самым узнаваемым образом философия отражается в зеркале искусства книжной миниатюры. Иллюминированная рукопись XII в. *Hortus deliciarum* (Сад наслаждений) была составлена аббатисой Геррардой Ландсбергской в качестве педагогического пособия для молодых послушниц. Одна из сохранных иллюстраций² представляет Философию в композиции в виде окна-розетки собора: центральный круг и семь полукругов, расположенных вокруг. В центре круга изображена сидящая на троне женщина, с короной в виде трех голов, обозначенных как *этика*, *логика* и *физика*. По обе стороны от нее расположены надписи о свободных искусствах – семи потоках мудрости, вытекающих из философии (справа), и о Святом Духе, вдохновившем их (слева). Об этих потоках не только написано, но они и изображены вытекающими из философии – тривиум слева и квадравиум справа. Кроме того, свободные искусства изображены вокруг Философии в виде красиво одетых дам: каждая со своей эмблемой и поясняющим текстом.

¹ Кисиль В. Я., Рибери В. В. Галерея античных философов: учеб. пособие: в 2 т. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.

² Рукопись погибла из-за пожара в библиотеке во время осады Страсбурга в 1870 г., однако, сохранились сделанные любителями истории XIX века копии текстов и миниатюр.

В нижней части внутреннего круга, под тронем – сидящие, судя по надписям, Сократ и Платон, о которых написано, что это мудрецы, преподававшие этику, натурфилософию и риторику. Внизу, за пределами круга, вне философии изображены четыре мужчины, пишущих будто под диктовку черных птиц. Надпись поясняет, что руководимые нечистыми духами поэты или маги производят сказки, басни, легкомысленную поэзию, магические заклинания¹.

Изображения, сопровождаемые надписями-пояснениями, образуют «портрет» философии на гравюре Дюрера (1471–1528) к «Четырем книгам о любви» немецкого поэта-гуманиста Конрада Целтыса (1459–1508) [8, с. 161]: нарядная дама с короной на голове восседает на троне, к поясу прилегает лента, на которой знаками обозначены семь свободных искусств; в четырех медальонах по кругу – стадии развития мудрости сообразно ренессансным представлениям (Египет, это Птолемей; Греция, это Платон; риторы и поэты Рима; теолог, философ, естествоиспытатель Альберт Великий). Смысл фигур поддержан изображениями времен года (в виде четырех ветров) с соответствующими растениями (весна – лавр, лето – клен, осень – виноградные гроздья, зима – покрытый сосульками дуб)². Из этих произведений мы узнаем, что Средневековье подчеркивает «царственный» статус философии, и ее «состав».

В Новое время идеи и программы заказных настенных росписей и больших живописных панно, предназначенных для общественных пространств, обсуждаются с заказчиком. Однако, прочтение изображенного неоднозначно. Классический пример – фреска, выполненная Рафаэлем по поручению папы Юлия II, которую со временем стали называть «Афинская школа» (1510–1511): в идеальном храме Науки и Искусства представлены десятки персонажей с Платоном и Аристотелем (узнаваемым по их главным сочинениям) в центре, и массой различных знаков, значков, намеков и пр., относительно других героев³. Интересно, как это произведение виделось современникам.

¹ L'Hortus Deliciarum, planche 8. URL: https://web.archive.org/web/20110720214127fw_/http://bacm.creditmutuel.fr/HORTUS_PLANCHE_8.html (accédé 08.03.23).

² Свидерская М. И. Философия в искусстве Джорджоне (2017) [Электронный ресурс]. URL: <https://postnauka.ru/video/80506> (дата обращения: 06.04.2023).

³ В научных попытках обосновать и перечислить поименно, кто здесь кто, и кто из иконографически узнаваемых современников изображен в образе того или иного мыслителя, за вековую историю описаний, исследований и интерпретаций для зрителя сложилась интеллектуально-познавательная игра-«угадайка». В помощь зрителю часто предлагается схема-указатель.

Например, Джорджо Вазари (1511–1574) в «Жизнеописаниях», посвятил этой фреске «с изображением богословов, согласующих богословие с философией и астрологией» несколько страниц. Он обратил внимание не только на земных «мудрецов со всего мира», которые спорят «друг с другом на все лады», но и на стоящих в стороне астрологов с начертанными на табличках геометрическими фигурами и письменами, которые они «через посредство очень красивых ангелов» пересылают евангелистам, истолковывающим начертанные знаки. Головы и фигуры евангелистов «невыразимо благообразны», их лицам приданы «в высшей степени естественные, особенно для людей пишущих», внимательность и сосредоточенность. Так, евангелист Матфей со «скрижалей», которые перед ним держит ангел, заносит начертанное на них в свою книгу, а изображенный за ним старик переписывает на свиток изложенное Матфеем в книге [2, с. 518–519]. Таким образом, здесь не только связь времен и традиций, которую можно увидеть в запечатлении титанов Возрождения в образах мыслителей античности, не только гимн стремлению человека к познанию, но и вовлеченность неземных сил в процесс передачи и сохранения знаний.

Вероятно, что Министерство образования Австрии, заказывая в 1894 г. росписи для Большого зала Венского университета (аллегии основных факультетов), не предполагало проблем, возникших по представлению результата. Речь идет о легендарных «факультетских картинах» Густава Климта (1862–1918) «Философия», «Юриспруденция» и «Медицина»¹. Показанная на выставке Сецессиона в 1900 году «Философия» [7, с. 24] вызвала возмущение профессуры, но получила золотую медаль на выставке в Париже (в том же году и была куплена австрийским промышленником Августом Ледерером). Ожидалось, что росписи потолка будут соответствовать стилю Большого зала Венского университета, воплощавшего эстетические и интеллектуальные ценности итальянского Возрождения. Но комиссия профессоров не увидела в этой росписи гармонии «Афинской школы». Климт создал нарочито асимметричную композицию: в левой части – цепочки обнаженных тел детей, взрослых, стариков, уносимых рекой

¹ Все три «факультетские картины», а также многие другие произведения Г. Климта из коллекции Август Ледерера были уничтожены пожаром в замке Иммендорф в 1945 г. О них можно судить только по черно-белым фотографиям.

жизни; внизу людского потока изображена голова женщины, в темной вуали, частично закрывающей лицо, а справа – из космического тумана появляется фигура гигантского сфинкса (?). Наверное, можно «разложить» философию на онтологический аспект – река как поток жизни и смерти, и таинственная сфера (сфинкс, в другой интерпретации); а женская фигура Знания – гносеологический аспект [7, с. 24]. Или похожая на сфинкса голова подразумевает, что только с помощью философии или знаний, представленных женской головой внизу картины, можно понять мир. Или, увидев в сфинксе философию, подумать о том, что река жизни/смерти проносится мимо – не доступная философии или не интересующая ее. Или что в «факультетских картинах» художник мыслит и видит философию в ряду, вместе с другими культурными проявлениями обреченного жить человечества.

Интерпретации, основанные на индивидуальном прочтении изображенных знаков и образов, на изучении жизни и творчества автора, круга его чтения, в том числе и прежде всего – философского (Ницше, например), не могут не быть разнообразными. Что очевидно, так это то, что перед нами не аллегория университетской дисциплины, а выражение мировоззрения художника, воплотившееся не только в «Философии».

Некоторые европейские художники обращались к теме философии. Выберу три имени – Джорджоне (Джорджо Барбарелли да Кастельфранко) (1477/1478–1510), Сальватор Роза (1615–1673) и Рембрандт (1606–1669).

Наиболее «непрозрачна» для интерпретаций последняя картина Джорджоне: на фоне заката (или рассвета), предположительно в горной долине, рядом с темной пещерой (в левой части картины) изображены стоящие старец, мужчина среднего возраста и сидящий юноша. Как назвал ее автор неизвестно, но в Музее истории искусств (Вена) она хранится как «Три философа». Изображенные три мужчины разных возрастов могут указывать на три стадии жизни человека. Или на трёх волхвов. Или на три монотеистические религии. Или на образы трех культурных эпох Европы (античность, средневековье, Возрождение). Но почему в названии они обозначены как «три философа»? В старце тогда распознается античная философия, восточный костюм второго фило-

софа указывает на роль классической арабской философии, а юноша олицетворяет философию современной художнику эпохи. Размещение персонажей на трех выступях скалы подкрепляют эту трактовку.

А можно, сосредоточившись на пещере, которая занимает значительное место в композиции, трактовать ее «по Платону»: Платон с учениками стоит перед своей метафорической пещерой. Или же трактовать сюжет как символ чего-то загадочно неизвестного, манящего юношу, единственного из трех, смотрящего в ее сторону.

Впрочем, возможно, что это не пещера. И не философы. В записи 1525 года кроме трех «условных» философов, лучей солнца, пейзажа упоминался изумительно имитированный камень. То есть, полотно написано не о пещере, а о камне. И тогда с помощью еще одной картины Джорджоне («Суд Соломона», 1505, Уффици), внимательного изучения подробностей пейзажа, строений, предметов в руках персонажей, таких деталей, как листья смоковницы и плюща на краю скалы и др., обосновывается предположение, что эти трое – строители храма царя Соломона в Иерусалиме (сам Соломон, царь Хирам из Тира, и Хирам, мастер-ремесленник из Тира). Из аллюзий Джорджоне на Библию, на труды Иосифа Флавия, Витрувия, Данте, из заходящего солнца, наугольника и циркуля Хирама Аби, компаса и астрологической карты Соломона (Мудрость, Знание и Пророчество), из сияющего Камня, листьев смоквы и деревьев (Христос и Спасение) складываются «мощные образы» для «Трех философов» [12, p. 126].

Дискуссия о содержании картины иногда переходит в вариант «идеологической борьбы»: фигуры, идентифицированные как грек, араб и современный художнику европеец, не могут быть пришедшими к Христу волхвами, это три этапа развития науки: греческая философия, с которой наука начиналась, и продолжившие процесс арабо-персидская наука и Ренессанс. Инструменты находятся в руках грека и европейца, в то время как Аверроэс, известный как комментатор Аристотеля, изображен без них, представляя своего рода передаточным этапом. При этом композиционно юноша изображен так, что над угольником и циркулем в его руках – восходящее над городом солнце встает символом нового мира, нового об-

щества. Свет, создающий тени в (платоновской) пещере, падает на философов прямо, таким образом, они видят не тени, как все остальные, а реальный свет мудрости, истины, добра и т.д.

Профессор М. И. Свидерская обосновывает адекватность названия картины Джорджоне, доказывая, что основой композиции была упоминавшаяся уже гравюра Дюрера. Три персонажа картины, представляющие схоластику (старец в полумонашеском одеянии), аверроизм (восточный мудрец в чалме) и ренессансные науки (юноша с непокрытой головой, в плаще, с измерительным прибором в руках) могут быть распознаны в гравюре. Скрупулезный анализ цвета одеяний персонажей на картине Джорджоне, предметов в их руках, элементов пейзажа и изображений лавра, клена, дуба, виноградной лозы позволяет видеть в них знаки, использованные Дюрером. И пресловутые волхвы не противоречат образу философов (мудрецов) – «преображение волхвов в философов – это тот существенный перелом, который и переживает ренессансная живопись», пример уже светского сюжета, светской живописи; Джорджоне «укладывает в пейзаж с фигурами» понятийную и смысловую структуру мира, которую создало ренессансное мышление¹.

Сальватор Роза, создатель особого типа пейзажа-картины, с природой как главным действующим лицом, много и по-разному визуализировал философию. В «Лесном пейзаже с тремя философами» (ок. 1648) (Дрезденская картинная галерея) все исполнено движения. Извивающиеся стволы деревьев (особенно выразительно дерево с обломанными сучьями на высохшей или сломанной ветром верхушке), будто вздыбившиеся под ними скалы, несущиеся по небу облака, лесное озеро. На скалистом выступе – сидящий старик и стоящий перед ним «оборванец» средних лет что-то оживленно, судя по жестике, обсуждают, третий стоит за спиной старика, скорее молча принимая участие в беседе, чем внимая говорящим. Кто эти трое персонально, неизвестно. Если главный герой – пейзаж, то следует рассуждать о том, «что хотел сказать художник», конструируя визуальное взаимодействие почти голого выразительного ствола одного дерева и покрытого зелеными ветвями другого, склоненного в противоположную сторону. А если

¹ Свидерская М. И. Философия в искусстве Джорджоне (2017) [Электронный ресурс]. URL: <https://postnauka.ru/video/80506> (дата обращения: 06.04.2023).

начать размышлять о другом – о небольшом засохшем дереве в правом углу картины, то «философы» здесь могут быть просто «романтическим» стаффажем, как и в ряде других пейзажей с фигурами. Если же важно, что три фигуры это именно философы, то можно трактовать так, что буйство природы оттеняет их равнодушие к происходящему, «волнующеся» природное земное не отвлекает созерцателя от мысли.

С другой стороны, образом/аллегорией философии в понимании Сальватора Розы можно считать написанный несколькими годами раньше «Автопортрет» в образе философа тишины (ок. 1641, Национальная галерея, Лондон). На фоне темного в тучах неба, герой, завернувшийся в плащ как в тогу, пристально и строго смотрит на зрителя, опираясь правой рукой на табличку с латинской надписью «Либо молчи, либо скажи что-то, что лучше молчания». Здесь художник-философ, визуализирует риторический прием, когда охваченный эмоциями оратор прерывает свою речь, предъявляя аудитории письменный документ [12, pp. 956–964]. Этот поучительный пафос развит (и разлит) в его сюжетных картинах из жизни конкретных философов древности.

Источниками его иконографии считаются труды морального философа Паганино Гауденцио, поощрявшего своими сочинениями интерес к жизни философов и выступавшего за «активную жизненную позицию» интеллектуальных и придворных кругов (основных заказчиков Сальватора Розы); а также – суждения ученого-иезуита Даниэлло Бартоли, прославлявшего интеллектуальную радость изучения литер, особо ценившего ранних философов, которые образом жизни и поступками сопротивлялись соблазнам богатства и успеха. Можно предполагать, что смена интеллектуального климата и философской «моды» способствовали смещению интересов художника от нищих киников и стоиков, философствующих жизнью, к философам-ученым: «Демокрит и Протагор» (1660–1663, Санкт-Петербург, Государственный Эрмитаж); парные сцены из жизни Пифагора – дающего указания рыбакам (возвращать улов в море)¹, и выходящего из подземного мира², в которых можно увидеть дискуссию о двоякой репу-

¹ «Пифагор и рыбаки» (1662, Национальный музей, Берлин).

² «Пифагор, выходящий из подземного мира» (1662, Техас, Форт-Уэрт, Художественный музей Кимбелла).

тации Пифагора – учителя-мудреца и фокусника-обманщика. В поле интересовавших эпоху сюжетов о смерти, наступающей философов в их стремлении к знанию, картина из частной коллекции «Смерть Эмпедокла» (1665–1670): на фоне неба, скалы, огнедышащего кратера вулкана – маленькая фигурка прыгнувшего Эмпедокла кажется героической, если знать суть события познания [11]. Если не знать, то можно переживать за человека, столкнувшегося с грозной природой. Зрителю, как и во многих случаях (не только в «философских» сюжетах) ключом к расшифровке и, соответственно, восприятию картины, служит информация на сопровождающей экспонат этикетке.

В Лувре хранится небольшая (29x33) картина Рембрандта «Философ» (1633). На ней изображен сидящий у окна старый (умудренный жизненным опытом) человек, погруженный в размышления (о непростой сущности бытия). Обстановка неярка и проста, помещение освещено светом из окна слева и огнем очага, которым «управляет» женщина справа в нижнем углу. Меж этих двух источников света, между покойно сидящим мужчиной и суеющейся у огня женщиной – винтовая лестница, ступени которой, поднимаясь, уходят в темноту, образуя крутыми поворотами тяжелый объем в верхней части картины. Описать картину можно иначе, переставив акценты и интонации. Но старца и лестницу не увидеть невозможно. И велик соблазн, опираясь на знание того, что философия это трудный путь к истине, расшифровывать «образ лестницы», увидев в ее массивности и уходе вверх, во «мрак» неизвестного, что-то вроде идеи о мощи и превосходстве ума¹.

Наверное, если название содержит слово философ/философия, то, воспользовавшись этой подсказкой, мы «в;’мыслим» какое-то содержание на эту тему из своего представления и «вмыслим» его в произведение. Здесь в помощь и «атрибуты философии» (книги, и часы, и черепа), и элементы интерьера, в том числе, винтовые лестницы (надо ли при этом учитывать семантику лестницы?), и природа, умиротворенная или «дикая», разбушевавшаяся. С другой стороны, в галерее портретов античных философов, отличающихся внешне (Сократ, Аристотель и др.), есть ли нечто, что объединяет их визуально-образно

¹ Эту же картину прежде считали изображением библейского Товия. Трактовки героя и обстановки в этом случае опираются не на представления о философе, а на библейский сюжет.

как именно философов; что может быть предъявлено, кроме нанесенного на скульптуру имени и/или каких-то (каких?) атрибутов философии?

Еще одна картина Рембрандта на «философскую» тему – «Аристотель с бюстом Гомера» (1653, Метрополитен музей). Сицилийский аристократ Антонио Руффо (1610/11–1678), который собирал коллекцию портретов знаменитых деятелей античности, захотел украсить свою картинную галерею изображением Аристотеля и сделал заказ Рембрандту. На фоне стопки книг в углу у тёмного занавеса изображен Аристотель в светлой рубашке с пышными рукавами и жилете, в бархатном головном уборе и с серебряной цепью на груди, кисть его правой руки лежит на голове мраморного (?) Гомера. Едва ли портрет Аристотеля обратит нас к его жизни и идеям, но имея в виду соприкосновение изображенных великих греков и то, что Аристотель не в исторически достоверном костюме, можно обсудить идею о связи времен, о современности древности (в конечном счете, то, ради чего Антонио Руффо собирал коллекцию) и пр.

Известно, что Аристотель (наряду с Платоном) – один из наиболее изображаемых философов. Его изображение предстает не только как конкретного философа по имени Аристотель во множестве античных скульптурных портретов, но и как знак, «лейбл» философии (мудрости) вообще или древней (начальной) философии, в разных видах искусства, от миниатюр до мозаичных полов и церковных росписей. Нельзя не упомянуть о двух- и трехмерных изображениях Аристотеля в роли персонажа вполне дидактического средневекового сюжета «Аристотель и Филлида», который, впрочем, нередко выступает «аллегорией» подкаблучника. И здесь имя философа указывает, скорее, на то, что женщина может «оседлать» даже мудреца. Можно, конечно, приняв то, что это все-таки философ, задуматься о том, как земное, телесное возвышается над духовным.

Выводы

О любой профессии, о любом занятии есть общественно-принятое представление, которое может транслировать художник в создаваемом визуальном образе. Название произведения активирует у зрителя эти мнения, усвоенные осознанно

или культурно бессознательно, которые соотносят усвоенное с воспринимаемым визуальным образом и наделяют его имеющимися знаниями. Рассматривающий художественный образ философии интерпретатор опознает ее (философии) отражение в зеркале искусства. Действие установки справедливо не только относительно «рядового зрителя».

То есть, художник, изображая философа как реальную историческую личность, следуя известной иконографии или сочиняя его облик, в историческом или современном художнику одеянии и/или контексте, воспроизводит вневременную идеальную модель философа и, одновременно, самой философии. Руководствуясь этими представлениями, художники, каждый по-своему, сочетают признаки и атрибуты. Без «подсказок» изображение погруженного в раздумья старца, может оказаться образом святого или отшельника или просто старика.

Можно выделить два варианта отношения искусства к философии. Пассивное отношение выражается в отражении изобразительными средствами того, как понимается философия в обществе. Искусство не познает, не анализирует философию, а визуализирует общепринятые представления о ней. Активное отношение выражается в том, что, «портретируя» философию, искусство начинает переходить от внешних черт к «характеру», к изображению художником своей рефлексии о философии. Тема визуального образа философии не ограничивается изложенным в этой статье, но предполагает рассмотрение такого активного отношения искусства к философии как средства, побуждающего к философской рефлексии, и искусства философствующего.

Список литературы

1. Бранский В. П. Искусство и философия: Роль философии в формировании и восприятии художественного произведения на примере истории живописи: моногр. – Калининград: Янтарный сказ, 1999. – 703 с.
2. Вазари Д. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. Полное издание в одном томе / пер. с итал. А. Г. Габричевского и А. И. Венедиктова – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2008. – 1278 с.
3. Давыдов Ю. Н. Эволюция взаимоотношений искусства и философии // Философия и ценностные формы сознания: Критический анализ буржуазных концепций природы философии: сб. науч. ст. / отв. ред. Б. Т. Григорьян. – М.: Наука, 1978. – С. 283–347.
4. Дорофеев Д. Ю., Савчук В. В., Светлов Р. В. Иконография античных философов: история и антропология образов: моногр. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – 254 с.

5. Капустина Л. Б. *Философия и искусство: логика паратекста*: моногр. – СПб.: Петрополис, 2004. – 214 с.
6. Малышев И. В. *Искусство и философия: от модерна к постмодерну*. – М.: Прobel-2000, 2013. – 98 с.
7. Перова Д. *Густав Климт*. – М.: Директ-Медиа, 2010. – 48 с.
8. Целътис К. *Стихотворения / пер. с латин.; подгот. М. Л. Гаспаров и др.* – М.: Наука, 1993. – 405 с.
9. Berger S. *The Art of Philosophy: Visual Thinking in Europe from the Late Renaissance to the Early Enlightenment*. – Princeton: Princeton University Press. 2017. – 334 p
10. Hoare A. *Salvator Rosa's Allegory of Philosophy as Ut Pictura Rhetorica // Art History*. – 2013. – Vol. 36. November. – Pp. 944–967.
11. Langdon H. *The Representation of Philosophers in the Art of Salvator Rosa // Kunsttexte.de*. – 2011. – No. 2. – Pp. 1–17.
12. MacLennan Neil K. & Ross S. Kilpatrick. *King Solomon & the Temple Builders: A Biblical Reading of Giorgione's Painting "The Three Philosophers" // Heredom*, – 2001. – Vol. 9. – Pp. 111–134.
13. Pippin R. B. *Philosophy by other means: the arts in philosophy and philosophy in the arts*. – Chicago; London: The University of Chicago Press. 2021. – 275 p.
14. *Socrates and Dionysus: philosophy and art in dialogue / ed. by Ann Ward*. – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – 280 p.

References

1. Branskij, V. P. (1999) *Iskusstvo i filosofiya: Rol' filosofii v formirovanii i vospriyatii khudozhestvennogo proizvedeniya na primere istorii zhivopisi* [Art and philosophy: The role of philosophy in the formation and perception of a work of art on the example of the history of painting]. Kaliningrad: Yantarny'j skaz. (In Russian).
2. Vazari, D. (2008) *Zhizneopisaniya naibolee znamenitnykh zhivopistsev, vayatelej i zodchikh*. Polnoe izdanie v odnom tome [Lives of the most famous painters, sculptors and architects] / transl. from Ital. A. G. Gabricheskogo & A. I. Venediktova. Moskva: AL'FA-KNIGA. (In Russian).
3. Davydov, Yu. (1978) *Evoljutsiya vzaimootnoshenij iskusstva i filosofii* [The evolution of the relationship between art and philosophy] *Filosofiya i tsennostnye formy soznaniya: Kriticheskij analiz burzhuaznykh kontseptsij prirody filosofii* [Philosophy and value forms of consciousness: A critical analysis of bourgeois conceptions of the nature of philosophy]. Ed. B. T. Grigor'yan. Moskva: Nauka. Pp. 283–347. (In Russian).
4. Dorofeev, D. Yu., Savchuk, V. V., Svetlov, R. V. (2017) *Ikonoграфиya antichnykh filosofov: istoriya i antropologiya obrazov* [Iconography of ancient philosophers: History and anthropology of images]. Sankt-Peterburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo. (In Russian).
5. Kapustina, L. B. (2004) *Filosofiya i iskusstvo: logika parateksta* [Philosophy and Art: The Logic of Paratext]. Sankt-Peterburg: Petropolis. (In Russian).
6. Malyshev, I. V. (2013) *Iskusstvo i filosofiya: ot moderna k postmodernu* [Art and philosophy: from modern to postmodern]. Moskva: Probel-2000. (In Russian).
7. Perova, D. (2010) *Gustav Klimt* [Gustav Klimt]. Moskva: Izdatel'stvo "Direkt-Media". (In Russian).
8. Tsel'tis, K. (1993) *Stikhotvoreniya* [Poems] transl. from latin.; podgot. M. L. Gasparov etc. Moskva: Nauka. (In Russian).
9. Berger, S. (2017) *The Art of Philosophy: Visual Thinking in Europe from the Late Renaissance to the Early Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
10. Hoare, A. (2013) *Salvator Rosa's Allegory of Philosophy as Ut Pictura Rhetorica. Art History*. Vol. 36. November. Pp. 944–967.
11. Langdon, Helen. (2011) *The Representation of philosophers in the art of Salvator Rosa. Kunsttexte.de*. No. 2. Pp. 1–17.
12. MacLennan, Neil K. & Ross S. Kilpatrick. (2001) *King Solomon & the Temple Builders: A Biblical Reading of Giorgione's Painting "The Three Philosophers"*. *Heredom*. Vol. 9. Pp. 111–134.

13. Pippin, R. B. (2021) *Philosophy by other means: the arts in philosophy and philosophy in the arts*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

14. Ward, A. (2013) (ed.) *Socrates and Dionysus: philosophy and art in dialogue*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Об авторе

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

About the author

Irina A. Tulpe, Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID 0000-0001-7010-6175, e-mail: tulpei@yandex.ru

Поступила в редакцию: 26.06.2023
Принята к публикации: 28.07.2023
Опубликована: 18.09.2023

Received: 26 June 2023
Accepted: 28 July 2023
Published: 18 September 2023

Георгий Адамович – Зинаида Гиппиус: философский диалог в письмах

О. Р. Демидова

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

Введение. Материалом для статьи послужила переписка двух известных представителей отечественной литературы: Г. В. Адамовича и З. Н. Гиппиус, продолжавшаяся с 1925 по 1941 гг. и отличавшаяся как подчеркнутой литературностью, так и высокой степенью философичности. Предметом непосредственного анализа являются письма 1926–1927 гг., рассматриваемые в рамках герменевтической теории.

Содержание. Указанный период – пик эпистолярного общения Адамовича и Гиппиус. В эти же годы их переписка приобретает выраженно философический характер: в письмах, наряду с собственно литературными, обсуждаются различные этические, эстетические, экзистенциальные темы и проблемы, актуальные для русской эмиграции: проблемы веры, греха, любви, творчества, доверия, осмысления и переосмысления отечественного культурного наследия. Центральной является проблема понимания, в соответствии с чем обсуждение ведется по принципу герменевтического круга, хотя соответствующая терминология участниками переписки не употребляется. Диалог развивается в пространстве единого для участников переписки широкого общекультурного дискурса, охватывающего как российскую культуру XVIII – начала XX вв., так и европейскую культуру от античности до современной собеседникам эпохи, что обуславливает многообразие проблематики и значительный потенциал понимания, задавая определенные горизонты ожидания с обеих сторон.

Выводы. Предпринятый в статье анализ позволяет сделать вывод о том, что высокий уровень философствования в переписке Адамовича и Гиппиус 1926–1927 гг. был обусловлен сопоставимостью горизонтов обеих сторон, двигавшихся навстречу друг другу и стремившихся к единому смысловому центру. Изменение вектора движения привело к ослаблению философской составляющей эпистолярного диалога, а со временем – к превращению его в обмен информацией о событиях литературной жизни.

Ключевые слова: эпистолярный диалог, письмо, философский горизонт, взаимопонимание, откровенность, доверие, дискурс.

Для цитирования: Демидова О. Р. Георгий Адамович – Зинаида Гиппиус: философский диалог в письмах // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 106–117. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_106. EDN: PHMIFS

Georgy Adamovich – Zinaida Gippius: An Epistolary Philosophical Dialogue

O'lga R. Demidova

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

Introduction. The article is based on the correspondence between two outstanding Russian literary figures, G. V. Adamovich and Z. N. Gippius, which lasted since 1925 through 1941 and was not only literary but also philosophical. The object of the immediate analysis based on hermeneutical theory is formed by 1926–1927 letters.

Content. The said period constitutes the highest point of the correspondence between Adamovich and Gippius during which it acquires an expressly philosophical character, the participants discussing both literary and ethical, aesthetic, existential problems important for Russian emigration, such as faith, sin, love, creative activity, trust, evaluating and re-evaluating Russian cultural heritage. The central problem is that of understanding, this fact causing the turn to the hermeneutical circle mechanism, even though neither of the two uses hermeneutical terminology. The epistolary dialogue is carried out within a representative cultural discourse space mutual for the two and embracing both Russian 18th – early 20th culture and European one from the antiquity to the modernity. This conditions the variety of problems under discussion as well as the high potential of possible understanding on both sides.

Conclusions. Relying on the undertaken analysis, the author argues that the high philosophizing level in Adamovich – Gippius's epistolary 1926–1927 dialogue was conditioned by the compatibility of the both participants' horizons moving towards each other and heading for the mutual semantic and conceptual center. With the vector changed, the philosophical constituent of the dialogue lessened, the correspondence becoming mere exchange of information concerning the events of literary life.

Key words: epistolary dialogue, letter, philosophical horizon, mutual understanding, frankness, trust, discourse.

For citation: Demidova, O. R. (2023) Georgij Adamovich – Zinaida Gippius: filosofskij dialog v pis'makh [Georgy Adamovich – Zinaida Gippius: An Epistolary Philosophical Dialogue]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 106–117. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_106. EDN: PHMIFS

Введение

В 1951 г., оценивая творческое наследие З. Гиппиус, Г. Адамович утверждал, что при всем многообразии ее дарований, «отчетливее, сильнее всего талант Зин. Гиппиус, “единственность” ее личности – как выразился в дневнике своем Блок – запечатлены не в стихах, не в рассказах, не в статьях, а в частных ее письмах», которых «написала она <...> за свою жизнь великое множество» [1]. По мнению Адамовича, если со временем «эти бесчисленные письма будут собраны, разобраны и обнародованы в десятках томов, вклад в нашу словесность окажется бесценный, и панорама русской литературной жизни за полвека будет необычайно широка и ярка» [1]. Через четыре года это утверждение с некоторыми разночтениями вошло в посвященную Гиппиус главу итоговой книги Адамовича об эмигрантской культуре «Одиночество и свобода» [2, с. 150].

В обоих текстах Адамович отмечает присущую письмам Гиппиус литературность, не считая ее, впрочем, недостатком, но полагая, что именно эта особенность сближает эпистолярный стиль Гиппиус с эпохой расцвета эпистолярия и с его лучшими образцами, оставленными французскими авторами XVII и XVIII столетий. При этом Адамович не указывает другого типичного свойства писем Гиппиус – их **философичности**, не только являющейся продолжением известной культурной традиции, но и отражающей одну из основополагающих ценностных установок Гиппиус, неизменно утверждавшей, что «химически чистого искусства не бывает». Между тем переписка самого Адамовича с нею является ярким примером переплетения жизненных, литературных и философских сюжетов в их неразрывности и взаимной обусловленности.

Содержание исследования

Поводом для начала переписки послужил опубликованный в разделе «Литературные беседы» парижского журнала «Звено» [1925. – 22 июня. – № 125. – С. 2] отклик Адамовича на первый том мемуарной книги Гиппиус «Живые лица», вышедшей в пражском издательстве «Пламя» (1925). В своем тексте Адамович совершил невольную ошибку: не зная, что издание двухтомное, он отметил лишь те разделы, которые вошли в первую книгу, что вызвало неудовольствие Гиппиус, о чем

она и написала молодому критику в конце июня или начале июля 1925 г. К сожалению, это письмо не сохранилось, и корпус дошедшей до нас переписки открывается кратким письмом Адамовича от 7 июля 1925 г., в котором он приносит извинения автору воспоминаний за допущенную неточность и отвечает на замечания Гиппиус, касающиеся ряда выраженных в его статье оценок. Установившиеся эпистолярные отношения с различной степенью интенсивности продолжались без малого два десятилетия и завершились открыткой от 19 декабря 1941 г., в которой Гиппиус благодарила Адамовича за письмо с соблазнами в связи с кончиной Д. Мережковского. Полный опубликованный корпус сохранившейся переписки состоит из ста двадцати семи писем и открыток [5, с. 641–814].

Пик переписки приходится на июль 1926 – сентябрь 1927 гг., и именно в этот период наиболее высока необходимая для успешного диалога степень заинтересованности его участников в продолжении разговора и их готовность преодолевать неизбежные семиотические барьеры¹, вызванные разницей возраста, жизненного опыта, типов личности и ценностных установок. В эти же месяцы переписка по обоюдной договоренности ее участников приобретает выражено философический характер, который неоднократно подчеркивается каждой из сторон (см. письма Адамовича от 2 и 10 августа 1927 г.: «Вот, дал себе слово поубавить философии, а опять впадаю в нее»; «Наша философская переписка расплылась на множество “подсекций” и частью перестала быть философской»). В письме от 22 июля 1927 г. Адамович называет их эпистолярный диалог «перепиской из двух углов», на что Гиппиус отвечает 24 июля 1927 г. риторическим вопросом: «Чем мы хуже Гершензона с Вячеславом Ивановым?» [5, с. 677, 681].

Несмотря на исходную установку обеих сторон на доверительные отношения равных, узнающих свои мысли в тексте собеседника и откликающихся на них, обсуждение в большинстве случаев разворачивается в соответствии с античной традицией философского диалога как беседа между наставником и учеником, складывающаяся в последовательно линейном режиме «вопрос – ответ – реакция на ответ – углубление и расширение темы – резюме – новый вопрос». Распределение ролей по умол-

¹ Подробнее о них как об условии возможности диалога см. [6, с. 268–269].

чанию основано на статусе участников переписки в литературной иерархии эмиграции: Адамович – молодой поэт, в России получивший известность как ученик Н. Гумилева, начинающий свой путь эмигрантского литератора; Гиппиус – прославленный российский литературный деятель, одна из ключевых фигур русского символизма («старших символистов»), жена Д. Мережковского, организатор знаменитых петербургских религиозно-философских собраний.

Круг (религиозно-)философских тем и проблем, к которым обращаются участники переписки, достаточно широк и разнообразен, однако центральной, структурообразующей, как представляется, следует считать проблему понимания в самом широком ее аспекте, задающую вектор и тональность обсуждения конкретных сюжетов и вопросов: о стыде, о вере, о грехе и воздаянии, о любви, о смерти, о человеке, о ценностях, о Христе¹ и многом другом.

Адамович в первый раз касается философской тематики и, в частности, проблемы понимания в письме от начала августа 1926 г., ср: «Почему “люди лучше ангелов”, по Соловьеву? Мне бы хотелось знать, так ли я *догадываюсь* об этом, как решает Соловьев? К стыду своему, я ничего его не читал» [5, с. 648; курсив мой – О. Д.]. Вопрос Адамовича совершенно очевидно вызван статьей Гиппиус «О любви», опубликованной в парижской эмигрантской газете «Последние новости» в июне – июле 1925 г. Анализируя пять путей любви, рассмотренных Вл. Соловьевым в цикле «Смысл любви» (1892–1894), Гиппиус пишет, что Соловьев расценивал путь полного отречения от Эроса, аскетизма, христианского монашества, «как “ангельский”, подчеркивая, что и он не соответствует человеческому достоинству в полноте, ибо “человек” – выше ангела (потенциально)» [3, с. 438].

¹ Например, развернутое во встречных письмах Адамовича от 13–14 и Гиппиус от 15 августа 1927 г. обсуждение вопроса о том, смеялся ли Христос, начатое вспомнившейся Адамовичу фразой «Христос никогда не смеялся» из доклада В. Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира», представленного на собрании Религиозно-философского общества 21 ноября 1907 г. Разговор начинается с вопроса Адамовича об авторстве фразы, сопровождающегося рассуждением о том, что, если бы Христос «звонко расхохотался» или «залился серебристым смехом», это было бы «хуже и оскорбительнее всего, что можно о нем представить <...> Христос в крайнем случае мог улыбаться – да и то “печально”. Иначе все рухнет и летит к черту, все Евангелие». В ответном письме Гиппиус с некоторыми оговорками принимает толкование Адамовича, утверждая, что взгляд на понимание христианства у него правильный, «т. е., фактически (или “исторически”) верный» и называя его «типичным “христианином”» «по материи или по “уклону”» [5, с. 703, 707].

Адамович в своем вопросе заменил «выше» на «лучше»¹, что вполне могло быть расценено Гиппиус либо как непонимание, либо как намеренное искажение смысла, заложенного в обоих текстах – и Соловьева, и ее собственном. Ответное письмо Гиппиус не сохранилось, однако свое мнение по поводу затронутой Адамовичем проблемы она высказала и в письме другому корреспонденту – Ю. Иваску от 17 июля того же года: «Человек в потенции выше ангелов, именно потому, что ему дано все познать и возвыситься *через все*, а не мимо, стороной, все обойти; ему дано *стать собой*» (цит. по: [5, с. 648]; курсив Гиппиус – О. Д.).

В переписке с Адамовичем первое письмо Гиппиус с философской составляющей датировано 30 июля 1926 г.² В нем Гиппиус разграничивает «первую» (сугубо материально-бытовую) и «вторую» (духовную) реальности, после чего, следуя принципам своей эпистолярной стратегии³, предлагает вниманию Адамовича вертикальную шкалу уровней («этажей») основанного на «откровенности», т. е., на открытости Другому, понимания, которой она намерена придерживаться в их диалоге. Весьма примечательно, что, по мнению Гиппиус, возможности понимания как таковые беспредельны, но в каждом случае ограничены готовностью противоположной стороны к нему. «Я очень люблю быть откровенной, но считаю, что это *не нужно* (в большинстве случаев) с другими. И ограничиваюсь собой, т. е. правдой, иногда и в 7 этажей, и не о себе только, но обо всех и обо всем, насколько могу ее доискаться. <...> Не принимаете ли вы четвертый этаж за седьмой? А если 5 и 6 свои <...> свойства имеют?» [5, с. 646, 647].

По существу Гиппиус с самого начала вводит в переписку герменевтическую проблематику, говоря о герменевтическом круге, о «горизонтах» обоих участников и о собственном горизонте ожидания, хотя и не использует собственно герменевтической терминологии. Она надеется обрести в Адамовиче желаемого имплицитного читателя-собеседника, с которым

¹ Примечательно, что эту замену он сохранил и в письме от 6 августа 1927 г., продолжая полемику с Гиппиус по поводу фразы «человек – это гордо», ср.: «Тут надо впутать слово "ангел", которое для Вас, конечно, не комплимент, раз по Соловьеву человек *лучше* ангела» [5, с. 693; курсив мой – О. Д.].

² Как поясняют публикаторы в примечании, дата указана не автором письма, а Адамовичем, и сопровождается знаком вопроса; кроме того, и содержание письма позволяет отнести его к более позднему времени, когда между участниками переписки установились достаточно доверительные отношения; однако при публикации было сохранено это хронологическое указание как единственное известное [5, с. 647].

³ Подробнее об эпистолярных стратегиях Гиппиус см.: [4].

можно говорить предельно откровенно, без препятствующих пониманию дискурсивных зазоров, лишь намечая мысль, «полудописывая», поскольку «не для “читателя” же пишу, а для вас, значит, можно и полудописанное» [5, с. 664]. Это – тот случай, когда недоговоренность, умолчание, вопреки обыкновению, не ведет «в пространство безмолвия» [7, с. 64], но включает «эстетическое бессознательное» (термин Ж. Рансьера, [8]), которое, благодаря функциональной специфике дискурса¹, общего для обоих собеседников, обуславливает полноту понимания². В письме от 15 августа 1927 г. Гиппиус признается: «В первый раз чувствую, что с вами можно (я могу) говорить не для вас, а и для себя тоже. <...> я вас слышу <...> вы слышите меня. И не оттого, что я “хорошо говорю”, а потому, что у вас есть свойство слышать то, что я говорю» [5, с. 705].

Тем не менее, хотя в главном «горизонты» участников переписки были вполне сопоставимы, полного совпадения не получалось, что нередко вызывало у Гиппиус досаду; см. письмо от 10 июня 1927 г.: «А вообще – как люди разно читают одно и то же! У меня впечатление, что, например, в “Теургии” Белого вы не усмотрели центра и выбросили его с ненужным, оставив другое, что выбросила я» [5, с. 669; курсив Гиппиус – О. Д.].

Поводом для этого умозаключения послужил пассаж из доклада Адамовича «Есть ли цель у поэзии» на заседании «Зеленой лампы»: «Говорят, дело поэзии – молитва. На это ответим: не надо играть словами. Молитва кому? Молиться и писать стихи – два разных дела» (Новый корабль. – 1928. – № 4. – С. 49, цит. по: [5, с. 670]). Фраза о поэзии как молитве – аллюзивная отсылка к известной статье Гиппиус 1908 г. «Нужны ли стихи», в которой она утверждала, что поэзия есть «одна из форм, которую принимает в человеческой душе молитва» [5, с. 669]. Возражая Адамовичу в письме от 10 июня 1927 г., Гиппиус раздраженно пишет: «Я говорила об известном состоянии души <...> а вы – “кому?” Если Вас смутило слово <...> – оставьте его, понимайте “вдохновенье”, будет то же, а если мне это слово не нравится – тут дело привычных вкусов» [5, с. 669]. Однако 18 июня она пишет, что, хотя Адамович не вполне понимает ее точку зрения, «это глубоко

¹ Подробнее о функциональной парадигме дискурса см.: [9, с. 137–143].

² Правда, дальше Гиппиус выдвигает Адамовичу соответствующее условие, оставляя, впрочем, за собой право его при необходимости нарушать: «Попробуйте написать письмо без неприятного сжатия за словами. И я так же просто отвечу, смотря по своим “обстоятельствам”» [5, с. 647].

не важно, а важно и верно то общее, про баловство и насчет игры словами. Здесь я вам весьма сочувствую» [5, с. 671].

Разговор о молитве продолжается в письме Адамовича от 21 или 22 июля (датировка Адамовича – О. Д.) в связи с обсуждением проблемы болезни как вины: «Конечно, “болезнь – вина”¹, я не сомневаюсь. Т. е. не болезнь, а разговор об этом с другими. (Впрочем, как и молитва: слабость, т. е. унижительно, т. е. нельзя признаваться)» [5, с. 677]. В ответном письме от 24 июля Гиппиус возражает ему, добавляя к паре «болезнь – вина» еще одно понятие – «грех» как «tare» (изъян – О.Д.) и разворачивая мысль к концепту целомудрия через концепт стыда от противного: «Можно стыдиться греха и даже считать его унижительным, но ведь это все в другом порядке; то же, о чем вы говорите (недаром соединили тут с молитвой), называется целомудрием и вытекает из тонкого – непременно тонкого! – ощущения праведной человеческой самости» [5, с. 680]. Частично согласившись с Гиппиус («Что в молитве требуется доза целомудрия – я согласен»), Адамович поясняет намек, сделанный в предшествующем письме, выводя из него умозаключение, радикально противоречащее мысли Гиппиус: «Молитва – слабость, “что-то надо мной”, откуда я хочу помощи, бессилие. Оттого “стыдно” – и уж этот стыд едва ли целомудрен. Скорей, насколько бы ни различались религии и типы, – это “бесовская гордыня»» [5, с. 683; письмо от 26 июля 1927 г.]. В письме, написанном на следующий день, Гиппиус выходит из роли равноправного собеседника (впрочем, не в первый раз²) и обращается к Адамовичу с речью доброго наставника, направляющего мысль ученика в нужное русло: «Неужели мне поверить, что вы искренно будете повторять подобные затхлости, вроде “человек – это гордо” или размазывать, после Шеллинга, Ницше, после Вейнингера и Вл. Соловьева, “высокую” идею богоборчества, да еще в таких “общедоступных” тонах? <...> эти “гордости”» (демонические и всякие другие, того же пошиба) кажутся мне какими-то детскими штанишками. <...> Я действительно думаю, что больше силы в признании своей

¹ Отклик на пассаж в письме к нему Гиппиус от 19 июля 1927 г. с упреками Адамовичу по поводу его жалобы на «расслабление», вызванное плохим самочувствием: «Я смотрю на свою хворобу, на то, что похудела, как нитка, и ничего не ем, – как на “вину” (кто это сказал, что болезнь – “вина”?)» [5, с. 675].

² См. начало письма Адамовича от 26 июля 1927 г. – ответного на письмо Гиппиус от 24 июля: «У Вас тон ко мне, будто у “духовного отца” к грешнику или заблудшей овце: строгий, укорительный и наставительный» [5, с. 682].

слабости, чем в упорном ее отрицании. Больше силы в откровенном искании помощи, чем в ее “гордом” отвержении. <...> Я бы еще поняла если бы вы сказали, что не “человек – это гордо”, а “человек – это скучно” (да и то неправда)» [5, с. 684–685, 686].

Гиппиус намеренно снижает заданный в письме Адамовича эстетический и стилевой посыл, сводя его к «простодушью» известной горьковской фразы, что не могло не задеть Адамовича, поскольку в аксиологической и эстетической парадигме их с Гиппиус круга отношение к Горькому – писателю и человеку – было откровенно пренебрежительным. Отвечая ей, Адамович выражает вполне справедливое недоумение и очевидное разочарование той прямолинейностью, с которой Гиппиус восприняла его мысль: «Неужели Вы могли думать, что всю ту популярную философию, которую я Вам развел в прошлом письме, – “человек – это гордо”, “разум и прогресс” – все это я подношу Вам наивно и простодушно, по-горьковски? И неужели Вам не кажется, что это (т. е. “гордо” и проч.) можно повторить как величайшую и спорную дерзость, после всех Соловьевых, в тоне “quand même!” (вопреки всему – О. Д.), наперекор всему очевидному, вообще подать руку Вольтеру с другого берега, над пропастью или лужей, в которой все Соловьевы будут беспомощно барахтаться?» [5, с. 688–689].

