

# ВЕСТНИК

Ленинградского государственного  
университета имени А. С. Пушкина

Pushkin Leningrad State  
University Journal

№3  
2024

# 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<br>(главный редактор)                  |
| Л. М. Кобрина   | доктор педагогических наук, профессор   |
| М. Ю. Смирнов   | доктор социологических наук, профессор<br>(научный редактор, 5.7. Философия)  |
| Е. Л. Гончарова | доктор психологических наук, профессор<br>(научный редактор, 5.3. Психология) |
| О. И. Кукушкина | доктор педагогических наук, профессор<br>(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,<br>Chief editor             |
| L. M. Kobrina    | Dr. Sci. (Ped.), Professor,                                 |
| M. Yu. Smirnov   | Dr. Sci. (Sociol.), Professor,<br>Editor (5.7. Philosophy)  |
| E. L. Goncharova | Dr. Sci. (Psychol.), Professor,<br>Editor (5.3. Psychology) |
| O. I. Kukushkina | Dr. Sci. (Ped.), Professor,<br>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

- 10 Т. В. Артемьева  
Метафизика российской дореволюционной утопии  
о социальной роли науки и образования
- 27 Д. А. Кузнецов  
К политическим конstellациям метафизики  
Н. А. Бердяева
- 41 А. В. Лаптева, Р. А. Хомелева  
Историко-философские предпосылки методологии  
современного образовательного процесса
- 54 А. С. Романенко  
Парадигмы интерпретации учения о чистом опыте  
Нисиды Китаро в англоязычных исследованиях

## СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 70 Е. В. Авдеенко  
Феномен симуляции в обществе постмодерна
- 84 Л. А. Пашина  
Гуманистическая геронтология и осмысление  
феномена старения в социальной философии  
постмодернизма
- 100 Е. С. Элбакян, В. В. Кравчук  
Социально-философские аспекты  
антиэкстремистского воспитания в учебном  
процессе
- 124 А. М. Прилуцкий  
Прагматика конспирологических мифологем

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

- 136 О. Р. Демидова  
Философия выживания: эпистолярные практики  
в ситуации экзистенциальной катастрофы
- 150 С. Л. Дунаева  
Эволюция концепта культурной памяти в идеях  
представителей философии жизни
- 162 Д. А. Ярочкин  
Анализ музыки как формы антропотехники

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- 184 К. В. Кринцюс  
Пропедевтика классификационного метода  
в философии религии и религиоведении
- 200 А. П. Чернеевский  
Анализ дескриптивной функции религии и мифа
- 210 М. Ю. Смирнов  
Ресурсы и социальные функции новых  
религиозных движений в России
- 227 Э. А. Нимяев  
Преодоление методологических ловушек  
в исследовании цифровой религии
- 241 В. В. Барашков  
«Комнаты тишины» как феномен трансформации  
религиозных отношений в Западной Европе  
начала XXI века
- 253 Е. М. Дрокова  
Феномен смерти: общественное и индивидуальное  
в пространстве секулярного и постсекулярного

- 267 К. А. Можайская  
Традиция, инновации и основы  
в западноевропейском эзотеризме: случай  
Алистера Кроули
- 282 К. И. Савина  
Методология историографии раннего  
христианства в отечественных исследованиях  
XX–XXI веков
- 294 С. Г. Савицкий  
Восприятие войны как «изволения Божьего»:  
смыслы библейских цитат в Троицкой «Повести  
о взятии Казани»

# CONTENTS

## HISTORY OF PHILOSOPHY

- 10 Tat'yana V. Artem'yeva  
**Metaphysics of Russian Pre-revolutionary Utopia  
on the Science and Education Social Role**
- 27 Dmitrij A. Kuznetsov  
**On the Political Constellations of N. A. Berdyaev's  
Metaphysics**
- 41 Aleksandra V. Lapteva, Ramona A. Khomeleva  
**Historical and Philosophical Premises of the Modern  
Educational Process Methodology**
- 54 Anton S. Romanenko  
**Paradigms of Interpretation of Nishida Kitarō's Teaching  
on Pure Experience in English-language Studies**

## SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

- 70 Evgeniya V. Avdeenko  
**The Simulation Phenomenon in Postmodern Society**
- 84 Ljudmila A. Pashina  
**Humanistic Gerontology and Aging Phenomenon  
Interpretation in the Postmodernism  
Social Philosophy**
- 100 Ekaterina S. Elbakyan, Viktoriya V. Kravchuk  
**Social and Philosophical Aspects  
of Anti-extremist Upbringing  
in the Educational Process**
- 124 Alexander M. Prilutskij  
**Pragmatics of Conspiracy Mythologies**

## **PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE**

- 136 Ol'ga R. Demidova  
Survival Philosophy: Epistolary Practices  
in the Existential Catastrophe Situation
- 150 Stefaniya L. Dunaeva  
The Cultural Memory Concept Evolution in the Ideas  
of Philosophy of Life Representatives
- 162 Dmitrij A. Yarochkin  
The Analysis of Music as a Form of Anthropotechnics

## **PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES**

- 184 Kirill V. Krintsius  
Propaedeutics of the Classification Method  
in Philosophy of Religion and Religious Studies
- 200 Alexej P. Cherneevskij  
Analysis of the Descriptive Function of Religion and Myth
- 210 Mikhail Yu. Smirnov  
Resources and Social Functions of New Religious  
Movements in Russia
- 227 Eduard A. Nimyaev  
Overcoming Methodological Pitfalls  
in Digital Religion Research
- 241 Viktor V. Barashkov  
"Rooms of silence" as a Phenomenon of Religious  
Relations Transformation in Western Europe  
at the Beginning of the 21st century
- 253 Elena M. Drokova  
The Phenomenon of Death: Public and Individual  
in the Space of the Secular and Post-Secular

- 267 Kira A. Mozhajs kaya  
The Tradition, Innovations and Fundamentals  
in Western Esotericism: Aleister Crowley's Case
- 282 Kseniya I. Savina  
Methodology of Early Christianity Historiography  
in Russian Studies of the 20th–21st Centuries
- 294 Stanislav G. Savitskij  
The Perception of War as “The Will of God”: The  
Meanings of the Biblical Quotations in “The Story  
of the Capture of Kazan” (Troitskaya)

Научная статья  
УДК 821.161.1.82-313.2  
EDN: ZTVHSM  
DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_10



## Метафизика российской дореволюционной утопии о социальной роли науки и образования

Т. В. Артемьева

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

**Введение.** Социальная утопия с конца XVIII века превратилась в «машину времени», описывающую гипотетическое будущее страны или мира. Большинство утопических описания этого времени рассказывали о возможных изменениях социальной сферы, достигнутых политическим путем. Бурное развитие науки и техники, а также осмысление этого явления в философском сознании эпохи породило иное видение. Наряду с социально-политическими, педагогическими, эпистемологическими, теологическими утопиями формируется научно-технический утопизм.

**Содержание.** Научно-технический утопизм осмысливал возможные направления общественного прогресса в зависимости от степени овладения знаниями и природными богатствами за счет создания технических устройств, технологий и совершенных научно-образовательных стратегий. Авторы видели в развитии науки и техники, системы университетского образования и академических институтов предпосылки формирования общественных отношений будущего, новой морали и нового уровня постижения природы, мира и общества. Отечественные научно-технические утопии можно условно разделить на две разновидности, – описывающие будущее нашей планеты за счет освоения собственных ресурсов (В. Ф. Одоевский, В. К. Кюхельбеккер, Н. Н. Шелонский, И. И. Чеховской, А. А. Родных, В. Н. Чиколев, В. Я. Брюсов) и утопии, связанные с освоением Космоса и знакомящие с вариантами общественного устройства различных внеземных цивилизаций (А. Г. Лякида, П. П. Инфантьев, А. А. Богданов).

**Выводы.** Авторы утопий полагали, что научно-технический прогресс, а равно благосостояние общества в значительной степени будет связано с развитием академических институтов, организация и образовательные программы которых должны обеспечивать научно-технические инновации.

**Ключевые слова:** утопия, Россия, социальный прогноз, интеллектуальная история, история идей, научно-технический прогресс, университет, академическая система, наука, техника.

**Благодарности:** Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 17ВГ).

**Для цитирования:** Артемьева Т. В. Метафизика российской дореволюционной утопии о социальной роли науки и образования // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 10–26. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_10. EDN: ZTVHSM

Original article  
UDC 821.161.1:82-313.2  
EDN: ZTVHSM  
DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_10

## Metaphysics of Russian Pre-revolutionary Utopia on the Science and Education Social Role

Tat'yana V. Artem'yeva

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

**Introduction.** Social utopia since the end of the 18th century has become a “time machine” describing the hypothetical future of a country or the world. Mostly utopian descriptions of this time told about possible changes in the social sphere achieved by political means. The rapid development of science and technology, as well as the comprehension of this phenomenon in the philosophical consciousness of the era gave rise to a different vision. Along with socio-political, pedagogical, epistemological, theological utopias, scientific and technological utopianism is formed.

**Content.** Scientific and technological utopianism comprehended the possible directions of social progress depending on the degree of mastery of knowledge and natural wealth through the creation of technical devices, technologies and perfect scientific and educational strategies. The authors saw in the development of science and technology, university education and academic institutions the prerequisites for the formation of future social relations, a new morality and a new level of understanding of nature, the world and society. Russian scientific and technical utopias can be conditionally divided into two sections – those describing the future of our planet through the development of its own resources (V. F. Odoevskij, V. K. Kukulbekker, N. N. Shelonskij, I. I. Chekhovskaya, A. A. Rodnykh, V. N. Chikolev, V. Ya. Bryusov) and utopias related to the exploration of the cosmos and introducing variants of the social structure of various extraterrestrial civilizations (A. G. Lyakide, P. P. Infantiev, A. A. Bogdanov).

**Conclusions.** The authors of utopias believed that scientific and technological progress, as well as the welfare of society, will be largely associated with the development of academic institutions, the organization and educational programs of which should provide scientific and technological innovation.

**Key words:** utopia, Russia, social prognosis, intellectual history, history of ideas, scientific and technological progress, university, academic system, science, technology.

**Acknowledgments:** The research was supported by an internal grant from the Herzen State Pedagogical University of Russia (Project No. 17BF).

**For citation:** Artem'yeva, T. V. (2024) Metafizika rossijskoj dorevoljucionnoj utopii o sotsial'noj roli nauki i obrazovaniya [Metaphysics of Russian Pre-revolutionary Utopia on the Science and Education Social Role]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 10–26. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_10. EDN: ZTVHSM

## **Введение**

Социальная утопия в России XVIII и XIX вв. выполняла роль социальной философии в той же мере, в какой философия часто выступала в литературной и литературно-критической форме. В XVIII в., изменения в жизни общества стали происходить уже на протяжении жизни одного поколения, что заставило задумываться о возможных перспективах общественного развития. Большая часть мыслителей, особенно в дворянской среде связывала это с возможностями социально-политического проектирования, или же с морально-правовым конструированием. Но постепенно появляется группа интеллектуалов, видящих возможности научно-технического прогресса. Если утопические сочинения XVIII в. лишь начинают описывать, как наука и техника модифицирует отдельные сферы жизни, в особенности сферу производства, армию, сельское хозяйство, транспорт, то авторы XIX в. видят в научно-техническом прогрессе залог будущих социальных изменений [1, с. 480–481]. Научно-техническая утопия занимает в структуре различных видов и форм социального утопизма свое законное место наряду с социально-политической, правовой, педагогической, теологической и другими видами утопического конструирования [9; 11].

### **Электрическое будущее прошлого**

Утопию В. Ф. Одоевского «4338 год» можно назвать первой в ряду «технических утопий». У Одоевского развитие науки и техники позволяет решить социальные проблемы и окружить всех людей богатством и комфортом. Техничко-технологические, равно как и социальные достижения, взаимообусловлены выросшим интеллектуальным уровнем людей будущего. «Аэро-статы, локомотивы, все роды машин, независимо от прямой пользы, ими приносимой в их осуществлении, действуют на просвещение людей своим происхождением, – пишет он, – ибо, во-первых, требуют от производителей и ремесленников приготовительных познаний и, во-вторых, требуют такой гимнастики для разумения, каковой вовсе не нужно для лопаты или лома» [18, с. 124].

Главный герой романа – современник Одоевского, который с помощью «месмерических опытов» входит в сомнамбуличе-

ское состояние и переносится в 4338 год, в тело путешествующего по России китайского студента Ипполита Цунгуева. О восторженных впечатлениях молодого китайца мы узнаем из писем, которые он пишет своему другу Лингину в Пекин. В пятом тысячелетии активно используется магнетизм, основанный как на «животном», так и на физическом эффектах. Идеи «животного магнетизма» были основаны на натурфилософских идеях Франца Месмера о том, что человеческие тела, также как и физические предметы, могут передавать «магнетический флюид». Эта особенность меняет отношения людей будущего, которые не могут скрыть своих мыслей в состоянии «магнетического сна». Они используют «магнетические» эффекты для передачи информации («магнетический телеграф»). Люди передвигаются на «электроходах», по земле или подземным туннелям, путешествуют по воздуху, освоили ресурсы Луны, научились регулировать климат, создали искусственную еду. Общество будущего дифференцировано: есть «простые ремесленники», но есть и «высшее общество», состоящее из министров (астрономии, гальваностатики, воздушных сил, юстиции, философии, изящных искусств) и сановников. Впрочем, «высшее общество» отбирают из «отличнейших учеников», которые затем обучаются в «Училище государственных людей». Таким образом, общество управляется людьми талантливыми и хорошо образованными. Почётное место занимает в обществе Академия. Многочисленные Академии объединены в Постоянный Ученый Конгресс. «Русское полушарие» стало также центром всемирного просвещения.