В этой полемике, продолжавшейся и в последующих письмах¹, отчетливо обозначились границы возможного понимания, тот предел, за которым встречное движение двух «горизонтов» должно было смениться их расхождением, если не полным отторжением друг от друга. Со временем это несоответствие становилось все более очевидным. Уже 2 сентября 1928 г. Адамович с сожалением констатирует: «Наша переписка что-то не ладится в этом году, – т. е. не сбивается на “интересное”². Нельзя же считать интересным то, что было до сих пор, – не то упреки, не то “пикировку”» [5, с. 735]. А через год, 2 сентября 1929 г., объясняя, почему решил не отправлять написанное письмо, прибегает к достаточно прозрачной «фи-

¹ Адамович – Гиппиус от 6 и 10 августа; Гиппиус – Адамовичу от 4 и 8 августа [5, с. 690–696].

² Полемика по поводу понимания «интересного» разворачивается в письмах Адамовича от 10 августа [5, с. 697–698] и Гиппиус от 12 августа 1927 г.; в последнем выражено понимание ею «интересного»: «Интересного необыкновенно много, и оно всех бывает размеров, всех состояний: и Бог, и дьявол, и собачка, и поросенок... Очевидно, решается это тем, какой Бог, какая собачка, какой дьявол, какое событие, какое слово. Ну и “когда” тоже» [5, с. 699–700].

лософской» метафоре: «Мне не интересно говорить с Кантом или Платоном, если нет надежды их убедить» [5, с. 756].

В свою очередь, Гиппиус 14 октября 1930 г. поясняла, что смотрит на человека, в том числе, и на Адамовича, и видит его «где-то на его линии между его “ослепительностью” и его “погасанием”», следя за тем, в какую сторону он движется [5, с. 785]. И хотя на рубеже 1931–1932 гг., когда невозможность сохранить философскую составляющую переписки стала очевидной, оба они писали, что хотели бы быть друг для друга не только «литераторами»¹, возникший дискурсивный зазор оказался непреодолимым: собеседники перестали «слышать» друг друга, в результате чего отвечали на предложенную для обсуждения мысль «невыпад» [5, с. 688] или не отвечали совсем. См., например, оставшийся без ответа вопрос-посыл Адамовича в письме от 21 сентября 1929 г.: «Затем еще вопрос, уже позвольте мне из моего любопытства к Вашему мировоззрению, а не обратно: за что Бог наказал Адама и Еву – за то, 1) что они его ослушались? или 2) именно и особенно за то, что вкусили от древа познания? Это крайняя и глубочайшая разница, с выводами не всю историю...» [5, с. 757]. Постепенно их переписка утратила философичность, сосредоточившись на бытовых и литературно-бытовых темах, а через некоторое время и совсем прекратилась. В письме от 4 сентября 1933 г. Гиппиус вынуждена была признать: «Конечно, мы контакт потеряли. <...> Да, очень трудно “сообщаться” человеку с человеком. Святые, пожалуй, правы, что каждый из них общался с Богом, а с людьми молчал. Бог-то уж наверно поймет, и не как-нибудь, а как надо» [5, с. 808, 809].

Выводы

Опыт философской переписки Георгия Адамовича и Зинаиды Гиппиус, среди прочего, свидетельствует о динамической природе горизонта понимания, осциллирующего на границе своего и чужого и определяющего глубину понимания в пределах заданного дискурса. Период максимальной сопоставимости двигавшихся друг навстречу другу и к единому смысловому

¹ См. письмо Адамовича от 31 декабря 1931 г.: «У меня нет желания быть с Вами только литератором, – если Вы это хотите допустить» и ответное письмо Гиппиус от 4 января 1932 г.: «Вы прекрасно знаете, что это у меня давно не было желания, чтоб вы были со мной “только литератором”. Если у вас оно, наконец, исчезло, – в добрый час» [5, с. 803].

центру горизонтов обусловил максимальную интенсивность и обоюдную доверительность переписки, а равно и высокий уровень философствования, в ходе которого каждый из участников эпистолярного диалога получил возможность мыслить и выражать себя предельно свободно и сосредоточенно, не отвлекаясь от «предмета разговора», поскольку собеседнику, по метафорическому определению Гиппиус, были «знакомы многие края», что позволяло «их не описывать, если зайдет речь, а только называть» (письмо от 15 августа 1927 г.) [5, с. 705, 706].

Очевидно, что глубина и открытость диалогического общения основывались на высокой степени пред-понимания, обусловленного принадлежностью участников переписки к единой культурной традиции, ценности которой оба разделяли в главном, что делало возможным достаточно адекватный «перевод» себя на язык другого, избегая дискурсивных зазоров, не впадая ни в пустую болтовню, ни в безмолвие¹. Начавшееся осенью 1927 г. центробежное движение горизонтов привело к существенному ослаблению философской составляющей эпистолярного диалога высокого духовного и интеллектуального порядка, со временем превратившегося в обыденный обмен информацией о событиях литературной жизни.

Список литературы

1. Адамович Г. В. Письма З. Н. Гиппиус // Новое русское слово (Нью-Йорк). – 1951. – № 14150. – С. 8.
2. Адамович Г. В. Одиночество и свобода / сост., послесл., примеч. О. А. Коростелева. – СПб.: Алетейя, 2002. – 476 с.
3. Гиппиус З. Н. Мечты и кошмар (1920–1925) / сост., вступ. статья, коммент. А. Н. Никулюкина. – СПб.: Росток, 2002. – 560 с.
4. Демидова О. Р. Эпистолярные стратегии Зинаиды Гиппиус: публичное и приватное // Круг Мережковских: К 150-летию со дня рождения З. Н. Гиппиус: сб. ст. / ред.-сост. Е. А. Андрущенко. – М.: ИМЛИ РАН, «Дмитрий Сечин», 2021. – С. 287–304.
5. Литературное наследство. Том 106: Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 2 / отв. ред. О. А. Коростелев, М. Л. Спивак; сост. Н. А. Богомолов, М. М. Павлова. – М.: ИМЛИ РАН, 2021. – 944 с.
6. Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: Искусство-СПб, 2000. – 704 с.
7. Михайлова М. В. Эстетика молчания: Молчание как апофатическая форма духовного опыта. – СПб.: РХГА, 2009. – 320 с.
8. Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное / сост., пер. с франц. и послесл. В. Е. Лапицкого. – СПб.; М.: Machina, 2004. – 128 с.
9. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. – 416 с.

¹ Подробнее о безмолвии и болтовне см. [7, с. 107–114, 137–144].

References

1. Adamovich, G. (1951) Pis'ma Z. N. Gippius [Z. N. Gippius's Letters]. *Novoe russkoe slovo (Nju Jork)* [New Russian Word (New York)]. No. 14150. P. 8. (In Russian).
2. Adamovich, G.V. (2002) *Odinachestvo i svoboda* [Loneliness and Freedom]. Sost., poslesl., primech. O. A. Korosteleva [comp., ed., comment. by O. A. Korostelev]. Sankt-Peterburg: Aleteia. (In Russian).
3. Gippius, Z. N. (2002) *Mechty i koshmar (1920–1925)* [Dreams and Nightmare (1920–1925)]. Sost., vstup. statja, comment. A. N. Niroliukina [comp., ed., comment. by A. N. Nikoliukin]. Sankt-Peterburg: OOO Izdatel'stvo "Rostok". (In Russian).
4. Demidova, O. R. (2021) Epistoliarnye strategii Zinaidy Gippius: publichnoe i privatnoe [Zinaida Gippius's Epistolary Strategies: The Public and the Private]. *Krug Merezhkovskikh: K 150-letiyu so dnyaa rozhdeniya Z. N. Gippius: Sbornik statej. Red.-sost. E. A. Andrushenko* [The Merezhkovsky's Circle: To Z. Gippius's 150th Anniversary. Comp. and edit. by E. A. Andrushenko]. Moskva: IMLI RAN. Pp. 287–304. (In Russian).
5. Korostelev, O. A., Spivak, M. L. (2021) (eds.) *Literaturnoe nasledstvo. Tom 106: Epistoliarnoe nasledstvo Z. N. Gippius. Kn. 2. Otv. red. ; sost. N. A. Bogomolov, M. M. Pavlova* [Literary Heritage. Vol. 106. Z. N. Gippius's Epistolary Heritage. Vol. 2.; comp. by N. A. Bogomolov, M. M. Pavlova]. Moskva: IMLI RAN. (In Russian).
6. Lotman, Yu. M. (2000) *Semiosfera* [Semiosphere]. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPb. (In Russian).
7. Mikhailova, M. V. (2009) *Eстетика molchaniya: Molchanie kak apofaticheskaya forma dukhovnogo opyta* [The Aesthetics of Silence: Silence as an Apogatic Form of Spiritual Experience]. Sankt-Peterburg: RKHGA. (In Russian).
8. Ransjer, Zh. (2004) *Eстетическое бессознательное* [The Aesthetic Unconscious]. Sost., per. s frants. i poslesl. V. E. Lapitskogo [comp., transl. from French and afterword by V. E. Lapitsky]. Sankt-Peterburg; Moskva: Machina. (In Russian).
9. Rikjer, P. (1995) *Konflikt interpretatsij. Oчерки o germenevtike* [Interpretation Conflict. Essays on Hermeneutics]. Moskva: Akademiya-Tsentri; Medium. (In Russian).

Об авторе

Демидова Ольга Ростиславовна, доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация. ORCID ID: 0000–0003–2281–4059. e-mail: ord55@mail.ru

About the author

Ol'ga R. Demidova, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Pushkin Leningrad State University, Philosophy Department, Sankt-Peterburg, Russian Federation. ORCID ID: 0000–0003–2281–4059. e-mail: ord55@mail.ru

Поступила в редакцию: 25.06.2023
Принята к публикации: 28.07.2023
Опубликована: 18.09.2023

Received: 25 June 2023
Accepted: 28 July 2023
Published: 18 September 2023

Эсхатологическая фоновая конспирология: формирование стереотипов и трансформации модальностей

А. М. Прилуцкий

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

Введение. В статье рассматривается феномен «конспирологического мифа» и обосновывается принципиальная недоказуемость в дискурсах конспирологии наличия либо отсутствия конспирологического заговора. Если отсутствие заговора недоказуемо в принципе, то доказательство его наличия целенаправленно осложняется самими заговорщиками, использующими для этого недостоверные ресурсы. Апелляция к иррациональным аргументам объясняет причину включения в конспирологический дискурс массива информации, маркированной индикаторами низкой степени достоверности. Текстовый характер источников обуславливает использование в данном исследовании методов семио-герменевтического анализа мифологических текстов.

Содержание. Автором представлен анализ модальностей, характерных для фоновой и «выраженной» конспирологии. В рамках выраженной конспирологии, мифологемы бывают изложены, как правило, в дебитивной модальности. Для фоновой конспирологии более характерна вероятностная модальность: при этом логика наррации часто предполагает, что если нечто может быть, то оно обязательно происходит. Фоновая конспирология активно формирует конспирологические стереотипы, в связи с этим в статье приведены основные конспирологические стереотипы эсхатологического мифа. Это стереотипы-представления, поведенческие стереотипы и стереотипы-ситуации. Утверждение конспирологических стереотипов является первым этапом формирования конспирологического мифа и обязательным условием существования такого мифа. Формирование перечисленных стереотипов в рамках фоновой конспирологии приводит к развитию системной инверсии, поскольку конспирологическая аксиологическая и социальная иерархия отношений вступает в конфликт с существующими социальным порядком. Фактор системной инверсии становится мощным триггером развития эсхатологической конспирологии.

Выводы. Формирование конспирологических стереотипов соответствует первоначальному этапу развития концептов эсхатологической конспирологии, который завершается включением новых понятий в предметную область фоновой конспирологии. Данный процесс сопровождается семиотическими трансформациями, развитием новых символических смыслов и эсхатологических мифотеологем. Это способствует дальнейшему развитию дискурсов конспирологической эсхатологии, поскольку фоновая конспирология, будучи по своей сути пустым рамочным понятием, способна адаптировать практические любые события или процесс, наделив их тайными смыслами.

Ключевые слова: конспирологический миф, конспирологический стереотип, конспирологическая эсхатология, семиотика мифа.

Для цитирования: Прилуцкий А. М. Эсхатологическая фоновая конспирология: формирование стереотипов и трансформации модальностей // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 118–133. DOI 10.35231/18186653_2023_3_118. EDN: PVLVJU

Eschatological Background Conspiracy Theory: Formation of Stereotypes and Transformation of Modalities

Alexander M. Prilutskij

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

Introduction. The article considers the phenomenon of “conspiracy myth” and justifies the fundamental unprovability in the discourses of conspiracy theories of the presence or absence of conspiracy. If the absence of a conspiracy is unprovable in principle, then the proof of its presence is purposefully complicated by the conspirators themselves, who use unreliable resources for this. An appeal to irrational arguments explains the reason for the inclusion in conspiracy discourse of an array of information marked with indicators of a low degree of reliability. The textual nature of the sources determines the use of methods of semio-hermeneutic analysis of mythological texts in this study.

Content. The author presents an analysis of the modalities characteristic of background and “pronounced” conspiracy theories. Within the framework of expressed conspiracy theories, mythologies are usually presented in a debitive modality. For background conspiracy, probabilistic modality is more characteristic: at the same time, the logic of narration often assumes that if something can be, then it necessarily happens. Background conspiracy theories actively form conspiracy stereotypes, in this regard, the article provides the main conspiracy stereotypes of eschatological myth. These are stereotyping-representations, behavioral stereotypes and stereotyping-situations. The statement of conspiracy stereotypes is the first stage in the formation of a conspiracy myth and a prerequisite for the existence of such a myth. The formation of these stereotypes within the framework of background conspiracy theory leads to the systemic inversion development, since the conspiracy axiological and social hierarchy of relations conflicts with the existing social order. The systemic inversion factor becomes a powerful trigger for the eschatological conspiracy development.

Conclusions. The formation of conspiracy stereotypes corresponds to the initial stage of the development of eschatological conspiracy concepts, which ends with the inclusion of new concepts in the subject area of background conspiracy. This process is accompanied by semiotic transformations, the development of new symbolic meanings and eschatological mytho-teology. This contributes to the further development of conspiracy eschatology discourses, since background conspiracy, being an inherently empty framework concept, is able to adapt any practical event or process, endowing them with secret meanings.

Key words: conspiracy myth, conspiracy stereotype, conspiracy eschatology, myth semiotics.

For citation: Prilutskij, A. M. (2023) Eskhatologicheskaya fonovaya konspirologiya: formirovanie stereotipov i transformatsii modal'nostej [Eschatological Background Conspiracy Theory: Formation of Stereotypes and Transformation of Modalities]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 118–133. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_118. EDN: PVLJLU

Введение

Конспирологический миф был ранее нами определен как совокупность мифологических нарративов, которые интерпретируют социальные процессы и явления как результат целенаправленного действия могущественных сил, тщательно скрывающих свое существование или какое-либо отношение к данным явлениям и процессам [11, с. 132].

Базовым конструктом этой мифологии является гипотеза о принципиальной невозможности рационального доказательства в отношении как отсутствия, так и наличия конспирологического заговора. Поэтому наличие заговора становится в конспирологически настроенных субкультурах предметом сакрализованного знания, доступного лишь посвященным в глубинные сферы конспирологической мудрости. Если отсутствие заговора недоказуемо в принципе, то доказательство его наличия целенаправленно осложняется самими заговорщиками, использующими для этого огромные ресурсы тайных обществ. Поэтому «конспирологическое знание» априори позиционируется как неочевидное, что является предметом особой гордости посвященных. С точки зрения конспирологической мифологии, любой факт всегда является фактом, в лучшем случае подтверждающим наличие заговора, но не его отсутствие: за кажущимся отсутствием заговора всегда может скрываться изощренная конспирация, успешно маскирующая подлинные мотивы происходящего иногда даже и от пристального взгляда посвященных. Невозможность рационально и убедительно доказать наличие «заговора» и его влияние на ход тех или иных процессов, с точки зрения адептов конспирологии, свидетельствует лишь о возрастающем могуществе и коварстве заговорщиков, разоблачение которых образует замкнутый герменевтический круг: не только отсутствие заговора не может быть точно установлено, но и никакой «разоблаченный» заговор не может быть никогда разоблачен полностью.

Не случайно в рамках конспирологического дискурса циркулирует столь много информации, маркированной индикаторами низкой степени достоверности, анонимной или псевдонимной: «как нам удалось узнать», «один старец сказал», «одному человеку было откровение», «один ученый открыл». Конспирология во многом строится на доверии адептов лиде-

рам, посвященным, а вопросы о происхождении информации и степени ее надежности задавать не принято: последнее маркируется как «хула», «обливание грязью» и даже «гонения», за которыми стоят, разумеется, разоблачаемые заговорщики. Например, Н. В. Романов (бывш. схиигумен Сергей) определил в качестве направленных против него «гонений» ироническое отношение к высказанному им заявлению о том, что место Президента России скоро займет антихрист с силиконовой маской В. В. Путина.

Анализ конспирологической мифологии в настоящее время ориентирован на рассмотрение отдельных конспирологических концептов, наибольшее число исследований, публикуемых в 2021–2023 гг., так или иначе связаны с проблематикой медицинского и парамедицинского конспирологического мифа. Это понятно: память о недавней эпидемии и обусловленных ею ограничениях до сих пор во многом влияет на социальное поведение людей. Исследования, посвященные влиянию эпидемической ситуации на формирование различных изводов эсхатологической мифологии, представлены работами С. П. Артеева [1], А. И. Дроздова и К. В. Разбейкина [4], И. А. Коркишко [6] и других авторов. Исследовательский интерес к данной тематике обусловлен значительной перлокутивной силой медицинского конспирологического мифа. Особо следует отметить исследование парамедицинских дискурсов эсхатологической конспирологии, сформировавшиеся под влиянием травмирующих социум недавних противозидемических ограничений, представленное в статье А. А. Панченко [10]. Ему же принадлежит опубликованное в 2015 году и не потерявшее актуальности исследование мифотеологемы «Компьютер-Зверь», в настоящее время получившей «второе дыхание» [9]. Частные вопросы политической эсхатологии в контексте современной герменевтики царевбийства 1918 года отражены в статье С. А. Штыркова [19]. Основные понятия современной конспирологической эсхатологии были представлены и описаны в недавно изданном словаре «Термины и понятия радикальных религиозных субкультур» [16]. Исследование информационно-герменевтической специфики «конспирологических фейков» представлено в статье С. А. Шомовой [18]. Некоторые особенности дискурса конспирологической эсхатологии были рас-

смотрены в предшествующих публикациях автора [11; 13]. Перечисленные выше публикации ввели в научный оборот новые данные относительно содержания и функционирования эсхатологических концептов, что позволяет перейти к рассмотрению вопросов категоризации мифотеологием новейшей эсхатологической конспирологии.

Данное исследование выполнено в рамках семио-герменевтического анализа религиозных текстов, методика которого разработана автором и представлена в ряде предшествовавших публикаций [12; 13]. В качестве источников исследования задействованы оригинальные публикации религиозного содержания, размещаемые в различных интернет-ресурсах и блогосфере.

Содержание исследования

Конспирологическая герменевтика активно и успешно запускает информационные каскады, благодаря чему конспирологические мифологемы и герменемы транслируются в новые социальные страты, в результате возрастающего информационного давления в теорию заговора начинают верить даже люди, обладающие высоким порогом восприятия.

Популярность конспирологии объясняется не в последнюю очередь ростом недоверия к официальным источникам информации и «официальной науке» вообще, постмодернистскими представлениями о равноценности дискурсов [3, с. 56], заманчивой простотой конспирологических объяснений, позволяющей просто объяснять сложное, формированием у адептов веры в обладание элитарным знанием, не доступным для непосвященных в конспирологические тайны масс. В условиях постулированного постмодерном равенства всех дискурсивных практик, конспирологическая герменевтика утрачивает свой маргинальный статус и приобретает черты интеллектуальной респектабельности (например, конспирологические теории А. Г. Дугина), что способствует популяризации конспирологических установок.

Структурно-семантический анализ современных дискурсов конспирологического мифа позволяет выявить две его основные формы, которые можно условно обозначить как *выраженную (явную) конспирологию* и *фоновую конспирологию*.

В рамках выраженной конспирологии, конспирологические мифологемы бывают представлены, как правило, в дебитивной модальности. Как пишет современная исследовательница: «дебитивная модальность отделяется от побудительной (императивной) и модальности намерения (интенциональной модальности), потому что у перечисленных типов модальности разнятся источники необходимости, у дебитивной модальности – это внешняя необходимость, продиктованная условиями» [5, с. 129]. Согласимся, что эта обусловленность предполагает трансформацию потенциального в актуальное [17]. Конспирологический заговор, таким образом, представляется как объективная реальность, обусловленная самим фактом существования могущественного заговорщицкого лобби: если заговорщики существуют, а данный факт под сомнение не ставится, то возможность заговора трансформируется в его безусловное наличие.

Одновременно существует более «мягкая» форма конспирологии. В этом случае наличие конспирологического заговора непосредственно не постулируется, однако его возможность предполагается и оформляется в качестве фоновых знаний через апелляцию к вероятностной модальности. Логика наррации и в этом случае часто предполагает, что если нечто может быть, то оно обязательно происходит. В рамках фоновой конспирологии формируются конспирологические стереотипы, которые активно влияют на формирование конспирологического дискурса.

Так формируются автостереотипы, выражают мнение конспирологов о себе:

- посвященные, знающие то, что сокрыто от большинства,
- принадлежащие к духовой элите,
- мудрые,
- истинно-верующие,
- мужественные,
- бескомпромиссные борцы.

При этом первый стереотип является базовым, а остальные производными от него.

Соответственно, к устойчивым конспирологическим гетеростереотипам, выражающим негативную оценку заговорщиков, можно отнести:

- действующие в условиях глубокой тайны,
- коварные,
- служащие темным силам,
- могущественные,
- безжалостные,
- лживые,
- безнравственные.

Так, например, конспирологическая герменевтика обстоятельств трагической гибели группы студентов в 1959 г. («группа Дятлова»), современная антикумуническая или медицинская конспирология включают все перечисленные стереотипы. Разумеется, приписываются они различным акторам: советским военным и сотрудникам КГБ, якобы тайно убившим студентов-туристов; иерархам-отступникам, тайно перешедшим в католицизм (вариант – в иезуитский орден); врачам-отравителям *etc.*

В процессе формирования каждой новой конспирологии перечисленные выше стереотипы выступают в качестве рамочных понятий и готовых схем, которые можно успешно задействовать при реализации любой конспирологической герменевтики. Враги всегда будут действовать в условиях глубокой тайны, а конспирологи – претендовать на владение особым, сокровенным знанием. Универсальность данной схемы позволяет использовать ее в качестве герменевтического инструментария, способного объяснить глубинную сущность как глобальных социальных процессов, так и локальных неприятностей. Например, болезнь конспиролога может успешно объясняться тайным вредоносным колдовством «врага», а потом, когда конъюнктура изменилась, то другого, конкурирующего конспиролога¹.

Классифицируя конспирологические стереотипы эсхатологического мифа, можно выделить:

Стереотипы-представления: масон – коварный заговорщик, православный иерарх – тайный кардинал, жид – враг, врач – отравитель и т. д.

Стереотипы – поведенческие акты: спасение – отказ от документов, бегство из городов, отказ от вакцинации, неиспользование технологий и т. д.

¹ Паша Косолапов сообщает... [Электронный ресурс]. URL: <https://ok.ru/video/2750241376950> (дата обращения: 02.05.2023).

Стереотипы-ситуации: публикации в СМИ – обман, вакцинация – чипирование и т.п.

Проведенный нами контент-анализ смысловых концептов дискурсивной среды борцов с технологиями 5G, вакцинацией и «антидокументников»¹ показал, что сложение конспирологических стереотипов является первым этапом формирования конспирологического мифа. Можно высказать предположение, что наличие конспирологических стереотипов является обязательным условием существования конспирологического мифа.

Перечисленные стереотипы в рамках фоновой конспирологии приводят со временем к развитию системной инверсии, поскольку формирующаяся конспирологическая аксиологическая и социальная иерархия отношений вступает в конфликт с существующим социальным порядком. Высокий статус посвященного-конспиролога, существующий в качестве феномена дискурсивной конспирологической среды, но самими конспирологами воспринимаемый вполне отнологично, конфликтует с его низким социальным статусом. Системная инверсия возникает в тех случаях, когда в рамках одной системы одновременно реализуются различные организационные принципы, каждый из которых выстраивает собственную иерархию отношений. Когда один из этих принципов вступает в противоречие с другим (или с другими), в системе развивается инверсия [14, с. 34].

В нашем случае, например: клирик карликовой неканонической юрисдикции², блогер низшего сегмента YouTube³, изгнанный из монастыря иеродиакон⁴, не имеющий стабильного дохода «ревнитель»⁵ – успешно становятся лидерами неформальных конспирологических сообществ, получая в них высокий статус. При этом их реальный социальный статус остается низким, о чем свидетельствуют постоянные жало-

¹ Термином «документники» конспирологи обозначают тех, кто по каким-либо причинам использует современные «сатанинские» и «масонские» документы – паспорт, СНИЛ, ИНН и т.д. Данный термин активно использует борец с жидо-масонским заговором, объявивший себя схимитрополитом и царем преступник-рецидивист Власов («Зосима») см. Схимитрополит Зосима. Будь верен до смерти [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/@user-pz3om2yg3w/videos> (дата обращения: 02.05.2023).

² Чудеса святого Отрока Вячеслава 1 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/@user-um6qk2fv4w/featured> (дата обращения: 02.05.2023).

³ Некто русский [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/channel/UCpqqoJyU5bV80lik-RihkY3XQ/videos> (дата обращения: 02.05.2023).

⁴ Иеродиакон Киприан [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/id790322108> (дата обращения: 02.05.2023).

⁵ Николай Егорцев [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/@nikolaegorsev> (дата обращения: 02.05.2023).

бы на отсутствие средств к существованию, призывы помочь материально, демонстрируемая убогая обстановка жилища. Так формируются особые технологии нищенства в интернете, которым не брезгают заниматься даже персоны, претендующие на «царский статус»¹.

Другой пример: несколько брошенных женами мужей (в их числе: не получивший рукоположения выпускник семинарии, не скрывающий психиатрического диагноза разорившийся предприниматель, бывший певчий), объявив, что в их бедах виноваты иерархи церкви, тайно проводящие «ересь» и являющиеся «отступниками», создали «Службу Духовной Безопасности», назначили себя её «руководителями» и «сотрудниками» [15, с. 108–109], ведут «оперативную деятельность» – тайно записывают на диктофон разговоры со священнослужителями, после чего выкладывают аудиоматериалы в открытый доступ². Данный пример является далеко не самым экстравагантным. Так, деятель, именующий себя «царем последнего времени», способный, по собственным словам, управлять погодой и социальными процессами, но вынужденный при этом подрабатывать дворником и просить подаяния, находится постоянно в ситуации инверсивного напряжения³.

В ходе развития инверсивного кризиса происходит трансформация фоновой конспирологии в явную. При этом свойственная конспирологии ценностная иерархия обретает главенствующий характер, прочие организационные принципы или перестают действовать (например, случаи «бегства из городов») или целенаправленно девальвируются.

Базовый герменевтический паттерн фоновой конспирологии – предположение, что у всего «нехорошего», что происходит в социуме и (или) жизни отдельного человека, есть свои выгодополучатели, действия которых, скорее всего, и являются истинной причиной этих вредоносных событий или процессов. Как уже было отмечено выше, граница между фоновой конспирологией и явной конспирологией проходит на уровне модальностей: для фоновой конспирологии характерна гипо-

¹ Бог. Царь православный. Святая Русь [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/@Romanov77778> (дата обращения: 02.05.2023).

² Василий В. Осторожно, «Служба духовной безопасности»! [Электронный ресурс]. URL: https://ruskline.ru/news_ru/2020/02/28/ostorozhno_sluzhba_duhovnoi_bezопасnosti (дата обращения: 02.05.2023).

³ Александр Николаевич (Царь православный грядет) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DUFHh1tUPHk&t=3605s> (дата обращения: 02.05.2023).

тетическая, для явной – эпистемическая модальности. В первом случае говорящий с большей степенью вероятности допускает возможность существования конспирологического заговора и его влияния на жизнь людей, во втором – говорящий заявляет об уверенности в истинности ранее установленной им причинноследственной связи [8, с. 31] между «тайным» заговором и «явными» социальными процессами. Фоновая конспирология, как и явная, характеризуются высокой телеологичностью: все несчастья и неприятности в жизни человека и социума обретают подлинное значение в контексте глобального развертывания тайного заговора и противостояния ему многочисленных конспирологов.

В рамках данного герменевтического паттерна происходит мифологизация факторов общественного раздражения. В качестве последних могут выступать как социальные реформы, особенно если они негативно влияют на уровень жизни низовых социальных страт или же каким-то видимым образом существенно влияют на уклад их жизни, так и внедрение в повседневную жизнь новых технологий, при условии, что последние кажутся непонятными их неквалифицированному потребителю. Подобная мифологизация в известной степени отражает мировоззренческие установки, свойственные для архаического, а не традиционного мировосприятия [7]. Чем «современнее» и «сложнее» технология – тем больше эсхатологических опасностей она содержит. Все новое не только аксиологически уступает хорошо проверенному старому, но и в силу своей сложности может содержать тайные демонические регистры смыслов – будь то новые способы кодировки информации, электронные устройства, технология 5G и т. д. Во всем непонятном, сложном, ранее неизвестном, а, следовательно, и не протестированном опытом предшествовавших поколений может содержаться «печать» или «предпечать» апокалиптического зверя [16, с. 35–36], или же «нечто» не столь опасное, но, тем не менее, в духовном отношении вредное. Поэтому любые изменения определенного уклада жизни воспринимаются как изменения к худшему, по возможности нужно их избегать: «...а вы стойте на том, чему научены, того и держитесь, от всего нового уклоняйтесь»¹.

¹ Еще один мощнейший удар экуменистов по русской церкви... Синод РПЦ изменил правила крещения

В качестве современных примеров подобной герменевтики факторов общественного раздражения можно привести наделение религиозным смыслом [2] и последующую мифологизацию:

- паспорта образца 1997 года с его «тайными чипами», персональным кодом и «провокативными» виньетками,
- иных документов: ИНН, СНИЛС и их аналогов,
- биометрической идентификации,
- банковских и иных электронных карт,
- кодировки информации при помощи штрихкода,
- противозидемических ограничений,
- вакцинации, трансплантологии, иных медицинских технологий,
- микросхем (чипов),
- компьютерной техники, мобильной связи,
- технологий 5G.

В рамках современного конспирологического дискурса все вышеперечисленное наделяется особым тайным смыслом, интерпретируется как душевредные нововведения, которые соотносятся с семантическим полем «печати антихриста». Поскольку фоновая конспирология работает с пустыми рамочными понятиями и рамочными ситуациями, любой фактор общественного раздражения может стать предметом подобного осмысления.

Еще один выявленный нами признак, свидетельствующий о том, что объект включен в пространство фоновой конспирологии в качестве предмета конспирологической герменевтики – нейтральные действия получают символическую интерпретацию и обретают в соответствующем дискурсе свойства ритуалогемы. Данная стратегия актуальна в тех случаях, когда иные способы включить какое-либо явление, событие или предмет в семантическое поле «заговора» оказывается затруднительным. Поскольку речь идет не только о ритуалах, но и о ритуализированных действиях, герменевтический потенциал подобной стратегии становится безграничным. Так, например, трагически-случайная смерть ничем не выдающихся людей может интерпретироваться как ритуальное жертвопри-

и поминовения [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/78386-esche-odin-udar-jekumenistov-po-russkoj-cerkvi-sinod-rpc-izmenil-pravila-kreschenija-i-pominovenija.html#sel=7:1.8:7> (дата обращения: 02.05.2023).

ношение¹, невинная жестикуляция говорящего – как трансляция им неких «сатанинских знаков»², стандартная медицинская процедура – как «особый ритуал»³. Причем модальная оценка не имеет значения⁴. Это свидетельствует о том, что формирование фоновой конспирологии происходит на основе рамочных структур. Даже вполне невинные новогодние праздники могут символически трансформироваться в конспирологическую ритуалогему «пир во время чумы ... обязательный ритуал сатаны»⁵. Подобным образом конспирологами интерпретировалось, например содержание Инструкции настоятелям приходов и подворий, игуменам и игумениям монастырей Русской Православной Церкви в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции, размещенной на официальном сайте Московского Патриархата⁶, что хронологически соответствовало первому этапу конспирологической интерпретации (фоновая конспирология) противоэпидемических ограничений, предписанных РПЦ для подведомственных приходов и монастырей.

Исходя из аллегорического понимания значения лжицы (ложки, при помощи которой раздается причастие в храме) – «Лжица символизирует пресвятую Богородицу»⁷, было заявлено, что дезинфекция лжицы является богохульственным ритуалом «РПЦ МП издал официальный приказ о совершении в наших храмах богохульства через мокание (так в оригинале – А. П.) Лжицы, символизирующей Пресвятую Богородицу, в спирт для “дезинфекции” Крови Христа. В такие храмы мирянам нельзя ходить и ни в коем случае нельзя соучаствовать

¹ Тайна гибели группы Дятлова. Версия ритуального убийства от Елены Дмитриевской. Часть 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=e2btIJZS6fg> (дата обращения: 02.05.2023).

² Анатолий Липатов. Не только вам плохо, но и я почувствовал себя дурно после того, как посмотрел Рогатского. Он постоянно жестикулирует сатанинскими (масонскими) знаками [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/id561721725?w=wall561721725_5084 (дата обращения: 02.05.2023).

³ Колоть будут до смерти... Австралия объявила, что колоть бустеры от COVID придется всю жизнь, каждые 6–12 месяцев [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/87151-kolot-budut-do-smerti-avstralija-objavila-cto-kolot-bustery-ot-covid-privetsja-vsju-zhizn-kazhdye-6-12-mesjacev.html> (дата обращения: 02.05.2023).

⁴ Moskowitz R. Vaccination: A Sacrament of Modern Medicine. [Электронный ресурс]. URL: <https://healthy.net/2000/12/06/vaccination-a-sacrament-of-modern-medicine/> (дата обращения: 02.05.2023).

⁵ Новый 2023 год. Праздновать ли Валтасаров пир? [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/diak.mastov?w=wall22867360_9982%2Fall (дата обращения: 02.05.2023). (см. комментарии к записи)

⁶ Инструкции настоятелям приходов и подворий, игуменам и игумениям монастырей Русской Православной Церкви в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5608607.html> (дата обращения: 02.05.2023).

⁷ Пресвятая Богородица. «Священная Лжица» ... Дезинфекция лжицы есть дело нечестивое. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/83828-presvjataja-bogorodica-svjaschennaja-lzhica-dezinfekcija-lzhicy-est-delo-nechestivoe-anastasij-polihroniadis-doktor-bogoslovija.html> (дата обращения: 02.05.2023).

в таком богохульстве. Имеющий разум, да разумеет!»¹ Таким образом, изначально символически нейтральное действие обрело признаки ритуалогемы. На уровне значений это сопровождалось формированием гиперкатегориального смысла «макание в спирт Богородицы», тогда как категориальным смыслом осталось общее понятие «богохульство».

Выводы

Результаты проведенного исследования дискурсивной среды борцов с технологиями 5G, вакцинацией и «антидокументников» позволяют сделать предположение о том, что формирование конспирологических стереотипов соответствует первоначальному этапу развития концептов эсхатологической конспирологии, который завершается включением новых понятий в предметную область фоновой конспирологии. Данный процесс сопровождается семиотическими трансформациями, развитием новых символических смыслов и формированием эсхатологических мифотеологем. Это способствует дальнейшему развитию дискурсов конспирологической эсхатологии, поскольку фоновая конспирология, будучи по своей сути пустым рамочным понятием, способна адаптировать практически любое событие или процесс, наделив их тайными смыслами.

Список литературы

1. Артеев С. П. Пандемия COVID-19: конспирология и антиконспирология // *Власть*. – 2022. – Т. 30. – № 1. – С. 58–63.
2. Багдасарян В. Э. Эсхатологические представления в России в дискурсе постсоветских трансформаций // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России*. – 2016. – Т. 15. – № 3. – С. 115–139.
3. Губанов Н. И. Ницшта философии постмодернизма // *Философия и общество*. – 2007. – № 1(45). – С. 54–68.
4. Дроздов А. И., Разбейкин К. В. Пандемия коронавируса и конспирология // *Церковь и пандемия*. – Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат), 2021. – С. 129–135.
5. Караульщикова Ю. В. О типологическом аспекте модальной // *Поволжский педагогический вестник*. – 2019. – Т. 7. – № 4 (25). – С. 125–131.
6. Коркишко И. А. Конспирология о пандемии COVID-19 как мифотворческий феномен // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. – 2022. – № 3. – С. 114–125.
7. Костюк К. Н. Архаика и модернизм в российской культуре // *Социологический журнал*. – 1999. – № 3–4. – С. 5–19.

¹ Это слепые инструменты антихриста! О мокании в спирт Лжицы [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/main/88032-jeto-slepye-instrumenty-antihrista-o-mokanii-v-spirit-lzhicy-mitr-amvrosij-kalavritskij.html> (дата обращения: 02.05.2023).

8. Мильруд Р. П. Типологические характеристики модальности в научно-исследовательском письменном тексте // Язык и культура. – 2009. – № 1 (5). – С. 29–38.
9. Панченко А. А. Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах // Антропологический форум. – 2015. – № 27. – С. 122–141.
10. Панченко А. А. «Нарративы тревоги» и скрытые онтологии: протесты против вакцинации в «консервативном православии» и их культурный контекст // *Versus*. – 2022. – Т. 2. – № 3. – С. 106–125.
11. Прилуцкий А. М. «Вакцинирование» vs «чипирование»: триггеры эсхатологической мифологии в условиях противозидемических мероприятий // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2021. – Т. 21. – № 3. – С. 108–118.
12. Прилуцкий А. М. К вопросу о герменевтических механизмах функционирования конспирологического // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2020. – № 4. – С. 131–141.
13. Прилуцкий А. М. Семиотика модальностей современного конспирологического мифа в дискурсах маргинального православия // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2019. – № 82. – С. 94–107.
14. Севостьянов Д. А. Инверсивный анализ эскалации конфликта // Философия права. – 2021. – № 3 (98). – С. 33–40.
15. Силантьев Р., Рогозин Ю. Парарасправленные секты в современной России: моногр. – М.: Снежный ком, 2021. – 432 с.
16. Термины и понятия радикальных религиозных субкультур: Словарь-справочник, учебное пособие. – СПб.: Первый издательско-полиграфический холдинг, 2023. – 172 с.
17. Цейтлин С. Н. Необходимость // Теория функциональной грамматики. Темпоральность. Модальность. – Л.: Наука, 1990. – С. 142–156.
18. Шомова С. А. От конспирологии до розыгрыша: проблема мис- и дезинформации в пандемийном дискурсе // Коммуникации. Медиа. Дизайн. – 2023. – Т. 8. – № 1. – С. 5–23.
19. Штырков С. Духовное видение истории как дискурсивный порядок политической эсхатологии: убийство семьи Николая II в поздней постсоветской православной историософии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2019. – Т. 37. – № 4. – С. 130–166.

References

1. Arteev, S. P. (2022) Pandemiya COVID-19: konspirologiya i antikonspirologiya [Covid-19 pandemic: conspiracy and anti-conspiracy]. *Vlast'* [The Power]. Vol. 30. No. 1. Pp. 58–63. (In Russian).
2. Bagdasaryan, V. E., Resnyanskij, S. I. (2016) Eschatologicheskie predstavleniya v Rossii v diskurse postsovetских transformatsij [Eschatological concepts in Russia in post-soviet transformations discourse]. *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Seriya: Istoriya Rossii* [RUDN journal of Russian history]. Vol. 15. No 3. Pp. 115–139. (In Russian).
3. Gubanov, N. I. (2007) Nishcheta filosofii postmodernizma [The poverty of postmodernism philosophy]. *Filosofiya i obshchestvo* [Philosophy and Society]. Vol. 1(45). Pp. 54–68. (In Russian).
4. Drozdov, A. I., Razbejkin, K. V. (2021) Pandemiya koronavirusa i konspirologiya [The pandemic of coronavirus and conspiracy]. *Tserkov' i pandemiya* [Church and Pandemic]. Nizhnyj Novgorod: Nizhny Novgorod Theological Seminary. Pp. 129–135. (In Russian).
5. Karaul'shchikova, Yu. V. (2019) O tipologicheskom aspekte modal'noj semantiki [On the typology of modal semantics]. *Povolzhskij pedagogicheskij vestnik* [Volga region pedagogical bulletin]. Vol. 7. No. 4 (25). Pp. 125–131. (In Russian).
6. Korkishko, I. A. (2022) Konspirologiya o pandemii COVID-19 kak mifotvorcheskij fenomen [Conspiracy theories about the covid-19 pandemic as a myth-making phenomenon] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. Vol. 3. Pp.114–125. (In Russian).

7. Kostyuk, K. N. (1999) Arkhaika i modernizm v rossijskoj kul'ture [Archaic and modernism in Russian culture]. *Sociologičeskij žurnal* [Sociological journal]. Vol. 3–4. Pp. 5–19. (In Russian).
8. Mil'rud, R. P., Antipov, I. V. (2009) Tipologičeskie kharakteristiki modal'nosti v nauchno-issledovatel'skom pis'mennom tekste [Types of modality in a scientific text]. *Yazyk i kul'tura* [Language and culture]. Vol. 1 (5). Pp. 29–38. (In Russian).
9. Panchenko, A. A. (2015) Komp'yuter po imeni Zver': eskhatologiya i konspirologiya v sovremennykh religioznykh kul'turakh ["The beast computer of Brussels": apocalyptic imagination and conspiracy theories in present day religious culture]. *Antropologičeskij forum* [Anthropological Forum]. Vol. 27. Pp. 122–141. (In Russian).
10. Panchenko, A. A. (2022) "Narrativy trevogi" i skrytye ontologii: protesty protiv vaktsinatsii v "konservativnom pravoslavii" i ikh kul'turnyj kontekst ["Narratives of anxiety" and hidden ontologies: anti-vaccination protest in "conservative orthodoxy" and its cultural context]. *Versus*. Vol. 2. No. 3. Pp. 106–125. (In Russian).
11. Prilutskij, A. M. (2021) "Vaktsinirovanie" vs "chapirovanie": triggery eskhatologičeskoj mifologii v usloviyakh protivoepidemičeskikh meropriyatij [Vaccination vs microchipping: triggers of eschatological mythology in the context of anti-epidemic measures]. *Vestnik Severnogo (Arktičeskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i social'nye nauki* [Vestnik of Northern (Arctic) federal university. Series: humanitarian and social sciences]. Vol. 21. No. 3. Pp. 108–118. (In Russian).
12. Prilutskij, A. M. (2020) K voprosu o germenevtičeskikh mekhanizmach funkcionirovaniya konspirologičeskogo mifa [On the hermeneutic mechanisms of the conspiracy myth functioning]. *Vestnik Severnogo (Arktičeskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i social'nye nauki* [Bulletin of the Northern (Arctic) University. Series: Humanities and Social Sciences]. Vol. 4. Pp. 131–141. (In Russian).
13. Prilutskij, A. M. (2019) Semiotika modal'nostej sovremennogo konspirologičeskogo mifa v diskursakh marginal'nogo pravoslaviya [Semiotics of the present-day conspirological myth modalities in discourses of marginal orthodoxy]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tixonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St Tikhon's University review. Series theology. Philosophy. Religious studies]. No. 82. Pp. 94–107. (In Russian).
14. Sevost'yanov, D. A. (2021) Inversivnyj analiz eskalatsii konflikta [Inversion analysis of conflict escalation]. *Filosofiya prava* [Philosophy of law]. Vol. 3 (98). Pp. 33–40. (In Russian).
15. Silant'ev R., Rogozin, Yu. (2021) *Parapravoslavnye sekty v sovremennoj Rossii* [Parar-Orthodox sects in modern Russia]. Moskva: Snezhnyj kom. (In Russian).
16. Terminy i ponyatiya radikal'nykh religioznykh subkul'tur: Slovar'-spravochnik, uchebnoe posobie (2023) [Terms and concepts of radical religious subcultures: Dictionary, Textbook]. Sankt-Peterburg: Pervyj izdatel'sko-poligrafičeskij kholding. (In Russian).
17. Tsejtlin, S. N. (1990) Neobxodimost' [Necessity] *Teoriya funkcional'noj grammatiki. Temporal'nost'. Modal'nost'* [The theory of functional grammar. Temporality. Modality]. Leningrad: Nauka. Pp. 142–156. (In Russian).
18. Shomova, S. A. (2023) Ot konspirologii do rozygrysha: problema mis- i dezinformatsii v pandemijnom diskurse [The problem of misinformation and disinformation in covid pandemic discourse]. *Kommunikatsii. Media. Dizajn*. [Communications. Media. Design]. Vol. 8. No. 1. Pp. 5–23. (In Russian).
19. Shtyrkov, S. (2019) Dukhovnoe videnie istorii kak diskursivnyj poryadok političeskoj eskhatologii: ubijstvo sem'i Nikolaya II v pozdnei postsovetskoj pravoslavnoj istoriosofii [The spiritual version of history as discursive order of political eschatology: theology of ritual in contemporary orthodox historiosophy and conspirology]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion and church in Russia and worldwide]. Vol. 37. No. 4. Pp. 130–166. (In Russian).

Об авторе

Прилуцкий Александр Михайлович, доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-7013-9935, e-mail: alpril@mail.ru

About the author

Alexander M. Prilutskij, Dr. Sci (Philos.), Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-7013-9935, e-mail: alpril@mail.ru

Поступила в редакцию: 02.05.2023
Принята к публикации: 28.07.2023
Опубликована: 18.09.2023

Received: 02 May 2023
Accepted: 28 July 2023
Published: 18 September 2023

Перманентная секуляризация или постсекулярное общество? Современные трансформации религии в ракурсе исследовательской рефлексии*

М. Ю. Смирнов

*Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация;
Центр цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН,
Москва, Российская Федерация*

Введение. Статья посвящена проблеме понятийного аппарата научных исследований современной секуляризации. Автор рассматривает концепты десекуляризации, секуляризма, постсекулярности и постсекулярного общества в свете научных дискуссий в современном религиоведении.

Содержание. Учитывая множественность подходов к исследованию и определению секуляризации, автор полагает необходимым выработку конвенционального способа согласования базовых общеразделяемых трактовок. В этой связи в статье анализируются теоретические и эмпирические основания ряда понятий (десекуляризация, постсекулярность и других), появившихся в исследовательском обороте после предложенной зарубежными философами и религиоведами концепции постсекулярного общества. С точки зрения автора, эти понятия отражают не столько реальность современного положения религии в мире, сколько специфические черты научного мышления ряда зарубежных и российских исследователей. В статье критически рассматриваются тезисы о кризисе теорий секуляризации, о постмодернистском повороте в понимании религии, о преодолении секуляризма в постсекулярном обществе. Автор разделяет точку зрения, согласно которой требуется пересмотр некоторых прежних трактовок религии и формирование новых представлений, соответствующих реальному состоянию религии в современном мире. Тем не менее, концепция постсекулярного общества, по мнению автора, не находит эмпирического подтверждения, остается сродни симулякру. Понятие секуляризации отражает реальные процессы трансформации религий и должно быть, при внесении ряда уточнений, использовано в религиоведческих исследованиях.

Выводы. Проведённое рассмотрение позволяет сделать следующие выводы: 1) в современном религиоведении идёт выработка категориального аппарата, соответствующего постоянно происходящим трансформациям места и роли религий в обществе; 2) дискуссии о понятии постсекулярности показывают, что пока не существует убедительных эмпирических подтверждений реальности постсекулярного общества; это обстоятельство не отменяет пользы таких дискуссий, поскольку в их результате уточняются научные позиции, проясняются основные смыслы, вырабатывается конвенциональное понимание исследуемых объектов.

Ключевые слова: религия, десекуляризация, секуляризация, секуляризм, концепт постсекулярного общества.

Для цитирования: Смирнов М. Ю. Перманентная секуляризация или постсекулярное общество? Современные трансформации религии в ракурсе исследовательской рефлексии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 134–152. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_134. EDN: URLONB

* Подготовлено при поддержке РНФ, проект № 19-18-00054-П «Трансформации глобального конфессионального геопространства: феномен "параллельных" обществ в системе международно-политических отношений». © Смирнов М. Ю., 2023

Original article
UDC 291.1 : 322
EDN: URLOHB
DOI: 10.35231/18186653_2023_3_134

Permanent Secularization or Post-Secular Society? Modern Transformations of Religion in the Perspective of Research Reflection

Mikhail Yu. Smirnov

*Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation;
Center for Civilizational and Regional Studies, Russian Academy of Sciences Institute of Africa,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The article is devoted to the problem of the modern secularization scientific research categorical apparatus. The author examines the concepts of desecularization, secularism, post-secularity and post-secular society in the light of scholar discussions in contemporary religious studies.

Content. Taking into account the plurality of approaches to the study and definition of secularization, the author considers it necessary to develop a conventional way of coordinating basic commonly shared interpretations. In this regard, the article analyzes the theoretical and empirical foundations of a number of concepts (desecularization, post-secularity, and others) that appeared in research circulation after the post-secular society concept proposed by foreign philosophers and religious scholars. From the author's point of view, these concepts reflect not so much the current state of religion reality in the world as the specific features of the scientific thinking of a number of foreign and Russian researchers. The article critically examines the theses about the crisis of secularization theories, about the postmodern turn in the understanding of religion, about overcoming secularism in a post-secular society. The author shares the point of view, according to which it is necessary to revise some of the previous interpretations of religion and form new ideas that correspond to the real state of religion in the modern world. Nevertheless, the post-secular society concept, according to the author, does not find empirical confirmation, it remains akin to a simulacrum. The concept of secularization reflects the real processes of transformation of religions and should be used in religious studies after making a number of clarifications.

Conclusions. The review allows us to draw the following conclusions: 1) in modern religious studies, a categorical apparatus is being developed that corresponds to the constantly occurring transformations of the place and role of religions in society; 2) discussions about the post-secularity concept show that so far there is no convincing empirical evidence of the reality of a post-secular society; this circumstance does not negate the usefulness of such discussions, since as a result of them scientific positions are clarified, the main meanings are clarified, and a conventional understanding of the objects under study is developed.

Key words: religion, desecularization, secularization, secularism, post-secular society concept.

For citation: Smirnov, M. Yu. (2023) *Permanentnaya sekulyarizatsiya ili postsekulyarnoe obshchestvo? Sovremennye transformatsii religii v raketse issledovatel'skoj refleksii* [Permanent Secularization or Post-Secular Society? Modern Transformations of Religion in the Perspective of Research Reflection]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 134–152. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_134. EDN: URLOHB

Введение

Тема влияния секуляризации на состояние религии в различных сферах общественной и личной жизни относится к ряду константных в полемическом дискурсе современных исследований религии [3]. Причём периодическое обострение полемики на эту тему обусловлено не только противоречивым отношением её участников к месту и роли так называемого религиозного фактора в социальном пространстве, но и невозможностью оперировать едиными и удовлетворяющими всех понятиями религии и религиозности [10]. Пожалуй, одним из немногих свойств, объединяющих представителей различающихся подходов, является признание условности применяемых трактовок религии, их ограниченности конкретными смыслами в «системах координат» разных исследовательских направлений.

Отсутствие общеразделяемого определения религии нельзя считать показателем якобы беспомощности научной мысли. Напротив, в этом можно видеть принципиально необходимые для научной рефлексии качества – неприятие догматизма и критическое отношение к стереотипам. Любые дефиниции изучаемых объектов функциональны для научного познания, если они выводятся как обобщение эмпирически удостоверенной реальности. А реальность существования религии – это сочетание относительного постоянства традиций с трансформациями, неизбежными при адаптации этих традиций к динамике изменений социокультурного контекста. И ключевая проблема видится в том, чтобы опознавать те или иные явления именно как религиозные и давать им определения, адекватные действительности. Это означает, что требуется постоянное уточнение понятийно-категориального аппарата, применяемого для их фиксации и описания [6].

Представляется, что уменьшить риски разрозненности частных научных интересов и достичь систематизированных общих позиций в результатах исследования того, что разными направлениями мысли трактуется как религия, возможно только *конвенциональным* путём – выявлением близких значений и согласованием концептуальной рамки, приемлемой для разных подходов.

Препятствий на этом пути намного больше, чем способствующих ему обстоятельств. Главное препятствие, пожалуй, вообще не зависит от исследователей – им выступают *объективные процессы трансформации религии*, то есть влияние внешних для религии факторов на условия её существования, внутренняя динамика религиозных институтов и практик, перманентное возникновение новых публичных и частных форматов проявления религиозности, сложное и трудно дифференцируемое переплетение религиозно мотивированных и секулярных интересов в общественном сознании.

Другим проблемным препятствием надо признать концептуальные расхождения в научной среде по поводу интерпретации названных объективных процессов. На эти расхождения влияют уже персональный исследовательский опыт, образовательный бэкграунд, институциональная принадлежность, возможная личная религиозность или нерелигиозность учёных. Всё это оставляет мало места для предложенной конвенциональности.

Тем не менее, без и вне прояснения позиций и выявления тех смыслов, которые воспринимаются идентично представителями различающихся точек зрения, науки о религии рискуют оставаться в состоянии неких субкультур, выясняющих отношения друг с другом, упуская при этом главную задачу – познание своего объекта в его предметной динамике.

Содержание исследования

В столкновении трактовок религии ныне заметное место принадлежит полемическим отношениям по поводу концептов *десекуляризации, секуляризма, постсекулярности и постсекулярного общества* [1]. Оперирование этими концептами вполне можно считать попыткой как-то обозначить те современные явления религии, которые не вписываются в доминирующие представления о *секуляризации*.

Под доминирующими представлениями имеется в виду устойчивая трактовка секуляризации как неуклонного процесса освобождения от влияния религии, её вытеснения из всех сфер жизни общества и личности¹. Это не единственное толкование,

¹ Овсиенко Ф. Г. Секуляризация // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008. С. 1148; Chaves M. Secularization as declining religious authority // *Social Forces*. 1994. Vol. 72. No. 3. Pp. 749–774.

есть и более гибкие, видящие в секуляризации изменение соотношения между светскими и религиозными институциями, с расширением мирской сферы и ограничением сферы конфессиональной при сохранении религиозного присутствия в обществе¹.

Позитивной трактовке секуляризации противостоит стереотип о тождестве религии с высшими человеческими ценностями и с нравственными устоями общества – обычно он культивируется конфессиональными доктринами, но может присутствовать и в политических идеологиях, видящих в религии эффективный инструмент управления общественными настроениями. При таком понимании религии на секуляризацию навешивается много стигматизирующих ярлыков, вплоть до обвинений в разрушительном действии на духовные основы жизни. На пленарном заседании XXIV Всемирного Русского народного собора в Москве 25 октября 2022 г. патриарх Московский и всея Руси Кирилл прямо объявил: «Секуляризация на определённом этапе заставляет общество признать грех добродетелью и стремится сделать религиозные общины участниками этого нравственного преступления. Нет понятия греха, есть понятие вариантности человеческого поведения. Есть понятие соблюдения или несоблюдения закона, но понятие греха в секулярном сознании отсутствует»².

Негативная этическая трактовка секуляризации – это сильный стимул для подбора свидетельств её несостоятельности. Подкрепление эта трактовка получает из медийно-информационных ресурсов, сообщающих о широком публичном присутствии явлений религии. По этой логике, поскольку «отмирания» религии не произошло, а напротив – она явно и активно заявляет о себе в общественном пространстве, то секуляризация оказалась безуспешной, остановилась или вообще пошла вспять и развёртывается процесс *десекуляризации*. Ну а следствием преодоления секуляризации становится *постсекулярность* общества.

¹ Обзор трактовок см.: Руткевич Е. Д. Секуляризация // Социологическая энциклопедия: в 2 т. Т. 2. Н-Я / гл. ред. В. Н. Иванов. М., 2003. С. 387–388; Синелина Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М., 2009; Уилсон Б. Секуляризация / пер. с англ. А. Э. Тициана // Религиозная жизнь. 2015, август [Электронный ресурс]. URL: <https://religious.life/2015/08/bryan-wilson-sekulyarizatsiya-titsian/> (дата обращения: 16.06.2023); Stolz J. Secularization theories in the 21st century: Ideas, Evidence, Problems. Presidential Address // Social Compass. 2020. Vol. 67. No. 2. Pp. 282–308.

² Святейший Патриарх Кирилл: Секуляризация на определённом этапе заставляет общество признать грех добродетелью / Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. URL: <http://patriarchia.ru/db/text/5971239.html> (дата обращения: 10.06.2023).

Рассмотрим ставший популярным концепт **десекуляризации**, суть которого – в указании на продолжающееся и активное присутствие религии в современном секулярном мире. Теоретическое обоснование этого концепта обычно даётся со ссылкой на критический пересмотр авторитетным исследователем религии Питером Бергером (1999) его прежних оптимистичных взглядов на секуляризацию¹. Подтверждающими аргументами стали примеры политизации ислама, глобального распространения пятидесятического евангельского движения, «возрождения» религии на постсоветском пространстве. Впрочем, известно, что П. Бергер позднее уточнил применение понятия десекуляризации, адресовав его лишь к так называемым посткоммунистическим обществам, прежде форсированно подавлявшим религиозность, при этом полагая, что религия в основном никогда и не вытеснялась полностью секуляризацией².

Развитием концепта стала предложенная Вячеславом Карповым (2012) идея **контрсекуляризации**, ключевая в сформулированном им «многомерном определении» десекуляризации.

«Десекуляризация – это процесс контрсекуляризации, в ходе которого религия восстанавливает своё влияние на общество в целом, реагируя на предшествующие и/или сопутствующие секуляризационные процессы. Этот процесс представляет собой сочетание следующих тенденций – некоторых или всех: (а) сближение между ранее секуляризованными институтами и религиозными нормами, как формальное, так и неформальное; (б) возрождение религиозных верований и практик; (с) возвращение религии в публичное пространство (деприватизация); (д) возвращение религиозного содержания в различные культурные подсистемы, включая искусство, философию и литературу, а также снижение статуса науки по отношению к возрождающейся роли религии в деле миропостроения и мироподдержания; (е) связанные с религией изменения в субстрате общества (в том числе, религиозно обусловленные демографические изменения, переопределение территорий и их населения по религиозному признаку, восстановление связанных с верой материальных структур, увеличение доли связанных с религией товаров на общем экономическом рынке ...)» [4, с. 136].

В этом «определении» смешано всё, от «культурных подсистем» до «субстрата общества». Оценивая каждую из его

¹ Berger P. Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/ ed. by Peter L. Berger. Grand Rapids, 1999. Pp. 1–18.

² Бергер П. Недоработанная концепция / беседовал Д. Узланер; пер. с англ. К. Колкуновой; под ред. Р. Сафронова // Религиоведческие исследования. 2011. № 5–6. С. 103–109.

составляющих на предмет достоверности, чему-то можно найти подтверждение, что-то можно (в согласии с автором) назвать тенденцией. Но совокупно этот эклектичный конгломерат так и не объясняет – что же именно стоит за понятием «возвращающейся религии». Надо признать, однако, что далее Карпов честно указывает на субъективный характер десекуляризации, как реализации интересов конкретных индивидов и групп (религиозных и светских), имеющих влияние на ситуацию в государстве и обществе («определённый нормативный и политико-идеологический образ действия, посредством которого десекуляризация осуществляется, расширяется и поддерживается»), что не обязательно встречает позитивное восприятие у всего населения.

Как работать с концептом десекуляризации – его теории не объяснили, они его просто постулировали. Поэтому энтузиасты десекуляризации разыскивают её признаки, вкладывая в понятие собственные негативные представления о секуляризации, и потом стараются эти представления подтвердить хоть какой-то эмпирикой, свидетельствующей о реанимации религиозного фактора в современном мире. Трактовки десекуляризации, как правило, опасливо обходят стороной сущностные вопросы. Например: происходит ли действительно (и на каких условиях) повсеместное возвращение религиозным организациям их имущества и былых владений, которые в разные времена перешли в светское ведение в результате секуляризации? допускают ли современные государства, чтобы религиозные организации становились влиятельным актором внешней и внутренней политики этих государств? наполняются ли правовые системы светских государств религиозной нормативностью, имеющей юридическую силу? ставятся ли под легитимный религиозный контроль семейно-брачные, бытовые и трудовые отношения в светских государствах? вводится ли на государственном уровне религиозная цензура светского образования и культуры? Если непредвзято разбираться с такими вопросами, станет очевидно, насколько идея десекуляризации полна натяжек и представлений о желаемом как действительности.

Заметим, что десекуляризация в этом случае видится двояко. С одной стороны, её можно представить как исторический

этап, идущий на смену этапу секуляризации. Но тогда возникает необходимость как-то разграничивать хронологические и географические параметры этих двух этапов, что возможно только в очень абстрактной модели состояния религии. Такое разграничение будет притянутым и условным, а потому и уязвимым для оспаривания. С другой стороны, десекуляризация/контрсекуляризация, как чьи-то целенаправленные действия, будет не менее одиозна, нежели принудительная секуляризация, что девальвирует её позитивный образ.

В отечественной литературе постсоветского времени концепт десекуляризации периодически звучит. Однако по большей части это связано с критическим отношением к советской модели секуляризации, в преодолении которой с помощью «возрождения» религии видится перспективный путь развития России; при этом конкретные исследования показывают, что десекуляризация вовсе не является доминирующим трендом в отношении к религии разных слоёв населения страны¹.

Следующими в ряду дискуссионных являются понятия **постсекулярности и постсекулярного общества**. Собственно говоря, если секуляризация исчерпала себя, то пришедшее ей на смену (или развивающееся параллельно) надо как-то называть. Значит, вслед секулярному должно наступить после- или постсекулярное состояние, а общество, которое достигло такого состояния, это постсекулярное общество.

Обстоятельная статья Дмитрия Узланера о **постсекулярном** в электронном портале Большой Российской Энциклопедии поясняет:

«Постсекулярное (постсекулярность, постсекуляризм), понятие, обозначающее пространство внутри- и междисциплинарных дискуссий о месте и роли религии в современном обществе. В буквальном смысле значит “после светского/секулярного/нерелигиозного”»².

¹ Королев С. А. Секуляризация и десекуляризация в контексте концепции псевдоморфного развития России // *Философская мысль*. 2015. № 4. С. 1–54; Кублицкая Е. А. Динамика процесса десекуляризации в мегаполисе // *Наука. Культура. Общество*. 2016. Т. 22. № 3. С. 104–123; Курилов В. А. Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР (вторая половина XX века). СПб., 2022; Шиманская О. К. Цивилизационный кризис России и десекуляризация/контрсекуляризация как вариант его разрешения // *Наука о человеке: гуманитарные исследования*. 2015. № 2 (20). С. 50–56; Шишков А. В. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // *Государство, религия и церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2. С. 165–177.

² Узланер Д. А. Постсекулярное (дата публикации: 26 мая 2022) / Научно-образовательный портал «Большая Российская Энциклопедия» [Электронный ресурс]. URL: bigenc.ru/c/postsekularnoe-d7cdc3 (дата обращения: 10.06.2023).

Из этой формулировки благоразумно следует, что понятие постсекулярного не является характеристикой реального состояния общества, а только «обозначает пространство» дискуссий о месте и роли религии. Странно лишь, что в скобках как синонимичные стоят понятия *постсекулярности* и *постсекуляризма*, в русском звучании имеющие различающиеся смыслы. Не вызывает возражений и заслуживает поддержки тезис Д. А. Узланера в этой статье о том, что «необходимо подвергнуть ревизии само наше мышление о религии, а также, в более сильных версиях, тот концептуальный аппарат – например, понятия “религия” и “светское”, – который для этого мышления используется» (в развёрнутом виде эта позиция представлена в его монографии 2020 г. [8]).

Однако другой тезис этого автора, обозначающий в качестве базовой предпосылки дискуссий о постсекулярном то, что «процессы секуляризации остановились или пошли в обратную сторону, т. е. в сторону увеличения социальной значимости религии» – представляется сомнительным. Точнее говоря, сомнительна не сама дискуссия о постсекулярном – она-то как раз вполне реальна¹; но сомнительна исходная для одной из сторон этой дискуссии пессимистическая характеристика секуляризации.

Вся аргументация в пользу идеи постсекулярного строится не на эмпирически обоснованной аналитике современного состояния религий, а на умозрительных выкладках определённого круга зарубежных теоретиков, типа приведённого в упомянутой статье заявления Р. Дж. Нойхауса о «крушении двухсотлетней гегемонии секулярного Просвещения в публичном дискурсе».

По существу, «легитимация» идеи постсекулярного обосновывается тремя основными положениями: (1) утверждением о *кризисе теорий секуляризации*², которые в своём классическом виде не применимы к новым «религиозным констелляциям» («бриколажам», гибридации элементов религиозного и светского, активности религии в публичном пространстве и пр.); (2) апологией *постмодернистского поворота*, отвергающего

¹ См.: Кузьмина Е. В., Фазлеева Р. Р. Постсекулярность: тенденции анализа феномена в современных религиозноведческих исследованиях // Манускрипт. 2017. № 8 (82). С. 106–112.

² Опалев С. А. Критика теории секуляризации в теории рационального выбора // Религиоведческие исследования. 2010. № 1–2 (3–4). С. 170–188; Степанова Е. А. Теории секуляризации в «проекте Модерна»: возможности и границы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2009. Вып. 9. С. 54–73; Martin D. On Secularization: Towards a revised general theory. Ashgate, 2005.

«властное доминирование» секулярного мышления в академических науках, раскрывающего для философии и культурологии резервуары новых смыслов в религии, а для теологии – позволяющего ей независимо входить в проблематику онтологии и социальных теорий¹; (3) *неприятием секуляризма*², понимаемого как враждебное отношение к любым проявлениям религии, в «жестком» варианте – репрессивное, в «мягком варианте» – загоняющее религию исключительно в приватную сферу. Получается, что введение понятия *постсекулярного* – это начало нового мышления о религии в современном обществе.

Что же такое **постсекулярное общество**? Прежде всего, это социум, в котором «религия вновь выходит на арену мировой истории» и увеличивается её социальная значимость. Поскольку это происходит в мире, уже познавшем секуляризацию, абсолютной мировоззренческой (и какой-либо другой) монополии у религии не будет. Но не будет монополии и у секулярных идеологий. Возникает ситуация плюрализма, при которой ключевое значение получает выработка правовых инструментов, обеспечивающих оптимальный режим бытия для представителей всего мировоззренческого спектра. Собственно говоря, предлагается модель общества, где носители религиозных и светских убеждений сосуществуют при паритетных правах и возможностях, толерантно воспринимают друг друга, сотрудничают и образуют общее социокультурное пространство.

В появляющихся трактовках *идея постсекулярного общества* экипируется различными, нередко противоречивыми характеристиками: восстановление институционального статуса религий, рост их ценностного влияния в нерелигиозных сферах, трансформация религиозности под «рамки» секулярного общества и пр.³ Чаще всего характеристики постсекулярного общества приводятся без аналитики конкретных причин, кон-

¹ Радугин А. А., Радугина О. А. Постсекуляризм – духовное основание эпохи постмодерна // Вестник Воронежского гос. ун-та. Серия Философия. 2017. № 1 (23). – С. 156–164; Филиппова Е. И. Религиозность и секулярность в эпоху постмодерна и попытки ее осмысления: термины, концепты, гипотезы // Религии и радикализм в постсекулярном мире / под ред. Е. И. Филипповой и Ж. Радвани М., 2017. С. 4–17; Милбанк Д. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума / пер. с англ. А. И. Кырлежева и Д. А. Узланера. М., 2022.

² Мартин Д. Религиозные ответы на проявления секуляризма / пер. с англ. О. Коломытцевой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 32. С. 152–175; Тейлор Ч. К новому секуляризму: в качестве введения / пер. с англ. С. С. Хоружего // Гуманитарный альманах «Человек.гу». 2012. № 8. С. 35–49.

³ Виноградов А. Д. Современный взгляд на положение религии в рамках концепции постсекулярности. К постановке проблемы // Вестник РГГУ. Серия: философия. Социология. Искусствоведение. 2014. № 10. С. 213–221.

текстов, оснований, которые при внимательном рассмотрении всегда оказываются сильно разнящимися и не могут быть сведены в единый эмпирический массив. Но теоретиков это мало интересует. Увлечателен сам процесс теоретизирования. Спасибо за это Юргену Хабермасу, запустившему в публичный дискурс концепт постсекулярности [9]. Хотя требуется оговорка – его личная трактовка постсекулярности звучит преимущественно как прогноз, а к секуляризации он относится вполне корректно.

Постсекулярность по самому звучанию понятия как бы указывает на стадию, следующую за секулярной. То есть, постсекулярное общество это такое, в котором секуляризация уже состоялась. Не важно, с каким знаком это оценивается. Для одних секуляризация – потерпела провал, поскольку куда ни глянь, повсеместно обнаруживается присутствие чего-то религиозного в публичном пространстве. Для других секуляризация завершилась, потому что удалась, и наступило время постсекулярного, как следующая стадия трансформации отношения к религии в обществе.

Но так ли это в действительности? Возникают простые вопросы: если общество стало постсекулярным, то как быть со зримым присутствием секулярности? на самом ли деле понятие постсекулярного объясняет нынешнюю реальность религии?¹ Если следовать излюбленной в научных дискурсах манере ссылок на авторитеты, то постсекулярность сама собой разумеется. Ведь сам Юрген Хабермас² обосновал образ постсекулярного общества, сам Чарльз Тайлор³ показал, как секуляризация трансформируется в истории от публичной принудительности через приватную необходимость к выходу на свободное самоопределение людей в вере. И пусть сам Рональд Инглхарт⁴ настаивал на закономерности длящейся секуляризации. Но зато ведь сам Хосе Казанова⁵ добавил хоть

¹ Gorski Ph., Kim D., Torpey J., VonAntwerpen J. The post-secular in question // The Post-secular in question: Religion in contemporary society / Gorski Ph., et al. (eds). New York, 2012. Pp. 1–22.

² Habermas J. A "post-secular" society – what does that mean? (16 September 2008). Available at: <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean/> (accessed 11.02.2023).

³ Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, MA, 2007; Тейлор Ч. Секулярный век / пер. с англ. А. Васильева, Л. Колкера, А. Лукьянова. М., 2017.

⁴ Inglehart R. The secularization debate // Religion's sudden decline: what's causing it, and what comes next? / Ronald F. Inglehart. New York, 2021. Pp. 37–45; Инглхарт Р. Неожиданный упадок религиозности в развитых странах / пер. с англ. Н.Ю. Фирсовой. СПб., 2022. С. 65–76.

⁵ Casanova J. The Karel Dobbelaere lecture: Divergent global roads to secularization and religions pluralism // Social Compass. 2018. Vol. 65. No. 2. Pp. 1–12; Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения

и не столь категоричное, но критическое суждение по поводу секуляризации. И пошла циркуляция модного концепта: Ананда Абейсекара¹ пишет о «постсекулярной религии», Грегор Макленнан² – о «постсекулярном повороте» и «пространстве постсекулярного» (правда, у него это сопровождается некоторыми сомнениями, но в целом постсекулярность признаётся).

Прочитав зарубежные апологии постсекулярности, российские авторы не остались в стороне³. Риторика постсекулярного ширится. Но при этом смысл концепта всё больше расплывается (в том числе в проходных журнальных публикациях, где имеет место просто перебирание уже высказанных в разное время суждений и некоторые слова «вообще» по предмету).

Возникают и разные трактовки постсекулярности за пределами религиоведения. Скажем, по специальности «Теория и история культуры» в 2015 г. публикуется статья «Понятие постсекулярной культуры: к вопросу о правомерности использования категории», а в 2022 г. была защищена кандидатская диссертация «Постсекуляризм как феномен культуры: динамика старого и нового», в которой под модное понятие подведены и «новое христианство», и «новый атеизм», и «новое Просвещение»⁴.

Философы, обсуждая тему постсекулярного, как правило оперируют лишь популярной статистикой; хотя свой язык описания у них сложился и в рамках этого языка философские штудии звучат солидно (есть своя «постсекулярная филосо-

«секулярного» и три возможности выхода за его пределы / пер. с англ. А. И. Кырлежева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4 (36). С. 143–174.

¹ Abeysekara A. The politics of Postsecular religion: Mourning secular futures. New York, 2008.

² McLennan G. Towards Postsecular Sociology? // Sociology. 2007. No. 41. Pp. 857–870; McLennan G. The Postsecular Turn // Theory Culture Society. 2010. Vol. 27. Iss. 4. Pp. 3–20.

³ Андреева Л. А., Андреева Л. К. Секулярный или постсекулярный мир? Верификация концепций // Социологические исследования. 2015. № 3. С. 82–88; Богатырев Д. К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 3. С. 95–109; Матецкая А. В. После политической религии: особенности российского постсекуляризма // Политика. 2023. № 3 (106). С. 48–64; Минченко Т. П. Религия, свобода совести и новые технологии в постсекулярном мире // Известия Томского политехнического университета. – 2012. Т. 321. № 6. С. 147–151; Орлов М. О., Иванов А. В. Дискурсивное изучение религии в постсекулярном обществе: концепты и проблемы // Вестник Омского университета. 2022. Т. 27. № 1. С. 50–54; Руткевич Е. Д. О современном мире, (не) религиозном разнообразии и пост-секулярной перспективе // Научный результат. Социология и управление. 2023. Т. 9. № 2. С. 48–76; Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт // Религиоведение. 2015. № 3. С. 56–65; Степанова Е. А. Новое вино и старые мехи: христианство постсекулярной эпохи // Философия в XXI веке: вызовы, ценности, перспективы. Екатеринбург, 2016. С. 40–52; Цыплаков Д. А. Структуры российской постсекулярности в жизненном мире современников // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 3. С. 110–121; Чистякова О. В. Общество и религия в постсекулярную эпоху: теоретические подходы и эмпирическое взаимодействие // Вестник РУДН. Серия Философия. 2016. № 2. С. 43–51.

⁴ Кныш Е. В. Понятие постсекулярной культуры: к вопросу о правомерности использования категории // Человек в мире культуры. 2015. № 4. С. 3–11; Лепешкин Д. Г. Постсекуляризм как феномен культуры: динамика старого и нового: автореф. дис. канд. культурологии. Иваново, 2022

фия»¹). Короче говоря, есть разные видения и разные видения постсекулярного.

Распространённой заставкой к рассуждениям о постсекулярности выступает тезис о достижении обществом (без особых уточнений – каким именно обществом) стадии Постмодерна. При этом сообщается, что Проект Модерна, с его просвещенческой рациональностью и позитивистским эволюционизмом, завершился, исчерпав себя. И наступила стадия **пост** – в науках это постклассическое и даже постнеклассическое, в социуме – постсовременность, постправда и постчеловек.

Если везде *пост*-, то и в сфере отношений по поводу религии тоже, наверное, можно пообщаться? Конечно, допустим, не очень ловко говорить о *пострелигии* – вдруг чьи-то чувства оскорбятся². А вот есть в Проекте Модерна такой процесс как секуляризация – значит, в Постмодерне точно должна появиться постсекулярность. В конце концов, мыслители утомились от монологичной рациональности Модерна, захотелось плюралистичности и отказа от любой монополии. Заодно захотелось и постструктуралистского витализма (Жак Деррида, Ричард Рорти, Славой Жижек), мультикультурализма, эпистемологического диалогизма (Юрген Хабермас), трансцендентального реализма (Рой Бхаскар, Маргарет Арчер). Как иронично заметил Джон Капуто, это не мир стал постсекулярным, а интеллектуалы Постмодерна «устали от старого Просвещения» и отринули его идеи как источник секуляризма, «возвратив» в свой дискурс религию, хотя уже и в демонополизированном «постсекулярном» образе [2, с. 186].

Однако представления о сути постсекулярности – неоднородны, теоретизирование на этот счёт даёт разброс трактовок – весьма сочувственных³, резко критических⁴, умеренных

¹ Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3. С. 3–32; Хитрук Е. Б. «Два обращения» в контексте постсекулярной философии религии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 57. С. 180–189.

² Хотя, есть и такой термин в обороте; см.: Ростова Н. Н. Священное как пострелигия // Философия хозяйства. 2015. № 5 (101). С. 192–198 (рецензия на монографию К. М. Товбина «Пострелигия и её становление в русском старообрядчестве», 2014).

³ Кырлежев А. И. Рецензия на Rethinking Secularism. Oxford: Oxford University Press. 2011. and The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society. N.Y., London: New York University Press, 2012 // Государство, религия, церковь. 2012. № 2. С. 301–313; Руткевич Е. Д. О современном мире, (не) религиозном разнообразии и пост-секулярной перспективе // Научный результат. Социология и управление. 2023. Т. 9. № 2. С. 58–76.

⁴ Апполонов А. В. Критические замечания о «постсекулярности» и «постсекулярном» // Религиоведческий альманах. М., 2016. № 1. С. 4–36; Апполонов А. В. Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации // Концепт: философия, религия, культура. 2021. Т. 5. № 3. С. 101–112.

и вероятностных¹. Какая из них верна? Чем достигается их верификация? Если постсекулярное общество это такое, где паритетно сосуществуют секулярное и религиозное, вкупе с какими-то ещё мировоззренческими стратегиями, то отчего же оно обязательно – *пост*? Секуляризация-то в нём происходит, нелинейно и разнообразно. Кстати, секуляризация, где она возникла, всегда с чем-то сосуществовала (в разных режимах – от радикальной конфронтации до относительно спокойного размежевания религиозного и светского).

Упомянутый выше Хабермас не так категоричен, как его эпигоны. Его многократно цитированные опусы «Религия в публичной сфере» и «Диалектика секуляризации» (оба 2006) содержат вполне взвешенные суждения о секуляризации². Постсекулярное общество, оказывается, это секулярное общество, но без **секуляризма** как политически инспирированной репрессивности по отношению к религии; это общество толерантное к мировоззренческой множественности, использующее религиозное начало для своего укрепления. То есть, *секуляризация* никуда не уходит, она просто какими-то иными путями развивается, поскольку и общество не такое, как в эпоху секуляризма, в нём наука и религия, вера и разум вполне совместимы.

Российские авторы тоже трактуют по-разному. Д. Узланер пояснил, что постсекулярное это не отвержение секулярного, а его трансформация, происходящая через изменение онтологических и эпистемологических свойств секулярного. А. Кырлежев констатирует, что постсекулярность – это не система нормативных представлений, а неопределённость соотношения религии и секулярности в эпоху постсовременности³.

¹ Trainor B. T. Theorizing Post-Secular Society // Philosophy & Theology. 2007. Vol. 19. No. 1–2. Pp. 95–124; Денисова Л. В., Морозов А. А. Постсекуляризм в современной России: опасности и перспективы // Научный результат. Социология и управление. 2023. Т. 9. № 2. С. 100–109.

² Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. No. 1. P. 1–25; Хабермас Ю. Религиозное сознание постсекулярного социума / пер. с нем. В. Витковский // Религиозное сознание в постсекулярном обществе / под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М., 2020. С. 1–5.

³ А. И. Кырлежев, пожалуй, один из первых среди российских авторов, отстаивающих правомерность концепта постсекулярности в исследованиях: среди его трудов на эту тему: Кырлежев А. И. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 101–106; Кырлежев А. И. Постсекулярная эпоха. Заметки о религиозно-культурной ситуации // Религия. Гнозис. Континент. Париж-Москва, 2011. Т. 3. № 149. С. 357–365; Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь. 2012. № 2 (30). С. 52–68; Кырлежев А. И. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire> (дата обращения: 16.06.2023).

Если сопоставлять *секуляризацию* и *постсекулярность* в теоретическом ракурсе, то это будет лишь «схватка концептов» (скорее всего, с ничейным исходом, поскольку интеллектуальные возможности сторонников обоих концептов примерно равны). А если посмотреть – какими примерами обосновываются эти концепты, то будет «схватка интерпретаций», когда одно и то же может заявляться свидетельством и секуляризации и постсекулярности (например – феномены бриколажа, гибридизации, «лоскутной религии»).

Поэтому надо определить – а с чем именно происходит то ли продолжающаяся секуляризация, то ли её трансформация в постсекулярность? И тогда оказывается, что оба названных концепта применяются не столько к религиям (вероучениям, религиозно-культурным практикам, конфессиональным сообществам), сколько к обществу в его **отношениях к религии**. Да, широко известен феномен так называемой секулярной теологии, нередко переплетения или совмещение религиозной и светской обрядности, у религиозных объединений могут возникать мирские функции, либо же, напротив, они могут ограничиваться светским государством – всё это, конечно, относится к предметам размышления о современной секуляризации и вероятности постсекулярного. Но существенным обстоятельством является вписанность любых процессов в религиях и по поводу религий в жизнедеятельность мегасубъекта, которого принято называть абстрактным понятием **общество**.

И надо ставить вопросы – какое именно это общество? в каком состоянии находится общество, где усматриваются то ли секулярность, то ли постсекулярность? есть ли в этом обществе точно установленное понимание секулярности или постсекулярности, или оно как совокупный субъект, вообще над этой темой не рефлексировывает, не имея такой потребности? А может быть, пока ведутся дискуссии о секулярном/постсекулярном, нечто, подразумеваемое как *религия*, уже вполне трансформировалось во что-то, вообще выходящее за пределы полемиического дискурса названной бинарной оппозиции? И если вдруг обнаруживается, что в обществе можно уловить рассеянный запрос на что-то, считаемое религиозным, то как это артикулируется – в виде реанимации конфессиональных традиций (пресловутое «религиозное возрождение») или в виде некоей «духовности»,

которая может и не иметь религиозных отсылок? Вот лишь немногие вопросы для теоретической проработки.

Замечу, кстати, что ядро исторически сложившихся религий, а именно – их вероучительный, доктринальный контент, практически не влияет на массовое сознание и поведение приверженцев этих религий. *Уважительное отношение к религиозной традиции и личное соблюдение всего, что стоит за этой традицией* – это очень разные состояния, первое явно доминирует над вторым, второе же компенсирует свою нечувствительность к вероучениям преимущественно ритуальной самомаркировкой [5, с. 278]. То есть, внешние признаки религиозной идентичности явлены, а конфессиональные смыслы остаются где-то в религиозных текстах, мало что говорящих современному верующему о его собственной жизни здесь и сейчас. Можно ли назвать такое явление постсекулярностью? Или это есть свидетельство продолжающейся секуляризации?

Выводы

Секуляризация – не кабинетный концепт, а реальность. Именно поэтому понятие секуляризации – работающее. Секуляризация не сводится к своему классическому (историческому) типу. Она ныне в большей мере относится не к институтам хозяйства, государства и общества в их отношениях с религией, а к сознанию, к мировоззренческому выбору, к убеждениям. Трансформируется глобальное конфессиональное пространство, меняются форматы присутствия религии в мире [7]. Меняются и смысловые оттенки секуляризации. Отсюда уместен тезис о нелинейном характере секулярных процессов. Но это – действительное явление, верифицируемое в разных его состояниях. Секуляризация – это то, что происходит в отношениях общества к религии, и завершится она не раньше завершения религии. Если же религиозные потребности будут воспроизводиться, получая институциональное оформление, то всегда будут и факторы, вызывающие секуляризацию.

Идея постсекулярного общества явно или подспудно инспирирована неприязнью к политической идеологии и практике секуляризма, и это по-своему её оправдывает¹. Действи-

¹ См.: Бергер П. Фальсифицированная секуляризация / пер. с англ. А. Шишкова // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 2 (30). С. 8–20. В этой статье 2007–2008 г., несмотря на слово *секуляризация* в названии (*Secularization falsified*), основное содержание посвящено *секуляризму*, из трёх вариантов

тельно, секуляризм – это не фикция, его преодоление – это реальный процесс. Поэтому, если уж употреблять терминологию с приставкой *post-*, то возможно использовать понятие **постсекуляризма** – применительно к тем случаям, когда секуляризм изживается из государственной политики и права (на уровне обыденного отношения к религии и мировоззренческих полемик секуляристские настроения вряд ли устранимы)¹. Но это понятие постсекуляризма вполне вписывается в современный смысл секуляризации, для которой секуляризм так же неприемлем². В то же время, у социологов религии встречается и более жёсткая трактовка постсекуляризма: «...post-secularism is, in fact, a specific type of secularism that deals with the neoliberal management of religion in the public sphere»³.

В отличие от устоявшегося значения секуляризации, понятие которой является достаточно точным обозначением реальных процессов в истории и современности, за зыбким понятием постсекулярности эмпирической реальности нет⁴. Это образ отсутствующей действительности, самореференция, правдоподобие, лишённое подлинника, то есть, говоря постмодернистской терминологией, **симулякр**. Хотя как «игра ума», оперирование симулякром может быть чем-то вроде лабораторной работы исследователей религии при построении гипотез, перебирании вариантов и тому подобного.

То, что общество в своём отношении к религии постоянно меняется, а положение религии всегда соразмерно состоянию общества – это эмпирически подтверждаемая данность. В какую сторону происходят перемены и какими будут их результаты – однозначного ответа в религиоведении быть не может, это не футурология. Однако ничего иного, кроме процесса секуляризации, убедительно зафиксировать не получается.

которого автор считает приемлемым только допустимую институциональную специализацию религии и её дифференцированность от функций светского государства; два других варианта Бергер связывает с враждебным отношением светских институтов к публичному присутствию религии.

¹ Достаточно обстоятельное различение понятий секуляризации, секуляризма и постсекуляризма см.: Штёкль К. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию: лекция в Общесекретской аспирантуре и докторантуре им. свв. Кирилла и Мефодия 10 февраля 2010 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1489841.html> (дата обращения: 01.06.2023).

² Кузьмина Е. В. Секулярный постсекуляризм как характерная черта современного общества // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6–2. С. 116–119.

³ Possamai A. Post-secularism in multiple modernities // Journal of sociology. 2017. Vol. 53. No. 4. P. 822.

⁴ Это вполне осознаётся приверженцами идеи постсекулярного общества, ищущими «социологические корни» такого общества; см.: Розати М. Постсекулярные современности: социологическое прочтение / пер. с англ. Д. Уэланера // Государство. Религия. Церковь. 2014. № 1 (32). С. 272–293.

Список литературы

1. Антонов К. М., Польсков К. О., Смирнов М. Ю. Секуляризация и постсекулярность (к дискуссии о современном научном аппарате исследования религий) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2023. – Вып. 105. – С. 138–154.
2. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным / пер. с англ. Р. Э. Бараш // Логос. – 2011. – № 3. – С. 186–205.
3. Каргина И. Г. Качественные изменения дискурса секуляризации в конце XX – начале XXI в. // Теория и практика общественного развития. – 2014. – № 1. – С. 109–114.
4. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 114–164.
5. Пронина Т. С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России. – Тамбов: Издат. дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2015.
6. Рязанова С. В. Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы, парадигмы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2013. – Т. 13. – Вып. 1. – С. 37–48.
7. Трансформации глобального конфессионального геопространства: феномен «параллельных» обществ в системе международно-политических отношений: монография / науч. ред. Л. А. Андреева, И. В. Следзевский, М. Ю. Смирнов. – СПб.: Владимир Даль, 2021.
8. Узланер Д. А. Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.
9. Хабермас Ю. «Постсекулярное общество» – что это? / пер. с нем. М. Кронауэр // Российская философская газета. – 2008. – № 4 (18), апрель.
10. 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / под ред. Е. И. Аринина. – Владимир: Изд-во Владимирского гос. ун-та, 2014.

References

1. Antonov, K., Pol'skov, K., Smirnov, M. (2023) *Sekulyarizatsiya i postsekulyarnost` (k diskussii o sovremennom nauchnom apparate issledovaniya religii)* [Secularisation and post-secularity (on the discussion about the modern conceptual framework of religious studies)]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Series I: Theology. Philosophy. Religious studies]. No. 105. Pp. 138–154. (In Russian).
2. Caputo, J. (2011) *Kak sekulyarnyj mir stal postsekulyarnym* [How the secular world became post-secular] / transl. from English R. E. Barash. *Logos* [Logos]. No. 3. Pp. 186–205. (In Russian).
3. Kargina, I. G. (2014) *Kachestvennyye izmeneniya diskursa sekulyarizatsii v kontse XX – nachale XXI v.* [Qualitative changes in the discourse of secularization at the end of the 20th – early 21st centuries]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and practice of social development]. No. 1. Pp. 109–114. (In Russian).
4. Karpov, V. (2012) *Kontseptual'nye osnovy teorii desekulyarizatsii* [The theory of desecularization conceptual foundations]. *Gosudarstvo, religiya i tserkov' v Rossii i za ruzehom* [State, religion and church in Russia and abroad]. No. 2 (30). Pp. 114–164. (In Russian).
5. Pronina, T. S. (2015) *Religiya v poiskakh identichnosti v postsovetsoj Rossii* [Religion and the Search for Identity in Post-Soviet Russia]. Tambov: Derzhavin Tambov univ. press. (In Russian).
6. Ryzanova, S. V. (2013) *Kategorial'nyj apparat religiovedeniya: granitsy, printsipy, paradigmy* [Categorical apparatus of religious studies: boundaries, principles, paradigms]. *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj Akademii nauk* [Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. Vol. 13. Iss. 1. Pp. 37–48. (In Russian).
7. Andreeva, L. A., Sledzevsky, I. V., Smirnov, M. Yu. (2021) (eds.) *Transformatsii global'nogo konfessional'nogo geoprostranstva: fenomen "parallel'nykh" obshchestv v sisteme mezhdunarodno-politicheskikh otnošenij* [Transformations of the global confessional geo-

[152] space: the phenomenon of “parallel” societies in the system of international political relations: monograph]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).

8. Uzmaner, D. A. (2020) *Postsekulyarnyj povorot: kak myslit' o religii v XXI veke* [The post-secular turn: how to think about religion in the 21st century]. Moskva: Izdatel'stvo Instituta Gajdara. (In Russian).

9. Habermas, J. (2008) “Postsekulyarnoe obshchestvo” – chto eto? [“Post-secular society” – what is it?] / transl. from germ. M. Kronauer. *Rossiyskaya Filosofskaya gazeta* [Russian philosophical newspaper]. No. 4 (18), April (In Russian).

10. Arinin, E. I. (2014) (ed.) *750 opredelenij religii: Istoriya simvolizatsii i interpretatsij* [750 definitions of religion: A history of symbolizations and interpretations]. Vladimir: Vladimir univ. press (In Russian).

Об авторе

Смирнов Михаил Юрьевич, доктор социологических наук, профессор, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург; ведущий научный сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН, ORCID ID: 0000–0002–1749–3003, e-mail: mirsbnov@yandex.ru

About the author

Mikhail Yu. Smirnov, Dr. Sci (Sociol.), Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg; Leading Researcher at the Center for civilizational and Regional Studies, Russian Academy of Sciences Institute of Africa, Moskva, ORCID ID: 0000–0002–1749–3003, e-mail: mirsbnov@yandex.ru

Поступила в редакцию: 24.06.2023
Принята к публикации: 15.08.2023
Опубликована: 18.09.2023

Received: 24 June 2023
Accepted: 15 August 2023
Published: 18 September 2023

Метаморфозы институциональной религиозности (на примере христианства)

Е. С. Элбакян

*Российская академия образования,
Москва, Российская Федерация*

Введение. В статье содержится анализ современной религиозности, описываются различные типы и формы религиозности, прослеживается их динамика, соответствие определенным этапам религиозного генезиса в целом.

Содержание. Автор рассматривает религию как наиболее консервативный социальный институт, указывает на ее статические и динамические характеристики, описывает и анализирует различные типы и формы религиозности. В институциональной религиозности различаются традиционно-консервативная и традиционно-либеральная формы, к ним добавляется также и форма нетрадиционной религиозности. В статье показано как на смену институциональной религиозности постепенно приходит индивидуальная религиозность в разных модификациях (собственно индивидуальная, индивидуально-институциональная). Основными методами, использованными при исследовании динамики религиозности, были компаративный, системный и структурно-функциональный.