Интересно, что многое из фантастических предположений Одоевского стало реальностью в наши дни. Так он пишет о том, что изобретена книга «в которой посредством машины изменяются буквы в несколько книг... будет приискана математическая формула для того, чтобы в огромной книге нападать именно на ту страницу, которая нужна и быстро расчислить, сколько затем страниц можно пропустить без изъяна» [18, с. 126].

В «Европейских письмах» В. К. Кюхельбекера [14, с. 302–321] также описывается изменение геополитических центров, но уже в XXVI веке. Европейские страны в упадке, интерес представляют только развалины этой некогда великой цивилизации. Судя по тому, что европейское запустение описывается

американцем, он приехал из более развитой страны. Однако его самого в большей степени привлекает патриархальная жизнь семейства, которое он нашел в небольшом российском поселении в Калабрии. Кюхельбекер довольно критически оценивает достижения европейского Просвещения и полагает, что направление человеческого развития должно быть направлено прежде всего в сторону развития нравственности.

В романе Н. Н. Шелонского «В мире будущего» изображен мир XIX века. Люди покорили материю до такой степени, что могут летать и передавать мысли на расстоянии; каждый производит то, что необходимо ему для жизни, города исчезли. Люди живут расширенными семьями, состоящими из группы родственников по 200–300 человек в «первобытной простоте» [27, с. 228], подкрепленной возможностями научно-технического прогресса, которые стали доступными на индивидуальном уровне, поэтому главным для человека стала семья и жизнь в единении с природой. Лидирующее положение в обществе будущего занимают объединенные Россия и Франция. Человечество в совершенстве освоило весь спектр использования электричества, которое в будущем становится источником энергии, оздоровления, основой для телепатического общения, грозным оружием. Человечество постигло природу электричества как особого «лучистого» вида материи, которая распространяется солнцем практически в неограниченных количествах. Это дает возможность людям преодолевать гравитацию и поднимать тяжести, а также передвигаться в летательных и подземных аппаратах с огромной скоростью.

И. И. Чеховский также связывал будущее человечество с освоением «электрической энергии» (он полагал, что источником ее будет возможность разложения материи на электроны и использование высвобождающейся энергии) и «антиматерии», которая даст возможность строить «воздушные города» [23, с. 9]. Новый источник энергии сделает возможным синтез еды из неорганических соединений, общее оздоровление организма, интенсификацию мыслительных процессов, что приведет к широкомасштабным общественным переменам и дарует людям социальное и интеллектуальное равенство. «Жизнь будет естественной, здоровой, содержательной, человек посвятит себя семье... – пишет Чеховский. – Найдется время развить

в себе любовь и интерес к глубоким эстетическим и научным наслаждениям» [23, с. 7]. Л. Н. Толстой, воспринял тоненькую брошюрку автора-утописта как серьезный научный прогноз и отнесся к нему с крайним скептицизмом. «Получил я сегодня брошюру студента, окончившего несколько факультетов. Научная, “фагоцитоз”... <...> Она представляет попытку сделать крайние выводы из всех популярных современных научных теорий – выводы в практической области: так, например, автор утверждает, что женщины не будут рожать как теперь, а дети будут происходить из яиц; что общение между людьми словом, языком заменится общением посредством внушения; что, собрав жизненные силы (“фагоцитозы”, состоящие, кажется, из “электронов”) в одну перчатку, можно, надев эту перчатку, одной рукой поднять невероятные тяжести; что пища будет приготовляться химически и много др. Забавнее всего, что автор всей этой чепухи основывается на авторитете ученых и излагает все это совершенно серьезно» (цит. по: [7, с. 273]).

В технико-утопическом романе А. А. Родных «Самокатная подземная железная дорога между С.-Петербургом и Москвою» [19] основой общественного процветания становится подземная дорога, «по хорде» соединяющая Санкт-Петербург и Москву. Остроумное техническое решение (гравитационный поезд), позволяющее сделать поездки дешевыми и быстрыми. Подземные богатства, раскрывающиеся по мере освоения земных недр, способствуют общественному благосостоянию. Так инженерно-технический гений несет в мир богатство и благоденствие. Интересно, что возможность ускорения в земном тоннеле совершенно реальна. Она была сформулирована еще в XVII в., но не реализована до сих пор в силу сложности технического решения.

Размышления о том, что ученые, неэффективно воплощающие в жизнь свои изобретения, совершают преступления перед человечеством, из уст другого технического утописта выглядят актуальными, хотя и несправедливыми. В утопическом романе В. Н. Чиколева «Не быть, но и не выдумка. Электрический рассказ» [24] такие учёные подлежат «электрическому суду». Чиколев понимает, что «техническая цивилизация» может нести с собой некоторые опасности, но уверен, что их можно смягчить или вовсе их избежать выработкой особого «тех-

нического» кодекса морали. В его утопии такой кодекс устанавливается «Институтом экспериментального электричества». Преимущества использования электричества очевидны. Они дают возможности для повышения производительности труда, жизненного комфорта, создания новых технологий и новой культуры. Чиколев описывает электрические кухни, эффектные театральные представления с использованием «электрической пиротехники», электрические музыкальные инструменты, некий прообраз кино, электрическое освещение, новые приборы, типа вибратоскопа, показывающего присутствие периодических электрических возмущений эфира и позволяющего перехватывать телеграммы, что важно во время войн.

В небольшой книге «Чудеса техники и электричества» Чиколев описывает визит в полностью электрифицированное поместье [25]. Для получения энергии используются четыре ветряных двигателя, которые работают на динамо-машинах и питают аккумуляторные батареи. Электрическая энергия используется для сельскохозяйственных работ, освещения, отопления. Хозяин поместья демонстрирует гостям экономичность и гигиеничность, а также удобство такого решения. Важно отметить, что Чиколев был известным инженером-электротехником и ему принадлежит множество изобретений в этой области [26, с. 181–213], поэтому его утопические рассуждения во многом являются научными прогнозами.

Чиколев не случайно говорит о возможных проблемах для общества, где решены вопросы производства и распределения материальных благ и услуг за счет использования новой энергии. Такого рода общество описано в антиутопии В. Я. Брюсова «Республика Южного Креста» [6]. Внешне ситуация в республике была самая благоприятная. Конституция предполагала полное народовластие. Материальные условия жизни и культурные блага были доступны всем в соответствии с потребностями и даже прихотями. В значительной степени это было результатом повсеместного использования электрической энергии. Однако жизнь была регламентирована до такой степени, что это вызвало психическое заболевание, приобретшее характер массового помешательства, в результате которого культура в Республике была полностью разрушена, а большая часть населения погибла.

Русская техническая утопия довольно четко выявляла основные направления ожидаемого технического прогресса. Это полный отказ от гужевого транспорта и переход к новым средствам передвижения: железным дорогам (в том числе подземным), электрическим и паровым автомобилям, летательным аппаратам «тяжелее воздуха»; освоение новых материалов. Особое значение имеет применение электричества и электромагнитных эффектов.