Выводы. Исходя из проведенного исследования типов и форм религиозности, автор делает вывод о том, что, по ряду причин, в будущем институциональная религиозность в различных ее формах уступит место индивидуальной религиозности, ибо основой институциональной религии является формализованное благочестие, а основой индивидуальной религиозности – непосредственный религиозный опыт верующего.

Ключевые слова: религиозность, религия, социальный институт, социальное учение христианства, секуляризация.

Для цитирования: Элбакян Е. С. Метаморфозы институциональной религиозности // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 153–170. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_153. EDN: XBGOZM

Metamorphoses of Institutional Religiosity (on the Example of Christianity)

Ekaterina S. Elbakyan

*Russian Academy of Education,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. The article contains an analysis of modern religiosity, describes various types and forms of religiosity, traces their dynamics, compliance with certain stages of religiogenesis in general.

Content. The author considers religion as the most conservative social institution, points to its static and dynamic characteristics, describes and analyzes various types and forms of religiosity. In institutional religiosity, traditionally conservative and traditionally liberal forms differ, and a form of unconventional religiosity is also added to them. The article shows how institutional religiosity is gradually replaced by individual religiosity in different modifications (individual, individual and institutional). The main methods used in the study of the dynamics of religiosity were comparative, systemic and structural-functional.

Conclusions. Based on the study of the types and forms of religiosity, the author concludes that, for a number of reasons, in the future, institutional religiosity in its various forms will give way to individual religiosity, because the basis of institutional religion is formalized piety, and the basis of individual religiosity is the direct religious experience of the believer.

Key words: religiosity, religion, social institution, social teaching of Christianity, secularization.

For citation: Elbakyan, E. S. (2023) Metamorfozy institutsional'noj religioznosti (na primere khristianstva) [Metamorphoses of Institutional Religiosity (on the Example of Christianity)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 153–170. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_153. EDN: XBGOZM

Введение

Проблема типологизации и трансформационных изменений религиозности является актуальной, поскольку это динамическое явление изменения в ней, в первую очередь, отражаются на религии как социальном институте. Несмотря на обширную литературу о религиозности, светскую (научную и публицистическую) и конфессиональную, по-прежнему проблемными остаются темы ее типов, форм, динамики, влияния на ее характер как той или иной религии, так и социальных условий.

Религиозность – это понятие, отражающее состояние сознания верующих и обусловленные этим состоянием модели поведения и образа жизни. Если религию в целом, несмотря на непрекращающийся процесс *религиогенеза*, можно условно отнести к статичным установлениям, то религиозность относится к динамичным. Поэтому изучение религиозности, описание тенденций ее модификации представляется важнейшей задачей религиоведения.

Из обширного тематического спектра автор выделяет ключевой, с точки зрения избранного религиоведческого подхода, вопрос о состоянии религиозных институтов, с их опорой на традиционный уклад конфессиональной жизни, в условиях постоянно изменяющихся форматов религиозности последователей этих институтов. Для изучения данного феномена использовались компаративный, системный и структурно-функциональный методы.

Содержание исследования

Религия является одним из основных и наиболее консервативных социальных институтов человечества, представляющих собой «исторически сложившиеся формы организации и регулирования общества, жизни (например, семья, религия, образование), обеспечивающие выполнение жизненно важных для общества функций, включающие совокупность норм, ролей, предписаний, образцов поведения, специальных учреждений, систему контроля» [3, с. 105].

В структуре любого религиозного института можно обнаружить ряд составляющих, большую часть которых можно охарактеризовать как консервативные, то есть сохраняющие неизменность, противящиеся любым нововведениям. В отли-

чие от либеральной мысли, которая аналитична, раскладывает традиционное мировоззрение на функциональные элементы и развивает какой-то из них, консерватизм, напротив, объясняет мир в целом и отдельные его стороны, исходя из не анализируемого, не расчлененного целого, как некоего, принимаемого без колебаний, уникального образования.

К консервативным элементам в структуре религиозного института можно отнести вероучение, культовую практику, организационную специфику. Как известно, в христианстве не допускается так называемое догматическое развитие. Следовательно, невозможно адекватно учитывать социальные реалии и меняться в соответствии с ними. То есть принятые две тысячи лет назад догматы – ядро вероучения – должны оставаться неизменными. То же можно сказать и о сформировавшейся культовой практике – таинствах, обрядах, праздниках, которые из века в век совершаются по одной и той же «формуле». Созданные на заре христианства церковные организации также сохраняют свои структуры, несмотря на огромное число различных исторических событий, в том числе непосредственно или опосредованно связанных с религией.

Разумеется, в христианстве существуют и «неконсервативные» институты – проповеди на злободневные текущие темы, церковные документы, посвященные актуальным проблемам современности, написанные современным языком, в современной стилистике и содержащие в себе позицию церкви по тем или иным социально значимым вопросам.

В католицизме официальное начало социальному учению христианства было положено энцикликой папы Римского Льва XIII *Regum novarum* («Новые вещи», 1891), в которой рассматриваются острые социальные проблемы, в частности, противоречия между трудом и капиталом, между рабочими и работодателями и связанное с этим распространение социалистических идей, подвергаемых в данном документе критике. Лейтмотив энциклики – призыв к смягчению противоречий.

В современной Русской православной церкви имеется ряд подобных документов, содержащих истолкование различных аспектов жизни общества с православной точки зрения. В систематизированном виде это нашло отражение в документе

«Основы социальной концепции Русской православной церкви», утвержденном на Архиерейском соборе (2000).

В документе представлены учение о церкви как богочеловеческом организме, о ее взаимоотношениях с государством (позиция взаимного невмешательства во внутренние дела друг друга, политика притяжения того государства, в котором существует церковь, однако и возможность для церкви в ситуации богоотступничества призыва верующих к гражданскому неповиновению в мирных формах), с нацией (не признается деление народов на «хорошие» и «плохие», дается критическая оценка национализму, ксенофобии, межэтнической вражде). Изложены также принципы христианской этики в их соотношении со светским правом, критикуется секуляризм, придается важное позитивное значение трудовой деятельности, социальному служению. Что касается собственности религиозных организаций, то, поскольку ее основным компонентом являются добровольные пожертвования верующих, представляющие собой особый случай экономических и социальных отношений, на нее не должны автоматически распространяться законы, регулирующие финансы и экономику государства, в частности, государственное налогообложение.

Свою задачу церковь видит в утверждении в обществе духовно-нравственных начал, что должно помочь в борьбе с преступностью, с распадом семей. При этом критикуется положение о равенстве полов, растущей трудовой активности женщин как не отвечающей их изначальной природе. Церковь критически воспринимает процессы глобализации, ведущие ко всеобщей унификации, полагая, что научно-техническое развитие должно иметь в своей основе нравственные принципы, подчеркивает важность бережного отношения к природе. Также в документе признается возможность справедливого типа войн; православным верующим не воспрещается участвовать в боевых действиях.

В протестантизме также существуют социальные доктрины. Это позиции, выработанные протестантскими церквами и деноминациями в отношении основных аспектов жизни современного общества. В частности, они нашли отражение в основополагающем документе российских протестантов – «Социальная позиция протестантских церквей России», из-

данном в 2003 г. в соответствии с решением Консультативного совета глав протестантских церквей.

В этом документе приводится понимание протестантскими церквями человека как образа и подобия Бога, прав, свобод, ответственности и достоинства человека, взаимопомощи людей и их служения друг другу и обществу. Большое место уделяется труду, проблемам социального служения, милосердно-благотворительной деятельности, взаимоотношениям протестантских церквей с государством, нациями и другими религиями и конфессиями. Формулируется отношение к развитию науки и техники, связанным с этим экологическим проблемам, к средствам массовой информации, к здоровью личности, военной службе, преступности и ряду других социально значимых проблем. Решения в документе предлагаются в общепротестантском ключе, основанном на библейских текстах и протестантских теологических воззрениях.

Христианские социальные учения и концепции соответствуют духу времени, то есть являются наименее консервативными элементами религиозной доктрины в целом. Соответствует устоявшейся в христианстве институциональности и тип религиозности его последователей, который можно назвать институциональным (в традиционно-консервативной форме).

Существующая на протяжении веков **институциональная религиозность** остается в строгих рамках ценностно-нормативной модели – совокупности верований, символов и предписаний, представлений, относящихся к широкому кругу явлений и предметов, как профанных, так и сакральных, а также к модели поведения, заданного религиозными нормами и регулируемого посредством религиозной организации (включающей как религиозную общину, занимающуюся культовой и внекультовой религиозной деятельностью, так и непосредственно религиозную организацию как «представителя» данной религии в социуме). Институциональная религиозность предполагает жесткое следование вероучительным и культовым канонам, соблюдение всех религиозных заповедей, норм и предписаний, не оставляя возможности выхода за их пределы.

Этот тип религиозности повседневен и, несмотря на некоторое чисто условное разделение на отдельные элементы, в целом не отличается фрагментарностью, а является целостным,

поскольку здесь присутствует личная вовлеченность во все происходящие процессы, даже при отсутствии саморефлексии. По сути, это некий способ присутствия в мире, структурированном на отдельные сегменты, более или менее значимые, своего рода форма социальности, предполагающая как интерсубъективность, так и особое ментальное переживание времени.

Ж. Ле Гофф, известный представитель французской Школы Анналов, рассматривал время не просто как один из аспектов ментальности, а как орудие социального контроля. «Этот контроль принадлежал церкви. Части дня отмечались колокольным звоном; церковь устанавливала дни труда и дни праздников, в которые трудиться было запрещено; она диктовала, в какие дни нужно было соблюдать пост и когда нельзя было вести половую жизнь» [4, с. 359]. Слияние трудового и бытового времени с литургическим ставило первое под контроль второго. Церковь ритмизировала и контролировала время верующих. Она определяла время труда и время досуга, время праздников и время буден, время постов и время молитв. Она запрещала работать по праздникам, а при помощи постов контролировала даже питание своей паствы. Кстати, и колокольный звон был символом церковного контроля над временем.

В отличие от православия и католицизма, в протестантизме время стало восприниматься как «мирское». Правда, здесь сказались не только специфика протестантизма, но и общая тенденция к постепенному «обмирщению» церкви в современном мире. Формула «время – деньги» явилась квинтэссенцией духовной основы протестантского восприятия труда, при котором время все больше приобретает конкретную материальную ценность, проявляющуюся, во-первых, в *эфиризации* – тенденции к постоянной экономии времени, во-вторых, в *прецизизации* – тенденции к соблюдению все большей точности. Ускорение темпов современной жизни сегодня можно увидеть благодаря широкому спектру ментального «оснащения» новейших технических разработок.

Под влиянием мощного процесса секуляризации, начавшегося в Западной Европе с эпохи Возрождения, постепенно меняется роль и место религии в обществе. Следовательно, претерпевает изменения и институциональная религиозность. Основные социальные институты освобождаются от влияния

религии, с которой снимается ореол святости, формируется приверженность светскому влиянию и, как зримое следствие, происходит отчуждение церковной собственности (земель, монастырей) в пользу светского владельца. Сегодня под секуляризацией понимается «любая форма освобождения различных сфер жизни общества и личности, государства, политики, права, культуры, просвещения и семейно-бытовых отношений от влияния религии и церковных институтов, от их санкционирования религиозными нормами. Секуляризация проявляется как процесс лишения религиозных институтов ряда социальных функций, сокращения культовой практики, вытеснения религиозных представлений и замены их светскими взглядами, утверждения в общественном и индивидуальном сознании нерелигиозного мировоззрения» [5, с. 1148].

Вертикальное измерение (человек – Бог) постепенно дополняется, а затем замещается горизонтальным измерением (человек – человек), вечность уступает место временности, «град Небесный» становится «градом земным». «Предшествующий порядок мира и общества уступает место порядку, который позволяет творить. Вертикальная ось переворачивается в горизонтальную плоскость, становится временной осью и превращается в прогресс» [1, с. 43]. Соответствующим образом меняется и тип религиозности, теперь включающий в себя не только институциональную ее форму, но благодаря плюрализации и приватизации религии, возникших на фоне секуляризации, и другие типы и формы.

Во многом ответной реакцией на секуляризационные процессы выступают сакрализация и ресакрализация. Сакрализация представляет собой процесс наделения объектов, явлений или личностей свойством святости и, следовательно, религиозной исключительности, требующей почитания. В свою очередь, ресакрализация означает процесс возвращения объекту, явлению или личности ранее утраченной ими, в силу тех или иных причин, святости. За падением религии, следует ее новый взлет, но, нередко, в иных формах.

Поскольку, несмотря на консервативность социального института религии, сам процесс религиозногенеза никогда не прекращался, можно наблюдать возникновение все новых и новых религиозных направлений. Так, в первой четверти XVI века

в христианстве возникло новое крупнейшее религиозное направление – протестантизм, который весьма неоднороден и состоит из множества конфессий, как правило, деноминационного типа. Более того, сам процесс возникновения все новых и новых христианских, в частности, протестантских конфессий продолжается до сих пор. Например, в конце XIX в. возникла самая крупная на сегодняшний день протестантская конфессия – пятидесятничество, которая сама в дальнейшем разделилась на ряд церквей и деноминаций. *Тип религиозности, характерный для верующих данных конфессий также можно отнести к институциональному, но уже не в традиционно-консервативной, а в традиционно-либеральной форме.*

Популярность среди верующих новых или относительно новых религиозных направлений можно объяснить неудовлетворенностью религиозных людей ответами на их духовные запросы, которые предлагают так называемые исторические религии.

Следующий этап в религиозногенезе, связанный с появлением новых религиозных движений (НРД), усложнивших конфессиональное пространство, начался в 1950-х гг. в США и других западных странах, а в 1970-х гг. – в СССР. Этот этап включал в себя появление и распространение НРД, которые имели в своей основе либо христианство, либо восточные религии, либо некий причудливый симбиоз разрозненных учений и культовых практик.

Появление новых религий в России началось с наступлением «перестройки», связанной с процессом демократизации и реформирования общественного устройства страны, с падением «железного занавеса» и ростом открытости России западному миру. Этот процесс шел в нескольких направлениях:

- был разрешен въезд в страну иностранных миссионеров и проповедников, представлявших как действующие в России церкви и религиозные направления, главным образом протестантские, так и новые – Церковь Иисуса Христа Святых последних дней, Церковь объединения Муна, Церковь саентологии, религиозные движения ориенталистского толка.

- стали возникать НРД отечественного происхождения: Белое братство – Юсмалос, Богородичный центр (ныне – Православная Церковь Матери Божией «Державная»), Церковь Последнего завета (виссарионовцы) и др.

- внутри русского православия возникают так называемые альтернативные юрисдикции (Российская православная свободная церковь, Российская православная автономная церковь, Истинно-православная церковь и др.). Аналогичные процессы наблюдаются в некоторых протестантских церквях, в российском исламе с образованием большого количества Духовных управлений мусульман, в российских буддизме и иудаизме.

Внутренние процессы в религиозной среде породили насыщенность и разнородность конфессионального пространства России, что выражено в многоконфессиональности состава населения России и большинства субъектов Федерации. В то же время, на данный момент религиозная ситуация отличается фактической исчерпанностью резерва для дальнейшего роста уровня религиозности населения, который наблюдался в начале 1990-х гг., ибо те, кто хотели, уже сделали свой религиозный выбор, оказавшись в религиозных организациях.

Вместе с тем, согласно известной характеристике профессора И. Я. Кантерова, «триумфальное шествие» НРД в 1990-е гг. по РФ, породило новую форму институциональной религиозности – нетрадиционную. К моменту распространения в РФ, большинство НРД уже прошли в своем развитии этап формирования, создали организационные структуры, обрели массы последователей, распространились в большинстве стран мира несмотря на то, что в каждой из этих стран они оставались в статусе религиозных меньшинств. Обладая заметной спецификой, они, вероятно, именно за счет этого, привлекали к себе немалое число неудовлетворенных историческими религиями людей, заняв определенную нишу в конфессиональном пространстве России.

В рамках этой новой формы религиозности произошло смещение акцентов с бытия на сознание, когда все невзгоды и беды рассматриваются не как имеющие место объективные процессы, а исключительно как негативные субъективные реакции на них по принципу «Хочешь изменить ситуацию, измени отношение к ней». Декларировалось, что меняя свое отношение к миру, субъект меняет сам мир. Неокантианский тезис «Предмет не дан, а задан» приобретает в религии повседневно фундаментальное звучание, ибо мир начинает конструироваться субъектом. Происходит некое сближение

человека с Богом, ибо человек, провозглашающий себя «конструктором» реальности, существенно приближается к Богу, порой стремясь занять его место.

Личный Бог во многих разновидностях НРД заменяется некоей «Высшей силой», оказывающей прямое или опосредованное воздействие на жизнь человека. Происходит своего рода *деантропоморфизация* Бога, который обретает все более абстрактные и «размытые» черты. Такому видению способствует увлечение мистическими практиками, нередко сочетающимися с манифестацией приверженности к какой-либо из так называемых «традиционных» конфессий. В результате, в воззрениях и религиозных практиках многих современных людей вполне уживаются традиционные установки веры и суеверие [7].

Сами организационные и культовые основы также во многом меняются. Порой при посещении современной церкви создается устойчивое впечатление, что находишься в хорошо работающем офисе, где культово-ритуальные практики попадают в графу «оказания религиозных услуг».

Одновременно, имеет место и виртуализация религии. Религиозные отношения во многом из социальных превращаются в виртуальные. Сегодня даже в дни крупных праздничных мероприятий совсем необязательно находиться в храме или мечети, достаточно принимать в них участие «онлайн», посредством сети Интернет или наблюдая по телевизору. С любым сакральным текстом или его разъяснениями и толкованиями можно ознакомиться в Интернете. Там же несложно узнать обо всех событиях той или иной религиозной организации, не выходя из дома пообщаться на форумах с единомышленниками или оппонентами. Религиозная община как ядро «первичной» приходской жизни утрачивает былую исключительность своего коммуникативного значения.

Таким образом, можно отметить, что начиная с 1990-х гг. в России появилась еще одна *форма институциональной религиозности – нетрадиционная (новая)*. В ней достаточно сильно мистическое начало, по сути, сокращающее дистанцию между Богом и человеком: Бог становится имманентным.

Кстати, в этот же период в политической жизни получают развитие идеи демократии. Рост мистицизма, обычно наблюдающийся в кризисные моменты развития общества, также

сокращает дистанцию между Богом и человеком, стремящимся к единению с ним, предвидению и предсказанию человеком грядущих событий. «Интимная сфера жизни индивида становится проводником его религиозного опыта, – характеризуя эпохи развития мистицизма, пишет К. Мангейм – четыре стены его жилища превращаются, так сказать, в пространство души» [8, p. 233].

Бог постепенно становится имманентен миру и человеку, сакральное профанируется. С периода Нового времени в европейской истории занимает прочные позиции рациональное осмысление действительности: сакральное (священное) начинает восприниматься как нечто субъективное, и в силу этого, иллюзорное, в то время как профанное (мирское) – как объективное, материально ощущаемое. Второму «просвещенным разумом» отдается приоритет, и религия постепенно десакрализуется – картина мира обмирщается, в ней остается все меньше места для трансцендентных сущностей, а человек со всеми присущими ему атрибутами становится «мерой всех вещей». Социум становится поликонфессиональным и мультикультурным. Происходит то, что М. Вебер метко назвал «рутинизацией харизмы», означающей выхолащивание сакральных смыслов того или иного социального феномена в процессе его институционализации и сопровождающей ее бюрократизации. Так называемый харизматический тип господства, бросающий вызов существующему обществу и стремящийся его изменить, постепенно становится традиционно-легальным, отказавшись от стремления к преобразованиям. Развитие в этом случае направляется не столько внешними факторами, сколько внутренней структурой самого объекта в стремлении разрешать возникающие в ней противоречия.

Например, ранняя христианская община, объединяющая последователей верой в харизматического лидера и, с одной стороны, противопоставляющая себя всем «заблудшим», а с другой – начавшая миссионерскую проповедь, является харизматической группой. Но именно начало миссионерства и становление религиозной организации оказываются, одновременно, и началом рутинизации харизмы. Постепенно лидерство в христианских общинах от харизматиков переходит к епископам, все более сосредотачивающим в своих руках

финансово-административную власть и лишь впоследствии получивших религиозный статус.

Если в харизматической группе нет иерархически-организационной структуры, есть лишь безусловная вера в лидера, с которым последователей объединяет глубокое ощущение святости, божественности, но не разработана система этических норм и культовой практики, то с формированием религиозной организации на смену первоначальной простоте и очевидности приходят сложные системы ритуальных действий, иерархии и догматизации вероучения. Далее они постепенно приобретают черты традиционности и начинают вести борьбу с малейшими отклонениями от выработанной ими системы норм. Так возникает, с одной стороны, догма как признанная норма религиозного учения, а с другой стороны – конфессиональная дифференциация религии. По мере «рутинизации харизмы», с необходимостью возникает и получает развитие процесс догматизации и конфессионализации.

Несмотря на то, что религиозные организации НРД являются достаточно новыми, они, по большей части, прошли уже все этапы рутинизации харизмы, а потому на смену институциональной религиозности данной формы постепенно приходит **новый тип религиозности – индивидуальная религиозность**.

Этот тип существенно отличается от институциональной религиозности. Квинтэссенцию индивидуальной религиозности выразил, например, специалист по древним текстам, переводчик с коптского языка Дмитрий Алексеев: «...Я не только далек от принадлежности к официальной Церкви, но и осознанно дистанцируюсь от любых религиозных организаций. По моему убеждению, с Богом человек пребывает один на Один, лицом к Лицу, и многотысячные толпы поклоняющихся наводят меня на мысли о культах дохристианского мира»¹.

Социологи Левада-центра зафиксировали, что за период пандемических ограничений религиозная самоидентификация в России удерживается на уровне 60 %². Этот показатель во многом говорит о смещении религиозности из институциональной

¹ «Утверждения о предательстве Иуды по воле Иисуса Христа в тексте апокрифа (Евангелия от Иуды) нет». Интервью Дмитрия Алексеева // Православие сегодня [Электронный ресурс]. URL: <https://pravtoday.ru/intervyu/> (дата обращения: 12.02.2023).

² Религиозность в период пандемии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.levada.ru/2021/04/14/religioznost-v-period-pande> (дата обращения: 18.12.2022).

в индивидуальную сферу, поскольку с закрытием храмов вера не исчезла и доля верующих не сократилась, но обрела иные – домашние или виртуальные – формы. Для сравнения: в США (по данным Pew Research Center) вера стала крепче у 28 % опрошенных, ослабла у 14 %, осталась неизменной у 47 %¹.

Общая тенденция к индивидуализации религиозности, наиболее ярко проявившаяся в западноевропейских странах, имела и в «доковидный» период, а пандемия послужила лишь своего рода катализатором данного процесса. Как пишет исследователь индивидуальной религиозности и писатель Алла Авилова (Нидерланды): «личные чувства и способности, собственные религиозные переживания в наше время значат для многих гораздо больше, чем традиционные предписания какой-либо “правильной веры”. Я убеждена, что наступает время “индивидуалов” и “индивидуальной религиозности”»².

В 2017 г., согласно опросу фонда «Общественное мнение», 27 % россиян, назвавшихся верующими, не относят себя ни к одной из религий. Такое признание типично для религиозных индивидуалов. Среди молодежи определенной религиозной самоидентификации не имеют 34 % верующих, среди студентов – 38 %³.

Думается, конечно, что сама по себе индивидуальная религиозность – явление отнюдь не однородное. Условно его можно также разделить на две основных формы. Первая форма – собственно индивидуальная религиозность, подразумевающая веру человека в некие высшие силы без привязки к какому-либо религиозному направлению и без опоры на вероучительные основы, сакральные тексты, без исполнения религиозных обрядов, предписанных в данной конфессии, без чтения молитв из молитвослова и, конечно, без посещения сакральных мест и объектов, поскольку «индивидуал» обращается к высшей силе дома, в свободной форме выражая свои просьбы, пожелания, мольбы.

Вторая форма – индивидуально-институциональная религиозность, когда верующие принадлежали или принадлежат

¹ Религиозность в период пандемии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.levada.ru/2021/04/14/religioznost-v-period-pande> (дата обращения: 18.12.2022).

² Алла Авилова и ее «мессия» [Электронный ресурс] URL: <http://www.religiopolis.org/opyty/95-47-religioznye-uchitelya.html> (дата обращения: 08.03.2023).

³ Итоги 2017 / ФОМ [Электронный ресурс]. URL: <https://fom.ru/posts/13902> (дата обращения: 09.01.2023).

к какому-либо религиозному направлению, но не посещают храмы, не участвуют в общинной, приходской жизни. При этом они молятся у себя дома в соответствии с той традицией и в тех молитвенных формулах, как это принято в их конфессии, используют сакральные тексты своей религии, отмечают религиозные праздники, события священной истории. Эти же верующие виртуально взаимодействуют со своими единомышленниками и тем самым, несмотря на локальность собственного исповедания веры, участвуют в значительно более широком общении с единоверцами, чем в рамках прихода.

По данным МВД РФ, в праздновании Пасхи 2 мая 2021 года приняли участие 1,6 млн россиян¹ (1,09 % от общего населения), что значительно ниже показателей предыдущих лет (за исключением 2020 года, когда храмы были закрыты). Для сравнения – официальные данные МВД РФ в 2012 году свидетельствовали, что «в десяти тысячах православных церквей в Пасхальную ночь побывали 7 миллионов 150 тысяч человек»². По данным МВД, в ночь с 15 на 16 апреля 2023 года (пасхальная ночь) храмы посетили 2,8 млн человек³, то есть в 2,5 раза меньше, чем в 2012 году.

Один из примеров распространения индивидуальной религиозности посредством сетевого взаимодействия через широко популярные социальные сети – проект «Манифеста служения внецерковному христианству», опубликованный в конце апреля 2021 года в социальной сети Facebook. Его авторы – христианские священнослужители, которые обращаются к невоцерковленным верующим, исповедующим свою веру индивидуально, но принявшим крещение в одной из христианских церквей⁴.

В этой связи хотелось бы вспомнить об одной закономерности, сформулированной еще Б. Расселом [6]⁵ и А. Н. Уайтхе-

¹ В праздновании Пасхи в России приняли участие 1,6 млн. человек [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/obschestvo/11296353/amp> (дата обращения: 08.05.2023).

² Пасха без нарушений [Электронный ресурс]. URL: <http://www.religiopolis.org/news/14706-paskha-bez-narushenij.html> (дата обращения: 08.05.2023).

³ Данные о посетивших пасхальные богослужения в 2023 году [Электронный ресурс]. URL: <https://www.sova-center.ru/religion/news/how-many/2023/04/d47984/> (дата обращения: 08.05.2023).

⁴ Князев И., Мотинга А., Левушан П., Ананьев Ю. Манифест служения внецерковному христианству (проект) [Электронный ресурс]. URL: https://zen.yandex.ru/media/id/5de67c37ecfb8000b14be1cb/manifest-sluzheniia-vnecerkovnomu-hristianstvu-proekt-608033eac0e64f5a79ab5b807fbclid=IwAR1Gigx5ahyEU5nA2dAWqw1iGQ_QXRka4o22BXJ0L_7k8uKZl9TlI71MAr0 (дата обращения: 12.03.2023).

⁵ «Вы признаете, разумеется, тот любопытный факт, что, чем сильнее были религиозные чувства и глубже догматические верования в течение того или иного периода истории, тем большей жестокостью был отмечен этот период и тем хуже оказывалось положение дел. В так называемые века веры, когда

дом [9]¹, согласно которой, расцвет религии рождает усиление религиозности, когда центральным становится мистическое чувство. Падение религии, превращающее ее в некий респектабельный атрибут повседневности, характеризуется резким упадком мистического чувства, место которого занимают нравственные предписания. «Выдвижение на первый план правил поведения свидетельствует об упадке религиозного рвения» [9, р. 227]. Так живой внутренний религиозный опыт, лежащий в основе религиозной веры, религиозности как таковой замещается лишь внешним религиозным благочестием и ритуализацией. Это характерно для институционального типа религиозности и абсолютно не свойственной индивидуальной религиозности.

Индивидуальный тип религиозности, ослабляя воздействие нормативно-регулятивной функции религии, усиливает религиозную веру как таковую. «Индивидуалу» нет никакой необходимости соответствовать соблюдению правил некоей внешней благочестивости, его религиозное рвение осуществляется не напоказ, а без свидетелей, идет из глубины души и указывает на силу веры. Именно эта вера, не явленная в некоей принятой институциональной форме культовой практики, выступает мотивацией образа жизни верующего «индивидуала». Религиозное чувство у него очень сильно, а религиозные идеи и ценности являются приоритетными, определяя стремления и поступки.

Известный американский философ-прагматист, один из основоположников психологии религии Уильям Джемс справедливо отмечал, цитируя Леуба: «Сущность вопроса, пишет Леуба, может быть, выражается такими словами: люди не познают, не понимают Бога; они пользуются им – иногда как доставщиком пропитания, иногда как душевной опорой, другом или объектом любви. Если Он оказывается полезен, если Он служит человеку, – религиозное сознание уже больше ни о чем не спрашивает. Существует ли в действительности Бог? как Он

люди действительно верили в христианскую религию во всей ее полноте, существовала инквизиция с ее пытками; миллионы несчастных женщин были сожжены на кострах как ведьмы; и не было такого рода жестокости, которая не была бы пущена в ход против всех слоев населения во имя религии» [6, с. 110].

¹ «Нерелигиозный мотив, который прочно внедрился в современное религиозное мышление, проявляется в стремлении к удобной организации общества. Религия преподносится как нечто ценное для упорядочения общественной жизни. Эти притязания основываются на религиозной функции праведного поведения. В дальнейшем цель праведного поведения с легкостью отождествляется с установлением справедливых общественных отношений. Здесь мы имеем дело с едва уловимой деградацией религиозных идей, последовавшей за их выхолащиванием под воздействием более привлекательных этических установок» [9, р. 227].

существует? кто Он? – все это представляется ненужными вопросами. Не Бог, а жизнь возможно более широкая, интенсивная, богатая, дающая как можно больше удовлетворения – вот, что оказывается целью религии при окончательном анализе ее. Любовь к жизни, – вот истинный религиозный импульс на всех ступенях культурного развития» [2, с. 401].

Выводы

Если в институциональной религиозности (любой формы) на первом месте, так или иначе, оказывается показное благочестие, внешнее следование набору моральных императивов религии и соответствующий им образ жизни, включающий в себя участие в коллективной культовой практике, то для современной индивидуальной религиозности ключевым элементом является личный религиозный опыт верующего. Если соблюдение моральных норм ведет к соответствующему («благочестивому») образу жизни, то наличие религиозного опыта, включающего в себя на первом этапе религиозное обращение, ведет к формированию стойкой религиозной веры, в которой нет ничего показного, а только лишь внутреннее, глубинное, религиозно нравственное. То есть, сочетание в одном человеке показного благочестия и искренней религиозной веры вряд ли возможно.

На наш взгляд, будущее религии не на пути показного благочестия, а на пути глубинной религиозной веры, где на место институциональной религиозности уже идет религиозность индивидуальная.

Список литературы

1. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социологос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 39–50.
2. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб.: Андреев и сыновья, 1992.
3. Институт социальный // Социологический энциклопедический словарь / ред. Г. В. Осипов. – М.: ИНФРА М-НОРМА, 1998. – С. 105.
4. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1992.
5. Овсиенко Ф. Г. Секуляризация // Энциклопедия религий / под ред. Забияко А. П., Красникова А. Н., Элбакян Е. С. – М.: Академический проект, 2008. С. 1148.
6. Рассел Б. Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987.
7. Смирнов М. Ю. Форматы религиозного фактора в современном мире // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2022. – № 2. – С. 11–18.
8. Mannheim K. The problem of the intelligentsia. The democratization of culture // Essays on the Sociology of Culture. – Paris-London: Routledge and Kegan, 1956. – P. 171–246.
9. Whitehead A. Science and the Modern World. – London: Cambridge University Press, 1975.

References

1. Val'denfel's, B. (1991) Povsednevnost' kak plavil'nyy tigl' ratsional'nosti [Everyday life as a melting pot of rationality]. *Sotsio-Logos* [Socio-Logos]. Moskva: Progress. Pp. 39–50. (In Russian).
2. Dzhems, W. (1992) *Mnogoobraziye religioznogo opyta* [Varieties of Religious Experience]. Sankt-Peterburg: Andreyev i synov'ya. (In Russian).
3. Osipov, G. V. (1998) (ed.) Institut sotsial'nyj [Social institute]. *Sotsiologicheskij entsiklopedicheskij slovar'* [Sociological Encyclopedic Dictionary]. Moskva: Infra M-Norma. P. 105. (In Russian).
4. Le Goff, Zh. (1992) *Tsivilizatsiya srednevekovogo Zapada* [Civilization of the Medieval West]. Moskva: Progress; Progress-Akademiya. (In Russian).
5. Ovsiyenko, F. G. (2008) Sekulyarizatsiya [Secularization]. *Entsiklopediya religij* [Encyclopedia of Religions]. Zabyako A. P., Krasnikov A. N., Elbakyan E. S. (eds). Moskva: Akademicheskij proyekt. P. 1148. (In Russian).
6. Russel, B. (1987) *Pochemu ya ne khristianin* [Why am I not a Christian]. Moskva: Politizdat. (In Russian).
7. Smirnov, M. Yu. (2022). Formaty religioznogo faktora v sovremennom mire [The formats of the religious factor in a contemporary world]. *Oikumena. Regionovedcheskie issledovaniya* [Oikumena. Regional studies]. No. 2. Pp. 11–18. (In Russian).
8. Mannheim, K. (1956) The problem of the intelligentsia. The democratization of culture. *Essays on the Sociology of Culture*. Paris; London: Routledge and Kegan. Pp. 171–246.
9. Whitehead, A. (1975) *Science and the Modern World*. London: Cambridge University Press.

Об авторе

Элбакян Екатерина Сергеевна, доктор философских наук, старший научный сотрудник, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация; ORCID: 0000-0003-3764-2368, e-mail: elbakyanes@gmail.com

About the author

Ekaterina S. Elbakyan, Dr. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow, Russian Academy of Education, Moskva, Russian Federation; ORCID: 0000-0003-3764-2368, e-mail: elbakyanes@gmail.com

Поступила в редакцию: 05.05.2023
 Принята к публикации: 28.07.2023
 Опубликовано: 18.09.2023

Received: 05 May 2023
 Accepted: 28 July 2023
 Published: 18 September 2023

Место религии в системе цифровых коммуникаций: «пространство для сообщества» и цифровой религиозный суррогат

Э. А. Нимяев

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

Введение. Альтерация баланса сил между Интернетом и традиционными средствами массовой коммуникации в пользу первого привела к «миграции» современных верующих в сеть. Цель данной статьи – обнаружить место религии в системе цифровых коммуникаций и выяснить, возникает ли в Интернете новое пространство для религии или имеет место лишь цифровой суррогат религии.

Содержание. Ввиду карантинных ограничений в период пандемии COVID-19 традиционные конфессии вынужденно переместили свою культовую и образовательную деятельность в поле цифровых коммуникаций, внутри которого уже не первый десяток лет существуют многочисленные виртуальные религиозные сообщества. Перенос большей части функционала религиозных организаций в сеть привел к тому, что верующие были вынуждены иметь дело не столько с самой религией, сколько с ее виртуальным суррогатом. Этот опыт показал, что в условиях, когда возможности по осуществлению религиозной деятельности «в жизни» оказываются ограничены, Интернет выступает площадкой для формирования нового, цифрового «пространства для сообщества», в рамках которого происходит идентификация и коммуникация верующих, а также материализация цифровой религии. В качестве примера такого пространства, автор рассматривает систему русскоязычных религиозных онлайн-ресурсов Свидетелей Иеговы, чьи религиозные организации в России были признаны экстремистскими и ликвидированы в судебном порядке.

Выводы. Исследование религиозных ресурсов в сети Интернет позволило зафиксировать особое пространство в системе цифровых коммуникаций – виртуальный суррогат религии, в рамках которого происходит сакрализация устройств и появление цифровых идентификаторов религиозности в условиях ограниченности возможностей по ведению религиозной деятельности в формате офлайн.

Ключевые слова: цифровая религия, виртуальный религиозный суррогат, цифровые технологии, цифровые коммуникации, цифровизация религии.

Для цитирования: Нимяев Э. А. Место религии в системе цифровых коммуникаций: «пространство для сообщества» и цифровой религиозный суррогат // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 171–183. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_171. EDN: XEEVFS

Locating Religion in the Digital Communication System: “Space for the Community” and Digital Religious Surrogate

Eduard A. Nimyaev

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

Introduction. The alteration of the balance of power between the Internet and traditional mass media in favor of the former led to the modern believers “migration” into the network. The purpose of this article is to discover the place of religion in the digital communication system and find out whether there is a new space for religion on the Internet or only a digital surrogate of religion.

Content. Due to quarantine restrictions during the COVID-19 pandemic, traditional denominations have been forced to move their cult and educational activities into the field of digital communications, within which numerous virtual religious communities have existed for several years. The transfer of most of the religious organizations functionality to the network led to the fact that believers were forced to deal not so much with the religion itself as with its virtual surrogate. This experience has shown that in conditions when the possibilities for carrying out religious activities “in life” are limited, the Internet acts as a platform for the formation of a new, digital “space for the community” within the framework of which the identification and communication of believers, as well as the materialization of digital religion. As an example of such a space, the author considers the system of Russian-language religious online resources of Jehovah’s Witnesses, whose religious organizations in Russia were recognized as extremist and liquidated in court.

Conclusions. The study of Internet religious resources made it possible to fix a special space in the digital communications system – a virtual surrogate of religion, within the framework of which devices are sacralized and digital identifiers of religiosity appear in conditions of limited opportunities for conducting religious activities in offline format.

Key words: digital religion, virtual religious surrogate, digital technologies, digital communications, digitalization of religion.

For citation: Nimyaev, E. A. (2023) Mesto religii v sisteme tsifrovyykh kommunikatsij: “Prostranstvo dlya soobshchestva” i tsifrovoy religioznyj surrogat [Locating Religion in the Digital Communication System: “Space for the Community” and Digital Religious Surrogate]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 171–183. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_171. EDN: XEEVFS

Введение

Еще в 2000-х годах исследователи называли Интернет площадкой, альтернативной по отношению к традиционным СМИ. Там, где газеты и телеканалы в большинстве своем занимали позицию «мейнстрима», Интернет становился пространством, свободным от формальных и идеологических рамок, открытым для широкого спектра тематик, в числе которых оказалась религия¹.

Некогда протоиерей Всеволод Чаплин назвал сеть Интернет «СМИ для бедных», заметив, что она стала «находкой» для «православного интеллектуального пространства». Он полагал, что религиозная тематика нашла свое место на просторах сети из-за ее открытости и свободы от требований к востребованности и популярности, которые предъявляют традиционные СМИ [7, с. 24]. С момента высказывания Чаплина прошло почти 20 лет, и сегодня Интернет уже нельзя назвать «СМИ для бедных» по той простой причине, что он занял главенствующее положение в системе коммуникаций и массовой информации. Например, так называемые «Telegram-каналы» – как новостные, так и аналитические – в последние годы куда успешнее формируют информационную повестку, чем это делают телевидение, радио и печать. Мало того, ни одно крупное СМИ сейчас не может обойтись без собственного канала в Telegram, поскольку именно там «крутится» огромный пласт аудитории. Растет и количество эксклюзивно сетевых изданий, так называемых «интернет-газет».

Эта альтерация баланса сил между Интернетом и традиционными средствами массовой коммуникации свидетельствует о «миграции» современного человека в сеть. Причем Интернет, став основным источником информации, в то же время стал и главной площадкой для любых связей внутри общества – пространством цифровых коммуникаций, дополнительным измерением жизни современного человека. Искомое пространство нередко выступает не только базисом для модификации и цифровизации реальной жизни, в том числе, верующих, но и для конституирования особого места религии в Интернете.

¹ Лученко К. В. Интернет и религиозные коммуникации в России // Электронный научный журнал «МедиаСкоп». 2008. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://shorturl.at/dkrOS> (дата обращения: 05.05.2023).

В основу данного исследования легли данные об использовании разных источников информации для трансляции знаний о религии, а также работы отечественных и зарубежных исследователей о роли цифровой религии в формировании религиозной идентичности и создании особого «пространства» для верующих в сети, заменяющего «реальную» религию.

Содержание исследования

В настоящее время в Интернете существует огромное количество религиозных онлайн-ресурсов различного характера. Ранее мы предлагали классифицировать их по критериям реального представительства (или представительства ресурса в реальном мире) и степени интерактивности религиозных смыслов. Все они, таким образом, делятся на статичные, пользовательские, цифровые и активные. Статичные и цифровые религиозные онлайн-ресурсы направлены на одностороннюю трансляцию религиозных смыслов, тогда как пользовательские и активные предоставляют юзерам возможность с этими смыслами взаимодействовать, а также выстраивать горизонтальные связи и формировать религиозные сообщества в границах сети.

И те, и другие работают на удовлетворение коммуникационных потребностей верующих, как-то: получение информации от официальных религиозных организаций и обмен мнениями с другими верующими без необходимости физической встречи [3, с. 220–229].

Приведенная классификация, впрочем, фокусируясь на возможностях религиозных онлайн-ресурсов, оставляет за рамками две вещи. Во-первых, те связи, которые формируются в приватном общении верующих людей между собой и со священнослужителями через чаты, мессенджеры и социальные сети. Так, православные священники налаживают связь с прихожанами через социальные сети ВКонтакте и Facebook, а также мессенджеры Telegram, Whatsapp и Viber [4]. Вместе с тем на базе социальных сетей действуют различные сообщества, направленные на общение пользователей со священнослужителями в формате «вопрос-ответ». Ярким примером такого сообщества является проект «Батюшка онлайн» в соц-сети ВКонтакте. Общение верующих между собой приходится на все те же мессенджеры, а также тематические форумы.

Во-вторых, без внимания остается то, как Интернет влияет на формирование религиозной идентичности. Например, в 2019 году основным источником информации на религиозные темы для студентов вузов южных регионов России оказались социальные сети. Такой ответ в опросной анкете указали 22,1 % от всех опрошенных. На втором месте оказалось телевидение. Вариант «Представители религиозных организаций» выбрали лишь 8,7 % от всей выборки [4]. Опрос студентов Нижегородской области, проведенный М. Федоровой и М. Ротановой, показал схожие результаты. По словам авторов, большинство опрошенных черпает информацию о религии из Интернета. При этом более 60 % молодежи обсуждают вопросы религиозного характера не с членами семьи или представителями профильных организаций, а со «старшими товарищами» – знакомыми по онлайн-играм и пользователями групп в социальных сетях [5].

Оба этих фактора отражают наличие в обществе спроса на присутствие религии в системе цифровых коммуникаций. Особенно актуален этот спрос был в период карантин во время пандемии COVID-19, когда люди лишились возможности посещать религиозные учреждения. Проблему удалось решить благодаря переносу религиозных практик в цифровое пространство – стали популярными онлайн-богослужения и онлайн-ритуалы [9]. Х. Кэмпбелл считает, что подобная реакция религиозных организаций на коронавирусный кризис отражает их адаптивную природу [8].

Эта адаптация пришлась на все аспекты религиозной жизни, в том числе на сферу религиозного образования. Так, учащиеся Алматинской семинарии после перехода на «удаленку» отметили ряд негативных последствий. Семинаристы лишились чувства причастности к совместной практической деятельности: коллективных молитв и «духовного» общения друг с другом. Утратился и фактор преподавателя как духовного наставника, игравший важную роль в учебном процессе. Отдельно семинаристы жаловались на удаленность от обстановки, способствующей духовному обучению. Сказывалось отсутствие привычного регламента и «атмосферы» семинарии.

Схожие проблемы при переходе на цифровые технологии образования испытали исламские вузы. Студенты и пре-

подаватели университета Нур-Мубарак отмечали трудности с использованием новых технологий и все то же отсутствие духовной атмосферы и чувства включенности в коллективные практики вроде совместного чтения Корана [1].

Таким образом, на короткий период времени в обществе сложилась ситуация, при которой религиозная жизнь по большей части находилась в пространстве цифровых коммуникаций. Сформировалось поле религии, заместившее привычный уклад религиозной жизни на виртуальный религиозный суррогат в условиях невозможности прежней религиозной жизни в реальном мире.

После снятия карантинных ограничений, традиционные («реальные») религиозные организации вернулись в привычное русло, сохранив ряд цифровых практик вроде онлайн-трансляций богослужений или возможности «поставить свечку» в Интернете. Прояснилась и роль цифровых технологий в религиозном образовании и миссионерской деятельности [2]. Виртуальный суррогат религии, тем самым, никуда не делся, а продолжил существовать в формате дополнения и продолжения реальных религиозных практик.

Этот тезис, впрочем, едва ли применим по отношению к цифровым и пользовательским онлайн-ресурсам, замещающая сущность которых была актуальна еще до пандемии и продолжает оставаться таковой.

Одно из самых ранних описаний суррогатной религии представил С. О'Лири еще в середине 1990-х годов. Исследователь подробно рассмотрел свой опыт взаимодействия с многочисленными «комнатами-конференциями», в которых неоязычники проводили виртуальные богослужения. Особое внимание О'Лири обратил на то, что, лишившись традиционной ритуальной атрибутики вроде особых жестов, облачений и характерных действий, цифровая религия приобрела ряд новых качеств. Среди них – горизонтальную организацию, транстерриториальность и возможность мгновенной коммуникации [12].

Основатель действующего сайта для неоязычников JaguarMoon¹ утверждает, что основой цифрового ритуала является «воображение и связь с другими участниками через компьютер для усиления энергии». По ее словам, изначально

¹ Jaguarmoon [Электронный ресурс]. URL: <https://www.jaguarmoon.org/> (дата обращения: 06.06.2023).