Использование электрической энергии лежит в основе технических устройств, описанных в утопиях XIX в. Можно сказать, что техническая утопия этого времени была «электрической» утопией. В этом смысле справедливо замечание Константина Каминского, ссылающегося на Беньямина Шпехта, который вводит для романтического дискурса электричества понятие «эпохальная метафора». Он отмечает: «Эпохальные метафоры – как, например, метафора *машины* в XVIII веке, *электричества* в XIX веке или *сети* в современную эпоху – можно понимать как лингво-когнитивные образные комплексы, на какое-то время вездесущие в качестве коммутационных модусов культурного знания; впоследствии они модифицируются или выходят из обращения» [13, с. 8].

### Марсианские каналы

«Разговоры о множестве миров» Б. Фонтенеля и «Микромегас» Вольтера во многом способствовали размышлениям о том, что на Луне, других планетах и даже на Солнце могут обитать разумные существа. В утопической повести В. А. Левшина «Новейшее путешествие, сочиненное в городе Белеве» (1784), был описан полет на Луну и изображено патриархальное общество селенитов [15]. К середине XIX века воображаемые путешествия в космос стали популярным литературным жанром [10; 17; 20; 21; 22], но уже со второй половины этого века проблема межпланетных путешествий обретает новые измерения, что было связано с рядом научных открытий. Прежде всего, это открытие кометы Биэлы, ожидание ее возвращения и катастрофического столкновения с Землей. Кроме того, это наблюдения итальянского астронома Д. В. Скиапарелли, описавшего в 1877 году на поверхности Марса сеть линий, похожих на искусственные каналы. Открытие марсианских

«каналов» совпало с грандиозным строительством каналов земных. Суэцкий канал был завершён в 1869 году, а в 1880 началось строительство Панамского канала. В России была создана Мариинская водная система, соединившая Волгу с Балтийским и Белым морями. Поэтому «каналы» на Марсе рассматривались не просто как признак разумной жизни, но жизни соизмеримой с земной. Это породило огромное количество технологических утопий в жанре научно-фантастической литературы с космической тематикой.

Утопия и научная фантастика объединяются в таких «астрономических» или «научных» романах, как «В океане звезд» А. Г. Лякидэ [16]. Лякидэ предлагает путешествие по планетам Солнечной системы, иллюстрирующее фантастическую теорию эволюции (существа становятся все более совершенными по мере удаления от Солнца), и описывает марсианское общество, которое кажется ему совершенным. «Марситы» живут в городах регулярной планировки, в красивых домах с садом, они активно пользуются электричеством, едят вегетарианскую пищу, увлекаются искусством, музыкой, пением, изящной литературой. Марсианское общество прошло несколько этапов своего развития пока не остановилось на полном государственном регулировании. Поэтому там нет ни политических партий, ни социальной дифференциации. Работа на благо общества, за редким исключением, продолжается не более двадцати лет, после чего марсиане посвящают себя любимым занятиям. В сфере распределения господствует точная система, при этом блага распределяются в соответствии с долей участия в общественном производстве, излишки же производства распределяются по потребностям.

Популярный в свое время писатель, социал-демократ и профессиональный революционер П. П. Инфантьев также пишет о путешествии на Марс [12]. Он описывает процветающее и высокотехнологичное общество, активно использующее силу электричества и природных источников. Марс представляет собой единое бесклассовое, общество, способное к самоорганизации общественной жизни. Залог процветания марсиан – их система образования. Им удалось построить школьную систему, основанную на естественных интересах детей, когда знания усваиваются в игровой форме. С четырех до восьми

лет ребенок воспитывается в школе-пансионе, где постепенно происходит разделение в соответствии с природными способностями и склонностями. С восьми до двенадцати лет мальчики и девочки начинают обучаться отдельно. В это время и те, и другие активно изучают гуманитарные и прикладные науки, а также устройства и принципы работы машин и механизмов. С 12 до 18 лет дети переходят в среднеобразовательную школу, в которой кроме наук и искусств изучают ремесла и управления машинами. В это время они активно познают свою планету, а также посещают различные производства. С 18 лет марсианин уже вполне определившаяся личность. Поэтому до 23 лет юноши занимаются изучением избранной специальности в рамках высшего специального образования, а далее начинается гражданская жизнь и труд на благо марсианского общества. Девушек на Марсе воспитывают иначе. Их образование завершается в двадцать лет. Считается, что это достаточно для выполнения «женской» работы, соответствующей особенностям их пола. Впрочем, Инфантьев не уточняет, какие именно виды работ он имеет в виду.

Марсианские утопии А. А. Богданова выходили накануне Октябрьской революции – «Красная звезда» в 1908 г. [4], приквел к этому произведению «Инженер Мэнни» в 1913 г. [3], а позже небольшой сиквел «Праздник бессмертия» в 1912 г. [5]. В них Богданов, убежденный марксист, рисует становление коммунистического общества на Марсе от его зарождения («Инженер Мэнни») к развитому состоянию («Красная звезда») и определенному разочарованию и усталости от бесконечных возможностей бессмертного человека в обществе всеобщего благоденствия уже на Земле («Праздник бессмертия»). Построение коммунистического общества, по его мнению, связано с развитием наук и технологий, что в более общих чертах описано Богдановым в его книге «Тектология: Всеобщая организационная наука» [2]. В своих утопических произведениях он описал этот процесс как современник событий, словно происходящих в гипотетическом будущем, но как процесс, внутренне противоречивый, ибо вечное стремление к совершенству неизбежно вступает в противоречие с человеческой неудовлетворенностью достигнутым. Самоубийство бессмертного героя в совершенном коммунистическом раю напоминает

ет проблему бессмертных людей – струльбругов, описанных Д. Свифтом в «Путешествиях Гулливера», уставших от вечной жизни и проклинающих ее.

### **Академические институты утопического будущего**

Одной из важнейших задач утописты считали распространение просвещения. Поэтому научно-технические утопии обычно отмечали высокий уровень образования и научные достижения в описываемых обществах. И мы видим, что в описании идеальных обществ академические структуры занимают важное место. В социальной утопии «Путешествие в землю Офирскую» М. М. Щербатова помимо Академии наук также действуют Академия артиллерии, инженерства и архитектуры, Академия художеств, Академия наук мореплавателей и Академия свободных наук [28, с. 231].

В фантастической утопии Ф. В. Булгарина «Правдоподобные небылицы, или Странствования по свету в двадцать девятом веке» [8] в университетах сохранилось традиционное деление на факультеты, но изучаются и новые предметы: юристам читаются такие курсы, как «Добрая совесть», «Бескорыстие», «Человеколюбие», философам – «Здравый смысл», «Познание самого себя» и «Смирение». Историки изучают дисциплину «Нравственная польза истории», в рамках статистики и географии необходимо знание предмета «Достоверность показаний». Большое внимание уделяется русскому языку и на филологическом отделении «Отечественный язык» занимает центральное место. Особая наука «Применение всех человеческих познаний к общему благу» выделена в отдельный факультет «со многими подразделениями, по мере сродства и связи всех отраслей человеческих познаний» [8, с. 110] Благодаря этому в обществе достигается благоденствие и гармония. Развитие наук основано на использовании специального международного формализованного языка, позволяющего формулировать проблемы точно и кратко [8, с. 130–131].