зародившиеся в чатрумах виртуальные религиозные практики вскоре обросли дополнительными технологиями, которые позволяют участникам ритуалов общаться и видеть друг друга. Это особенно полезно для неоязычников, лишенных возможности посещать собрания в реальности и тех, кто боится раскрыть свою религиозную идентичность перед обществом, считает она. Примечательно, что «киберпространство», – со слов создательницы JaguarMoon, – это место астральное, представляющее собой «иную часть реальности», сквозь которую люди могут энергетически соединяться.

Г. Эволви полагает, что религиозные практики онлайн-овых неоязычников не просто формируют особое «пространство» (space) в рамках системы цифровых коммуникаций, но и создают особую, парадоксальную материальность цифровой религии. Выражается она в ряде вещей. Во-первых, собственно компьютеры и телефоны, посредством которых осуществляется связь – это вещи однозначно материальные. Во-вторых, неоязыческие онлайн-ритуалы нередко сопровождаются использованием свечей и установкой алтарей возле компьютера. В-третьих, большую роль играет визуальное восприятие – «священный взгляд» – овеещающее символы цифровой религии через сенсорные ощущения [10].

Т. Хатчингс связывает материализацию Интернета с тем, как цифровые технологии наделяют людей возможностями для реальных действий. В качестве примера он приводит приложения для чтения Библии, пользуясь которыми верующий в акте чтения священного писания может ощутить причастность к христианской общине [11].

Цифровая религия характеризуется материальными практиками, которые осуществляются между «онлайн и оффлайн опытом» и создают «пространства» для существования религиозного сообщества, причастность к которым верующие ощущают через цифровые идентификаторы. В рамках Интернета таким пространством может стать как определенный хэштег (например, мусульманский #NousSommesUnis) в социальных сетях, так и тематический раздел на каком-нибудь сайте.

Таким образом, в системе цифровых коммуникаций существует большое количество религиозных пространств, сформированных как эксклюзивно онлайн-овыми культурами, так и ре-

альными институциональными религиозными организациями. В случае первых Интернет-пространство практически полностью замещает реальные религиозные практики (цифровой религиозный суррогат), тогда как для вторых оно выступает надстройкой над реальной жизнью той или иной общины.

Прослеживается закономерность – там, где реальные возможности верующих в осуществлении практик оказываются ограничены, их религиозность переносится в систему цифровых коммуникаций.

Достаточно показательным примером подобного «переезда» в цифровой мир является среда российских Свидетелей Иеговы. В 2017 году **деятельность «Управленческого центра Свидетелей Иеговы в России» была признана экстремистской Верховным Судом РФ. Саму организацию внесли в список запрещенных на территории страны.** Задолго до этого, начиная с 2009 года, публикации сообщества начали также признавать экстремистскими, что, соответственно, подразумевало запрет на их распространение под угрозой уголовного преследования. В список экстремистской литературы, помимо прочего, попало «Священное Писание – Перевод нового мира». Также под запрет попали и вебсайты Свидетелей, а также приложение для смартфонов JW Library.

Согласно Федеральному закону «О противодействии экстремистской деятельности»¹, деятельность организации, признанной экстремистской, запрещается или ликвидируется на территории страны. Соответственно, участие в религиозных собраниях и богослужениях, которые могут быть расценены законом как осуществление деятельности экстремистской организации, в современной России находится под запретом. При этом формально само исповедание веры Свидетелей Иеговы не запрещено.

В 2017 году член экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Минюсте Р. Силантьев привел данные о количестве Свидетелей Иеговы в России – 165 тысяч человек². По данным адвоката П. Чикова, по состоянию на март 2023 года большая часть уголовных дел по экстремистским делам приходится на статью УК РФ 282.2 –

¹ О противодействии экстремистской деятельности: федер. закон № 114-ФЗ от 25 июля. 2002 г.

² Эксперт при Минюсте допустил полный запрет «Свидетелей Иеговы» в России [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20170323/1490704885.html> (дата обращения: 09.06.2023).

участие в деятельности экстремистского сообщества. По этой статье на момент заявления Чикова под следствием находилось 677 человек, подозреваемых в деятельности запрещенных в России религиозных организаций Свидетелей Иеговы¹.

Вполне обоснованно предположить, что в таких условиях религиозная деятельность иеговистов переместилась в менее моделируемый и более анонимный Интернет. М. Федорова в 2020 году насчитала в русскоязычных социальных сетях порядка 30 групп и страниц пользователей, на которых публикуют признанные экстремистскими материалы Свидетелей Иеговы. Официальный сайт религиозной организации при этом продолжал существовать как группа в «ВКонтакте», утверждала Федорова [6]. Впрочем, на момент написания настоящей статьи упомянутая данная группа была заблокирована по решению суда.

В мессенджере Telegram содержится небольшое количество «каналов» данного сообщества. Так, на Unofficial JW Russia подписано почти 10 тысяч человек, а публикуемый контент посвящен новостному освещению уголовного преследования членов общины. А вот канал «Встреча Свидетели JW» полностью посвящен анонсам «встреч». Описание страницы в Telegram гласит: «Канал “Встреча Свидетели JW” поощряет христиан регулярно собираться вместе, следуя призыву, записанному в письме Евреям 10:24, 25». Собственно, встречи проводятся в формате онлайн-трансляций на YouTube, на которых русскоговорящие верующие читают Библию и проводят «уроки» как на религиозные, так и на злободневные темы. Тексты Писания и «уроков» ведущие читают с экранов смартфонов. Примечательна в контексте нашего исследования цитата одного из ведущих, проводившего «урок», «брата Дмитрия»: «Мы становимся похожи на тех, с кем проводим время. Дружья могут оказывать на нас как хорошее, так и плохое влияние. Причем не важно, общаемся мы с ними вживую, или через Интернет. В Библии говорится: “Кто общается с мудрыми – станет мудрым, а кто дружит с глупыми – теми, кто не любит Иегову – пострадает”»². Изученный нами YouTube-канал был зарегистрирован в феврале 2023 года и все еще доступен

¹ Экстремистские рекорды [Электронный ресурс]. URL: <https://polit.ru/news/2023/03/06/chikov/> (дата обращения: 09.06.2023).

² Встречи Россия [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/@user-su1jk3uc9z/videos> (дата обращения: 12.06.2023).

в июне того же года. В графе канала «Страна» указана Панама. Полагаем, что организаторы «встреч» часто переезжают с одного аккаунта на другой из-за блокировок по требованию российских судов. Всего на этот YouTube-канал подписано 3,5 тысячи человек, а трансляции набирают до 10 тысяч просмотров. В комментариях под видео пользователи на русском языке выражают благодарности Иегове, организаторам трансляции, а также «братьям и сестрам».

Помимо указанных онлайн-ресурсов, упомянутое ранее приложение JW Library, вопреки запрету, находится в неограниченном доступе. Впрочем, версия из официальных маркетплейсов не содержит в себе материалов, признанных экстремистскими. В частности, архив журнала «Сторожевой башни» не содержит 24 запрещенных выпуска. Из библиотеки приложения удалено издание «Священное Писание – Перевод нового мира», однако пользователи могут загрузить на свои телефоны перевод Библии «Новый мир» 2007 года. Кроме того, JW Library содержит большое количество тематических статей. Доступны так называемые «Инструменты для служения» – короткие видеоролики с заголовками вроде «Слушайся Бога и живи вечно» – а также выпуски JW Broadcasting, озвученные на русский язык.

В рунете также действует сайт Свидетелей Иеговы, посвященный обзору «юридической ситуации в России»¹. В материалах сайта не содержится запрещенных материалов, зато приведен широкий список уголовных дел, возбужденных против членов общины. По данным сайта, в РФ провели 2 тысячи обысков в 74 регионах. На момент обращения было указано, что всего в стране 732 обвиняемых в экстремизме иеговиста: имя, фото и дело каждого открыто для ознакомления. Все они, как гласит подзаголовок сайта, являются «узниками совести».

Таким образом, в русскоязычном Интернете существует сеть религиозных онлайн-ресурсов, в рамках которой происходит взаимодействие верующих друг с другом. Эти ресурсы содержат большое количество цифровых идентификаторов Свидетелей Иеговы, благодаря которым в системе коммуникаций формируется «пространство для сообщества». Примечательно, что смартфоны из-за приложения JW Library и активно-

¹ Свидетели Иеговы. Юридическая ситуация в России. [Электронный ресурс]. URL: <https://jw-russia.org/> (дата обращения: 13.06.2023). [Деятельность этой религиозной организации запрещена в Российской Федерации].

го их пользования ведущими онлайн-трансляций приобретают характер материального носителя сакральной информации.

Нельзя однозначно утверждать, что современные российские Свидетели Иеговы обнаруживают свою религиозную идентичность исключительно в рамках системы цифровых коммуникаций. Тем не менее, можно считать, что рассмотренные нами религиозные онлайн-ресурсы позволяют зафиксировать существование цифрового суррогата, потребляемого ими в условиях ограниченности возможностей в реальном мире.

Выводы

Благодаря внетерриториальности, возможности мгновенной передачи сообщений, относительной анонимности и относительной же свободе действий, сегодня Интернет стал полноценным измерением жизни большинства верующих. В глобальной сети происходит конституирование особого «пространства» религии. Оно может как выступать дополнением к реальной религии, так и полностью или по большей части ее замещать, становясь, таким образом, цифровым религиозным суррогатом, который способен приобретать черты парадоксальной материальности через актуализацию технологических устройств как носителей сакральных текстов и смыслов.

Несмотря на свою заместительную природу, цифровой суррогат религии не является чем-либо вторичным по отношению к реальной религии, поскольку даже просто дополняя ее, он включает самих верующих и религиозные объединения в систему цифровых коммуникаций, в рамках которой процессы формирования идентичности и миссионерства приобретают иной характер и нередко новое качество.

Список литературы

1. Липина Т. А., Шаповал Ю. В. Религиозное образование в Казахстане: вызовы пандемии COVID-19 // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2021. – Т. 37. – № 2. – С. 352–368.

2. Нимяев Э. А. Цифровые технологии в сфере религиозного образования: основные тенденции // XXVII Царскосельские чтения. Год педагога и наставника: материалы международной научной конференции, 18–19 апреля 2023. – СПб.: ЛГУ имени А. С. Пушкина, 2023. – Т. 2. – С. 35–38.

3. Нимяев Э. А. Исследование «цифровой религии»: классификация религиозных онлайн-ресурсов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 220–229.

4. Романова А. П., Топчиев М. С., Черничкин Д. А., Дрягалов В. С., Рогов А. В. Влияние виртуального пространства на формирование религиозной идентичности студенческой молодежи (на примере Юга России) // Южно-Российский журнал социальных наук. – 2019. – Т. 20. – № 2. – С. 99–120.
5. Федорова М. В., Ротанова М. Б. Религия и смех в цифровом обществе // Философия и культура. – 2022. – № 3. – С. 23–37.
6. Федорова М. В. Религиозная идентичность в современном цифровом мире // Социодинамика. – 2020. – № 6. – С. 66–79.
7. Чаплин В. Единственный способ обеспечить церковный авторитет в сети – качество работы тех, кто делает церковные интернет-ресурсы // Справочник-путеводитель «Православный Интернет». – М., 2004. – С. 24.
8. Campbell H. Moving Towards a Digital Ecclesiology: Key Themes and Considerations // Digital Ecclesiology: A Global Conversation / ed. by Heidi Campbell. – Digital Religion Publications, 2020. – P. 65–70.
9. Cloete A. The Church is moving on(line) // Digital Ecclesiology: A Global Conversation / ed. by Heidi Campbell. – Digital Religion Publications, 2020. – P. 27–32.
10. Evolvi G. Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality // Z Relig Ges Polit. – 2022. – No. 6(1). – P. 9–25.
11. Hutchings T. Augmented graves and virtual bibles // Materiality and the study of religion: the stuff of the sacred. – New York: Routledge, 2017. – P. 85–101.
12. O'Leary S. Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks // Journal of the American Academy of Religion. – 1996. – No 4 (64) – P. 781–808.

References

1. Lipina, T. A., Shapoval, Yu. V. (2021) Religioznoe obrazovanie v Kazakhstane: vyzovy pandemii COVID-19 [Religious education in Kazakhstan: the COVID-19 pandemic challenges]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Saint-Petersburg State University Journal]. No. 2. Pp. 352–368. (In Russian).
2. Nimyaev, E. A. (2023) Tsifrovye tekhnologii v sfere religioznogo obrazovaniya: osnovnye tendentsii [Digital technologies in the religious education field: main trends]. *XXVII Tsarsko-sel'skie chteniya. God pedagoga i nastavnika*. [XXVII Tsarskoye Selo Readings. Year of the teacher and mentor]. Proceedings of the International Scientific Conference. Sankt-Peterburg: Pushkin Leningrad State University. Pp. 35–38. (In Russian).
3. Nimyaev, E. A. (2022) Issledovanie tsifrovoy religii: klassifikatsiya religioznykh onlajn-resursov [Digital religion study: A classification of religious online resources]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. Pp. 220–229 (In Russian).
4. Romanova, A. P., Topchiev, M. S., Chernichkin, D. A., Dryagalov, V. S., Rogov, A. V. (2019) Vliyaniye virtual'nogo prostranstva na formirovaniye religioznoj identichnosti studencheskoj molodezhi (na primere Yuga Rossii) [The virtual space influence on the process of forming the student's religious identity (with the example of the Russian South)]. *Yuzhno-rossijskij zhurnal sotsial'nykh nauk* [South-Russian Journal of Social Sciences]. No. 2. Pp. 99–120. (In Russian).
5. Fedorova, M. V., Rotanova, M. B. (2022) Religiya i smekh v tsifrovom obshchestve [Religion and laughter in a digital society]. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture]. No. 3. Pp. 23–37. (In Russian).
6. Fedorova, M. V. (2020) Religioznaya identichnost' v sovremennom tsifrovom mire [Religious identity in today's digital world]. *Sociodinamika* [Sociodynamics]. No. 6. Pp. 66–79. (In Russian).
7. Chaplin, V. (2004) Edinstvennyj sposob obespechit' tserkovnyj avtoritet v seti – kachestvo raboty tekhn, kto delaet tserkovnyye internet-resursy [The only way to ensure church authority on the web is the quality of the work of those who make church Internet resources]. *Spravochnik-putevoditel' "Pravoslavnyj Internet"* [Handbook-guide "Orthodox Internet"]. Moskva. P. 24. (In Russian).

8. Campbell, H. (2020) Moving Towards a Digital Ecclesiology: Key Themes and Considerations. *Digital Ecclesiology: A Global Conversation* / ed. by Heidi Campbell. Digital Religion Publications. Pp. 65–70.

9. Cloete, A. (2020) The Church is moving on(line) *Digital Ecclesiology: A Global Conversation* / ed. by Heidi Campbell. Digital Religion Publications. Pp. 27–32.

10. Evolvi, G. (2022) Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality. *Z Relig Ges Polit.* No. 6 (1). Pp. 9–25.

11. Hutchings, T. (2017) Augmented graves and virtual bibles. *Materiality and the study of religion: the stuff of the sacred.* New York: Routledge. Pp. 85–101.

12. O'Leary, S. (1996) Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. *Journal of the American Academy of Religion.* No. 4 (64). Pp. 781–808.

Об авторе

Нимяев Эдуард Арсланович, аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-6978-630X, e-mail: smith109@mail.ru

About the author

Eduard A. Nimyayev, postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-6978-630X, e-mail: smith109@mail.ru

Поступила в редакцию: 15.06.2023

Принята к публикации: 28.07.2023

Опубликована: 18.09.2023

Received: 15 June 2023

Accepted: 28 July 2023

Published: 18 September 2023

Сотрудничество Российской Федерации и Китайской Народной Республики в религиозной сфере (2001–2023 годы)

Р. О. Сафронов

*Центр «Государство и религия в Азии», Институт Китая и современной Азии РАН,
Москва, Российская Федерация*

Введение. В российских научных изданиях достаточно широко исследована тема религии в истории Китая. Есть и публикации, посвященные современной религиозной ситуации в Китайской Народной Республике (КНР). Однако, как с точки зрения религиоведения, так и в свете актуальных процессов, связанных с государственно-конфессиональными отношениями внутри Китая, явно недостаточно материалов о современном состоянии конкретных религиозных сообществ в КНР. Особый интерес представляет роль религиозной тематики в практике сотрудничества КНР и Российской Федерации.

Содержание. В постсоветский период отношения между Россией и Китаем перешли на новый этап. В 2001 г. был подписан договор о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве. Этот документ стал стимулом для активного взаимодействия между двумя странами в различных сферах, в том числе в гуманитарной области. Одним из ключевых направлений является сотрудничество между ведущими религиозными организациями России и Китая и их взаимоотношения с государственными органами власти. Данная работа находится в ведении Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте России и Государственного управления КНР по делам религий. Конкретные задачи выполняет российско-китайская рабочая группа, которая уже провела семь заседаний к 2023 году.

Русская православная церковь играет важную роль в религиозных контактах с Китаем, и ее основной интерес заключается в восстановлении деятельности и юридической регистрации Китайской автономной православной церкви. Однако, китайские чиновники относятся к этим стараниям скептически, считая их попыткой России получить новый рычаг влияния на Китай. В таких условиях возрождение полноценной деятельности Китайской автономной православной церкви является проблематичным.

Выводы. КНР в рамках своей политики «китаизации религии» крайне отрицательно относится к наличию на своей территории религиозных организаций, административные центры которых находятся за пределами Китая. Хотя рабочая группа проводит ежегодные заседания и прилагает серьезные усилия по развитию контактов и сотрудничества в религиозной сфере, стремительно меняющийся политико-экономический и социальный фон требует увеличения числа встреч, изменения состава и компетенции рабочей группы в связи с расширением круга обсуждаемых проблем. Развитие контактов между Россией и Китаем имеет значительные перспективы в выработке рабочих стратегий решения религиозных вопросов в сфере межрелигиозного и государственно-религиозного диалога.

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, религиозные организации, китаизация религии, российско-китайское сотрудничество в религиозной сфере.

Для цитирования: Сафронов Р. О. Сотрудничество Российской Федерации и Китайской Народной Республики в религиозной сфере (2001–2023 годы) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 184–199. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_184. EDN: XSXPXW

The Cooperation Between the Russian Federation and the People's Republic of China in the Religious Sphere (2001–2023)

Roman O. Safronov

*Center "State and Religion in Asia" of the Institute of China and Contemporary Asia of the RAS,
Moskva, Russian Federation*

Introduction. In Russian scientific publications, the topic of religion in the history of China is quite widely investigated. There are also publications on the modern religious situation in the People's Republic of China (PRC). However, both in terms of religious studies and in the light of current processes related to state-confessional relations within China, there is clearly not enough material on the modern state of specific religious communities in the PRC. Of particular interest is the role of religious topics in the practice of cooperation between the PRC and the Russian Federation.

Content. In the post-Soviet period, relations between Russia and China moved to a new stage. In 2001, an agreement was signed on good neighborliness, friendship and cooperation. This document became an incentive for active interaction between the two countries in various fields, including in the humanitarian field. One of the key areas is cooperation between the leading religious organizations of Russia and China and their relations with state authorities. This work is under the jurisdiction of the Council for Interaction with Religious Associations under the President of Russia and the State Administration of the People's Republic of China for Religious Affairs. Specific tasks are carried out by the Russian-Chinese working group, which has already held seven meetings by 2023.

The Russian Orthodox Church plays an important role in religious contacts with China, and its main interest is in restoring the activities and legal registration of the Chinese Autonomous Orthodox Church. However, Chinese officials are skeptical of these efforts, considering them an attempt by Russia to gain new leverage over China. Under such conditions, the revival of full-fledged activities of the Chinese Autonomous Orthodox Church is problematic.

Conclusions. The PRC, as part of its "Sinization of Religion" policy has an extremely negative attitude towards the presence on its territory of religious organizations whose administrative centers are located outside China. Although the working group holds annual meetings and makes serious efforts to develop contacts and cooperation in the religious sphere, the rapidly changing political, economic and social background requires an increase in the number of meetings, changes in the composition and competence of the working group in connection with the expansion of the range of discussed problems. The development of contacts between Russia and China has significant prospects in developing working strategies for resolving religious issues in the field of interreligious and state-religious dialogue.

Key words: state-confessional relations, religious organizations, the "Sinization" of religion, Russian-Chinese cooperation in the religious sphere.

For citation: Safronov, R. O. (2023) Sotrudnichestvo Rossijskoj Federatsii i Kitajskoj Narodnoj Respubliki v religioznoj sfere (2001–2023 gody) [The Cooperation Between the Russian Federation and the People's Republic of China in the Religious Sphere (2001–2023)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 184–199. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_184. EDN: XSPXW

Введение

Российские академические издания достаточно подробно освещают тему религии в Китае с разных сторон. Многие работы, рассматривающие этот вопрос с точки зрения религиоведения¹, посвящены общим закономерностям теоретизирования в отношении религии в Китае, раскрывают основные подходы к интерпретации понятия «религия» в религиоведении КНР [3; 4].

Особый интерес у отечественных религиоведов вызывает социология религии в КНР – как ресурс информации о современном состоянии религиозной ситуации в этой стране. Исследователи приходят к выводу, что социология религии в Китае как самостоятельная научная дисциплина начинает свое развитие в 1980 году после провозглашения политики реформ и открытости, выделяют несколько этапов в развитии этой науки [11, с. 117–120], однако отмечают, что в настоящее время социология религии в Китае все еще находится в процессе становления. Подчеркивается, что «китайские исследователи видят множество недостатков в современном состоянии данной научной дисциплины, указывая в их числе то, что исследования в настоящее время находятся на стадии сбора материалов и их анализе» [13, с. 68].

Активно публикуются работы, посвящённые положению православия и Русской православной церкви (далее – РПЦ) в Китае. Они создают достаточно объёмную картину, рассматривая вопросы истории, актуальные вопросы места и значимости православия в их освещении китайским религиоведением [9; 10], а также отношение к РПЦ в контексте международной политики России и Китая [5]. Отмечается, что несмотря на присутствие православной церкви на территории Китая с 1685 года, когда в Пекине оказался священник Максим Леонтьев, нынешнее состояние китайского православия остается неудовлетворительным, поскольку оно не обладает собственными учебными заведениями, не имеет в достаточном количестве духовенства, а также достаточного числа храмов [12, с. 97].

Достаточно подробно рассмотрена структура государственных органов Китая, которые ответственны за государственно-конфессиональные отношения внутри страны [1].

¹ Подробный обзор трудов современных российских религиоведов о Китае см.: Чжан Си. Развитие религиоведения в России и Китае в конце XX – начале XXI вв.: сравнительный анализ: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2017. 201 с.

Кроме того, существуют материалы, посвящённые современной политике Китая в отношении религиозных организаций¹, а именно «китаизации религии» (中国化) [2; 6].

Тем не менее, вопрос о том, на какой стадии сегодня отношения России и Китая в религиозной сфере специально не рассматривался. В связи со сказанным имеет смысл обратиться к современной истории таких отношений.

Содержание исследования

Отношения Российской Федерации (и прежде СССР) с Китайской Народной Республикой в XX–XXI веках нельзя назвать гладкими. В этих отношениях были и периоды добрососедства, и взаимной жёсткой критики и неприязни, доходившие до военных столкновений. После разрыва отношений в первой половине 1960-х годов новый этап сближения начался в середине 1980-х годов, когда вновь открываются генеральные консульства: китайское в Ленинграде и советское в Шанхае и происходит восстановление межпартийных связей, в рамках которых глава СССР посещает Китай.

Новый этап отношений между странами начинается после распада Советского Союза. В 1991–1996 годах эти связи стали партнёрскими. В результате 16 июля 2001 года по инициативе председателя КНР Цзян Цзэминя между Россией и Китаем был подписан Договор о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве² (далее – Договор).

С момента подписания этого договора страны активно развивают сотрудничество в гуманитарной сфере, одной из сторон которой является диалог между ведущими религиозными организациями и органами государственной власти России и Китая. В настоящее время работа по выстраиванию этого диалога возложена на Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте России (далее – Совет) и Государственное управление Китайской Народной Республики по делам религий (далее – ГУДР).

¹ Афонина Л. А. Государственная политика Китайской Народной Республики в сфере религий в период реформ (1978–2015 гг.): дис. ... канд. историч. наук. М., 2016. 218 с.

² Договор о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве между Российской Федерацией и Китайской Народной Республикой // Официальный сетевой ресурс президента России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/supplement/3418> (дата обращения: 01.04.2023).

Детальные аспекты сотрудничества описываются в принимаемых с 2004 года четырехлетних Планах действий по реализации положений Договора, которые предусматривали:

- налаживание диалога и сотрудничества между ведущими религиозными организациями России и Китая (план на 2005–2008 годы)¹;
- развитие диалога и сотрудничества между ведущими религиозными организациями России и Китая, установление контактов между Советом и ГУДР КНР, а также Межрелигиозным советом России и Китайской ассоциацией по культурным и религиозным связям (план на 2009–2012 годы);
- развитие диалога и сотрудничества между ведущими религиозными организациями России и Китая, а также между Межрелигиозным советом России и Китайской ассоциацией по культурным и религиозным связям, углубление связей между Советом и ГУДР (план на 2012–2016 годы).

Важной для практической реализации этой работы стала встреча патриарха Московского и всея Руси Кирилла с начальником ГУДР КНР Е Сяовэнем (叶小文) 2 февраля 2009 года². Впервые в истории чиновник КНР такого ранга прибыл на интронизацию патриарха. В ходе визита состоялись переговоры о развитии российско-китайского сотрудничества в религиозной сфере и были согласованы (а в дальнейшем подписаны по дипломатическим каналам) меморандумы о взаимопонимании между Советом и ГУДР КНР, а также об обучении в духовных школах РПЦ студентов из Китая.

Для проведения регулярных консультаций при Совете в августе 2010 года была создана рабочая группа по контактам и сотрудничеству с КНР в религиозной сфере, в которую вошли представители традиционных религиозных организаций России. Председателем этой группы был назначен член Совета, председатель Отдела внешних церковных связей Московского патриархата (далее – ОВЦС) митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев).

¹ План действий по реализации положений Договора о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве между Российской Федерацией и Китайской Народной Республикой (2005–2008 годы) // Официальный сетевой ресурс президента России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/supplement/2056> (дата обращения: 01.04.2023).

² Встреча святейшего патриарха Кирилла с начальником Государственного управления по делам религий при Государственном Совете Китайской Народной Республики Е Сяовэнем // Официальный сайт Московской патриархии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/548238.html> (дата обращения: 01.04.2023).

В сентябре 2010 года делегация ГУДР КНР посетила Россию¹ и познакомилась с деятельностью Московской и Санкт-Петербургской духовных школ, что было предусмотрено соответствующим меморандумом. 6–12 июня 2011 года состоялся визит в Россию (Москва и Санкт-Петербург) делегации ГУДР КНР во главе с заместителем директора ГУДР КНР Чжан Лэ-бинем (张乐斌)². Во время этого визита состоялись первые консультации российско-китайской группы по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере. Было достигнуто соглашение, что все поднятые темы в виде отдельного меморандума будут переданы китайской стороне по дипломатическим каналам для дальнейшей проработки. Тем не менее, на практике эта инициатива не была реализована даже по состоянию на 2023 г.

18–24 июня 2012 года Китай посетила делегация рабочей группы Совета во главе с митрополитом Иларионом (Алфеевым)³. В Пекине состоялись вторые консультации российско-китайской группы по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере. В ходе консультаций, прошедших в двух сессиях, обсуждались вопросы современного положения религиозных организаций в России и КНР, в том числе и комплекс тем, связанных с положением православия в Китае и планируемым визитом патриарха Кирилла в Китай.

В 2012 году, по просьбе китайской православной общины Харбина, в исполнение подписанного меморандума между Советом и ГУДР КНР, два студента Александр Юй Ши (岳歷山大·遇石) и Василий У Шаоцян прибыли в Россию для поступления в одну из духовных школ Русской православной церкви. Студенты были приняты на первый курс бакалавриата факультета иностранных студентов Санкт-Петербургской духовной академии. Спустя год учёбы в России Василий У вернулся на Родину, а Александр успешно продолжил учёбу. В сентябре 2014 года в академическом храме апостола и евангелиста Иоанна Богослова Санкт-Петербургской духовной академии Александр Юй

¹ Санкт-Петербургские духовные школы посетила делегация Государственного управления Китайской Народной Республики по делам религии // Официальный сайт Московской патриархии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1277135.html> (дата обращения: 01.04.2023).

² Российско-китайские консультации по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере состоялись в Москве // Официальный сайт Московской патриархии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1538263.html> (дата обращения: 01.04.2023).

³ Состоялись консультации российско-китайской группы по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере // Официальный сайт Московской патриархии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2295850.html> (дата обращения: 01.04.2023).

Ши был пострижен во чтеца, возведён в иподиакона и рукоположен в сан диакона¹. В настоящее время он является настоятелем Покровского храма в Харбине, таким образом, он стал первым за 60 лет новым китайским православным пастырем, рукоположенным для материкового Китая.

С 10 по 15 мая 2013 года состоялся первый в истории визит патриарха Кирилла в Китай². В рамках визита прошли его встречи с председателем КНР Си Цзиньпином, начальником ГУДР КНР Ван Цзоанем, лидерами основных религиозных организаций Китая (буддизм, даосизм, ислам, католицизм, протестантизм).

26 сентября 2013 года состоялось очередное заседание Совета по взаимодействию с религиозными объединениями, на котором рассматривался вопрос о перспективах и направлениях российско-китайского сотрудничества в религиозной сфере. Принятые Советом рекомендации по сотрудничеству с КНР в религиозной сфере были переданы китайской стороне.

25 февраля 2014 года в городе Чунцине прошло первое заседание Совместной рабочей группы по сотрудничеству в торгово-экономической и гуманитарной областях Приволжского федерального округа Российской Федерации и региона верхнего и среднего течения реки Янцзы Китайской Народной Республики³. На заседании затрагивался вопрос о ходе работ по восстановлению православного храма во имя святого благоверного князя Александра Невского в городе Ухань. Стороны согласились сохранить этот памятник российско-китайских связей и совместно восстановить его в первоначальном виде. В 2015 г. в отреставрированном помещении храма был открыт Дом российско-китайских культурных обменов⁴.

В дальнейшем основным каналом российско-китайских контактов в религиозной сфере оставалась Российско-Китай-

¹ За праздничной литургией в день Крестовоздвижения архиепископ Амвросий рукоположил во диакона студента духовной академии // Официальный сайт Санкт-Петербургской духовной академии [Электронный ресурс]. URL: <https://spbda.ru/news/za-prazdnichnoy-liturgiey-v-den-krestovozdvizheniya-arhiepiskop-amvroisij-rukopolozhil-vo-diakona-studenta-duhovnoy-akademii/> (дата обращения: 01.04.2023).

² Визит патриарха в Китай укрепил веру в возрождение православия в КНР // Сетевое издание РИА Новости [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20130515/937559153.html> (дата обращения: 01.04.2023).

³ Круглый стол в формате «Волга-Янцзы» // Официальный сайт полномочного представителя Президента Российской Федерации в Приволжском федеральном округе [Электронный ресурс]. URL: <http://pfo.gov.ru/press/interview/79306/> (дата обращения: 01.04.2023).

⁴ Михаил Бабич открыл Дом российско-китайских культурных обменов в г. Ухань // Официальный сайт полномочного представителя Президента Российской Федерации в Приволжском федеральном округе [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pfo.gov.ru/press/events/89875/> (дата обращения: 01.04.2023).

ская группа по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере, третье заседание которой было проведено 16 июня 2014 года¹. Стороны продолжили обсуждение вопросов использования сохранившихся в Китае зданий бывших православных храмов. Партнеры подтвердили готовность предоставлять (на основании обращений российской православной общины г. Шанхая и при условии оплаты аренды) Свято-Николаевский храм для проведения богослужений по основным православным праздникам. Тем не менее, на 2023 год информации о проведении богослужений в этом храме нет.

8 мая 2015 года в Кремле состоялась вторая встреча патриарха Кирилла с Председателем КНР Си Цзиньпином², а 14 мая в Пекине состоялась встреча председателя Отдела внешних церковных связей Московского патриархата митрополита Волоколамского Илариона с начальником ГУДР Ван Цзоанем³. В это же время в Пекине прошло четвертое заседание российско-китайской рабочей группы по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере⁴, в рамках которого состоялся круглый стол представителей традиционных религий России и Китая.

23 августа 2016 г. в ОВЦС прошло пятое заседание российско-китайской группы по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере⁵. 22 марта 2018 г. в ГУДР КНР в Пекине прошло шестое заседание российско-китайской рабочей группы⁶, а 29 мая 2019 г. состоялось седьмое заседание рабочей группы⁷.

¹ В Москве прошло заседание российско-китайской группы по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского патриархата [Электронный ресурс]. URL: <https://mospat.ru/ru/news/51263/> (дата обращения: 01.04.2023).

² Святейший патриарх Кирилл встретился с председателем Китайской Народной Республики Си Цзиньпином // Официальный сайт Московской патриархии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4072908.html> (дата обращения: 01.04.2023).

³ Председатель Отдела внешних церковных связей встретился с главой Государственного управления КНР по делам религий // Официальный сайт Московской патриархии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4080288.html> (дата обращения: 01.04.2023).

⁴ Состоялось четвертое заседание российско-китайской рабочей группы по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере // Официальный сайт Московской патриархии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4080295.html> (дата обращения: 01.04.2023).

⁵ В Москве состоялось пятое заседание российско-китайской рабочей группы по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского патриархата [Электронный ресурс]. URL: <https://mospat.ru/ru/news/49261/> (дата обращения: 01.04.2023).

⁶ Состоялось шестое заседание российско-китайской рабочей группы по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере // Официальный сайт Московской патриархии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5167064.html> (дата обращения: 01.04.2023).

⁷ Состоялось седьмое заседание российско-китайской рабочей группы по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере // Официальный сайт Московской патриархии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5444344.html> (дата обращения: 01.04.2023).

Исходя из сказанного, можно сделать вывод о глубокой вовлечённости РПЦ в процесс межгосударственного диалога в религиозной сфере, а также о том, что российские чиновники поднимают прежде всего вопрос о Русской православной церкви и православии, когда речь заходит о религии в Китае.

В связи с этим следует констатировать настороженное отношение китайских властей к такой политике России. Прежде всего, китайские чиновники уверены в том, что православие является государственной религией в России [15, с. 729], а также считают стремление восстановить Китайскую автономную православную церковь попыткой российских властей получить новый рычаг влияния на китайское общество [7, с. 43]. При этом, одним из важнейших пунктов современной религиозной политики Китая является стремление к полному нивелированию любого влияния из-за границ страны [15]. С высокой степенью вероятности, можно сделать вывод о том, что православие в Китае не получит широкого распространения и признания в короткий срок [9, с. 85]. Сегодня Китайская автономная православная церковь на общегосударственном уровне не представлена несмотря на то, что РПЦ воспринимает Китай как зону своей пастырской ответственности.

В значительной мере препятствием для повышения статуса Китайской автономной православной церкви является государственная политика в отношении религиозных организаций внутри КНР. В Китае только пять общекайтайских религиозных организаций признаются государством – это Китайская буддистская ассоциация (中国佛教协会), Китайская даосская ассоциация (中国道教协会), Китайская исламская ассоциация (中国伊斯兰教协会), Национальный комитет патриотического движения три-сам протестантских церквей в Китае (中国基督教三自爱国运动委员会) и Китайская патриотическая католическая ассоциация (中国天主教爱国会).

Более того, проводимая китайским правительством сегодня политика «китаизации религии» (中国化) подразумевает адаптацию религии к социализму. Именно реализация политики «китаизации религии» занимает приоритетное место в работе государственных органов Китая с религиозными организациями.

Сама по себе идея китаизации не является новой для Китая, поскольку она основывается на концепции «трех самостоятельности», появившейся в середине XX века. Сегодня китаизация религий – это попытка КПК адаптировать религии к социализму и обретению китайской специфики [2, с. 65]. Для этого религиозные организации должны провести корректировку вероучительных документов, перестроить формы организации религиозной жизни, привести свои архитектурные стили в соответствие с китайской культурой.

С точки зрения КПК, адаптация и создание новых переводов священных книг в созвучии с идеями социализма создаст новые религиозные формы, которые будут идти в ногу с социальными реалиями и изменениями в Китае. Китаизация религий – это фактически попытка выстроить прямое сотрудничество религиозных организаций с КПК с тем, чтобы религиозные организации поддерживали политику КПК, социалистическую идеологию и социалистические мировоззренческие ценности. Наиболее явственно эта политика стала проявляться с 2013 года, когда председателем КНР был избран Си Цзиньпин.

Начало бурного обсуждения содержания политики китаизации связано с именем Чжо Синьпина – директора Китайского общества религиоведения, директора Института мировых религий. В ноябре 2015 году он указал на три базовых элемента китаизации религий:

- признание религиозными организациями политики КПК;
- соответствие религий китайскому обществу;
- отражение в религиях китайской культуры.

Сегодня перед официально признанными в Китае религиозными организациями поставлен пятилетний план по китаизации. Для католицизма, протестантизма¹ и ислама² эти планы были рассчитаны на период с 2018 по 2022 годы, а для буддизма и даосизма – с 2019 по 2023 годы. Несмотря на то, что обновлённые планы на период после 2022 и 2023 годов к лету 2023 года ещё не опубликованы, работа в направлениях, намеченных прежними планами, продолжается.

¹ 推进我国基督教中国化五年工作规划纲要 (2018–2022) / The Protestant Churches in China. Available at: <https://www.ccctspm.org/cppccinfo/10283> (accessed on April 1, 2023) (In Chinese).

² 坚持我国伊斯兰教中国化方向五年工作规划纲要 (2018–2022) / China Law Translate. Available at: <https://www.chinalawtranslate.com/islamsinificationplan/> (accessed on April 1, 2023) (In Chinese).

Для католицизма¹ план подразумевает обучение в католических семинариях специалистов, способных проповедовать Евангелие через призму китайской культуры, истолковывать религиозные догматы с учетом тенденций развития страны и традиционной культуры Китая. Храмовые здания, церковная живопись и музыка теперь должны быть переориентированы в сторону китайских традиций в искусстве. В богослужении предлагается адаптировать церковные обряды под китайскую специфику, обучать специалистов для разработки плана китаизации обрядовой стороны, а в регионах компактного проживания национальных меньшинств уделять внимание местным традиционным ритуалам. Похожие требования выдвигаются к протестантизму и исламу.

Перед буддизмом² ставятся задачи по активному изучению веяний современной культуры, которые должны привести к пересмотру традиций, выдвигается требование органично увязывать догматы, обряды, проповеди с современными идеями и культурой, с системами управления, средствами информации. Кроме того, важной частью китаизации религии является разрыв связей с Далай-ламой XIV и снижение его авторитета среди монахов и жителей Тибета.

План в отношении даосизма³ требует построения современной системы религиозной доктрины, которая могла бы в большей мере служить современному обществу, распространяя знания о даосской медицине, оздоровительных гимнастике и боевых искусствах, об охране окружающей среды. Предполагается создание единой унифицированной системы обетов, стандартизация правил проведения обрядов и ритуальной одежды, а также создание современной модели управления даосскими организациями.

Достаточно развернуто о задачах китаизации после XX съезда КПК написал на сегодняшний день бывший глава ГУДР Ван Цзоань [14]. Согласно его оценкам, партия подняла свое понимание религиозных вопросов на совершенно

¹ 推进我国天主教坚持中国化方向五年工作规划 (2018–2022) / China Law Translate. Available at: <https://www.chinalawtranslate.com/five-year-work-plan-for-advancing-adherence-of-catholicism-in-our-nation-to-the-direction-of-sinification-%EF%BC%882018–2022-%EF%BC%89/> (accessed on April 1, 2023) (In Chinese).

² 坚持佛教中国化方向五年工作规划纲要 (2019–2023) / The Buddhist Academy of China. Available at: <http://www.zgfyx.cn/tjyd/2019/11/15/0925171915.html> (accessed on April 1, 2023) (In Chinese).

³ «坚持道教中国化方向五年工作规划纲要 (2019–2023年)» 颁布 / Taoizm News. Available at: http://dao.china.com.cn/2019–11/14/content_40959194.htm (accessed on April 1, 2023) (In Chinese).

новый уровень, нашла научный ответ, как правильно решать религиозные вопросы в социалистическую эпоху, и открыла правильный путь для решения религиозных вопросов с китайскими особенностями.

Результатами XX съезда стало:

- точное понимание глубокого смысла китаизации религии, а также продолжении работы над формированием религии с китайскими характеристиками, чтобы превратить «религии в Китае» в «китайские религии»;
- укрепление идеологического и политического руководства религиозной общины и религиозных масс на основании изучения идей Си Цзиньпина о социализме с китайскими чертами для новой эпохи;
- поддержка религиозного сообщества в проведении работы по адаптации религиозных доктрин с учетом нерешенных проблем в области религии и углубленного анализа основ верного идеологического понимания, которые должны выражаться в новых переводах, новых интерпретациях классических религиозных текстов в соответствии с китайской спецификой религиозной мысли;
- поддержка религиозного сообщества в том, чтобы нести дух самопреобразования на том основании, что общество претерпевает серьезные изменения, и религиям рано или поздно придется приспособливаться к ним путем самокоррекции;
- стимуляция необходимости придерживаться руководства партии в продвижении китаизации религии и распространять общие принципы на руководство не основных религий в Китае.

Особенно важно указать, что китаизация религии воспринимается политическим руководством не только как политический процесс, при всей его важности, но и как работа по интерпретации текстов и коррекции религиозной деятельности вплоть до изменения богослужения и музыки, которыми пользуются религиозные организации.

Выводы

После подписания Договора о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве в 2001 году в российско-китайских отношениях начался новый этап, в рамках которого значимое место занимает сотрудничество в религиозной сфере. После созда-

ния в 2010 году рабочей группы по контактам и сотрудничеству с КНР в религиозной сфере до 2023 года было проведено семь её заседаний.

В контактах с Китаем в религиозной сфере одну из важнейших ролей играет Русская православная церковь, основной интерес которой заключается в юридической регистрации и возобновлении деятельности Китайской автономной православной церкви.

Однако следует подчеркнуть, что китайские чиновники уверены в том, что православие является государственной религией в России, а также считают стремление восстановить православные церковные организации попыткой российских властей получить новый рычаг влияния на Китай.

Важнейшими пунктами современной религиозной политики Китая является стремление к полному нивелированию любого влияния из-за границ страны, а также требование к любой религиозной организации проводить политику «китаизации религии», которая заключается в попытках Коммунистической партии Китая адаптировать религии к социализму и обретению ими китайской специфики. Для этого религиозные организации должны провести корректировку вероучительных и ритуально-культовых форм организации религиозной жизни.

Таким образом, религиозные организации Китая рассматриваются руководством страны исключительно как рычаги по распространению идей партии среди верующих и сферы влияния, которые должны приводить к деятельности в соответствии с партийной идеологией.

Нужно признать, что в таких условиях полномасштабное возрождение деятельности Китайской автономной православной церкви является проблематичным, поскольку в рамках политики «китаизации религии» КНР весьма негативно относится к существованию на своей территории религиозных организаций, административный центр которых находится за пределами Китая.

Одновременно необходимо отметить, что несмотря на проведение ежегодных заседаний рабочей группы и прилагаемые серьезные усилия по развитию контактов и сотрудничества в религиозной сфере, стремительно изменяющийся политико-экономический и социальный фон требует как уве-

личения числа встреч, так и изменения состава и полномочий рабочей группы в связи с расширением круга обсуждаемых проблем.

Список литературы

1. Афонина Л. А. Государственное управление по делам религий // Современное китайское государство. Т. 1. Основные институты государственной власти и управления / редкол.: А. В. Виноградов (гл. ред.) и др.; Ин-т Дальнего Востока РАН, Ин-т востоковедения РАН. – М.: РАН, 2022. – С. 362–415.
2. Афонина Л. А. Развитие политики «китаизации религии» // 70 лет современному китайскому государству. Материалы ежегодной научной конференции Центра политических исследований и прогнозов ИДВ РАН (Москва, 20 и 22 марта 2019 года). – М.: ИДВ РАН, 2019. – С. 63–78.
3. Забияко А. П., Хаймурзина М. А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья первая // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 64–74.
4. Забияко А. П., Хаймурзина М. А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.) Статья вторая // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 70–88.
5. Котлярова М. М. Социология религии в Китае: проблемы и современное состояние // Чтения памяти профессора Евгения Петровича Сычевского: сборник докладов. Вып. 16. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2021. – С. 63–69.
6. Ломанов А. В. Адаптация и китаизация: современная религиозная политика руководства КПК // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (4). – С. 88–105.
7. Лукин А. В. Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае // Аналитические доклады ИМИ. – 2013. – Выпуск 4(39). – 45 с.
8. Лю Болин. Анализ религиозной политики в Китае // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2022. – № 40(2). – С. 179–191.
9. Лян Ч. Православие в контексте современных российско-китайских отношений: взгляды китайских ученых // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. – 2015. – № 1. – С. 79–87.
10. Пелевина О. В. Православие в современном Китае: интерпретация китайских религиоведов // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 22–31.
11. Пелевина О. В., Котлярова М. М. Социология религии в Китае: основные этапы становления и развития // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 115–123.
12. Петровский Д. Православие в Китае – история и современность // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2022. – № 40 (2). – С. 84–104.
13. 萧清河 有关俄罗斯方面要求恢复东正教在华相应法律地位的考察 // 中俄关系的历史与现实(第二辑). – 2009. – Pp. 728–734.
14. 王作安 深入推进我国宗教中国化 深入学习贯彻党的二十大精神 // 中国穆斯林. – 2022. – Vol. 6. – Pp. 7–9.
15. 王作安 支持佛教界开展讲经交流活动 // 中国宗教. – 2009. – Vol. 12. – Pp. 4–7.