В утопическом проекте С. Юрьевича «Университет неизвестного города» [29] центром повествования становится описание университета, из которого становится понятно устройство всего общества. Автор описывает кампус в садово-парковой зоне города. Университетские здания размещаются в огромном

красивом парке, переходящем в лес. Лес вырос на месте города, который был перенесен в другое место из-за неблагоприятных экологических условий. Здания университета, посвященные различным наукам, похожи на храмы и это действительно «храмы науки». В этих зданиях расположены лаборатории, библиотеки, лекционные аудитории, залы для совещаний, кабинеты ученых, которые получают их для работы по мере надобности. Расписание у ученых свободное. Собственно, такое же расписание и у студентов, так как получение знания не квантуется более по четко фиксированным учебным планам и программам. Существующая логика освоения различных дисциплин является просто «принятым обыкновением».

Люди обращаются к приобретению новых знаний на протяжении всей своей жизни. Герой так объясняет гостю из прошлого новое университетское устройство: «Науки развиваются, при работе возникают каждый день новые запросы, чувствуется потребность в новых знаниях... Мы учимся пока хотим и можем, и для этого у нас достаточно времени» [29, с. 1292]. Структура многих наук изменилась, так как изменилась сама жизнь. Так, например, нет необходимости изучать юриспруденцию как систему норм государственного, церковного, гражданского и уголовного права – все они изучаются в рамках кафедры общего законодательства: «Наше преподавание общественных наук идет таким образом, что на первое место становится всестороннее изучение общества... потом следует политика, заключающая в себе основные начала управления каждым отделом общественной жизни и, наконец, уже идет изучение законов» [29, с. 1293]. Законов немного. Суть их проста и логична, поэтому принципы государственной и законодательной системы понятны даже школьникам.

Изменилась и философия: «Метафизика умерла... и теперь не занимаются разъяснением основных проблем жизни и духа, играя понятиями и определениями. С этой точки зрения у нас есть только история философии. Разрешение же основных задач, – увы, и для нас еще остающихся во многом темными и недоступными, – перенесено в соответствующие естественные, математические и психологические науки. Наши философы только объединяют и обрабатывают выводы, даваемые этими науками» [29, с. 1296].

Изучаются не только теории, считающиеся общепринятыми, там также получают слово те, кто придерживается противоположных взглядов. В университете будущего это рассматривается на примере изучения этической теории. О самом ее содержании автор ничего не говорит, но подчеркивает, что право преподавать предоставлено профессору, теория которого не только не является общепринятой, но и считается неверной.

«Практические» предметы, например педагогика, изучаются в университете будущего теми, кто непосредственно вовлечен в процесс обучения. И преподаватели, и слушатели тесно связаны со школой, кроме того, они должны продемонстрировать способность и призвание к педагогической работе. Описание особенностей педагогического образования дало возможность для резкой критики существующей педагогической системы: «В школах процветали ложь и лицемерие. И ученики, и учителя нередко не любили наук и ученья, а несли службу, и еще вопрос, для кого из них она была тяжелее» [29, с. 1298]. Юрьевич с чрезвычайным скепсисом относится к системе ранней специализации, справедливо отмечая, что интересы и склонности ребенка еще не могут полностью сформироваться в восемь-десять лет и выбор обычно делался родителями. В такой ситуации сложно было вырастить цельную личность, склонную к умственному труду: «Сильные умы и таланты сами образовывали себя и при благоприятных условиях пролагали себе дорогу» [29, с. 1298]. Формальные показатели, дипломы, например, могли заменять реальные знания и опыт.

В обществе будущего нет обязательного диплома о высшем образовании. Обязательным является лишь школьное образование, и оно дает достаточно высокий уровень знаний. Обучение в университете является добровольным, но многие делают занятия там частью своей жизни на долгие годы, совмещая это с работой, а потом повторяют образовательные маршруты вместе со своими детьми, поэтому их знания не устаревают, а межпоколенческие связи от этого только укрепляются. Производительность труда в будущем значительно выросла и люди работают не более четырех-шести часов в день, поэтому у них остается достаточно времени и на отдых, и на продолжение образования или научные исследования.

Во главе университета находится совет профессоров, избирающий из своих членов ректора сроком на один год большей частью для административной и хозяйственной деятельности. Формальные критерии завершения образования в обществе будущего никого не интересуют, они не дают никаких преимуществ. Контроль и оценка уровня и качества образования проверяется на конкурсной основе, когда в ту или иную сферу принимается новый сотрудник. Результат конкурса рассматривает комиссия экспертов, которая делает выбор в пользу наиболее способного кандидата. Также формируется корпус университетской профессуры. Профессора выбирает совет известных ученых, а затем ему предоставляется полная свобода в преподавании. Раз в пять лет эта процедура повторяется. В принципе излагать свое учение может любой, и университет предоставит ему все возможности для этого, но только, если у него найдется заинтересованная аудитория. Если он сумеет доказать значимость своего курса, то он также может получить профессорскую должность. Единственным мерилем учености являются знания и талант, а не дипломы, экзамены и стаж работы. Свободное вхождение в университет как студентов, так и преподавателей, делает его реальным центром интеллектуальной жизни общества. Таким образом, университет является частью общественной жизни, а научные открытия направлены на улучшения жизни общества и инициированы им.

### **Выводы**

Научно-техническая утопия рисует достаточно благоприятную картину будущего, основанного на прогрессе и изобретениях, облегчающих человеческую жизнь и позволяющих заменить тяжелый физический труд творческой активностью. Одной из важнейших задач утописты считали развитие науки и научно-образовательных центров, формирующих интеллектуалов, способных преобразовать общество и создать новую научно-техническую цивилизацию. Однако в описание идеального индустриального будущего закрадываются песимистические нотки сомнения в том, достаточно ли человеку того уровня материального комфорта, который способны произвести научно-технические достижения, и не утратит ли он в таком механистическом раю собственной идентичности.