References

1. Afonina, L. A. (2022) Gosudarstvennoe upravlenie po delam religij [State Administration for Religious Affairs]. *Sovremennoe kitajskoe gosudarstvo. T.1: Osnovny'e instituty` gosudarstvennoj vlasti i upravleniya* [The Main Institutions of State and Administration. Vol. 1]. Moskva: Russian Academy of Science. Pp. 362–415 (In Russian).
2. Afonina, L. A. (2019) Razvitie politiki "kitaizatszii religij" [Development of the Sincicization of Religion Policy]. *70 let sovremennomu kitajskomu gosudarstvu. Materialy` ezhegodnoj*

nauchnoj konferentszii *Tsentra politicheskikh issledovanij i prognozov IDV RAN (Moskva, 20 i 22 marta 2019 goda)* [70 Years of Modern Chinese State. The proceedings of the Annual Conference of the Center for Political Studies and Forecasting IFES RAS (Moscow, 20th and 22th March 2019)]. Moskva: Institute of Far Eastern Studies. Pp. 63–78. (In Russian).

3. Zabiako, A. P., Khajmurzina, M. A. (2013) Interpretatsiya religii kitajskimi mystitelyami v kontekste razvitiya religiovedeniya v KNR (vtoraya polovina XX – nachalo XXI vv.). Stat'ya pervaya [Interpretation of Religion by Chinese Thinkers in the Context of the Development of Religious Studies in the PRC (Second Half of the 20th and Early 21st Centuries) Article One]. *Religiovedenie* [Religious Studies]. No. 2. Pp. 64–74. (In Russian).

4. Zabiako, A. P., Khajmurzina, M. A. (2013) Interpretatsiya religii kitajskimi mystitelyami v kontekste razvitiya religiovedeniya v KNR (vtoraya polovina XX – nachalo XXI vv.). Stat'ya vtoraia [Interpretation of Religion by Chinese Thinkers in the Context of the Development of Religious Studies in the PRC (Second Half of the 20th and Early 21st Centuries) Article Two]. *Religiovedenie* [Religious Studies]. No. 3. Pp. 70–88. (In Russian).

5. Kotlyarova, M. M. (2021) Sotsiologiya religii v Kitae: problemy i sovremennoe sostoyanie [Sociology of Religion in China: Tasks and Present State]. *Chteniya pamyati professora Evgeniya Petrovicha Sychevskogo: sbornik dokladov. Vypusk 16* [Conference in Memory of Professor Evgeny Petrovich Sychevsky: Collection of Papers. Issue 16]. Blagoveshchensk: Publishing House of Blagoveshchensk State Pedagogical University. Pp. 63–69. (In Russian).

6. Lomanov, A. V. (2021) Adaptatsiya i kitaizatsiya: sovremennaya religioznaya politika rukovodstva KPK [Adaptation and Sinicization: Contemporary Religious Policy of the CPC Leadership]. *Mezhdunarodnaya analitika* [Journal of International Analytics]. No. 12 (4). Pp. 88–105. (In Russian).

7. Lukin, A. V. (2013) Status Kitajskoj avtonomnoj pravoslavnoj tserkvi i perspektivy pravoslaviya v Kitae [Status of the Chinese Autonomous Orthodox Church and the Prospects of Orthodoxy in China]. *Analiticheskie doklady IMI* [Analytical Reports of the Institute of International Relations]. No. 4 (39). (In Russian).

8. Liu Boling (2022) Analiz religioznoj politiki v Kitae [Analysis of Religious Policy in China]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. No. 40(2). Pp. 179–191. (In Russian).

9. Liang, Z. (2015) Pravoslavie v kontekste sovremennykh rossijsko-kitajskikh otnoshenij: vzglyady kitajskikh uchenykh [Orthodoxy in the Context of Modern Russian-Chinese Relations: the Views of Chinese Scholars]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Mezhdunarodnye otnosheniya* [Bulletin of the RUDN University]. No. 1. Pp. 79–87. (In Russian).

10. Pelevina, O. V. (2015). *Pravoslavie v sovremennom Kitae: interpretatsiya kitajskikh religiovedov* [Orthodoxy in Contemporary China: Interpretations by Chinese Scholars of Religious]. *Religiovedenie* [Religious Studies]. No. 3. Pp. 22–31. (In Russian).

11. Pelevina, O. V., Kotlyarova M. M. (2017) *Sotsiologiya religii v Kitae: osnovnye etapy stanovleniya i razvitiya* [Sociology of Religion in China: Key Stages of Formation and Development]. *Religiovedenie* [Religious Studies]. No. 3. Pp. 115–123. (In Russian).

12. Petrovsky, D. (2022) Pravoslavie v Kitae – istoriya i sovremennost' [Orthodoxy in China – History and Contemporary State]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. No 40 (2). Pp. 84–104. (In Russian).

13. 萧清河 有关俄罗斯方面要求恢复东正教在华相应法律地位的考察. 中俄关系的历史与现实 (第二辑). 2009. Pp. 728–734. (In Chinese).

14. 王作安 深入推进我国宗教中国化 深入学习贯彻党的二十大精神. 中国穆斯林. 2022. Vol. 6. Pp. 7–9. (In Chinese).

15. 王作安 支持佛教界开展讲经交流活动. 中国宗教. 2009. Vol. 12. Pp. 4–7. (In Chinese).

Об авторе

Сафронов Роман Олегович, научный сотрудник Центра «Государство и религия в Азии», Институт Китая и современной Азии Российской академии наук, Москва, Российская Федерация; ORCID: 0000-0002-5320-7289, e-mail: roman.safronov@gmail.com

About the author

Roman O. Safronov, research fellow, Center "State and Religion in Asia" of the Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences, Moskva, Russian Federation; ORCID: 0000-0002-5320-7289, e-mail: roman.safronov@gmail.com

Поступила в редакцию: 15.05.2023
Принята к публикации: 28.07.2023
Опубликована: 18.09.2023

Received: 15 May 2023
Accepted: 28 July 2023
Published: 18 September 2023

Роль религии в процессе интеграции мигрантов

Е. М. Мирошникова¹, У. Ф. Шмельцле²

¹ Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация

² Вестфальский университет имени Вильгельма,
Мюнстер, Германия

Введение. Статья посвящена специфике взаимосвязи религии и миграции. Авторы ставят целью анализ ряда проблемных ситуаций, вызванных миграцией: усиление культурного и религиозного плюрализма, социальные конфликты и общественные инновации. Предлагается характеристика современных подходов к решению проблем, вызванных международной миграцией, как в теоретическом, так и в практическом плане.

Содержание. Миграционный процесс в Европе обострил вопрос о роли и значении религии, сделав ее важным субъектом социально-политических и культурных трансформаций. Подавляющее большинство международных мигрантов проживают в основном в странах с высоким уровнем дохода. Авторы считают, что современные исследования о мигрантах должны уделять больше внимания их религиозной принадлежности и роли религии в процессе интеграции мигрантов. В качестве показательного примера рассмотрена деятельность современных францисканцев.

Выводы. Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы: 1) существуют глубокие исторические связи религии и миграции; 2) к современным общественным инновациям в миграционных процессах, несомненно, следует отнести осмысление и пробуждение миротворческого потенциала, заложенного в каждой религии.

Ключевые слова: миграция, религия, антропологический квадрат, францисканство, школа, монастырское убежище.

Для цитирования: Мирошникова Е. М., Шмельцле У. Ф. Роль религии в процессе интеграции мигрантов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 200–213. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_200. EDN: YNSAZC

The Role of Religion in the Integration Process of Migrants

Elena M. Miroshnikova¹, Udo Fr. Schmälzle²

¹ Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation

² Westfaelische Wilhelms-Universitaet,
Muenster, Germany

Introduction. The article is devoted to the specifics of the relationship between religion and migration. The authors aim to analyze a number of problematic situations caused by migration: strengthening cultural and religious pluralism, social conflict and social innovation. It is proposed to characterize modern approaches to solving problems caused by international migration, both theoretically and practically.

Content. The migration process in Europe has exacerbated the question of the role and significance of religion, making it an important subject of socio-political and cultural transformations. The vast majority of international migrants live mainly in high-income countries. The authors believe that modern research on migrants should focus more on their religious affiliation and the role of religion in the process of integrating migrants. As an illustrative example, the activities of modern Franciscans are considered.

Conclusions. The study allows us to draw the following conclusions: 1) there are deep historical ties between religion and migration; 2) modern social innovations in migration processes undoubtedly include the understanding and awakening of the peacekeeping potential inherent in each religion.

Key words: migration, religion, anthropological square, Franciscans, school, monastic refuge.

For citation: Miroshnikova, E. M., Schmaelzle, U. F. (2023) Rol' religii v protsesse integratsii migrantov [The Role of Religion in the Integration Process of Migrants]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 200–213. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_200. EDN: YNSAZC

Введение

Для осмысления роли религии в процессе адаптации и интеграции международных мигрантов необходимо выделить существенные аспекты современной миграции. Согласно Докладу Управления Верховного комиссара ООН по делам беженцев за 2022 год¹ более миллиарда человек находятся в процессе миграции. Миграция является глобальным явлением, с которым сталкиваются практически все страны. Среди европейских стран это прежде всего относится к Германии. Примерно четверть населения имеет так называемый миграционный бэкграунд². «Внутренних мигрантов» почти в четыре раза больше, чем эмигрантов. Таким образом, перемещение из развивающихся в промышленно развитые страны затрагивает меньшую часть общей глобальной миграции. Мы сконцентрируем свое внимание именно на этой группе, основываясь на изучении религиозного и духовного мира мигрантов на фоне доминирующего внимания к экономическим аспектам.

Какую роль играют христианские общины и религиозные институты в современном мире, в котором примерно один из шести землян спасается бегством и многим приходится бороться за свою жизнь?

Содержание исследования

Наиболее полное представление о среде мигрантов было дано в аналитическом исследовании SINUS «Sociovision» в 2008 году. Наибольший интерес представляет собой выделение восьми миграционных сред по четырем сегментам: буржуазному, традиционному, амбициозному и нестабильному.

1. Буржуазная миграционная среда: 28 %.

Прагматичная современная сердцевина миграционного населения, которая стремится к социальной интеграции и гармоничной жизни в безопасных условиях. Ее составными частями являются: (а) адаптивная буржуазная среда – 16 % и (б) статусно-ориентированная среда – 12 %.

2. Миграционная среда, основанная на традициях: 23 %.

¹ Global Trends Report 2021. / UNHCR. Available at.: <https://www.unhcr.org/publications/brochures/62a-9d1494/global-trends-report-2021.html> (accessed 18.02.2023).

² Migranten, Meinungen, Milieus / vhw – Migrantenmilieu Survey 2018. Available at.: https://www.vhw.de/fileadmin/user_upload/07_presse/PDFs/Archiv/ab_2015/vhw_Migrantenmilieu-Survey_2018.pdf (accessed 18.02.2023).

Большинство составляет традиционная среда трудовых мигрантов – 16 %. Остальная часть приходится на религиозную среду – 7 % (социально и культурно изолированная среда, опирающаяся на патриархальные и религиозные традиции региона происхождения).

3. Амбициозная миграционная среда: 24 %.

В этой группе преобладают мигранты с бикультурным самоопределением, идентифицирующие себя с западным образом жизни и стремящиеся к профессиональному успеху и активной жизни. Она состоит из (а) мультикультурной исполнительской среды (13 %) и (б) интеллектуально-космополитической среды (11 %).

4. Нестабильная миграционная среда: 24 %.

Здесь выделяется оторванная от своей культуры среда (9 %), ищущая свободу от проблем и идентичности, стремящаяся к деньгам, престижу и потреблению, а также гедонистическая субкультурная среда (15 %), к которой относится нонконформистская молодежь с недостаточно выраженной идентичностью¹.

Мы обращаем особое внимание на тех мигрантов, которые с большой долей вероятности отнесены к традиционной и нестабильной среде, так как на них очень сильно влияет опыт изоляции и дезинтеграции, в результате чего готовность к применению насилия гораздо более вероятна, нежели в буржуазной и амбициозной среде.

К сожалению, имеющиеся данные дают неполное представление о структуре религиозного мира мигрантов, об их опыте в зарубежных странах, об их ожиданиях и потребностях. Насколько сильна связь этих людей с родной культурой? Что ожидают они от школы и других образовательных учреждений? Как сильно влияет на их жизнь религиозная принадлежность? Как это соотносится с окружающей их христианской духовностью? Какой вклад христианские общины, школы, объединения могут внести в интеграцию этих людей?

Многообразие возможных религиозных установок, имеющих позитивный потенциал, но также четко отличающихся

¹ Beck S. Lebenswelten von Migranten Repräsentative Ergebnisse zur Studie Migranten-Milieus // Migranten-Milieus in Deutschland, 2008, Nr. 6. Available at: <https://www.vhw.de/publikationen/forum-wohnen-und-stadtentwicklung/archiv/archiv-detail/magazin/heft-62008-migranten-milieus-in-deutschland/> (accessed 18.02.2023).

от фундаментализма, не охвачено в данном исследовании, поскольку оно явно не вписывается в «идеал мультикультурного общества», которым руководствовалась исследовательская группа.

Данное исследование обходит вниманием религиозную принадлежность как один из центральных факторов среды обитания мигрантов и не учитывает проблемы и возможности, которые обусловлены религиозными убеждениями. Если только 7 % могут быть отнесены к религиозно укоренившейся миграционной среде, то это четкий сигнал о том, что только небольшое количество людей исповедует традиционную религиозность и что девять из десяти четко отделяют себя от религиозного фундаментализма. Однако при этом ничего не говорится о религиозности и духовности оставшихся 93 %. Поэтому справедливо призывать к гораздо более последовательному подходу и к серьезному учету насущных потребностей мигрантов, к уважению их культурной самобытности. Исследование религиозного аспекта очень важно для укрепления гражданского общества.

Между тем, справедливо задаться вопросом о том, не является ли религия переоцененной силой в решении социально-политических проблем, вызванных миграционным кризисом. В 2018 году проведенный анализ миграционных сред четко показал движение от религии¹. Только 42 % опрошенных заявили, что религия имеет «очень большое» и «большое значение» для них. Возглавляют список мусульмане (68 %), затем православные (42 %). 56 % считают, что религия имеет «слабое», «незначительное» и «никакое» влияние. При этом следует различать уровни религиозности в различных средах мигрантов. В религиозной миграционной среде для более 80 % религия имеет большое значение. В статусно-ориентированной среде – для 62 %, а для трех четвертей космополитов-интеллектуалов религия практически не играет роли. Но как бы ни разнились мнения в различных миграционных средах, существует устойчивый консенсус в том, что религия должна быть частным делом («Законы государства для меня важнее чем заповеди моей религии»). Вместе с тем данные этого исследования несколько не умаляют

¹ Migranten, Meinungen, Milieus / vhw – Migrantenmilieu Survey 2018. Available at: https://www.vhw.de/fileadmin/user_upload/07_presse/PDFs/Archiv/ab_2015/vhw_Migrantenmilieu-Survey_2018.pdf (accessed 18.02.2023).

необходимого внимания к религиозному фактору в решении миграционных проблем. Прежде всего – в целях укрепления добрососедства, снижения недоверия и агрессивности.

До сих пор в исследованиях о миграции преобладали вертикальные и иерархические критерии, основанные на государственной принадлежности и системах социального регулирования в политике, праве и бизнесе, и на этой основе разъяняющие ответственность за людей, пересекающих границы, например, беженцев на лодках в Средиземном море. Спор о том, кто примет беженцев из международных вод, до сих пор ведется по этому вертикальному критерию.

Одним из современных эффективных механизмов разрешения конфликтов можно назвать основанную на горизонтальной дифференциации концепцию «антропологического квадрата», под которым понимаются границы начала и конца жизни, а также границы человека-животного и человека-машины, при этом границы человека совпадают с границами социального [4, р. 508].

Эта горизонтальная дифференциация отличается от вертикальной в двух моментах. Во-первых, центральное значение имеет понятие института, а не системы, как в теории функциональной дифференциации. Во-вторых, вертикальная дифференциация основана на множестве стоящих бок о бок систем. Напротив, горизонтальная дифференциация фокусируется на двух аспектах: (1) на членстве и (2) на общемировых социально ориентированных коммуникациях. Значимость и актуальность этой концепции подтверждается тем обстоятельством, что «не только границы своей культурной группы, но и позиции человека в обществе как основа социальной идентичности теряют устойчивость и надежность в качестве цели и условия стабильного социального поведения, становятся похожими более на бесконечный путь» [1, с. 23].

Человек, обладающий неотъемлемым правом на достоинство и свободу, независимо от вертикально понимаемого национального, государственного, семейного или религиозного происхождения, является основой правовой системы. Автор этой концепции Линдемман указывает на историческое значение горизонтальной модели в фундаментальном историческом повороте, вызванном введением в правовую систему

книги записей о крещении в христианских общинах. К сожалению, Линдеман останавливается на юридических аспектах и не вникает в теологическую логику оправдания, приведшую к этому юридическому статусу с признанием личного достоинства новорожденного. С теологической точки зрения, отказ от этих отношений с Богом означает исключение достоинства и свободы человеческой личности.

Францисканский опыт миротворчества

История самой церкви знает немало примеров неуважения достоинства человеческой личности, о чем свидетельствуют примеры преследования и борьбы с еретиками. Тем не менее обязанность охранять право на жизнь мигрантов лежит в основе деятельности христианских общин вплоть до конфронтации с государством, когда, например, монастыри предоставляют убежище.

На протяжении истории религиозные конфликты неоднократно становились причиной миграции и обострения социальных проблем, что продолжается и в современных условиях. В то же время в христианских традициях всегда были личности, которые значительно снижали религиозные конфликты. К ним, несомненно, относится Франциск Ассизский. Он жил в разгар крестовых походов и ныне живо питающих представление о монотеистических религиях как об одной из главных причин войн и насилия в истории. В 1213 году папа Иннокентий III, призывая к пятому крестовому походу, в энциклике *Quia Maior*, называл пророка Мухаммеда «сыном ада», а ислам сравнивал со зверем Апокалипсиса. В 1218 году крестоносцы отправились в Египет, чтобы напасть там на султана Мелек эль Камила. В ответ на это Франциск добрался до Египта в 1219 году и проник во вражеский лагерь для переговоров о мире. Надо отдать должное султану, который вместо того, чтобы уничтожить Франциска и его братьев, гостеприимно встретил их и долго беседовал. В результате султан предложил план по свободному доступу рыцарей к святым местам, который, однако, был отвергнут главным папским легатом. Между тем Франциск Ассизский справедливо считается одним из авторитетов, на которых мы все еще можем ориентироваться при решении современных проблем, включая миграционные [3].

Примером может служить братство францисканцев в немецком городе Ванген (земля Баден Вюртемберг). Нам хотелось бы показать, что братья не ограничиваются только призывами к решению миграционных проблем, но и реально помогают конкретным людям, вплоть до столкновений с законом, что совсем не характерно для граждан ФРГ, да еще и священнослужителей¹.

В 1997 году адвокат проинформировал попечителя францисканского монастыря в Вангене, что курдский мигрант находится в опасности, поскольку может быть депортирован. Поскольку ни протестантский, ни католический приходы не желали предоставлять убежище, он попросил у братьев монастырского убежища. В тот же день францисканцы единогласно приняли положительное решение на своем собрании. Следует отметить, что бегство в монастырь состоялось через три месяца после публикации в июне 1997 года «Общего слова церковью о проблемах миграции и бегства», в котором политические лидеры Германии обвинялись в неспособности принимать решения по предоставлению убежища и иммиграции. Предоставление церковного убежища может побудить государственные органы пересмотреть решение об окончательной депортации иностранца в страну его происхождения. В деле этого беженца была достигнута договоренность о том, что во время его нахождения в монастыре полиция не сможет его арестовать. Конечно, эта история вызвала резонанс в обществе, СМИ. Отец Сильвестр получал письма, в которых выражалось непонимание и неприятие монастырского убежища, более того, такое поведение францисканцев считалось причиной и оправданием ухода из церкви. Отец Сильвестр отвечал на это: «У вас есть законы! У нас есть человек! Перед нами стоит человек, который в этом нуждается!»².

Миграция и религиозная свобода

Политический аспект миграционной политики, в большей степени ориентированной на «антропологический квадрат»,

¹ Следующая информация опирается на протоколы и газетные сообщения, собранные Сильвестром Нейхелем, тогдашним попечителем францисканского монастыря в Вангене, в частном архиве и предоставленные профессору Вестфальского университета в Мюнстере Удо Шмельцле.

² Schmätle U. F. Our Mission at Home. Tagung der CENOC der Kapuziner in Reute, April 2016. Available at: <https://www.franziskanisch-gfs.ch/wp-content/uploads/sites/3/2016/05/Reute-2016-Kapuziner.pdf> (accessed 18.02.2023).

нежели на вертикальные критерии государственной и религиозной принадлежности, мог бы сыграть позитивную роль особенно среди верующих, если бы религия уважалась как антропологическая константа. Но мы все еще далеки от этого в политике и науке. Такое невнимание к религии усугубляет проблемы миграции, что отчетливо проявляется на примере беженцев из мусульманских стран.

Анализ ситуации в современной Франции ясно показывает, как умаление или шутивное отношение к религии приводит к насилию. Убийство учителя Сэмюэля Пати продолжает будоражить не только французское, но и европейское общество в целом. Учитель обсуждал тему свободы выражения мнений в классе со своими учениками и использовал при этом карикатуры из сатирического журнала *Charlie Hebdo*. Поводом для криминального акта стала информационная кампания родителей-мусульман, требовавших увольнения Пати из школы. Вместе с тем следует отметить участвовавшие попытки политизированного исламского сообщества запретить некоторые темы во французских школах, например, теорию эволюции, критику религии, феминистские темы. В результате учителя признаются в усилении самоцензуры, поскольку они не хотят подвергать опасности себя и свои семьи. Политическое руководство Франции возлагает надежды на школу в борьбе с радикальным исламом. В конечном счете этот конфликт, а точнее эта дилемма, ложится на плечи учителей, которые полностью перегружены и предоставлены самим себе. В этой ситуации логично, что они попытаются защитить себя, больше не обращаясь к соответствующим темам на уроках.

В то время как в заявлениях политиков и религиозных лидеров все больше преобладает недоумение и бессилие, в академической среде наметился глубокий интерес к вопросу о действительных причинах эксцессов насилия и, что важно, о значении религии в контексте сосуществования разных культур. Хотя вопрос о религиозной принадлежности может быть неактуальным в стране происхождения (родителей), в контексте миграции возникает требование позиционировать себя и либо исповедовать себя мусульманином, либо дистанцироваться от ислама. [5, с. 155] И в этом отношении особенно

велика роль школы как действенного инструмента, способного положить конец эксцессам насилия и убийств.

По мнению Удо Шмельцле, французская лаицистская школьная программа с элементами высмеивания религии и воспитания мусульманских детей и молодежи в школах хорошими буржуа не решит проблем, а усугубит их. Во Франции нет уроков религии в государственных школах. Это веская причина эксцессов насилия, которые следовали друг за другом за относительно короткое время. Форма светского мировоззрения с его образом просвещенного буржуа очень быстро становится своего рода эрзац-религией, которая принижает другие религии и культуры, а себя возводит в абсолют. Никогда еще такие программы перевоспитания не имели успеха. Безусловно, школа имеет центральное значение, когда речь идет об установлении ненасильственного и справедливого сосуществования различных религий и культур в государстве и обществе.

По мнению Елены Мирошниковой, конфессиональная модель религиозного образования в государственных школах в современном глобальном мире при огромном размахе миграционных потоков теряет свое влияние; более того, множит трудности, поскольку реализовать равное право на обучение самым различным религиям мигрантов не представляется возможным. Более эффективной образовательной стратегией по передаче знаний о религии в государственных школах являются религиозоведческие и культурологические курсы без разделения учеников на группы по конфессиональному признаку. В то же время возрастает роль конфессиональных школ и гимназий, которые, несомненно, увеличивают престиж и поднимают роль религии и ее организаций в решении самых насущных проблем общества, включая и миграционные.

Францисканская гимназия в Кройцбурге, недалеко от Франкфурта-на-Майне, существует с 1968 года на базе францисканского монастыря. Удо Шмельцле был исполнительным директором этого образовательного учреждения (2000–2019). Гимназия выдает диплом об окончании средней общеобразовательной школы государственного образца. Францисканское братство предоставляет здания и несет расходы по их обслуживанию, включая столовую, а государство финансирует заработную плату учителей. Государство финан-

сирует 65–70 % персональных выплат. Родители ежемесячно выплачивают за одного ребенка (самая низкая плата за обучение в ФРГ) 100 евро, за второго – 70 евро, третий обучается бесплатно. В гимназии обучение начинается с 5 класса. В настоящее время она насчитывает 1 300 школьников самой разной конфессиональной принадлежности, в основном там обучаются католики и протестанты, но растет число некрещенных и неверующих: 911 римских католиков, 27 православных, 3 неверующих (гуманистическое сообщество Гессена), 323 евангелиста, 3 суннита, 8 членов исламской общины Ахмадия, 6 адвентистов, 1 сирийский православный, 70 школьников конфессионально неангажированные. Немаловажное значение в деятельности этого учебного заведения придается совместным с родителями мероприятиям, способствующим укреплению духовного общения как между школьниками, так и в семье [6]. Несомненно, это играет большую роль в развитии добрососедства и взаимоуважения и, в конечном счете, социального благополучия. Владение немецким языком и учеба в немецкой школе являются наиболее важными составляющими в интеграционном процессе. В этом отношении школа представляет собой не только организацию по подготовке рынка труда, но и как инстанция для интеграционных ценностных представлений.

Неприятность к нуждающемуся незнакомцу, особенно когда она мотивирована расовыми стереотипами, явно противоречит основным универсалистским идеям христианского богословия. Христианская этика ориентирует церкви на решительное сопротивление такой ксенофобии [2]. Ярким примером реализации горизонтальной солидарности является помощь христианских организаций женщинам-мигрантам, приезжающим в Германию. Их количество неуклонно растет с 1980-х годов. Они бегут от плохих условий жизни и работы в своих родных странах или следуют за своими семьями, которые уже живут в Германии. Они часто не могут найти работу, соответствующую их образованию. Агентства по трудоустройству в странах Восточной Европы берут на себя финансирование путевых расходов и тем самым создают структуру зависимости, из которой многие молодые женщины больше не могут выбраться. Кроме того, многие женщины-мигранты на Западе

вступают в трудовые отношения, которые не регулируются и не защищены трудовым законодательством и нормативными актами. Сестра Ирмлинг Ребергер (педагог, воспитатель францисканского ордена в Оберцелле) посвятила себя социальному служению этим женщинам. В течение почти четырех десятилетий она заботилась о нуждающихся женщинах, измученных, отчаявшихся, маргинализированных, подвергшихся насилию. В 1983 году францисканские сестры Оберцелля начали заботиться о женщинах, освобожденных из тюрьмы. Вскоре они предоставили убежище девочкам, подвергшимся насилию. Сестра всегда боролась за то, чтобы женщины поверили в себя, в свою ценность и достоинство. Деятельность сестры Ирмлинг так же, как и братьев францисканцев из Вангена, вызвала далеко неоднозначную реакцию в обществе. Но она нашла духовные силы и оправдание своей деятельности в истории Руфи в Ветхом Завете, в которой встреча двух женщин, пришедших из разных культур, преодолевает разрыв чужеродности и приводит к солидарному действию.

Выводы

Призыв к естественному благоговению перед бесконечными страданиями наших ближних – основа францисканского категорического императива. Его современную трактовку выразил Вацлав Гавел в предисловии к Терезиенштадской Книге памяти о жертвах Холокоста:

«Было бы глупо надеяться, что все люди уже внутренне приобрели почтение к человеку, к человеческому достоинству, к гражданскому равенству, даже в своих, казалось бы, невинных заявлениях... противостоять любому отвращению к людям других народов, рас и религий. (...) Даже в случайном антисемитском замечании или невольно расистском заявлении скрывается феномен газовой камеры или погрома»¹. Эти слова подтверждают мощь эффекта и духовной динамики, исходящей от конкретного действия.

Именно кропотливая работа по созданию солидарности между людьми разных рас, культур и религий представляется важнейшей задачей религиозных организаций и их лидеров.

¹ Theresienstädter Gedenkbuch: Die Opfer der Judentransporte aus Deutschland nach Theresienstadt 1942–1945 // 895 Seiten, Institut Theresienstädter Initiative Academica Prag 2000, S. 7–11. Available at: https://www.ushmm.org/online/hsv/source_view.php? SourceId=32727 (accessed 18.02.2023)

Активная деятельность в контексте горизонтальной концепции локальных сообществ, переходящих в глобальные по решению общих для всех проблем, наилучшим способом может пробудить и усилить миротворческий потенциал каждой религии.

Список литературы

1. Трансформации глобального конфессионального пространства: феномен «параллельных обществ» в системе международных отношений: коллективная монография / науч. ред. Л. А. Андреева, И. В. Следзевский, М. Ю. Смирнов. – СПб.: Владимир Даль, 2021.
2. Hollenbach D. Migration as a Challenge for Theological Ethics // *Political Theology*. – 2015. – Vol. 12. – No. 6. – Pp. 807–812.
3. Kammerer P, Krippendorff E, Narr W-D. Franz von Assisi. Zeitgenosse für eine andere Republik. – Düsseldorf: Patmos, 2008.
4. Lindemann G, Gesellschaftlich Grenzregime der Moderne: das anthropologische Quadrat // *Grenzforschung: Handbuch / Dominik Gerst, Maria Klessmann, Hannes Krämer [hrsg.]*. – Baden Baden: Nomos, 2021. – P. 506–525.
5. Mattes A. Migration & Religion. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie für Wissenschaften, 2022.
6. Schmäztle U. F. Wissen, Bildung und Schulen neu denken: Zugänge zu einem franziskanischem Bildungskonzept. – Würzburg: Echter Verlag, 2018.

References

1. Andreeva, L. A., Sledzevskij, I. V., Smirnov, M. Yu. (2021) (eds.) *Transformatsii global'nogo konfessional'nogo prostranstva: fenomen "parallelnykh obshchestv" v sisteme mezhdunarodnykh otноshenij*; kolektivnaya monografiya [Transformations of the Global Confessional Space: The phenomenon of "parallel societies" in the international relations system]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).
2. Hollenbach, D. (2015) Migration as a challenge for theological ethics. *Political Theology*. Vol. 12. No. 6. Pp. 807–812.
3. Kammerer, P, Krippendorff, E, Narr, W-D. (2008) Franz von Assisi. Zeitgenosse für eine andere Republik. Düsseldorf: Patmos. (In German).
4. Lindemann, G. (2021) Gesellschaftlich Grenzregime der Moderne: das anthropologische Quadrat / Dominik Gerst, Maria Klessmann, Hannes Krämer [hrsg.]. *Grenzforschung: Handbuch*. Baden Baden: Nomos. Pp. 506–525. (In German).
5. Mattes, A. (2022) Migration & Religion. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie für Wissenschaften. (In German).
6. Schmäztle, U. F. (2018) Wissen, Bildung und Schulen neu denken: Zugänge zu einem franziskanischem Bildungskonzept. Würzburg: Echter Verlag. (In German).

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

Об авторах

Мирошникова Елена Михайловна, доктор философских наук, профессор, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-3612-3016, e-mail: Miroshnikovaem@gmail.com

Шмельцле Удо Ф., доктор теологии, почетный профессор, Вестфальский университет имени Вильгельма, Мюнстер, ФРГ; e-mail: 2043fritz@gmail.com

About the authors

Elena M. Miroshnikova, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Chief Fellow, Center for Religious and ethno-political Studies, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0002-3612-3016, e-mail: miroshnikovaem@gmail.com

Udo Fr. Schmäzle, Dr. Theol., Professor Emeritus, Westfaelische Wilhelms-Universitaet, Muenster, Germany; e-mail: 2043fritz@gmail.com

Поступила в редакцию: 05.05.2023

Принята к публикации: 28.07.2023

Опубликована: 18.09.2023

Received: 05 May 2023

Accepted: 28 July 2023

Published: 18 September 2023

Проблема интеграции мигрантов-мусульман в Италии и Финляндии*

В. А. Сливкина

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

Введение. Прогнозируя динамику роста европейских мусульманских общин, исследователи в целом сходятся в оценке исламской иммиграции как долговременного фактора изменений европейского общества. Второе, а иногда и третье поколение проживающих в Европе мусульман приводят к трансформации европейского религиозного пространства, способствуя появлению модальности так называемого «западного ислама», сопровождаемого ростом запросов на признание религиозных и культурных прав иммигрантских сообществ. Данная статья посвящена анализу проблем, возникающих при интеграции мигрантов-мусульман в итальянское и финское общество.

Содержание. В статье анализируется ряд статистических данных изменения численности мусульманских общин в Италии и Финляндии. Определяется политика правового мультикультурализма в Финляндии. Описываются такие особенности финской модели интеграции как содействие сохранению родного языка, преподавание ислама в государственных школах, создание площадок диалога между представителями финской власти и мусульманскими организациями. Автором также рассматривается ряд особенностей «итальянского случая» определения места мигрантов-мусульман в нетрадиционном для себя контексте. Приводится обзор исламской иммиграции в Италию. Отмечается различие в отношении к исламу между первым и вторым поколением мигрантов.

Выводы. На основе анализа собранного материала делается вывод о двух видах государственной стратегии в отношении к мигрантам-мусульманам. В Финляндии государство заинтересовано в создании системы управления языковым, культурным и религиозным разнообразием. На это направлена политика в области принятия и интеграции иммигрантов. В Италии политика интеграции ведет к формированию нового образа «итальянского ислама», стремящегося к преодолению этнокультурных ограничений, характерных для общин первого поколения мигрантов-мусульман.

Ключевые слова: исламская иммиграция, ислам в Италии и Финляндии, интеграция, религиозный плюрализм, религиозное разнообразие в Европе.

Для цитирования: Сливкина В. А. Проблема интеграции мигрантов-мусульман в Италии и Финляндии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 214–227. DOI 10.35231/18186653_2023_3_214. EDN: YYBCKE

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 23-28-00374 «Религия как фактор адаптации и интеграции (им)мигрантов: на примере стран Балтийского региона».

© Сливкина В. А., 2023

The Problem of Muslim Immigrants' Integration in Italy and Finland

Varvara A. Slivkina

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

Introduction. Predicting the growth dynamics of European Muslim communities, researchers generally agree on assessing Islamic immigration as a long-term factor in the European society changes. The second and sometimes third generation of Muslims living in Europe lead to the transformation of the European religious space, contributing to the emergence of the modality of so-called "Western Islam" accompanied by an increase in requests for recognition of the immigrant communities religious and cultural rights. This article is devoted to the analysis of problems arising from the integration of Muslim migrants into Italian and Finnish society.

Content. The article analyzes a number of statistics on the change in the number of Muslim communities in Italy and Finland. The policy of legal multiculturalism in Finland is determined. Such features of the Finnish integration model are described as promoting the preservation of the native language, teaching Islam in public schools, creating platforms for dialogue between the Finnish authorities and Muslim organizations. The author also considers a number of features of the "Italian case" of determining the place of Muslim migrants in an unconventional context. An overview of Islamic immigration to Italy is given. There is a difference in attitudes towards Islam between the first and second generation of migrants.

Conclusions. Based on the analysis of the collected material, a conclusion is made about two types of state strategy in relation to Muslim migrants. In Finland, the state is interested in creating a system for managing linguistic, cultural and religious diversity. This is the policy aimed at the acceptance and integration of immigrants. In Italy, the policy of integration leads to the formation of a new image of "Italian Islam" striving to overcome the ethno-cultural restrictions characteristic of the first generation Muslim migrants communities.

Key words: Muslim immigration, Islam in Italy and Finland, integration, religious pluralism, religious diversity in Europe.

For citation: Slivkina, V. A. (2023) Problema integratsii migrantov-musul'man v Italii i Finlyandii [The Problem of Muslim Immigrants' Integration in Italy and Finland]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 214–227. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_214. EDN: YYBCKE

Введение

Согласно опросу общественного мнения Исследовательского центра Пью за 2018 год 62 % финнов и 53 % итальянцев полагают, что существует фундаментальное противоречие между исламом, национальной культурой и сложившимися в обществе ценностями¹. Такой результат является самым высоким показателем среди других европейских стран, принявших участие в опросе. Близость этих показателей вызывает особый интерес к моделям интеграции иммигрантов-мусульман как в итальянское, так и в финское общество.

В Италии проживает свыше 2 870 000 мусульман, что составляет 4,8 % населения страны². Мусульмане, большинство из которых выходцы из стран Африки, составляют около 1/3 всех зарегистрированных иностранных граждан [14, с. 14]. Почти половина из них (43 %) являются гражданами Италии³. Оценка численности мусульман в Италии среди иммигрантов определяется формально по стране происхождения. На сегодняшний день ислам является второй по значению религией, распространенной среди иммигрантов. «Из страны, определяемой католическим большинством, Италия становится обществом, характеризующимся четко выраженным религиозным разнообразием» – такую оценку дает изменением итальянского общества профессор социологии религии университета в Падуи Энцо Паче⁴.

Проблема присутствия ислама в Италии находится в центре внимания итальянских исследователей и политиков [3–11; 15–18; 20–21]. Весной 2016 г. министр внутренних дел Анджелино Альфано на заседании палаты депутатов озвучил следующие данные: «на территории Италии существует 1205 исламских структур, в том числе четыре мечети, 858 мест отправления культа и 343 культурных объединения» [12, с. 6].

Увеличение доли мусульманского населения в европейских странах также можно проследить по росту численности

¹ Pew Research Center. Nationalism, immigration and minorities. 29.05.2018. Available at: <https://www.pewresearch.org/religion/2018/05/29/nationalism-immigration-and-minorities/> (accessed 14.03.23).

² Europe's Growing Muslim Population. Pew Research Center. 29.11.2017. Available at: <https://www.pewresearch.org/religion/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (accessed 15.07.2022).

³ Ciocca F. Musulmani in Italia: una presenza stabile e sempre più italiana. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.lenius.it/musulmani-in-italia/> (дата обращения: 15.07.2022).

⁴ Pace E. La nuova geografia delle minoranze religiose in Italia: ragionevoli discriminazione e rischi per la libertà del culto. European Federation of Freedom of Belief. 18–19.01.2018. [Электронный ресурс]. URL: <https://freedomofbelief.net/it/attivita/la-nuova-geografia-delle-minoranze-religiose-in-italia> (дата обращения 15.07.2022).

мусульман в государствах Балтийского региона, в том числе на примере Финляндии. Как показывает в своей диссертации исследователь из Хельсинского университета Т. Пауха «из-за отсутствия официальной статистики все текущие данные о мусульманах в Финляндии очень приблизительны» [22, с. 4]. По оценкам специалистов в стране проживает от 0,3 % (около 17 000 человек) до 2,7 % (примерно 150 000 человек) мусульман. Расхождение в оценке численности мусульман связано с тем, что государственная статистика учитывает только зарегистрированных верующих, приписанных к определенным общинам. Это, как правило, иммигранты в первом поколении: выходцы из таких стран как Сомали, Ирак и государств Северной Африки. Большинство мусульман проживают в Хельсинки и других крупных городах Финляндии, в том числе в Турку и Тампере. По данным исследователей на 2015 год в Финляндии было зарегистрировано около 129 исламских ассоциаций, среди которых 80 общин при мечетях, 30 из которых располагаются в столичном регионе [19, с. 42].

Данная статья посвящена анализу проблем, возникающих при интеграции мигрантов-мусульман в итальянское и финское общество.

Мусульманские общины в Италии и Финляндии

Сегодня мусульманская община Италии объединяет иммигрантов из более чем восьми стран происхождения. Самыми многочисленными группами считаются марокканская (449 000), албанская (205 300), бангладешская (138 800), пакистанская (119 700), сенегальская (108 500), египетская (105 500) и тунисская (102 100)¹.

Важно отметить, что ислам на территории Италии не входит в систему официальных соглашений с государством, что определяет его специфический статус². Как показывает Павло

¹ Mennona, A. L'appartenenza religiosa degli stranieri residenti in Italia. I dati dal 1 gennaio 2020. Iniziativa e studi sulla multiethnicità. ISMU. 01.01.2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2021/06/L'appartenenza-religiosa-degli-stranieri-residenti-in-Italia.-I-dati-al-1-%C2%BD0-gennaio-2020.pdf> (дата обращения: 15.07.2022).

² Католическая церковь впервые высказался в позитивном ключе об исламе на II Ватиканском соборе (1962–1965 гг.) в заключительной декларации об отношении к нехристианским религиям «Nostra Aetate» («В наше время», 1965): «Хотя в течение веков между христианами и мусульманами возникли немалые разногласия и вражда, Священный Собор призывает всех предать забвению прошлое и искренне стремиться ко взаимопониманию, а также совместно оберегать и поддерживать ради всех людей социальную справедливость, нравственные ценности, мир и свободу» [2, с. 279].

Кавана, профессор канонического и церковного права Римского университета LUMSA, Конституционная система Италии предполагает «двойной порог институционализации религиозных исповеданий», где вслед за их юридическим признанием заключается специальное соглашение, способствующее интеграции конфессиональных объединений в правовую систему итальянского общества и открывающее доступ к государственным и общественным институтам (школам, вооруженным силам, пенитенциарным учреждениям, органам здравоохранения и социального обеспечения). Кавана отмечает, что «разногласие и внутреннее соперничество между исламскими общинами в Италии все еще очень высоки, что свидетельствует о глубоком конфликте, который в настоящее время затрагивает ислам на глобальном и геополитическом уровне» и препятствует завершению процесса интеграции»¹.

Кроме того, первые иммигрантские общины мусульман, как правило, были консолидированы на основе этнической и языковой общности и диффузно расселились, занимая кварталы с преобладанием дешевого съемного жилья на окраинах итальянских промышленных городов. Поэтому в процессе интеграции мигрантов-мусульман в итальянское общество особую роль играла местная муниципальная администрация, территориальные советы по вопросам иммиграции, мечети, локальные католические и исламские организации и культурные центры. Профессор Кавана считает такой путь содействия сотрудничеству религиозных общин и местной власти началом процесса взаимного признания.

В Финляндии согласно «Закону о свободе религии» (1923) «этнические и конфессиональные меньшинства получили возможность официально регистрировать общества и объединения» [1, с. 60] Первой зарегистрированной организацией стала татарская община² – «Магометанская Община Финляндии» (1925, «Исламская Община Финляндии»), и лишь в 1987 году была зарегистрирована первая нетатарская община – «Исламское Общество Финляндии», которое на сегодняшний день

¹ Cavana P. Prospettive di un'intesa con le comunità islamiche in Italia. Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica. 2016. [Электронный ресурс]. URL: <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/7300> (дата обращения: 14.03.23).

² С 1870-х г. XIX в. на территории Финляндии присутствует небольшая по численности община татар, которая в процессе интеграции в финское общество смогла сохранить свой язык, свою культуру и религиозную традицию.

остается «одной из крупнейших и наиболее активных мусульманских организаций» страны [19, с. 42].

Рост численности мусульман наблюдался с 1990-х гг., сопровождаясь процессом институционализации религиозных общин и ассоциаций. Большинство мусульман прибывали в Финляндию в качестве беженцев или лиц, запрашивающих убежище по ежегодной национальной квоте УВКБ ООН. Также, как и в Италии, отличительной особенностью Финляндии стала этническая и религиозная неоднородность мусульманских общин страны. Томас Мартикайнен, ректор Шведской школы общественных наук Хельсинского университета считает, что крупнейшие этнические группы – сомалийцы, арабы, боснийцы, косовские албанцы и курды – составляют 80 % мусульманского населения страны, тогда как татары и новообращенные финны – менее 5 % всех мусульман¹. Мартикайнен, отмечая рост числа религиозных ассоциаций мусульман, определяет их значение наряду с другими ассоциациями в качестве «основы финского гражданского общества» и «важного элемента представительной демократии»².

Правовой мультикультурализм и особенности интеграции мигрантов-мусульман в Финляндии

Индекс мультикультурной политики (*The Multiculturalism Policy Index*) Королевского университета Канады, оценивающий мультикультурную политику содействия и поддержания культурных различий, ставит Финляндию на первое место среди других европейских стран. Утверждение мультикультурализма в Финляндии означает, как оценивает исследователь в области этнических отношений и национализма доцент Хельсинского университета Паси Сауконен, то, «что общество признает свое этническое и культурное разнообразие, поддерживает сохранение этого разнообразия, защищает культурные права меньшинств и борется с дискриминацией и неравенством по признаку этнических или культурных различий» [23, с. 69]. Однако, далее он утверждает, что на практике в финском обществе сохраняется напряжение между

¹ Marticainen T. The Governance of Islam in Finland. *Nordic Journal of Comparative Religion*. 43 (2). 2007. Available at: https://www.researchgate.net/publication/290749242_The_Governance_of_Islam_in_Finland (accessed 14.03.2023).

² *Ibid.*

политическим мультикультурализмом и националистическими настроениями, что, в частности, отразилось в росте популярности правой популистской партии («Истинные финны»/«Партия финнов»), использующей в своей программе антииммиграционную/антимусульманскую риторику и апеллирующей к финскому национализму.

Основой концепции финского мультикультурализма стали: (1) политика в области приема и интеграции мигрантов; (2) языковая политика; и (3) политика в области мультикультурного образования – т. е. практические действия властей, направленные на защиту конституционного права меньшинств сохранять и развивать свой язык и культуру (ст. 17 Конституции Финляндии). Более того, в соответствии с принятым в 1999 году «Законом об интеграции и приеме лиц, ищущих убежище», процесс интеграции понимался как «личное развитие иммигрантов, направленное на участие в трудовой жизни и функционирования общества при сохранении собственного языка и культуры»¹. В соответствии с этим законом, новые группы меньшинств наделялись такими же правами, как и местное население, а значит могли принимать участие в экономической, политической и социальной жизни финского общества.