## Список литературы

1. Артемьева Т. В. От славного прошлого к светлому будущему: Философия истории и утопии в России эпохи Просвещения: моногр. – СПб.: Алетейя, 2005. – 496 с.
2. Богданов А. А. Всеобщая организационная наука (Тектология). Ч. 1. – СПб.: Изд. М. И. Семенова, [1913?]. – 255 с.; Ч. 2. Механизм расхождения и дезорганизации. – М.: Книгоиздательство писателей в Москве, 1917. – 153 с.
3. Богданов А. А. Инженер Мэнни: Фантаст. роман. – М.: С. Дороватовский и А. Чарушников, 1913. – 150 с.
4. Богданов А. А. Красная звезда: Утопия. – СПб.: Т-во худож. печати, 1908. – 156 с.
5. Богданов А. А. Праздник бессмертия // Уральский Следопыт. – 1991. – № 7. – С. 25–28.
6. Брюсов В. Я. Республика Южного Креста // Брюсов В. Я. Земная ось. – М.: Изд. Скорпион, 1911. – С. 62–82.
7. Булгаков В. Ф. Л. Н. Толстой в последний год его жизни. – М.: Правда, 1989. – 448 с.
8. Булгарин Ф. В. Правдоподобные небывлицы, или Странствовании по свету в двадцать девятом веке // Сочинения Фаддея Булгарина [ч. 1–12]. Ч. 6: [Повести и нравы]. – СПб.: Тип. Александра Смирдина, 1830. – С. 74–168.
9. Геллер Л., Нике М. Утопия в России / пер. с фр. И. В. Булатовского. – СПб.: Гиперион, 2003. – 310 с.
10. Дьячков С. П. Путешествие на Луну, на чудной машине. – М.: Тип. Лазарев. института восточных языков, 1844. – 22 с.
11. Егоров Б. Ф. Российские утопии: исторический путеводитель. – СПб.: Искусство-СПб, 2007. – 414 с.
12. Инфантьев П. П. На другой планете. Повесть из жизни обитателей Марса. С подробной картой планеты Марса. – Новгород: Губ. тип., 1901. – 142 с.
13. Каминский К. В. Электророман Андрея Платонова: опыт реконструкции. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 512 с.
14. Кюхельбекер В. К. Сочинения. – Л.: Художественная литература, 1989. – 576 с.
15. Левшин В. А. Новейшее путешествие, сочиненное в городе Белеве // Взгляд сквозь столетия: Русская фантастика XVIII и первой половины XIX века / сост. и авт. коммент. В. Гуминский. – М.: Молодая гвардия, 1977. – С. 69–90.
16. Лякидз А. Г. В океане звезд. Астрономическая одиссея. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1892. – 272 с.
17. Машков П. А. Сплетни. Переписка жителя луны с жителем земли, издаваемая Дворянином Кукарику. Ч. 1. – СПб.: Тип. Штаба Отд. корпуса внутренней стражи, 1842. – 28 с.
18. Одоевский В. Ф. 4338-й год: Петербургские письма // Русская литературная утопия. – М.: Изд. Московского университета, 1986. – С. 102–127.
19. Родных А. А. Самокатная подземная железная дорога между С.-Петербургом и Москвою. – СПб.: Тип. и лит. В. А. Тиханова, 1902. – 20 с.
20. Сигов Д. И. Путешествие в солнце и на планету Меркурий и во все видимые и невидимые миры. – М.: Унив. тип., 1832. – 24 с.
21. Терпинович Д. Путешествие по Солнцу. – СПб.: Типография Военно-Учебных Заведений, 1845. – 80 с.
22. Терпинович Д. Путешествие по Солнцу: Рассказы третий и четвертый. – СПб.: Тип. К. Жернакова, 1846. – 72 с.
23. Чеховский И. И. Научная мечта. Электричество-фагоцитоз. – Киев: Тип. Работник, 1910. – 15 с.
24. Чиколев В. Н. Не быть, но и не выдумка: Электрический рассказ. – СПб.: Типо-лит. и фототип. П. И. Бабкина, 1896. – [6], 174 с.
25. Чиколев В. Н. Чудеса техники и электричества. – СПб.: Ф. Павленков, 1886. – 40 с.
26. Шателен М. А. Русские электротехники второй половины XIX века. – Л.; М.: Изд-во и тип. Госэнергоиздата, 1949. – 380 с.
27. Шелонский Н. Н. В мире будущего: Фантастический роман в пяти выпусках. – М.: Тип. И. Д. Сытина и К°, 1892. – 320 с.
28. Щербатов М. М. Путешествие в землю Офирскую г-на С... шведского дворянина // Щербатов М. М. Избранные труды / сост., автор вступ. ст. и коммент. С. Г. Калинина. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 179–346.

29. Юрѳевич С. Университет неизвестного города // Вестник знания. – 1908. – № 10–11. – С. 1288–1312.

### References

1. Artem'yeva, T. V. (2005) *Ot slavnogo proshlogo k svetlomu budushchemu: Filosofiya istorii i utopii v Rossii epokhi Prosveshcheniya* [From a glorious past to a bright future: Philosophy of history and utopia in Russia during the Enlightenment]. Sankt-Peterburg: Aleteya. (In Russian).
2. Bogdanov, A. A. ([1913?], 1917) *Vseobshchaya organizatsionnaya nauka (Tektologiya)*. Ch. 1 [General organizational science (Tectology). Part 1]. Sankt-Peterburg: Izd. M. I. Semanova; Ch. 2. *Mekhanizm raskhozhdeniya i dezorganizatsii* [Part 2. The mechanism of divergence and disorganization]. Moskva: Knigoizdatel'stvo pisatelej v Moskve. (In Russian).
3. Bogdanov, A. A. (1913) *Inzhener Menni: Fantast. roman* [Engineer Manny: Fantastic novel]. Moskva: S. Dorovatovskij i A. Charushnikov. (In Russian).
4. Bogdanov, A. A. (1908) *Krasnaya zvezda: Utopiya* [Red Star: Utopia]. Sankt-Peterburg: T-vo khudozh. pechati. (In Russian).
5. Bogdanov, A. A. (1991) *Prazdnik bessmertiya* [Immortality festival]. *Ural'skij Sledopyt* [Ural Pathfinder]. No. 7. Pp. 25–28. (In Russian).
6. Bryusov, V. Ya. (1911) *Respublika Yuzhnogo Kresta* [Republic of the Southern Cross]. Bryusov, V. Ya. *Zemnaya os'* [Earth's axis]. Moskva: Izd. Skorpion. Pp. 62–82. (In Russian).
7. Bulgakov, V. F. (1989) *L. N. Tolstoj v poslednij god ego zhizni* [L. N. Tolstoy in the last year of his life]. Moskva: Pravda. (In Russian).
8. Bulgarin, F. V. (1830) *Pravdopodobnye nebylitsy, ili Stranstvovanii po svetu v dvadtsat' devyatom veke* [Plausible fables, or Wandering around the world in the twenty-ninth century]. *Sochineniya Faddeya Bulgarina. Ch. 1–12. Ch. 6. Povesti i nravy* [Works of Faddey Bulgarin. Parts 1–12. Part 6. Stories and manners]. Sankt-Peterburg: Tip. Aleksandra Smirdina. Pp. 74–168. (In Russian).
9. Geller, L., Nike, M. (2003) *Utopiya v Rossii* [Utopia in Russia]. Sankt-Peterburg: Giperion. (In Russian).
10. D'yachkov, S. P. (1844) *Puteshestvie na Lunu, na chudnoj mashine* [A trip to the moon in a wonderful car]. Moskva: Tip. Lazarev. instituta vostochnykh yazykov. (In Russian).
11. Egorov, B. F. (2007) *Rossijskie utopii: istoricheskij putevoditel'* [Russian utopias: a historical guide]. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPb. (In Russian).
12. Infant'ev, P. P. (1901) *Na drugoj planete. Povest' iz zhizni obitatelej Marsa. S podrobnoj kartoj planety Marsa* [On another planet. A story from the life of the inhabitants of Mars. With a detailed map of the planet Mars]. Novgorod: Gub. tip. (In Russian).
13. Kaminskij, K. V. (2020) *Elektroman Andrey Platona: opyt rekonstrukcii* [Electronovel by Andrey Platonov: an attempt of reconstruction]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
14. Kyukhel'beker, V. K. (1989) *Sochineniya* [Works]. Sankt-Peterburg: Khudozhestvennaya literatura. (In Russian).
15. Levshin, V. A. (1977) *Novejshee puteshestvie, sochinennoe v gorode Beleve* [The newest journey, composed in the town of Belev]. *Vzglyad skvoz' stoletiya: Russkaya fantastika XVIII i pervoj poloviny XIX veka* [A look through the centuries: Russian science fiction of the 18th and first half of the 19th centuries]. Moskva: Molodaya gvardiya. Pp. 69–90. (In Russian).
16. Lyakide, A. G. (1892) *V okeane zvezd. Astronomicheskaya odissey* [In the ocean of stars. An astronomical Odyssey]. Sankt-Peterburg: Tip. M. M. Stasyulevicha. (In Russian).
17. Mashkov, P. A. (1842) *Spletni. Perepiska zhitelya luny s zhitel'em zemli, izdavaemaya Dvoryaninom Kukariku. Chast' 1* [Correspondence between an inhabitant of the moon and an inhabitant of the earth, published by the nobleman Kukariku. Part 1]. Sankt-Peterburg: Tip. Shtaba Otd. korpusa vnutrennej strazhi. (In Russian).
18. Odoevskij, V. F. (1986) *4338-j god: Peterburgskie pis'ma* [4338th year: Petersburg letters]. *Russkaya literaturnaya utopiya* [Russian literary utopia]. Moskva: Izd. Moskovskogo universiteta. Pp. 102–127. (In Russian).