Политика интеграции мигрантов также поддерживалась принятым в 2003 году «Законом о гражданстве» и в 2004 году «Законом об иностранных гражданах» и «Законом о борьбе с дискриминацией». На практике реализация этих мер предполагала три уровня действия: (1) национальный уровень; (2) муниципальные программы интеграции; (3) индивидуальные программы интеграции.

Исходя из логики развития мультикультурализма, рост числа мигрантов в финском обществе изначально воспринимался позитивно, как «фактор, способствующий интернационализации ранее периферийного региона» [23, с. 70]. Более того, местная власть активно поощряла процесс интеграции иммигрантов, поддерживая создание различного типа ассоциаций, которые могли бы действовать как на местном, так и на национальном уровне. Другим ответом на рост численности иммигрантов-мусульман стала разработка специальных

¹ Act of the Integration of Immigrants and Reception of Asylum Seekers (493/199, amendments up to 324/2009 included). Available at: https://ec.europa.eu/migrant-integration/library-document/act-integration-immigrants-and-reception-asylum-seekers_en (accessed 14.03.2023).

социально-политических программ, направленных на предотвращение маргинализации и на содействие интеграции различных групп населения.

Сакаранахо Туула, профессор Хельсинского университета, сформулировала основную цель финского государства как «развитие плюралистического и мультикультурного общества, основанного на взаимном уважении культур и религий»¹. Среди мер, содействующих этому процессу, следует назвать преподавание родного языка и религии меньшинств в финских школах. Так, например, на сегодняшний день около двух третей учащихся мигрантов изучают родной язык в рамках своего плана образования².

Особенностью финской модели интеграции мигрантов-мусульман стало преподавание ислама в государственных школах. Такое решение являлось ответом на опасение роста экстремизма и радикальных настроений среди молодежи. Несмотря на нехватку квалифицированных преподавателей и соответствующей литературы, государство всячески содействовало изучению ислама, как и других религиозных традиций, в рамках школьной программы. В Финляндии классы, в которых преподается ислам, формируются от трех человек. Преподавание ведется с акцентом на универсальный характер религиозной традиции ислама, т. е. независимо от этнического и религиозного разнообразия существующих течений. Цель такой практики состоит в том, чтобы «укрепить идеал общности среди мусульман» и этим способствовать интеграции учащихся в финское общество³.

Еще один способ встраивания ислама в демократическую структуру государства – это создание площадок диалога между представителями финской власти и мусульманскими организациями, целью которых является в том числе разработка и реализация политики интеграции⁴. Одним из примеров

¹ Sakaranaho T. The Governance of Islamic Religious Education in Finland: Promoting “General Islam” and the unity of all Muslims. HELDA. 2019. Available at: https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/322871/Sakaranaho_final_corrections_Nov2018.pdf?sequence= (accessed 14.03.23).

² Multiculturalism Policies in Contemporary Democracies. Queen's University, 2020. Available at: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/resultsbycountry-im/finland-im> (accessed 14.03.23).

³ Sakaranaho T. The Governance of Islamic Religious Education in Finland: Promoting “General Islam” and the unity of all Muslims. HELDA. 2019. Available at: https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/322871/Sakaranaho_final_corrections_Nov2018.pdf?sequence= (accessed 14.03.23).

⁴ См. Marticainen T. The Governance of Islam in Finland. *Nordic Journal of Comparative Religion*, 43 (2), 2007. Available at: https://www.researchgate.net/publication/290749242_The_Governance_of_Islam_in_Finland (accessed 14.03.2023).

таких площадок стал основанный в 2006 году Исламский совет Финляндии, созданный как представительный орган, объединивший 21 организацию мусульман страны.

Исламская иммиграция в Италию: мусульманская община и проблема интеграции

Явление массовой исламской иммиграции в Италию возникает с 1970-х годов. Мировой экономической кризис, падение цен на нефть в 1973 году вызвали изменения в политике европейских государств в сфере трудоустройства иммигрантов в сторону сокращения рабочих мест. Италия стала своего рода «новой альтернативой» для трудовых мигрантов. Как отмечает Карло де Анжело, профессор Университета Востока в Неаполе, в этот период в Италию мигранты прибывали спонтанно, находя возможность трудоустройства не в промышленных районах, а в менее развитых секторах экономики южных регионов страны. К первым исламским иммигрантам в Италии, как он пишет, относились граждане Туниса, находившие работу в рыболовном и сельскохозяйственных секторах Сицилии¹.

Новый цикл иммиграции в Италию, также как и в Испанию и в Грецию, начинается с конца 1980-х годов. В этом случае изменение ее траектории вызвано, с одной стороны, падением коммунистических режимов и ростом числа локальных военных конфликтов, а с другой стороны – практикой отсутствия жесткого миграционного законодательства внутри этих стран. Отметим, что с конца 1980-х годов к регулярной миграции добавляются растущие потоки нерегулируемой миграции. Так, например, Италия, находясь в центре балканского миграционного потока, в начале 1990-х годов столкнулась с ростом нерегулируемой иммиграции из Албании, с этим были связаны две первые законодательные амнистии в стране в 1996 и в 1999, которые легализовали статус нерегулируемых мигрантов².

¹ De Angelo C. Le problematiche socio-giuridiche connesse all'immigrazione islamica in Europa con particolare riguardo alla situazione italiana. Facoltà di Scienze Politiche dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. 1990–2000. [Электронный ресурс]. URL: https://www.lancaster.ac.uk/jais/volume/docs/vol4/4_27–48dangelo2cilaro.pdf (дата обращения: 15.07.2022).

² Pacini, A. I musulmani in Italia. Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova. 29.01.2001. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cestim.it/argomenti/02islam/02islam-relazione-pacini.pdf> (дата обращения: 15.07.2022).

В этот период происходит и изменение демографических характеристик исламской иммиграции: если на первом этапе преобладало сельское малообразованное население, то с конца 1980-х годов миграция становится массовой, при этом в Италию приезжает в основном грамотное городское население, молодежь, выросшая в странах «исламского пробуждения» (в Алжире, Сирии, Египте) и знающая на практике феномен «возвращения в мечеть», то есть – мигранты, поддерживающие требование исламизации социально-политического порядка¹.

К 2000 г. мусульманская община Италии насчитывала уже 600 000 человек². В отличие от мусульманских общин других европейских государств, в этой общине отсутствовали две или три явно преобладающие национальности. Это привело к возникновению большого количества исламских организаций и ассоциаций, часто конкурирующих между собой за право представлять интересы иммигрантских сообществ на локальном и национальном уровнях.

Начиная с 2010 года, итальянское государство сталкивается с явлением неструктурированной миграции и ростом доли беженцев и нерегулируемых мигрантов, вызванным увеличением миграционных потоков со стороны стран Северной Африки. В этом смысле проблема прозрачности и контроля за деятельностью молитвенных комнат и итальянских мечетей стала центральной для многих регионов Италии. Так, во многих городах Италии обращает на себя внимание феномен так называемого «скрытого ислама», наблюдается процесс появления новой сети исламских религиозных организаций, получивших название «мечетей в гаражах» – неформальных молитвенных центров «невидимых» для общества, осуществляющих внутреннюю коммуникативную связь, религиозную и образовательную деятельность на арабском языке с помощью различных интернет-ресурсов³

¹ De Angelo, C. Le problematiche socio-giuridiche connesse all'immigrazione islamica in Europa con particolare riguardo alla situazione italiana. Facoltà di Scienze Politiche dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. 1990–2000. [Электронный ресурс]. URL: https://www.lancaster.ac.uk/jais/volume/docs/vol4/4_27–48dangelo2cilardo.pdf (дата обращения: 15.07.2022).

² Pacini, A. I musulmani in Italia. Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova. 29.01.2001. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cestim.it/argomenti/02islam/02islam-relazione-pacini.pdf> (дата обращения: 15.07.2022).

³ Polchi, V. L'islam in Italia e le moschee in garage. Il Viminale le ha censite sono trenta soltanto a Roma. La Repubblica. 27.11.2015. [Электронный ресурс]. URL: https://www.repubblica.it/solidarieta/immigrazione/2015/11/27/news/islam_in_italia_moschee_in_garage_dati_viminale-128274233/ (дата обращения: 15.07.2022).

В то же время, как показывает доцент Туринского университета Роберта Рикуччи, сегодня наблюдается существенное отличие в отношении к исламу между первым и вторым поколением иммигрантов: если для первого важным было поддержание культурных традиций страны-исхода, то для второго – принадлежность к исламу, как правило, становится основой собственного религиозного выбора, который не зависит от этнокультурных ограничений. В этом смысле можно наблюдать тенденцию к формированию нового представления об исламе в итальянском обществе, в котором второе поколение иммигрантов «возвращает мечети ее религиозную функцию»¹.

Выводы

В Финляндии и в Италии за последние годы наблюдается рост мусульманских общин. Сталкиваясь с достаточно высоким уровнем исламофобии, эти государства тем не менее используют разные подходы и модели интеграции мусульман в свои общества.

Деятельность финского государства в области интеграции направлена в первую очередь на самого человека и соблюдение его конституционных прав и обязанностей. Государство не всегда заинтересовано в расширении религиозных и культурных прав мусульманских общин, но в своих действиях оно стремится выстроить прозрачную систему управления языковым, культурным и религиозным разнообразием. Создание ассоциаций и религиозных организаций, официально признанных государством, позволяет структурировать религиозную и культурную жизнь меньшинств в соответствии с демократическими принципами организации финского общества. Однако мигранты не всегда готовы к открытому и активному диалогу, что усложняет взаимопонимание и процесс интеграции.

В отличие от Финляндии, политика итальянского государства и деятельность католических организаций основана на реализации сильной модели языковой и культурной интеграции мигрантов-мусульман в итальянское общество. С одной стороны, на сегодняшний день можно говорить о плюрализме итальянского ислама. На территории Италии мигранты-

¹ Ricucci, R. Religione e politica nell'islam territoriale. Quaderni di sociologia. 2014. [Электронный ресурс]. URL: <https://journals.openedition.org/qds/320?lang=en> (дата обращения: 15.07.2022).

мусульмане являются представителями разных стран происхождения, что ведет к возникновению большого количества исламских организаций и ассоциаций, неспособных представлять интересы всей мусульманской общины на национальном уровне. С другой стороны, с появлением второго поколения иммигрантов-мусульман, обучавшихся в итальянских школах, наблюдается переход от проблем этнокультурного разнообразия мусульманских общин страны к вопросам религиозного плюрализма итальянского общества. В этом смысле политика интеграции итальянского государства ведет к формированию нового образа «итальянского ислама», стремящегося к преодолению этнокультурных ограничений, характерных для общин первого поколения мигрантов-мусульман.

Список литературы

1. Беляев Р. Татарская диаспора Финляндии: вопросы интеграции и сохранения идентичности. Диссертация. – Хельсинки: University of Helsinki, 2017. – 310 с.
2. Документы II Ватиканского Собора. – М.: Паoline, 2004. – 589 с.
3. Allievi S. La Moschea di Roma // Africa. – 1994. – No. 1. – Pp. 36–38.
4. Allievi S. Musulmani D'Occidente: Tendenze Dell'islam Europeo. – Roma: Carocci, 2002. – 160 p.
5. Allievi S. Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese. – Torino: Einaudi, 2003. – 293 p.
6. Allievi S. Conflicts over Mosques in Europe: Policy Issues and Trends. – London: Alliance Publishing Trust, 2009. – 102 p.
7. Allievi S., Dassetto F. Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia. – Roma: Edizioni Lavoro, 1993. – 296 p.
8. Ambrosini M., Naso P., Paravai C. Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione. – Bologna: Il Mulino, 2018. – 292 p.
9. Angelucci A., Bombardieri M., Taccini D. (a cura di.) L'islam e integrazione in Italia. – Venezia: Marsilio, 2014. – 221 p.
10. Ciocca F. Musulmani in Italia: impatti urbani e sociali delle comunità islamiche a Roma. – Roma: Meltemi Editore, 2018. – 146 p.
11. Ciocca F. L'islam italiano. Un'indagine tra religione, identità e islamofobia. – Roma: Meltemi Editore, 2019. – 152 p.
12. Cuciniello, A. Luoghi di culto islamici in Italia: tipologia e dati. – Milano: ISMU, 2017. – 16 p.
13. Dossier Statistico Immigrazione. A cura del Centro Studi e Ricerche IDOS e Centro Studi Confronti. – Roma: Centro Studi e Ricerche IDOS, 2011. – 512 p.
14. Dossier Statistico Immigrazione. A cura del Centro Studi e Ricerche IDOS e Centro Studi Confronti. – Roma: Centro Studi e Recherche IDOS, 2018. – 453 p.
15. Ferrari S. (a cura di.) Musulmani in Italia: la condizione giuridica delle comunità islamiche. – Bologna: il Mulino, 2000. – 308 p.
16. Guolo R. Xenofobi e xenofili. – Roma, Bari: Laterza, 2004. – 178 p.
17. Guolo R. L'Islam è compatibile con la democrazia? – Roma, Bari: Laterza, 2007. – 170 p.
18. Guolo R. Jihadisti D'Italia: la Radicalizzazione Islamica nel Nostro Paese. – Milano: Guerini e Associati, 2018. – 157 p.

19. Marticainen T. Finnish Muslims' Journey from an Invisible Minority to Public Partnerships // *Nordic Journals of Comparative Religion*. – 2020. – Vol 56. – No. 1. – Pp. 31–51
20. Pace E. *Islam e Occidente*. – Roma: Edizioni Lavoro, 1995. – 154 p.
21. Pace E. *L'Islam in Europa: Modelli di Integrazione*. – Roma: Carocci, 2004. – 126 p.
22. Pauha T. Religious and national identities among young Muslims in Finland. A view from the social constructionist social psychology of religion. – Helsinki: University of Helsinki, 2018. – 81 p.
23. Saukkonen P. Multiculturalism and nationalism in Finland // *Research of Finnish Society*. – 2018. – Vol. 11. – Pp. 65–73.

References

1. Belyaev, R. (2004) *Tatarskaya diaspora Finlyandii: voprosy integratsii i sokhraneniya identichnosti* [The Tatar diaspora in Finland: issues of integration and preservation of identity]. Helsinki: University of Helsinki. (In Russian).
2. Dokumenty II Vatikanskogo Sobora. (2004) [Documents of the Second Vatican Council]. Moskva: Paoline. (In Russian).
3. Allievi, S. (1994) La Moschea di Roma [The Mosque of Rome]. *Africa*. No. 1. Pp. 36–38.
4. Allievi, S. (2002) *Musulmani D'Occidente: Tendenze Dell'islam Europeo* [Muslims of the West: Trends in European Isla]. Roma: Carocci. (In Italian).
5. Allievi, S. (2003) *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese* [Italian Islam. Journey to the second religion of the country]. Torino: Einaudi. (In Italian).
6. Allievi, S. (2009) *Conflicts over Mosques in Europe: Policy Issues and Trends*. London: Alliance Publishing Trust.
7. Allievi, S. e Dassetto, F. (1993) *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*. [The return of Islam. Muslims in Italy]. Roma: Edizioni Lavoro. (In Italian).
8. Ambrosini, M. e Naso, P., Paravai, C. (2018) *Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione* [God of migrants. Pluralism, conflict, integration]. Bologna: Il Mulino. (In Italian).
9. Angelucci, A. e Bombardieri, M., Taccini, D. (A cura di.) (2014). *L'islam e integrazione in Italia*. [Islam and integration in Italy]. Venezia: Marsilio. (In Italian).
10. Ciocca, F. (2018) *Musulmani in Italia: impatti urbani e sociali delle comunità islamiche a Roma*. [Muslims in Italy: urban and social impacts of Islamic communities in Rome]. Roma: Meltemi Editore. (In Italian).
11. Ciocca, F. (2019) *L'islam italiano. Unindagine tra religione, identità e islamofobia*. [Italian Islam. An investigation into religion, identity and Islamophobia]. Roma: Meltemi Editore. (In Italian).
12. Cuciniello, A. (2017) *Luoghi di culto islamici in Italia: tipologia e dati*. [Islamic places in Italy: typology and data]. Milano: ISMU. (In Italian).
13. Dossier Statistico Immigrazione. (2011) A cura del Centro Studio e Richerchi IDOS e Centro Studi Confronti [Immigration Statistical Dossier]. Roma: Centro Studio e Richerchi IDOS. (In Italian).
14. Dossier Statistico Immigrazione. (2018) A cura del Centro Studio e Richerchi IDOS e Centro Studi Confronti [Immigration Statistical Dossier]. Roma: Centro Studio e Richerchi IDOS. (In Italian).
15. Ferrari, S. (a cura di.) (2000) *Musulmani in Italia: la condizione giuridica delle comunità islamiche*. [Muslims in Italy: the legal status of Islamic communities]. Bologna: il Mulino. (In Italian).
16. Guolo, R. (2004) *Xenofobi e xenofili*. [Xenophobes and xenophiles]. Roma, Bari: Laterza. (In Italian).
17. Guolo, R. (2007) *L'Islam è compatibile con la democrazia?* [Is Islam compatible with democracy?]. Roma, Bari: Laterza. (In Italian).
18. Guolo, R. (2018) *Jihadisti D'Italia: la Radicalizzazione Islamica nel Nostro Paese* [Italian Jihadists: Islamic Radicalization in Our Country]. Milano: Guerini e Associati. (In Italian).
19. Marticainen, T. (2020) Finnish Muslims' Journey from an Invisible Minority to Public Partnerships. *Nordic Journals of Comparative Religion*. Vol. 56. No. 1. Pp. 31–51.

20. Pace, E. (1995) *Islam e Occidente* [Islam and the West]. Roma: Edizioni Lavoro. (In Italian).

21. Pace, E. (2004) *L'Islam in Europa: Modelli di Integrazione* [Islam in Europe: Models of Integration]. Roma: Carocci. (In Italian).

22. Pauha, T. (2018) Religious and national identities among young Muslims in Finland. A view from the social constructionist social psychology of religion. Helsinki: University of Helsinki.

23. Saukkonen, P. (2018) Multiculturalism and nationalism in Finland. *Research of Finnish Society*. Vol. 11. Pp. 65–73.

Об авторе

Сливкина Варвара Александровна, PhD, научный сотрудник Центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-2925-5002, e-mail: v.slivkina@gmail.com

About the author

Varvara A. Slivkina, PhD [International Relations and Political Sciences, Pontifical University of Saint Thomas Aquinas, Rome (Italy)]. Collaborator, Center for religious and ethnopolitical studies, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0002-2925-5002 e-mail: v.slivkina@gmail.com

Поступила в редакцию: 06.04.2023
Принята к публикации: 28.07.2023
Опубликована: 18.09.2023

Received: 06 April 2023
Accepted: 28 July 2023
Published: 18 September 2023

Religion and Migration: The Argentine Experience

Juan G. Navarro Floria

*Pontifical Catholic University of Argentina,
Buenos Aires, Argentina*

Introduction. The purpose of the article is to analyze the relations between religion and migration in Argentina over several historical periods up to the present day.

Content. The religious diversity in Argentina was one of the engines of the country's social and economic development. At the same time, the coexistence between diverse religious communities became one of the distinctive characteristics of the country. The contribution of religious communities continues to be very important today, especially in times of economic or social crisis. Religious communities also continue to be very important in receiving new migratory flows motivated by wars or other situations that have occurred in their countries of origin.

Conclusions. Religion was never, nor is it now, a conflictive element for migratory movements in Argentina. And there has never been emigration from Argentina for religious reasons.

Key words: religion, religious diversity, religious communities, migration.

For citation: Navarro Floria, Juan G. (2023) Religion and Migration: The Argentine Experience. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 228–241. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_228. EDN: ZDYEOM

Религия и миграция: опыт Аргентины

Х. Г. Наварро Флориа

*Католический Папский университет,
Буэнос-Айрес, Аргентина*

Введение. В статье рассматриваются взаимоотношения религиозного и миграционного факторов в Аргентине на протяжении истории этого государства вплоть до современного периода.

Содержание. Одной из отличительных особенностей Аргентины является бесконфликтное сосуществование различных религиозных общин. Религиозное разнообразие всегда было одним из факторов, способствующих развитию страны. Вклад религиозных общин остается очень важным и сегодня, особенно во времена экономических кризисов или социальной напряженности. Религиозные общины играют очень важную роль в принятии и адаптации периодических миграционных потоков, вызванных войнами или другими кризисными ситуациями в странах исхода.

Выводы. Религия никогда не была и ныне не является конфликтным элементом в отношении государства к миграционной среде Аргентины. Из самой Аргентины никогда не было эмиграции по религиозным мотивам.

Ключевые слова: религия, религиозное разнообразие, религиозные сообщества, миграция.

Для цитирования: Navarro Floria, Juan G. (2023) Religion and Migration: The Argentine Experience // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 228–241. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_228. EDN: ZDYEOM

Introduction

The Argentine Republic was born to independent life at the beginning of the 19th century and reached its constitutional and legal organization in the second half of the same century. At that time the country had a huge territory, mostly uninhabited.

The country project, expressed in the National Constitution of 1853 (still in force), included an express call to migrants “who want to inhabit Argentine soil”. In order for that call to be successful, the authors of the Constitution included something that was completely new in Latin America: freedom of worship. They considered that it was essential that immigrants bring their own religion.

That social experiment was wildly successful. The Argentine Republic (deliberately) attracted an enormous migratory flow; and with it the religious map of the country was modified. From the Catholic uniformity imposed during the Spanish colonial era, it became a mosaic of great religious diversity.

Content

The understanding of the relations between religion and migrations in Argentina is impossible without an adequate historical perspective. That is why it is convenient to look at the different periods of national life, whose succession will in turn serve to adequately understand the present.

The Colonial Period

The conquest of America by Spain (and Portugal, in its case) is not usually seen as a migratory phenomenon, although if it is looked at it also had that characteristic. This conquest was made possible by the transfer of an exotic population that settled in the “New World” with the intention of remaining there. Certainly (at least for the most part), this was not a population fleeing war, famine or natural disaster, nor religious persecution, as was the case with other forced migrants.

In this migration or transfer of a human group from one continent to another, religion played a major role. Moreover, a central motivation for carrying out this displacement (together, obviously, with important economic and political interests) was the deliberate decision of the kings of Spain (and the Catholic Church) to implant a religion in America: Christianity (and more specifically, Roman Ca-

tholicism). Many of the conquerors came with that explicit purpose, and it must be recognized that they were successful in it. From this point of view, the conquest of Spanish America was a migratory process closely linked to religion.

From the very beginning, the kings of Spain sent contingents of missionaries, especially members of religious orders (Jesuits, Dominicans, Franciscans, Mercedarians) with the purpose not only of accompanying the conquerors but mainly of converting the Indians to Catholicism [7]. It was therefore a singular migratory movement, where it was not about seeing how the "migrants" accommodated themselves to a pre-existing religious reality, but how, with absolute intention, they modified it to the point of destroying aboriginal religions and implanting their own. However, it cannot be said that it was the only example in history where something like this happened: in a certain way it is the same thing that the Muslim Arabs did when they expanded through North Africa to Spain and through the Near East, for example.

The truth is that these migrants/conquerors/missionaries not only brought their own religion with them but also imposed it in an exclusive way. During the Spanish period that goes from the beginning of the 16th century to the beginning of the 19th century, the Catholic religion was imposed as the only one allowed, beyond the hidden subsistence of ancestral practices, especially in places where the conquest did not reach be effective.

We can find in this period and in the current Argentine territory, although in a much more notable way in others such as the current Brazil, or the Caribbean, another interesting religious phenomenon linked to a kind of migration much more unfortunate and deplorable than the previous one: the trafficking of slaves from Sub-Saharan Africa. Those slaves, brought by force to America, had their own religion, in most cases traditional animist religions. In their new place of forced residence, they were forbidden to practice it, but many kept it in a certain hidden way, assuming external forms of the Catholic religion. Thus, for example, the worship of the saints (in an exercise of syncretism) replaced that of the traditional deities. In this way, various forms of religiosity with an African matrix emerged that, much later, would come to light (umbanda, kimbanda, candomblé, macumba, santería, etc.).

The Time of Independence

The independence of the American countries, including the current Argentine Republic, occurred quickly and in a synchronized manner at the beginning of the 19th century.

The Revolution had no religious motivations, and the revolutionaries did not set out to change the *status quo* in religious matters. However, they were aware that a certain religious flexibility was necessary to welcome non-Catholic people who for different reasons began to settle in the territory: sailors and soldiers, merchants, diplomats, and others. They were mostly practitioners of the Protestant religion (English, German, North American), and later also Jews and believers of other faiths.

Independence therefore caused a relaxation of the prohibitions on non-Catholic religions that had existed during the colony. In its replacement, a policy of tolerance was developed, which in the Río de la Plata was especially marked. In this way the door was opened to individuals, then to families and finally to entire communities of migrants who were not Catholic, but who were welcomed.

Law took some time to adapt to this new reality, but it did. Thus, for example, the State granted Protestant pastors in relation to their parishioners the same functions that until then had been fulfilled by Catholic priests in the registration of births (baptisms), deaths, and celebration of marriages. These innovations were faster in the city of Buenos Aires, port of entry for foreigners, and more resisted in the interior of the country, which has traditionally been more conservative.

In 1825, the Treaty of Friendship, Commerce and Navigation with Great Britain enshrined freedom of worship for British citizens. They could not be "*disturbed, persecuted or bothered for reasons of their religion, but they will enjoy perfect freedom of conscience in it, celebrating the divine office, either within their own homes or in their own and particular churches and chapels, which they will be empowered to build and maintain in the convenient places that are approved by the government of said United Provinces: it will also be allowed to bury the minions of H.B.M. who die in the territory of said United Provinces, in their own cemeteries, which they may likewise freely establish and maintain.*" The citizens of "said Provinces" (of Río de la Plata) would enjoy similar rights "*in accordance with the system of tolerance established in the domains of H.B.M.*"

As an immediate consequence of this treaty, the Anglican and Scottish Presbyterian faithful had their own pastoral care and built their churches, the first non-Catholic churches in Spanish America [11]. The German Evangelical Lutherans did the same in 1831 [3; 5]. The establishment of these churches proves the existence of an incipient migration of individuals and families linked by a common religious faith.

The National Organization and The Constitutional Project

The independence that began in 1810 and materialized in 1816 was followed by a turbulent period of civil wars that, among other consequences, produced the dismemberment of the former Viceroyalty of the Río de la Plata and the emergence of several independent countries in its territory (Argentina, Paraguay, Uruguay and Bolivia).

The Argentine national organization would only be achieved with the Constitution of 1853/1860. That Constitution, still in force, marks a fundamental milestone in relation to the issue we are studying. Because that constitution was the first in Latin America to broadly establish “freedom of worship”, guaranteed to all inhabitants in its sect.14 and especially to foreigners in sect.20. This consecration of religious freedom (resisted by the most conservative groups to the point of having endangered the very approval of the Constitution) was not a coincidence or a capricious idea, but was deliberately planned and desired, precisely to promote a migration process.

In the middle of the 19th century, the current Argentine Republic was a huge, mostly empty territory. One of the main inspirers of the Constitution, Juan Bautista Alberdi, proposed a motto: “to govern is to populate”. The country could only prosper if a dramatic increase in population was achieved. But the settlers who wanted to attract should preferably be the most industrious, hard-working and economically prosperous, which for Alberdi and for the “founding fathers” were northern Europeans and North Americans, mostly Protestants. That is why the Constitution contained an explicit mandate to promote “European” immigration, especially with these Protestant Europeans in mind.

Alberdi had a “Weberian” intuition: he believed that it was the Protestant ethic that could lift the vast Argentine desert from its backward and precarious situation, and not the indolence of the

[234] Catholics¹. There was no grievance or aggressive intention against the Catholic Church, but a positive admiration for the countries that grew to the rhythm of the industrial revolution. To attract these immigrants, it was essential to guarantee their freedom of worship, precisely because it was their religion that made them productive and healthy.

The Constitution was dictated “for all the men of the world who want to inhabit Argentine soil”, as its Preamble says. It was something completely new and revolutionary in a constitutional text. Migrations would not be an accident, but an achievement. And the religious element would not be something secondary, but (at least in the intention) something decisive. That was the “country project”, and marked the subsequent development.

When the constituent Congress discussed section 14 of the Constitution (which mentions all the major civil rights), most of the debate was devoted to the question of religious freedom. One of the fundamental reasons that were taken into account to accept this freedom of worship was provided by the representative Seguí, who said: “tolerance was essential for the progress of the country due to the virtuous immigration that it would bring to our soil. And that the competition that would be offered to it with the other dissident sects should not be feared without doing injury to Our Holy Religion; and that it would also be a favorable occasion for Catholic priests to exercise their zeal in evangelical preaching, obtaining for Catholicism the same triumphs that it obtains in other parts of the world, taking advantage of the example they could receive from Protestant ministers for the improvement of their morals and customs” [13, p. 509]. Another argument also used was the existence of the Treaty of Friendship with Great Britain, of 1825, which already established freedom of worship for British subjects.

The fact is that since the approval of the Constitution, immigrant communities multiplied, in which the religious factor was one of the main agglutinating factors. In the case of Protestant groups, “religion appears before their eyes as an expression or confirmation of their culture of origin” [14].

¹ He wrote: “To exclude the dissident cults of South America is to exclude the English, the Germans, the Swiss, the North Americans, who are not Catholics; that is to say, to the inhabitants that this continent needs most. To bring them without their worship is to bring them without the agent that makes them what they are; to live without religion, to become atheists.”

The Great Migrations

With this favorable legal framework, beyond the fact that the Constitution itself continued to give a relevant place to the Catholic Church (“*The federal government supports the Roman Catholic, apostolic cult*”, said and still says article 2); and with policies sustained over time that promoted the country's development in all areas, Argentina became one of the largest magnets for migratory flows from the 1880s until after the First World War. At that time there were periods in which the city of Buenos Aires (the natural gateway for migrants through its port) had more foreign inhabitants than natives. In the last decades of the 19th century and the first decades of the 20th century, Argentina competed on an equal footing with the United States as a land of promise for migrants.

It is true that beyond the wishes of the “founding Fathers”, most of these new inhabitants were Catholics. The countries that contributed the most immigrants were Spain and Italy, and among those who came from other nations (Ireland, Poland, the Middle East, France...) there were also many Catholics. But along with them came hundreds of thousands of migrants of other religions.

In addition to the millions of migrants who arrived individually or with their families, there was an interesting public policy of creating agricultural “colonies”, mainly in the region known as the “humid pampa” (provinces of Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, Entre Ríos). In hitherto deserted lands, settlements were founded populated with immigrants of various origins, including Germans, Volga Germans (Russians), and others. Some of these immigrant communities were made up of families of the Protestant religion, mainly German Lutherans, and others of the Jewish religion [10]. The towns that were built had the usual format in the Río de la Plata, with a central square around which the main public buildings are located: the City Town, the bank, the church. But in these towns the main church was not (and is not) Catholic, but Protestant, or else a synagogue¹.

Another successful colonization experience occurred in Patagonia, in the Chubut River valley. Several towns were formed there with Welsh immigrants who established their churches and brought their pastors from their country of origin. Most were Con-

¹ This Jewish immigration gave rise to groups of so-called “Jewish gauchos”, who adopted the customs, clothing and way of working of the “gauchos” but conserving the practice of the Jewish religion. Many of these Jewish families later migrated to the big cities, but the colonies with their old synagogues still exist.

gregationalists, but there were also Methodists, Anglicans, and Baptists. Already in the first group of settlers three religious ministers arrived, who fulfilled important roles in communities that were very isolated and far from other populations [4; 8; 9].

Meanwhile, in the big cities, immigrant communities (Protestant, Evangelical, Orthodox from different churches, Jews and Muslims) also formed, establishing their places of worship and their institutions (clubs, hospitals, libraries, schools).

In all these cases, the churches or synagogues were meeting and socializing places for the immigrants, who found the most complete freedom to establish and maintain them. During the first decades, the cults were celebrated in the language of origin, with religious ministers from Europe, but over time and with the incorporation of second and third generations already born in Argentina, they began to adopt Spanish as the liturgical language, with ministers of worship born and educated in the country. To this day, ministers of worship are trained in Argentina to serve Spanish-speaking communities around the world¹.

The Second Half of the 20th Century

Shortly after the Second World War (and after a last wave of migrant survivors of the war, especially Jews), for various reasons, the migratory flow from Europe was interrupted, while that from Latin American countries, especially neighboring countries (Chile, Bolivia, Paraguay) increased. These new migrants were mostly Catholic and had no problem integrating into Argentine society, also in the religious aspect. In fact, the Catholic Church dedicated special efforts to the attention of these migrants, favoring the devotions typical of their places of origin.

In the 1980s, a new migratory movement was registered, with a few thousand immigrants of Chinese (mainland China and Taiwan) and Korean origin. Many of these migrants were of Protestant or Evangelical religion (mainly Presbyterians), who established their own churches or gave a new appearance to some already existing ones. Also, as we said before, at that same time some religious expressions of Afro-Brazilian origin (mainly practitioners of the Umbanda religion) developed or became visible.

¹ For example, in Buenos Aires there is the Latin American Rabbinical Seminary that trains rabbis for the entire hemisphere, or the International Baptist Seminary, among other formation houses.

The different churches and religious communities (Protestant and Evangelical churches, Orthodox, Jewish and Islamic communities, etcetera) at that time were already fully integrated into society, and formed for the most part by Argentine citizens. But at the same time, they maintained their links with their countries of origin, and therefore they were also the first place of reception for new migrants who, although to a lesser extent than in previous times, were able to arrive. This was especially notable when a war conflict (for example in the Middle East) produced a wave of migration that, although to a lesser extent, also reached Argentina.

Current Times

As a result of these migratory movements and the subsequent evolution of the religious communities thus formed, there is a very broad and diverse religious mosaic in Argentina, characterized by a very dynamic and positive relationship between the different communities. The ecumenical movement among the Christian churches and interreligious relations among all communities is very vital.

Other communities have joined the traditional religions, among which the Jehovah's Witnesses (who remain outside this ecumenical framework by own decision), the Saints of the Last Days (Mormons) and others stand out for their number.

If something has characterized Argentina, it is that there has never been any religious persecution [1; 2]. And there have been no major cases of discrimination on religious grounds either.

Migratory movements towards Argentina have decreased in recent decades, but they have not disappeared. Thus, it is possible to find groups of migrants from Senegal and other countries of Sub-Saharan Africa, of the Islamic religion, who have joined the existing Islamic community of Arab origin. There are also Latin American migrants (mainly Venezuelans) mostly Catholic, welcomed by the local Catholic Church.

Religion and Migrations in Current Law

After that very quick look at history, it is necessary to refer to the current legislation in Argentina on migration, and the references that exist in it to the religious factor.

The immigration laws in force in Argentina continue with the tradition exposed in the previous sections, of generous openness.

Of course, there are no requirements or limitations linked to religion that can become obstacles to immigration.

Law 25.871, which governs the matter, proposes, among other objectives, *"To ensure that any person who requests to be admitted to the Argentine Republic on a permanent or temporary basis, the enjoyment of non-discriminatory admission criteria and procedures in terms of the rights and guarantees established by the National Constitution, international treaties, current bilateral agreements and laws"* (secc.3.f).

The law declares that *"The right to migration is essential and inalienable of the person and the Argentine Republic guarantees it on the basis of the principles of equality and universality"* (secc.4), and in accordance with the provisions of secc. 20 of the Constitution, indicates that *"The State in all its jurisdictions, will ensure equal access to immigrants and their families in the same conditions of protection, protection and rights enjoyed by nationals, in particular regarding social services, public goods, health, education, justice, work, employment and social security"* (secc.6).

Discrimination against migrants for religious reasons is especially prohibited: *"For the purposes of this law, all acts or omissions determined for reasons such as ethnicity, **religion**, nationality, ideology, political or union opinion, sex, gender, economic position or physical characteristics, which arbitrarily prevent, obstruct, restrict or in any way undermine the full exercise on equal bases of the fundamental rights and guarantees recognized in the National Constitution, International Treaties and laws"* (secc.13). The same rule prohibiting discrimination on the grounds of religion has been established especially for stateless persons (Ley 27.512, secc.9).

The State also undertakes *"in all its jurisdictions, whether national, provincial or municipal, it will favor initiatives aimed at the integration of foreigners in their community of residence, especially those aimed at ... To the knowledge and appreciation of cultural, recreational expressions, social, economic and **religious** rights of immigrants"* (secc.14.c).

Among the groups of people for whom migration and residence in Argentina are especially facilitated, mention is made of *"Religious of officially recognized cults, with legal status issued by the Ministry of Foreign Affairs, International Trade and Religious Affairs, who enter the country to exclusively develop activities of*

their religion. A residence term of up to three years may be granted, extendable, with multiple entries and exits" (secc.23 § .g) [6, p. 433]. The term "religious" refers in that norm to ministers of worship [12]. The entry and settlement of Catholic priests and members of Catholic religious orders is also especially favored and facilitated, due to the Agreement between Argentina and the Holy See of October 1966¹, and various specific regulations²; but there are also facilities for non-Catholic ministers of worship³.

Religious communities are especially recognized as entities that may require the entry of migrants⁴. Provision 1170/2010 of the National Directorate of Migration⁵ allows granting "special transitory residence in accordance with the provisions of section 24 inc.h) of Law No. 25,871, for a term of up to one month extendable, to those foreigners who enter to the National Territory in order to carry out paid or unpaid tasks, in the...religious field" (art.1).

Without an express reference to religious issues, Argentina has implemented special reception programs for migrants and refugees who must leave their countries of origin, among other reasons, due to religious persecution. This has happened in 2016 with the implementation of the "Special Humanitarian Visa Program for foreigners affected by the Conflict in the Syrian Arab Republic", called the SYRIA PROGRAM, with the aim of establishing a special regime for the facilitation of entry into the Argentine Republic of foreigners affected by the armed conflict in Syria, including people of Syrian nationality and their families, and those of Palestinian nationality habitually resident or who have resided in the Syrian Arab Republic and received assistance from the United Nations Agency for Palestine Refugees (UNRWA), through the processing of entry permits and visas for humanitarian reasons"⁶.

¹ "The Argentine Episcopate can call the country to the orders, male and female religious congregations and secular priests that it deems useful for the increase of spiritual assistance and Christian education of the people. At the request of the local Ordinary, the Argentine Government, always in harmony with the pertinent laws, will provide foreign ecclesiastical and religious personnel with a residence permit and citizenship card" (secc.V).

² Decree 1207/89 (BO 15/11/1989), secc.5.1; Provision 40164/2007 of the Dirección Nacional de Migraciones (BO 2/8/2007), secc.53 and Decree 231/2009 (BO 6/4/09), secc.2°, among others.

³ Decree 231/2009 (BO 6/4/09), secc.2°; secc.2 inc. a), Resolution 1395/95 of the Secretary of Religious Affairs, BO 23/6/95; etcetera.

⁴ Provision 3043/2020 of the Dirección Nacional de Migraciones (BO 9/21/2020), secc. 5, which provides for its registration in a registry for that purpose, except in the case of Catholic religious congregations that are exempt from the need for that registration (art.9).

⁵ BO 6/7/2010.

⁶ Decree 1034/2016, BO 9/22/2016, and Provision 4683/2016 of the National Migration Directorate (BO 9/5/2016).

Conclusions

Both the reading of history and of the legal regulations in force, allow us to conclude that religion was never, nor is it now, a conflictive element for migratory movements in Argentina.

Everything exposed up to this point refers to migrations to Argentina, which has traditionally been a receiving country for migrants. But it must also be said that there was never any reverse migratory movement, that is, in which Argentina was a massively sending country of migrants. And there has never been emigration from Argentina for religious reasons. Perhaps in recent years there has been a greater movement of Argentine migrants abroad, but in no case for religious reasons, but fundamentally for economic reasons.

In any case, the religious factor could have some impact on the choice of the country of destination, as occurs with a certain number of Argentines of Jewish religion who have migrated to the State of Israel, where many of them have reached relevant positions in politics, economics and the arts. But it is not about people expelled from Argentina for religious reasons, but in any case, attracted by a unique case in the world such as Israel.

Argentina continues to be a host country for many migrants. And religious communities are often the first recipients of them¹. The call of the National Constitution to “*all the men [and women] of the world who want to inhabit Argentine soil*”, with absolute religious freedom, is still valid.

References

1. Bosca, Roberto, cfr (1997) *La iglesia nacional peronista*. Buenos Aires: Sudamericana.
2. Caimari, Lilia (1994) *Perón y la Iglesia Católica*. Buenos Aires: Ariel.
3. Canclini, Arnoldo (2005) *Sí, quiero: historias y anécdotas del matrimonio en la Argentina*. Buenos Aires: EMECÉ.
4. Canclini, Arnoldo (1959) *Los bautistas en marcha*. Buenos Aires: Junta Bautista de Publicaciones.
5. Deiros, Pablo (2012) *Historia del Cristianismo. El testimonio protestante en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del Centro.
6. Docampo, Ricardo (2007) Derechos migratorios de los religiosos. En: Navarro Floria, Juan y Bosca, Roberto, *La libertad religiosa en el Derecho argentino*. Buenos Aires: CALIR-KAS.
7. Fazio, Mariano, cfr (ed.) (2010) *Evangélio y culturas en América Latina*. Buenos Aires: Promesa.
8. Jones, Lewis (1965) *Una nueva Gales en Sudamérica*. Trelew: Comisión del Centenario.
9. Jones, Mathew Henry (1981) *Trelew, un desafío patagónico*. Trelew: Edición del autor.

¹ The Catholic Commission for Migration, dependent on the Argentine Episcopal Conference, is a very active organization in this matter, possibly the most important civil society institution as an interlocutor of the State in migratory matters.

10. Lewin, Boleslao, cfr. (1971) *Cómo fue la inmigración judía a la Argentina*. Buenos Aires: Plus Ultra.

11. Monti, Daniel (1969) *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*. Buenos Aires: La Aurora.

12. Navarro Floria, Juan G. (2020) *Régimen jurídico de los ministros religiosos*. Buenos Aires: Marcial Pons, chapter 12.5.

13. Ravignianu, Emilio (1937) *Asambleas Constituyentes Argentinas*. Buenos Aires: Peuserp.

14. Vilalpando, Waldo (1970) *Las iglesias del trasplante: protestantismo de inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos.

About the author

Juan G. Navarro Floria (Buenos Aires, 1961) is a lawyer graduated with honors from the Pontificia Universidad Católica Argentina, and a Doctor of Law (cum laude) from the Complutense University of Madrid (Spain). He is Ordinary professor in the faculties of Law and Canon Law of the Pontifical Catholic University of Argentina. President of the Argentine Council for Religious Freedom (CALIR), and founding member and former president of the Latin American Religious Freedom Consortium. Since its creation, he has been a member of the Steering Committee of the International Consortium for Law and Religion Studies (ICLARS). He has published books, book chapters and scientific articles in various countries.

Об авторе

Наварро Флориа, Хуан Грегорио, доктор права, профессор Католического Папского университета (Буэнос-Айрес, Аргентина); ORCID ID: 0000-0003-3376-9038, e-mail: Navarro@nfla.com.ar

Поступила в редакцию: 05.05.2023

Принята к публикации: 28.07.2023

Опубликована: 18.09.2023

Received: 05 May 2023

Accepted: 28 July 2023

Published: 18 September 2023

Нонконформистская религиозность в Советском Союзе (из истории издательства «Христианин»)

В. А. Курилов,¹ Т. К. Никольская²

¹ Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,
Санкт-Петербург, Российская Федерация

² Санкт-Петербургский Христианский университет,
Санкт-Петербург, Российская Федерация

Введение. В статье рассматривается феномен нонконформистской религиозности в Советском Союзе на примере истории деятельности нелегальной типографии издательства «Христианин» Совета церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ) в Ленинградской области.

Содержание. На основе разнообразных исторических источников авторы раскрывают скрытые причины репрессивной политики коммунистической партии и советского государства по отношению к нелегальной издательской деятельности СЦ ЕХБ. На примере религиозного самиздата нелегальной типографии издательства «Христианин» СЦ ЕХБ в Ленинградской области рассматривается противостояние приверженцев нонконформистской религиозности и государственной власти. Обосновывается тезис о том, что силовая политика государственных органов по запрещению печатной деятельности СЦ ЕХБ привела к формированию гражданского неповиновения в рядах «пробуждённого братства», к ненасильственному мировоззренческому и политическому сопротивлению. Доказывается эффективность такой жертвенной стратегии СЦ ЕХБ, которая привела к постепенному (хотя и довольно медленному) смягчению политики советского партийно-государственного аппарата по отношению к объединениям СЦ ЕХБ. Показывается неэффективность атеистического воспитания в советском обществе во второй половине XX века.

Выводы. Религиозная деятельность имеет свою внутреннюю логику развития. Некомпетентное вмешательство партийно-государственного аппарата в этот процесс приводило к обострению противоречия между действительными духовными потребностями советского общества и навязанными целевыми установками официальной идеологии. Зачастую религиозные представления выражали «вечные ценности», универсальные нормы морального сознания, идеальный образ желаемой социальной реальности. Несмотря на все старания советских идеологических институтов, религия на уровне общественной психологии была достаточно востребованной. Вот почему все усилия по атеистическому воспитанию не привели к атеизации общественного сознания в советском обществе.

Ключевые слова: Совет Церквей евангельских христиан-баптистов, Комитет государственной безопасности, политика КПСС по отношению к религии, протестантский самиздат, издательство «Христианин».

Для цитирования: Курилов В. А., Никольская Т. К. Нонконформистская религиозность в Советском Союзе (из истории издательства «Христианин») // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 242–259. DOI: 10.35231/18186653_2023_3_242. EDN: ZYSIYW

Nonconformist Religiosity in the Soviet Union (From the “Christian” Publishing House History)

Viktor A. Kurilov¹, Tat'yana K. Nikol'skaya²

¹ Pushkin Leningrad State University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation

² St. Petersburg Christian University,
Sankt-Peterburg, Russian Federation

Introduction. The article deals with the non-conformist religiosity phenomenon in the Soviet Union on the example of the history of illegal “Christian” publishing house of the Evangelical Christian Baptists Council of Churches (SC ECB) in the Leningrad region.

Content. Based on various historical sources, the authors reveal the hidden reasons for the Communist Party and the Soviet state repressive policy in relation to the SC ECB illegal publishing activities. On the example of the illegal SC ECB “Christian” publishing house religious samizdat in the Leningrad region, the confrontation between adherents of nonconformist religiosity and state power is considered. The thesis is substantiated that the state bodies’ power policy to prohibit the printing activities of the SC ECB led to the civil disobedience formation in the “awakened brotherhood” ranks, and to non-violent ideological and political resistance. The effectiveness of such a sacrificial SC ECB strategy, which led to a gradual (albeit rather slow) softening of the Soviet party and state apparatus policy in relation to the SC ECB associations, is proved. The inefficiency of atheistic education in the Soviet society in the second half of the 20th century is shown.

Conclusions. Religious activity has its own internal logic of development. The party and state apparatus incompetent intervention in this process led to an aggravation of the contradiction between the actual spiritual needs of Soviet society and the official ideology imposed goals. Often, religious ideas expressed “eternal values”, universal norms of moral consciousness, an ideal image of the desired social reality. Despite all the efforts of Soviet ideological institutions, religion was quite in demand at the level of social psychology. That is why all efforts for atheistic education did not lead to the public consciousness atheization in Soviet society.

Key words: Council of Churches of Evangelical Christian Baptists, State Security Committee, the CPSU policy towards religion, Protestant samizdat, “Christian” publishing house.

For citation: Kurilov, V. A., Nikol'skaya, T. K. (2023) Nekonformistskaya religioznost' v Sovetskom Soyuze (Iz istorii izdatel'stva “Khristianin”) [Nonconformist Religiosity in the Soviet Union (From the “Christian” Publishing House History)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 242–259. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653_2023_3_242. EDN: ZYSIYW

Введение

Политика КПСС и советского государства по отношению к религии во второй половине XX века довольно противоречива и имеет множество аспектов. Правящая партия стремилась к построению социально однородного общества и, в связи с этим, провозгласила необходимость формирования научно-материалистического мировоззрения у советских граждан. Такая ситуация направляла усилия идеологических институтов на преодоление иных мировоззрений и ценностных ориентаций.

Партийно-государственный аппарат стремился поставить под контроль деятельность религиозных объединений, направить активность носителей религиозного сознания в управляемое русло. Религиозные общины могли легально исповедовать чуждую для марксизма-ленинизма идеологию. При этом партийные организации не могли напрямую проводить идейно-воспитательную работу непосредственно в религиозных объединениях. Что же касается таких государственных органов, как Совет по делам религий (СДР), то и он формально не мог заниматься атеистической работой в среде верующих [11].

Существование религиозных объединений в Советском Союзе представляло собой серьёзную проблему для официальной идеологии, нацеленной на построение монолитного коммунистического общества. Несмотря на то, что большинство религиозных объединений непосредственно не выступали против советской политической системы, потенциально они формировали среду для развития аполитичных и антисоветских убеждений. Религиозное мировоззрение могло стать причиной негативного отношения к идеологическим институтам и моральным ценностям советского общества.

Невозможность для партийных органов непосредственно оказывать управляющее воздействие на внутреннюю жизнь религиозных объединений, отделённых от государства советским законодательством, приводила к вмешательству органов госбезопасности: бойцам «тайного фронта» приходилось глубоко погружаться в деликатную сферу управления деятельностью религиозных объединений. Можно сказать, что жизнь конфликтных по отношению к государству носителей религиозного сознания, не могла обойтись без активного вмешательства органов Комитета государственной безопасности

(КГБ). Конечно, КГБ не занимался атеистическим воспитанием в религиозных объединениях. Основная цель деятельности органов госбезопасности в «сектантской среде» состояла в профилактике преступлений, контроле и направляющем воздействии на органы управления и руководителей религиозных объединений. К числу таких конфликтных религиозных объединений относится Совет церковей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ), о котором пойдёт речь в данной статье.

Содержание исследования

В 1961 г. несколько служителей евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) во главе с Г. К. Крючковым, недовольных вмешательством государства в дела церкви и компромиссными действиями церковного руководства, организовали Инициативную группу для подготовки Всесоюзного церковного съезда (отсюда их название – инициативники). За рубежом участников движения стали именовать реформированными баптистами (возможно, по аналогии с адвентистами-реформистами). Кризис привёл к разделению в братстве ЕХБ и появлению альтернативной церковной структуры. Нелегальным руководящим центром стал Оргкомитет, а с 1965 года – СЦ ЕХБ.

СЦ ЕХБ осознанно нарушал советское законодательство «о религиозных культах», согласно которому религиозным организациям запрещалось проводить богослужения вне стен молитвенного дома, создавать воскресные школы для детей, заниматься благотворительностью. Чаще всего, правоохранительные органы инкриминировали последователям СЦ ЕХБ преступные деяния по соответствующим статьям УК РСФСР: ст. 142 (нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви); ст. 227 (посягательство на личность и права граждан под видом исполнения религиозных обрядов); ст. 190 пункт 1 (распространение заведомо ложных измышлений, порочащих советский государственный и общественный строй); ст. 70 (антисоветская агитация и пропаганда); ст. 72 (организационная деятельность, направленная к совершению особо опасных государственных преступлений, а равно участие в антисоветской организации). Из содержания данных статей УК РСФСР видно, что последователям СЦ ЕХБ, помимо нарушения законодательства «об отделении церкви от госу-

дарства и школы от церкви», зачастую вменялись политические преступления (в частности, по ст. 70).

Обвинение в антисоветской агитации и пропаганде было удобным инструментом для борьбы с любым инакомыслием. При этом, если КГБ удавалось выявить факты получения последователями СЦ ЕХБ денежных средств или иных материальных ценностей от иностранных организаций или лиц, действующих в интересах этих организаций, то это грозило обвиняемым лишением свободы на срок от трёх до десяти лет, со ссылкой на срок от двух до пяти лет или без ссылки [9, с. 157].

КГБ рассматривал СЦ ЕХБ как враждебную советскому политическому строю организацию. Особенно опасными считались руководители СЦ ЕХБ – «сектантские вожаки», которые умелыми действиями направляли рядовых верующих на совершение правонарушений. Неприятие советских СМИ делало последователей СЦ ЕХБ восприимчивыми к воздействию информационных каналов идеологического противника советского государственного строя – таких, как радиопропаганда капиталистических государств, зарубежная религиозная литература, переписка с инкоорреспондентами, личные контакты с представителями зарубежных протестантских центров. Органы госбезопасности старались не допустить развития в среде религиозных объединений легальной оппозиции на территории Советского Союза. Особое беспокойство 5-го управления КГБ СССР вызывало сращивание религиозных и националистических движений.

Известная участница правозащитного движения в Советском Союзе Людмила Михайловна Алексеева дала последователям СЦ ЕХБ следующую характеристику: «Многолетнее коллективное сопротивление власти ради духовной независимости выработало твёрдую гражданскую позицию и развило у баптистов чувство собственного достоинства, солидарность. По гражданским понятиям и нравственным представлениям они гораздо ближе к людям Запада, чем основная масса советского населения» [1, с. 156–157]. Баптисты, особенно из общин СЦ ЕХБ, были склонны воспринимать капиталистический мир как мир единоверцев и религиозных свобод, а социалистическое общество с его научно-атеистической пропагандой как мир безбожников.

Всё это вызывало у органов госбезопасности закономерное беспокойство и понимание необходимости проводить соответствующую работу по борьбе с идеологической эрозией и «инспираторами враждебных проявлений» в религиозной среде. Подобная деятельность, с назначением на пост председателя КГБ СССР Ю. В. Андропова, стала называться борьбой с идеологическими диверсиями. Сам Андропов определял понятие «идеологическая диверсия» как акцию с целью воздействия на взгляды и настроения людей, на их мировоззрение, а через посредство сознания – на их политическое и нравственное поведение [2, с. 164]. При таком широком толковании под идеологическую диверсию можно было подвести любые проявления инакомыслия, в том числе изготовление, хранение и распространение религиозного самиздата.

В послевоенные годы в СССР издание религиозной литературы и периодики строго регламентировалось властями, так что её заведомо не хватало для сотен тысяч верующих. Поэтому самиздат был заметным явлением религиозной жизни [13]. Его расцвет приходится на 1960–80-е годы, чему способствовали некоторое смягчение политического режима, рост самосознания верующих, повышение их образовательного уровня, технические возможности, развитие международных контактов. Наиболее активно самиздатом занимались протестанты, имевшие свои нелегальные издательства. Например, СЦ ЕХБ организовал издательство «Христианин», Всесоюзная Церковь верных и свободных адвентистов седьмого дня – издательство «Верный свидетель», нерегистрированные пятидесятники – издательство «Вечность».

Советская партийно-государственная система не могла смириться с существованием альтернативных, неконтролируемых информационных каналов, рассчитанных на широкую аудиторию. Задача розыска и ликвидации нелегальных «печатных точек» была одной из сложных и важных для органов КГБ СССР. Организация противозаконного производства печатной продукции религиозного содержания считалась своего рода ядром подготовки идеологической диверсии внутри страны. По мнению аналитиков 5-го управления КГБ СССР, общественная опасность нелегальной издательской деятельности состояла в том, что она могла быть направлена

на вызов недовольства верующих политикой КПСС по отношению к религиозным объединениям, на инспирацию «идейно незрелых» проявлений в их среде, подталкивать носителей религиозного сознания к конфронтации с государством, политической пассивности и эскапизму.

Одним из многих драматичных примеров противостояния нонконформистской религиозности и государственной власти в Советском Союзе является история нелегальной типографии издательства «Христианин» СЦ ЕХБ в Ленинградской области.

СЦ ЕХБ уделял особое внимание издательской деятельности, стремясь обеспечить верующих Библиями и другой духовной литературой. Кроме того, в «гонимом братстве» имелись свои периодические издания: «Братский листок», журнал «Вестник спасения» (с 1976 г. – «Вестник истины»), «Бюллетень Совета родственников узников ЕХБ в СССР». Поначалу издания копировались примитивными способами (машинопись, фотоспособ, гектограф). В дальнейшем верующие разработали более совершенные методы. По воспоминаниям председателя СЦ ЕХБ Г. К. Крючкова, несколько лет было потрачено на разработку офсетной печатной машины [10, с. 472–477]. В 1971 г. Совет Церковей организовал нелегальное издательство «Христианин» [5, с. 171], имевшее сеть нелегальных типографий в разных местах Советского Союза. Они размещались в скрытых помещениях частных домов, реже в квартирах верующих.

Работниками типографий («печатниками») были, чаще всего, девушки и молодые женщины из общин СЦ. Так, среди 27 осуждённых за работу в издательстве «Христианин» было 19 женщин и 8 мужчин [10, с. 483]. Они оставляли дом, работу, церковь и переходили на нелегальное положение, не имея возможности даже попрощаться с друзьями, единоверцами [17: 2012, № 3, с. 33]. В целях конспирации печатники трудились вдалеке от прежнего места жительства. Хозяева домов также должны были соблюдать строгую конспирацию, не привлекать к себе лишнее внимание, избегать религиозной активности. Детей учили молчать о присутствии в доме нелегалов. Продолжительность действия «типографской точки» зависела от возможностей хозяев и окружающей обстановки. Если возникали подозрения, что за домом следят, печатники должны были немедленно свернуть работу и скрыться.

Несмотря на предосторожности верующих, чекистам удавалось выслеживать нелегальные типографии с помощью агентуры и наружного наблюдения «подозрительных» домов. Первая «типографская точка» издательства «Христианин» была обнаружена 24 октября 1974 г. в доме семьи Гауэр на хуторе Лигатне Цесисского р-на Латвийской ССР. Сотрудники типографии Виталий Пидченко, Екатерина Гриценко, Виктор Пикалов, Зинаида Тарасова, Ида Коротун, Татьяна Кожемякина и Надежда Львова были арестованы [21, с. 2–3] и осуждены на сроки от двух с половиной до четырех лет [18, с. 4].

Если в тайных типографиях трудилось ограниченное число нелегалов, то в других сферах деятельности издательства «Христианин» был задействован довольно широкий круг помощников: они собирали пожертвования, покупали бумагу, технические средства, доставляли их в типографии, развозили по общинам готовую литературу.

Деятельность нелегальных типографий и действия властей в отношении протестантского самиздата можно рассмотреть на примере «печатной точки» издательства «Христианин» в г. Ивангород Кингисеппского района Ленинградской области, обнаруженной органами КГБ в 1977 г. Эта история нашла отражение в документах, мемуарах верующих и даже в художественной литературе. Поэт и музыкант Евгений Пушков, лично знакомый с печатницами сёстрами Зайцевыми по общине СЦ ЕХБ Челябинска, где он жил в 1967–1975 гг., рассказал об этих девушках в исторической повести «Непобеждённые» [17]. Писатель Юрий Шутов, в прошлом сотрудник КГБ, руководил поиском нелегальной типографии СЦ ЕХБ в Кингисеппском районе и написал роман «Ориентировка из Центра», где поиск типографии является одной из сюжетных линий [20]. Таким образом, история типографии в Ивангороде показана авторами с двух сторон.

Источники расходятся в данных, с какого времени начала действовать эта типография. Согласно обвинительному приговору, с 1975 г. типография работала «в неустановленном месте», а с осени 1976 г. – в доме семьи Кооп [8, л. 102–103]. Однако, по воспоминаниям служителя ленинградской общины СЦ ЕХБ Е. Н. Куявского, он уже с января 1974 г. занимался закупкой «хорошей плотной бумаги», которая затем отвозилась в Ивангород: «Там одна верующая семья имела свой дом, где

и наверху под крышей было тёплое помещение. Там-то и работали самоотверженные трое-четверо печатников нашего братства» [12, с. 480–481]. Из слов Куявского можно предположить, что типография в доме Кооп действовала дольше, чем предполагали чекисты – с 1975 или даже с января 1974 года. Другие мемуары верующих не противоречат утверждению обвинительного приговора, что типография поначалу находилась «в неустановленном месте». По воспоминаниям Любови Богдановой, много лет занимавшейся изданием журнала «Вестник истины», нелегальная издательская деятельность в Ивангороде не была сконцентрирована лишь в доме семьи Кооп. Здесь же «на другой квартире несколько сестёр набирали журнальный текст методом аппликации» [4, с. 130]. По свидетельству печатницы Галины Юдинцевой, в течение полугода нелегальная «типографская точка» действовала в Нарве (Эстонская ССР) – городе, расположенном напротив Ивангорода [22, с. 36–38]. О попытках чекистов выявить другие «точки» свидетельствует и тот факт, что в день ареста печатников обыски были проведены ещё по двум адресам в Ивангороде [3, с. 4] и по одному адресу в Нарве [6, с. 40–41]. Таким образом, более вероятно, что типография издательства «Христианин» начала действовать в Ивангороде или в Нарве с 1975 или даже с 1974 года и лишь позднее переместилась в дом семьи Кооп.

Давид Иванович Кооп (1932 г.р.) имел 2 класса образования, владел профессиями комбайнёра, тракториста, шофёра. До переезда в Ивангород он работал в совхозе «Каскеленский» Алма-Атинской обл. (Казахская ССР), был награждён орденом Трудового Красного Знамени, медалями «За доблестный труд», «За освоение целинных земель», медалью ВДНХ [8, л. 103]. В Ивангороде Кооп, его жена Елена Николаевна и пятеро детей жили в небольшом деревянном доме № 6 по улице Новой. Глава семьи работал шофёром на Нарвской мебельной фабрике. В будущем семья планировала эмигрировать в Германию [17: 2012, № 5–6, с. 44].

Что же касается группы печатников, то её состав отчасти менялся. Некоторое время в доме Кооп трудилась Галина Юдинцева, но в 1977 г. её пригласили на конспиративную квартиру председателя СЦ ЕХБ Г. К. Крючкова для печатания письма СЦ в Конституционную комиссию [22, с. 40–41].

Из-за отъезда печатнице удалось избежать ареста. На момент провала типографии в ней работали трое: И. И. Левин (по другим источникам – Левен [10, с. 483]), сёстры Людмила и Лариса Зайцевы. Все они в разное время перешли на нелегальное положение и жили в доме тайно.

Иван Иванович Левин (1928 г.р.), как и Кооп, был немцем по национальности, имел 4 класса образования, владел профессией тракториста широкого профиля. В 1972–1974 гг. он нёс пресвитерское служение в незарегистрированной общине «братских меннонитов» с. Миролобовка Омской области, «примыкающих к “СЦ ЕХБ”» [8, л. 102]. Согласно пояснению Е. Н. Пушкова, часть меннонитов поддержала движение инициативников, «однако недруги Евангелия сделали всё возможное, чтобы такого объединения не произошло» [17: 2012, № 3, с. 34–35]. При этом отдельные верующие продолжали сочувствовать СЦ ЕХБ и помогать ему.

Левин семь раз привлекался к административной ответственности за нарушение законодательства о культах (в частности, за создание воскресных школ для детей). 18 октября 1973 г. прокуратурой Омской области против него и других меннонитских служителей с. Миролобовка было возбуждено уголовное дело [8, л. 102, 108]. Левин решил уйти на нелегальное положение для труда в издательстве «Христианин». Будучи отцом 10 детей, он получил на это согласие семьи и передал преемнику пресвитерское служение [17: 2012, № 3, с. 35]. В начале 1974 г. Левин оформил отпуск в колхозе «Память Ильича», где работал трактористом, и с 27 января перешёл на нелегальное положение. «На Левина был объявлен Всесоюзный розыск» [8, л. 103, 108].

Биография сестёр Зайцевых описана в повести Е. Н. Пушкова. Их родители Абрам Павлович Зайцев и Анастасия Яковлевна Мозжерина познакомились в селе Ерёмينو Новосибирской области, куда Абрам был сослан после 8-летнего заключения. Оба были евангельскими христианами-баптистами. Примерно в 1948 г. Зайцевы поселились в г. Троицке Челябинской области [17: 2011, № 2, с. 58–59]. Старшая дочь Людмила родилась в 1946 г. Менее ясна дата рождения Ларисы: в сообщении «Бюллетеня Совета родственников узников ЕХБ» указан 1950 г. [3, с. 4], в другом сообщении «Бюллетеня» (в нём

отчество Людмилы и Ларисы ошибочно указано не Абрамовна, а Яковлевна) [14, с. 5] и в повести «Непобеждённые» – 1951 г. [17: 2011, № 2, с. 59], а в приговоре – 1952 г. [8, л. 103].

Примерно в 1953 г. Абрам Зайцев скончался от болезни на 40-м году жизни. Анастасия Яковлевна одна воспитывала дочерей, водила на собрания общины ЕХБ г. Троицка, которая в дальнейшем присоединилась к СЦ ЕХБ. Девочки принимали участие в церковной жизни, посещали молодёжные общения в г. Челябинске [17: 2011, № 4, с. 63]. Лариса, обладая музыкальными способностями, пела в хоре, играла на гитаре и скрипке [17: 2011, № 3, с. 74].

В 1970-е гг. Зайцевы стали помогать издательству «Христианин». С помощью верующих они купили дом в г. Копейске Челябинской области. До марта 1974 г. там останавливались печатники, работал наборный цех издательства. Когда за домом в Копейске обнаружилась слежка, Зайцевы продали его и переехали в Ростов-на-Дону [17: 2012, № 5–6, с. 39]. Людмила, ранее окончившая техникум лёгкой промышленности, специально изучила наборное дело в Троицкой типографии [8, л. 103]. В декабре 1974 г. она перешла на нелегальное положение, став печатницей издательства «Христианин». Два года спустя, в декабре 1976 г., примеру сестры последовала Лариса.

В доме Кооп печатники жили в замаскированном чердачном помещении, где находились три кровати, запасы еды и типографское оборудование; пол был покрыт линолеумом на войлочной основе; имелся также отдельный туалет. Для сокрытия расходов электроэнергии провод закрепили на трубе водяного отопления; кнопка электрического звонка для связи с потайным помещением была спрятана на первом этаже в стенном шкафу [8, л. 112]. По описанию Е. Н. Пушкова: «Рабочая комната представляла из себя чердачное помещение, где было довольно прохладно. Сильно пахло краской и другими типографскими “специями”, хотя в левом углу было маленькое окошечко, выполняющее роль вентиляционной отдушины» [17: 2012, № 3, с. 35]. Печатники имели строгий распорядок дня. Они вставали в 6–30 утра, в 7–00 собирались на молитву и чтение Библии [17: 2012, № 3, с. 33], а после завтрака приступали к многочасовому труду. Воскресенье было выходным днём [22, с. 37]. Из соображений конспирации печатники могли

лишь ночью выйти во двор дома подышать свежим воздухом. Исключением была ночная прогулка 22 января 1977 г. – в день рождения Ларисы Зайцевой, когда Д. И. Кооп сводил нелегалов за город в сторону ГЭС, расположенной на реке Нарве [17: 2012, № 3, с. 36].

Бумагу для типографии поставляли верующие ленинградской общины СЦ ЕХБ. Служитель Е. Куявский вспоминал, что начал закупки с января 1974 г.: «Практически, такая подходящая стандартная бумага продавалась только у нас, в Ленинграде. В основном она была в универмаге “Гостинный двор”. В пачке – 200 листов, и такие пачки по пять штук были хорошо упакованы в плотную бумагу. И вот мы с моей сестрой Ниной и 12-летним Колей [сыном – авт.] закупили эту бумагу по две пачки “на руки”, в советское время на многие товары был установлен лимит» [12, с. 480]. Когда у Куявских скапливался запас бумаги, член общины Аркадий Михайлов, иногда вместе со служителем Владимиром Филипповым, отвозили её на машине в деревню Каськово, где жил пожилой верующий А. Д. Завьялов. Мешки с бумагой складывали в сарай, а когда и там собирался запас – отвозили на грузовике в Ивангород [12, с. 480–481]. За время работы в типографии были напечатаны несколько выпусков «Вестника истины» и «Братского листка» (1975–1976 гг.), «Песни христиан» (том 2), религиозные календари, книги «Тайна счастья» Б. Грэма, «Духовная война» Дж. Беньяна и другая литература [8, л.109].

Источники одинаково указывают причины провала – чекистам было известно, что на западе Ленинградской области действовала нелегальная типография СЦ ЕХБ, а конкретный адрес был выявлен с помощью внутреннего информатора. 21 марта 1977 г. в доме семьи Кооп был произведён тщательный обыск, который продолжался много часов. В результате типографию обнаружили, изъяли печатную машину, 3 тонны бумаги, типографскую краску [17: 2012, № 5–6, с. 39], более 1 000 рублей (всего обнаружили более 1 700 рублей, из них 1 165 рублей лежали отдельно, завёрнутые в газету) [8, л. 112, 118] и другие вещи. Печатники И. И. Левин, Людмила и Лариса Зайцевы подверглись аресту. Дом Кооп ещё дважды обыскивался 28 и 31 марта [3, с. 4]. Об аресте Д. И. Коопа информация разнится: в первом сообщении «Бюллетеня СРУ» указано, что

это произошло 21 марта [3, с. 4], в заявлении верующих ЕХБ г. Ленинграда – что несколько дней спустя [7, с. 39–40].

По сообщению ленинградского уполномоченного СДР Г. С. Жаринова, подследственные держались на допросах по-разному. И. И. Левин и Д. И. Кооп «пытались доказать свою непричастность» к деятельности издательства «Христианин», тогда как сёстры Зайцевы не отрицали работы в нелегальной типографии, «но упорно настаивали на том, что литература, которую они печатали, была сугубо религиозной и не содержала никаких клеветнических измышлений и враждебных выпадов против Советской власти» [8, л. 103].

По мнению Г. И. Юдинцевой и Е. Н. Пушкова, следствие рассчитывало «судить сразу всё издательство», присоединив к арестованным в Ивангороде других работников «Христианина» [22, с. 41]. В этом должен был помочь завербованный агент – некто Юра, сын пресвитера из Запорожья: «Молодой. Полгода прослужил в армии и неожиданно вернулся. Как только ушёл с журнальной точки брат-специалист (его и приглашали временно), этот Юра усиленно просился в издательство у М. С. Кривко (ответственного за все печатные точки братства)» [22, с. 41]. Вскоре, однако, Юра был разоблачён. Из мемуаров Юдинцевой остаётся неясным, был ли он причастен к провалу типографии в Ивангороде или имел другое задание.

20 сентября 1977 г. Прокуратура Ленинградской области закончила расследование и передала дело в Ленинградский областной суд [16, с. 5]. Складывается впечатление, что следователи Прокуратуры не были заинтересованы в затягивании дела, хотя их мнение могло расходиться с позицией «соседей» из КГБ. В конечном итоге, на судебном процессе предстали четверо обвиняемых: Д. И. Кооп, И. И. Левин, Людмила Абрамовна и Лариса Абрамовна Зайцевы. Суд проходил 22–25 ноября 1977 г. в г. Кингисепп Ленинградской области. Подсудимые обвинялись в незаконном типографском промысле с целью наживы (ст. 162 ч. 2), распространении измышлений, порочащих советский государственный и общественный строй (ст. 190–1), а также по статье 227 ч. 2 Уголовного Кодекса РСФСР [8, л. 102].

Пытаясь защитить арестованных, верующие обращались в различные инстанции. «Бюллетень СРУ» регулярно печатал информацию по этому делу. В дни процесса «у входа в здание

суда и в коридорах толпились прибывшие из разных городов страны единоверцы обвиняемых» – всего 60–80 человек (в основном, молодёжь 18–25 лет) [8, л. 104]. Они пытались попасть в зал суда, выразить сочувствие печатникам. Родственники подсудимых были допущены в зал, а жена Д. И. Коопа во время чтения приговора даже бросила мужу и его товарищам 4 розы, которые достала из-под пальто [17: 2012, № 5–6, с. 44]. «Учитывая тяжесть вины и социальную опасность деятельности обвиняемых», суд приговорил И. И. Левина к лишению свободы на срок пять лет, Д. И. Коопа – на три с половиной года, Людмилу Зайцеву – на четыре года, Ларису Зайцеву – на три с половиной года (хотя её единственным нелегальным опытом были 3–4 месяца работы в доме Кооп) [8, л. 103].

Выводы

Дело по ликвидации органами КГБ нелегальной ивангородской типографии – это яркий пример борьбы государства с любыми попытками создания неконтролируемых советскими идеологическими институтами альтернативных каналов передачи социальной информации. Силовая политика государственных органов по запрещению печатной деятельности СЦ ЕХБ приводила к формированию героического сопротивления в рядах «пробуждённого братства». Невозможность удовлетворения религиозных потребностей в прокрустовом ложе советского законодательства о религиозных культах толкала некоторых евангельских христиан баптистов на политические акции и своего рода гандизм – политическое сопротивление ненасильственными средствами. Надо сказать, что такая жертвенная стратегия СЦ ЕХБ была достаточно эффективной и приводила к постепенному (хотя и довольно медленному) процессу смягчения политики советского партийно-государственного аппарата по отношению к объединениям СЦ ЕХБ.

Следует отметить стремление КПСС посредством государства и общественных объединений управлять всей духовной жизнью советского общества, оказывать целенаправленное воздействие на формирование идеалов и ценностной ориентации общественного и индивидуального сознания. Однако духовная жизнь имеет свою внутреннюю логику развития. Некомпетентное вмешательство партийно-государственного ап-

парата в этот процесс приводило к обострению противоречия между действительными духовными потребностями советского общества и навязанными целевыми установками официальной идеологии. Зачастую религиозные представления выражали «вечные ценности», универсальные нормы морального сознания, идеальный образ желаемой социальной реальности. Несмотря на все старания советских идеологических институтов, религия на уровне общественной психологии была достаточно востребованной. Вот почему все усилия по атеистическому воспитанию не привели к атеизации общественного сознания в советском обществе, а с развитием «перестройки» советский атеизм стал мишенью для критики даже в среде работников идеологического фронта.

Деятельность СЦ ЕХБ – это наглядное проявление неконформистской религиозности в Советском Союзе: исторической формы противоречия между действительными духовными потребностями верующей части общества и официальной идеологией, которая выражала интересы партийно-государственного аппарата. Более того, можно утверждать, что религиозное сознание в советском обществе полнее выражало духовные интересы и потребности, так как являлось «живым творчеством народных масс», т. е. стихийно формировалось советскими людьми, в отличие от марксизма-ленинизма – продукта духовного производства профессиональных идеологов.

Список литературы

1. Алексеева Л. М. История инакомыслия в СССР: Новейший период. – М.: Московская Хельсинкская группа; Второй вариант, 2006.
2. Андропов Ю. В. Избранные речи и статьи. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1983.
3. Арестованы сотрудники издательства «Христианин» // Бюллетень Совета родственников узников (СРУ) евангельских христиан-баптистов в СССР. – 1977. – № 42. – С. 4.
4. Богданова Л. Е. Радостное поприще или свидетельство о Божьей благодати и силе. – Издательство «Христианин» МСЦ ЕХБ, 2013.
5. Евангельские христиане-баптисты: 140 лет в России. – М.: РС ЕХБ, 2007.
6. Заявление Адасова Аркадия Константиновича Генеральному прокурору СССР Р. А. Руденко от 26.03.1977 // Бюллетень СРУ ЕХБ в СССР. – 1977. – № 42. – С. 40–41.
7. Заявление верующих ЕХБ г. Ленинграда // Бюллетень СРУ ЕХБ в СССР. – 1977. – № 42. – С. 39–40.
8. Информационное сообщение ленинградского уполномоченного СДР Г. С. Жаринова о судебном процессе по уголовному делу по обвинению Левина И. И., Кооп Д. И., Зайцевой Л. А. и Зайцевой Л. А. от 7.12.1977 и приговор по делу № 2–88 // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1190. Л. 102–124.
9. Комментарий к Уголовному кодексу РСФСР. – М.: Юрид. лит., 1984.

10. Крючков Г. К. Великое пробуждение XX века. – Издательство «Христианин» МСЦ ЕХБ, 2008.
11. Курилов В. А. Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР (вторая половина XX века). – СПб.: РХГА, 2022.
12. Куявский Е. Остаться верным. – СПб.: Би., 2014.
13. Никольская Т. К. Протестантский самиздат в СССР // Вестник Брянского государственного университета. – 2016. – № 1(27). – С. 64–68.
14. Осуждены сотрудники издательства «Христианин» // Бюллетень СРУ ЕХБ в СССР. – 1977. – № 47. С. 5.
15. Ответ Прокуратуры СССР от 29.08.1977 на жалобу Н. И. Дубовика // Бюллетень СРУ ЕХБ в СССР. – 1977. – № 46. – С. 33.
16. Письмо зам. нач. следственного управления Прокуратуры Ленинградской обл. старшего советника юстиции Н. Н. Земляничина в Совет по делам религий от 23.09.1977 // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1190. Л. 126.
17. Пушков Е. Н. Непобежденные. Историческая повесть // Вестник Истины. Духовно-назидательный журнал Международного Союза Церквей ЕХБ. – 2011. – № 2–6; 2012. № 1, 3, 5–6; 2013. № 1.
18. Сообщение о суде сотрудников издательства «Христианин» // Бюллетень СРУ ЕХБ в СССР. – 1975. – № 22. – С. 4.
19. Сообщение Совета родственников узников // Бюллетень СРУ ЕХБ в СССР. – 1977. – № 45. – С. 4–5.
20. Шутов Ю. А. Горотдел. Книга 1-я: Ориентировка из Центра. – М.: Издатель Воробьев А. В., 2018.
21. Это было так... // Бюллетень СРУ ЕХБ в СССР. – 1974. – № 18. – С. 2–3.
22. Юдинцева Г. И. Самые счастливые дни. – Издательство «Христианин» МСЦ ЕХБ, 2014.

References

1. Alekseeva, L. M. (2006) *Istoriya inakomy`stiya v SSSR: Novejsij period* [History of dissent in the USSR: The latest period]. Moskva: Moskovskaya Khel`sinskaya gruppa; Vtoroj variant. (In Russian).
2. Andropov, Yu. V. (1983) *Izbrannye rechi i stat'i*. 2nd ed. [Selected speeches and articles]. Moskva: Politizdat. (In Russian).
3. Arestovany sotrudniki izdatel'stva "Khristianin" (1977) [Arrested employees of the Christian publishing house] *Byulleten' Soveta rodstvennikov uznikov evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* [Bulletin of the Council of relatives of prisoners of Evangelical Christian Baptists in the USSR]. No. 42. P. 4. (In Russian).
4. Bogdanova, L. E. (2013) *Radostnoe poprishhe ili svidetel'stvo o Bozh'ej blagosti i sile* [A joyful field or a witness to God's goodness and power]. Izdatel'stvo "Xristianin". (In Russian).
5. *Evangel'skie khristiane-baptisty: 140 let v Rossii* (2007) [Evangelical Christian Baptists: 140 years in Russia]. Moskva: Rossijskij soyuz evangel'skikh khristian-baptistov. (In Russian).
6. Zayavlenie Adasova Arkadiya Konstantinovicha General'nomu prokuroru SSSR R. A. Rudenko 26.03.1977 [Statement of Adasov Arkady Konstantinovich to the Prosecutor General of the USSR R. A. Rudenko dated 03/26/1977] (1977). *Byulleten' Soveta rodstvennikov uznikov evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* [Bulletin of the Council of relatives of prisoners of Evangelical Christian Baptists in the USSR]. No. 42. Pp. 40–41. (In Russian).
7. Zayavlenie veruyushchikh evangel'skikh khristian-baptistov Leningrada [Statement of the evangelical christian baptists believers in Leningrad] (1977) *Byulleten' Soveta rodstvennikov uznikov evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* [Bulletin of the Council of relatives of prisoners of Evangelical Christian Baptists in the USSR]. No. 42. Pp. 39–40. (In Russian).
8. Informatsionnoe soobshchenie leningradskogo upolnomochennogo SDR G. S. Zharinova o sudebnom protsesse po ugovnomu delu po obvineniyu Levina I. I., Koop D. I., Zajtsevoj L. A. i Zajtsevoj L. A. ot 7.12.1977 i prigovor po delu № 2–88 [Information report of the SDR Leningrad Commissioner G. S. Zharinov about the trial in a criminal case on charges of Levin I. I., Koop D. I.,

[258] Zaitseva L. A. and Zaitseva L. A. dated December 7, 1977 and judgment in case No. 2–88]. Gosudarstvennyj arkhiv Rossijskoj Federatsii [The Russian Federation State archive] Fond R-6991. Opis' 6. Delo 1190. Pp. 102–124. (In Russian).

9. *Kommentarij k Ugolovnomu kodeksu RSFSR* (1984) [Commentary on the RSFSR Criminal Code]. Moskva: Yuridicheskaya literatura. (In Russian).

10. Kryuchkov, G. K. (2008) *Velikoe probuzhdenie XX veka* [Great Awakening of the 20th century]. Izdatel'stvo "Khristianin" Mezhdunarodnyj sovet tserkvej evangel'skikh khristian baptistov. (In Russian).

11. Kurilov, V. A. (2022) *Sovetskaya model' sekularizatsii: politicheskoe i pravovoe regulirovanie svobody sovesti v SSSR (vtoraya polovina XX veka)* [Soviet model of secularization: political and legal regulation of freedom of conscience in the USSR (second half of the 20th century)]. Sankt-Peterburg: Russkaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya. (In Russian).

12. Kuyavskij, E. (2014) *Ostat'sya vernym* [Stay back]. Sankt-Peterburg. (In Russian).

13. Nikol'skaya, T. K. (2016) *Protestantskij samizdat v SSSR* [Protestant samizdat in the USSR]. *Vestnik Bryanskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bryansk State University Bulletin], No. 1 (27). Pp. 64–68. (In Russian).

14. Osuzhdeny sotrudniki izdatel'stva "Khristianin" (1977) [Convicted employees of the "Christian" publishing house]. *Byulleten' Soveta rodstvennikov uznikov evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* [Bulletin of the Council of relatives of prisoners of Evangelical Christian Baptists in the USSR]. No. 47. P. 5. (In Russian).

15. Otvet Prokuratury SSSR ot 29.08.1977 na zhalobu N. I. Dubovika [The USSR Procurator response to the N. I. Dubovik complaint] (1977). *Byulleten' Soveta rodstvennikov uznikov evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* [Bulletin of the Council of Relatives of Prisoners of Evangelical Christian Baptists in the USSR]. No. 46. P. 33. (In Russian).

16. Pis'mo zam. nach. sledstvennogo upravleniya Prokuratury Leningradskoj oblasti starshego sovetnika yustitsii N. N. Zemlyanitsyna v Sovet po delam religij ot 23.09.1977 [Letter from the deputy head of the Investigation department of the Leningrad Region Prosecutor's office, senior counselor of justice N. N. Zemlyanitsyn to the Council for Religious Affairs dated 09.23.1977]. *Gosudarstvennyj arkhiv Rossijskoj Federatsii* [Russian Federation State archive] Fond R-6991. Opis' 6. Delo 1190. P. 126. (In Russian).

17. Pushkov, E. N. (2011–2013) *Nepobezhdennye: Istoricheskaya povest'* [Undeclared: Historical Tale]. *Vestnik Istiny. Dуховно-nazidatel'nyj zhurnal Mezhdunarodnogo Soyuzha Tserkvej evangel'skikh khristian-baptistov* [Messenger of Truth. The Evangelical Christian Baptist churches international union Spiritual and Edifying Journal]. 2011. No. 2–6; 2012. No. 1, 3, 5–6; 2013. No. 1. (In Russian).

18. Soobshchenie o sude sotrudnikov izdatel'stva "Khristianin" [Message about the trial of the employees of the "Christian" publishing house] (1975). *Byulleten' Soveta rodstvennikov uznikov evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* [Bulletin of the Council of relatives of prisoners of Evangelical Christian Baptists in the USSR]. No. 22. P. 4. (In Russian).

19. Soobshchenie Soveta rodstvennikov uznikov [Message from the Council of prisoners' relatives] (1977) *Byulleten' Soveta rodstvennikov uznikov evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* [Bulletin of the Council of relatives of prisoners of Evangelical Christian Baptists in the USSR]. No. 45. Pp. 4–5. (In Russian).

20. Shutov, Yu. A. (2018) *Gorotdel. Kniga 1: Orientirovka iz Tsentra* [City Department. Book 1: Orientation from the Center]. Moskva: Izdatel' Vorob'yev A.V. (In Russian).

21. Eto bylo tak [It was like this] (1974) *Byulleten' Soveta rodstvennikov uznikov evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* [Bulletin of the Council of Relatives of Prisoners of Evangelical Christian Baptists in the USSR]. No. 18. Pp. 2–3. (In Russian).

22. Yudintseva, G. I. (2014) *Samye sshchastlivye dni* [The happiest days]. Izdatel'stvo "Khristianin". (In Russian).

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

Об авторах

|259|

Курилов Виктор Алексеевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-8419-9381, e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

Никольская Татьяна Кирилловна, кандидат исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский Христианский университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-1234-4698, e-mail: nikt@list.ru

About the authors

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

Tat'yana K. Nikol'skaya, Cand. Sci. (History), Assistant Professor, Sankt-Petersburg Christian University; Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0003-1234-4698, e-mail: nikt@list.ru

Поступила в редакцию: 26.06.2023

Принята к публикации: 28.07.2023

Опубликована: 18.09.2023

Received: 26 June 2023

Accepted: 28 July 2023

Published: 18 September 2023

Правила оформления библиографического списка

Список литературы содержит не менее 20 источников по теме исследования. Все источники должны быть процитированы в тексте. **NB!** НЕ допускается помещение в список литературы **интернет-ресурсов, нормативных правовых актов, учебных изданий, диссертаций и авторефератов диссертаций, источников, недоступных широкой научной общественности** (ссылки на указанные материалы допустимы в формате постраничных сносок). Список оформляется в алфавитном порядке по ГОСТ Р 7.0.5–2008. Обязательно указывается **вид издания** (монография, учебное пособие, сборник научных трудов и т.п.)

МОНОГРАФИЯ

- Воропаев Д. Ю. Аксиология модернизации: моногр. – Воронеж: Слово, 2014. – 568 с. EDN: ABCDEF

СТАТЬЯ В ЖУРНАЛЕ

- Гончарко О. Ю., Гончарко Д. Н. Этика и/или логика в «Трактате» Л. Витгенштейна? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2016. – Т. 17. – № 3. – С. 107–114. EDN: XDMPYR

СТАТЬЯ В ЖУРНАЛЕ С УКАЗАНИЕМ DOI

- Николаев Д. Е. Психологическая концепция типов научной рациональности. Часть 1. Идеальные объекты и типы рациональности // Вопросы философии. – 2022. – № 10. – С. 121–131. DOI: 10.21146/0042-8744-2022-10-121-131. EDN: MQDXRK

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

- Аронов В. Р. Баухауз и ВХУТЕМАС в зеркале истории // Баухауз и художественные школы эпохи авангарда: материалы междунар. науч. конф., Москва, 17–19 апр. 2019. – М.: МГХПА, 2019. – С. 14–21. EDN: WQAJQE

СТАТЬЯ В СБОРНИКЕ СТАТЕЙ

- Хоружий С. С. Кризис классической европейской этики в антропологической перспективе // Этика науки: сб. науч. ст. – М.: ИФ РАН, 2007. – С. 85–97. EDN: ABCDEF

МОНОГРАФИЯ НА ИНОСТРАННОМ ЯЗЫКЕ

- Kellner D. Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Post-modern. – London: Routledge, 1995. – 358 p.

СТАТЬЯ В ЖУРНАЛЕ НА ИНОСТРАННОМ ЯЗЫКЕ

- Ralph M. Balthasar and Speyr: First Steps in a Discernment of Spirits // Angelicum. – 2014. – Vol. 91. – No. 2. – Pp. 273–302.

Примеры описания постраничных сносок

ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ

- Статистический отчет за 2018 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://otchetnost.2018.ru> (дата обращения: 11.11.2019).
- Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/index.html> (дата обращения: 15.05.2022).
- Павенков О. В. Единство тринитарного и агапэлогического учений Блаженного Августина // Studia Humanitatis: Электронный научный журнал. 2014. № 1–2. [Электронный ресурс]. URL: <https://st-hum.ru/content/pavenkov-ov-edinstvo-trinitarnogo-i-agapelogicheskogo-ucheniy-blazhennogo-avgustina> (дата обращения: 10.06.2022).

ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ НА ИНОСТРАННОМ ЯЗЫКЕ

- What we do: Introduce people to Jesus / Christian Vision Global. Available at: <https://www.cvglobal.co/about/what-we-do/introduce-people-to-jesus/> (accessed 05 May 2022).

НОРМАТИВНЫЕ ПРАВОВЫЕ АКТЫ

- Об образовании в Российской Федерации: федер. закон № 273-ФЗ от 29 дек. 2012 г.

УЧЕБНЫЕ ИЗДАНИЯ

- Пасечник С. В. Логика: учеб. М.: Просвещение, 2006. 256 с.

ДИССЕРТАЦИЯ И АВТОРЕФЕРАТ ДИССЕРТАЦИИ

- Исаев А. В. Социально-политическое партнерство органов государственной власти и Русской Православной Церкви в современной России: дис. ... канд. полит. наук. Хабаровск, 2011. 212 с. EDN: ABCDEF
- Мелодинский Д. Л. Концепции художественного формообразования в архитектурных школах XX века. Развитие творческих идей ВХУТЕМАСа и Баухауза: автореф. дис. ... д-ра искусствоведения. Москва, 2003. 44 с. EDN: ABCDEF

References

References должны быть представлены в латинице. Необходимо учитывать, что:

- при переводе указанных сведений недопустимо использовать машинный перевод;
- сведения должны соответствовать тексту на русском языке.
- для оформления References целесообразно использовать автоматические системы транслитерации, например, <http://translit-online.ru/> используя две основные формулы:

Для научных статей

Familia, I. O. (Year) *Trasliteraciya zagolovka stat'i* [Translation of the headline of the article]. *Trasliteraciya nazvaniya istochnika – Translation of the headline of the source*. Vol. 0. No. 0. Pp. 0–0. (In Russian).

Для книг

Familia, I. O. (Year) *Trasliteraciya nazvaniya knigi* [Translation of the headline of the book]. Place: Izdatel'stvo. (In Russian).

Примеры оформления References

МОНОГРАФИЯ

- Voropaev, D. Yu. (2014) *Aksiologiya modernizacii* [Modernization axiology]. Voronezh: Slovo. (In Russian). EDN: ABCDEF

СТАТЬЯ В ЖУРНАЛЕ

- Goncharko, O. Yu., Goncharko, D. N. (2016) *Etika i/ili logika v "Traktate" L. Wittgenshtejna*. [Ethics and/or logic in L. Wittgenstein's "Treatise"?]. *Vestnik RHGA – The RKhGA Bulletin*. No. 3. Pp. 107–114. (In Russian). EDN: XDMPYR

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

- Aronov, V. R. (2019) *Bauhaus i VHUTEMAS v zerkale istorii* [Bauhaus and VHUTEMAS in Mirror of History]. *Bauhaus i hudozhestvennye shkoly epohi avangarda* [Bauhaus and art school of the avant-garde era]. Proceedings of the International Conference. Moscow: Moscow State Stroganov Academy of Design and Applied Arts. Pp. 14–21. (In Russian). EDN: WQAJQE

СТАТЬЯ В СБОРНИКЕ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

- Horuzhij, S. S. (2007) *Krizis klassicheskoj evropejskoj etiki v antropologicheskoj perspektive* [The crisis of classical European ethics in an anthropological perspective]. *Etika nauki* [Ethics of Science]. Moscow: Institute of Philosophy RAS. Pp. 85–97. (In Russian). EDN: ABCDEF

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

научный журнал

ВЕСТНИК

Ленинградского государственного
университета имени А. С. Пушкина

№3

2023

Редактор А. А. Титова

Технический редактор Н. В. Чернышева

Верстальщик Е. И. Ягин

Оригинал-макет и обложка Е. И. Ягин

Подписано в печать 18.09.2023. Формат 60x84 1/16.

Гарнитуры Playfair Display, Nunito. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 16,5. Тираж 500 экз. (первый завод – 50 экз.)

Заказ №1890

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

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