19. Rodnyh, A. A. (1902) *Samokatnaya podzemnaya zheleznaya doroga mezhdu S.-Peterburgom i Moskvoyu* [Gravity underground railway between St. Petersburg and Moscow]. Sankt-Peterburg: Tip. i lit. V. A. Tihanova. (In Russian).
20. Sigov, D. I. (1832) *Puteshestvie v solntse i na planetu Merkurij i vo vse vidimye i nevidimye miry* [Journey to the sun and to the planet Mercury and to all visible and invisible worlds]. Moscow: Univ. tip. (In Russian).
21. Terpinovich, D. (1845) *Puteshestvie po Solncu* [Journey across the Sun]. Sankt-Peterburg: Tipografiya Voenno-Uchebnyh Zavedenij. (In Russian).
22. Terpinovich, D. (1846) *Puteshestvie po Solncu: Rasskazy tretij i chetvertyj* [Journey across the Sun: Stories three and four]. Sankt-Peterburg: Tipografiya K. Zhernakova. (In Russian).
23. Chekhovskij, I. I. (1910) *Nauchnaya mechta. Elektrichestvo-fagotsitoz* [Scientific dream. Electricity-phagocytosis]. Kiev: Tip. Rabotnik. (In Russian).
24. Chikolev, V. N. (1896) *Ne byl', no i ne vydumka: Elektricheskij rasskaz* [Not a true story, but not a fiction either: An electric story]. Sankt-Peterburg: Tipo-Lit. i fototip. P. I. Babkina. (In Russian).
25. Chikolev, V. N. (1886) *Chudesa tekhniki i elektrichestva* [Miracles of technology and electricity]. St. Petersburg: F. Pavlenkov. (In Russian).
26. Shatelen, M. A. (1949) *Russkie elektrotehniki vtoroj poloviny XIX veka* [Russian electrical engineers of the second half of the 19th century]. Leningrad; Moskva: Izd-vo i tip. Gosenergoizdata. (In Russian).
27. Shelonskij, N. N. (1892) *V mire budushchego: Fantasticheskij roman v pyati vypuskakh* [In the world of the future: A fantasy novel in five issues]. Moskva: Tip. I. D. Sytina i Ko. (In Russian).
28. Shcherbatov, M. M. (2010) *Puteshestvie v zemlyu Ofirskuyu g-na S... shvedskogo dvoryanina* [Journey to the land of Ophir of Mr. S... Swedish nobleman]. Shcherbatov, M. M. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Moskva: ROSSPEN. Pp. 179–346. (In Russian).
29. Yur'evich, S. (1908) *Universitet neizvestnogo goroda* [University of an unknown city]. *Vestnik znaniya* [Herald of knowledge]. No. 10–11. Pp. 1288–1312. (In Russian).

#### Об авторе

**Артемьева Татьяна Владимировна**, доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-6029-2645, e-mail: tatart@mail.ru

#### About the author

**Tat'yana V. Artem'yeva**, Dr Sci (Philos.), Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-6029-2645, e-mail: tatart@mail.ru

Поступила в редакцию: 01.04.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 01 April 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

## К политическим констелляциям метафизики Н. А. Бердяева

Д. А. Кузнецов

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

**Введение.** Творчество русского мыслителя Николая Александровича Бердяева рассматривается в статье через призму так называемой *политической теологии*. Современная политическая теология, как западная, так и отечественная, прежде всего – историко-философская рефлексия, порой весьма любопытная, но вряд ли способная обеспечить глубокое понимание современных политических событий. В силу политизации общественной сферы последних лет, такой подход нельзя считать приемлемым. Автор статьи стремится реабилитировать политическую теологию в качестве актуального, эффективного междисциплинарного проекта.

**Содержание.** Рассматривается та часть наследия Бердяева, в которой философ методично исследует проявления религиозных, особенно – богословских структур в социально-политических практиках России XIX–XX вв. Выявляются структурные аналогии между его метафизикой и политическими принципами, преобладающими в современной России. Предлагается рассмотреть метафизические интуиции Бердяева в связке с теми актуальными социально-политическими проектами, которые только ждут своей реализации.

**Выводы.** Метафизика Николая Бердяева обладает высоким потенциалом для интерпретации текущих политических процессов в России и мире. Его оригинальная религиозно-философская концепция коррелирует с концепцией либерального консерватизма – доминирующей российской идеологии – поскольку обе, по мнению автора статьи, являются проявлением национального культурного самосознания.

**Ключевые слова:** Бердяев, история, либеральный консерватизм, многополярный мир, свобода, суверенная демократия, эсхатология.

**Для цитирования:** Кузнецов Д. А. К политическим констелляциям метафизики Н. А. Бердяева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 27–40. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_27. EDN: WXKMBH

## On the Political Constellations of N. A. Berdyaev's Metaphysics

Dmitrij A. Kuznetsov

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

**Introduction.** The work of the Russian thinker Nikolaj Alexandrovich Berdyaev is considered in the article through the prism of the so-called *political theology*. Modern political theology, both Western and domestic, is primarily a historical and philosophical reflection, sometimes very curious, but hardly capable of providing a deep understanding of modern political events. Due to the politicization of the public sphere in recent years, this approach cannot be considered acceptable. The author of the article seeks to rehabilitate political theology as an actual, effective interdisciplinary project.

**Content.** The article considers that part of Berdyaev's legacy in which this philosopher methodically explores the manifestations of religious, especially theological structures in the socio-political practices of Russia in the 19–20 centuries. The structural analogies between his metaphysics and the political principles prevailing in modern Russia are revealed. It is proposed to consider Berdyaev's metaphysical intuitions in conjunction with those relevant socio-political projects that are just waiting to be implemented.

**Conclusions.** Nikolaj Berdyaev's metaphysics has a high potential for interpreting current political processes in Russia and the world. His original religious and philosophical concept correlates with the concept of liberal conservatism, the dominant Russian ideology, since both, according to the author of the article, are manifestations of national cultural identity.

**Key words:** Berdyaev, history, liberal conservatism, multipolar world, freedom, sovereign democracy, eschatology.

**For citation:** Kuznetsov, D. A. (2024) K politicheskim konstellyatsiyam metafiziki N. A. Berdyaeva [On the political constellations of N. A. Berdyaev's metaphysics]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 27–40. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_27. EDN: WXXMBH

## Введение

В книге «Смысл истории» Н. А. Бердяев закладывает философскую базу для оригинального вектора социально-политической мысли. Он призывает сосредоточиться на религиозных аспектах философии истории. Его пафос направлен на осознание того, что священное *предание* задействовано не только в церковной истории, но и в истории как таковой, то есть по всей глубине всеобщего культурного процесса. Философ пестует роль *предания* как особого *argiōri* любого серьёзного исторического исследования. Более того, он концептуализирует *историческое* в качестве базового онтологического аспекта (здесь напрашивается аналогия с *политическим* у Карла Шмитта), включенного в процессы метафизические, то есть тематизирующие вечность, равно как и события, явленные повседневным образом в рамках мировой истории. Тем самым, сама история выступает как духовная действительность. Событийность во времени наделяется статусом исторического, а значит – по Бердяеву – причастного к вечности.

Следует обратить внимание, что сама вечность у русского философа определяется как *процессуальная*. Это значит, что будущее открыто и свобода является действенной силой, несмотря на божественное провидение. История является динамическим процессом. В этом отношении Бердяев ориентируется на немецкую мистику, в частности на Якоба Бёме, а также на философию мифологии и философию откровения Фридриха Шеллинга с его «процессом внутри Божества», предшествующим Творению. Бердяев рассматривает метафизическую подоплёку истории в эсхатологическом ракурсе. Эсхатология является фундаментальной темой его философии, к которой он обращается на протяжении десятилетий на страницах своих многочисленных публикаций. Значительная часть его творчества пронизана убеждением, что «движение без перспективы конца, без эсхатологии не есть история, оно не имеет внутреннего плана, внутреннего смысла, внутреннего свершения» [3, с. 35]

## Содержание исследования

На фоне историософского фундамента, который русский философ закладывает под свою политическую теологию, уместно рассмотреть конкретику – то есть, исследование Бердяевым

теологических аргументов и взглядов в истории политической мысли. Особое внимание здесь следует уделить тому, как Бердяев прослеживает присутствие мессианской идеи в русском интеллектуальном поле. С большой суггестивной силой, методично и последовательно мыслитель высвечивает связи, а также проводит необходимые различия между древнееврейской апокалиптикой, христианским мессианством и ключевыми общественно-политическими тенденциями рубежа XIX и XX веков. То, что можно назвать политической теологией, в значительном объёме присутствует у Бердяева в книге «Истоки и смысл русского коммунизма». Пристального внимания в этой книге удостоиваются мессианские истоки ряда известных течений русской политической мысли. Это не случайно. Предпосылка Бердяева к подобным наблюдениям заключается в том, что русскому психологическому типу, присущ ярко выраженный мессианский аспект. Бердяев рассматривает процесс его формирования в истории и таким образом легитимирует свой дискурс через распознавание исторической преемственности.

Бердяев предваряет свою теологическую экспансию в область политического, выстраивая образ русской души через призму мессианской идеи. Философ отмечает, что «воинствующий атеизм русских революционных, социалистических и анархических направлений был вывернутой наизнанку русской религиозностью, русской апокалиптикой» [2, с. 271]. Интересно, что кроме очевидных коннотаций с христианской апокалиптикой, автор проводит параллель с гностицизмом и его теорией дурного демиурга. Дело в том, что некоторые хорошо известные отечественные атеисты активировали парадоксальную опцию критики религии по линии критики Бога, то есть по сути они касались проблемы теодицеи, отвергая благость гипотетического Вседержителя. Конечно, с их стороны это был в большей степени риторический приём, иронический манёвр, чем искреннее желание погрузиться в вопросы теодицеи или акт почтения к теологии, но факт этого структурного наследования Бердяевым отмечен ясно и чётко. Он замечает, что «в русском атеизме были мотивы, свойственные Маркиону. Но Маркион думал, что Творец мира есть злой Бог, русские же атеисты в иной умственный век думали, что Бога совсем нет и, если бы он был, что он был бы злым Богом. Этот мотив был у Белинского. Бакунин

производит впечатление богоборца с мотивацией, родственной маркионизму. В Ленине это находит свое завершение» [2, с. 276].

Подобная неочевидная структурная параллель между гностицизмом и рядом политических идей и движений станет лейтмотивом знаменитой книги Эрика Фёгелина «Новая наука политики» [10]. В ней немецкий политический философ рассматривает гностическую христианскую ересь как фундаментальный порок мысли, распространившийся как на следующие после взлёта гностицизма этапы христианства, так и на принципиально нерелигиозные социальные движения, такие как фашизм и либерализм.

Любопытно, что самого Бердяева часто подвергали критике с православных позиций именно за его предполагаемый гностицизм. Виною тому – экзотичность его теологической позиции и, как следствие, её труднодоступность. Кратко говоря, мнимый «гнозис» Бердяева – это тот самый христианский мистицизм, основанный, как указано выше, на признании некой бездны в Боге. Важно, что речь у Бердяева, в отличие от классических гностиков, не идёт о двух богах, добром и злом, которым присущ равный сверхонтологический статус, ни даже об одном, но «немного злом», гневливом Боге, в духе Яхве Ветхого Завета. Мистическая концепция нетварной бездны – диспозитив за пределами определения доброго и злого (в этом заключается стихийное ницшеанство Бердяева, при всём различии этических установок русского и немецкого мыслителей), который коррелирует с гиперонтологическим позиционированием свободы, что в своих последствиях уводит дискурс в глубочайшую христологию, но также и возвращает его в область человеческого экзистирования.

Что касается усмотрения Бердяевым гностицизма в политической истории, то тут под удар русского философа в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» попадает психический тип коммуниста, для которого мир «резко разделяется на два противоположных лагеря <...> царство света и царство тьмы без всяких оттенков». Прямым текстом Бердяев обвиняет коммунистов в «почти манихейском дуализме», которому «всё дозволено для истребления тёмного царства» [1, с. 410].

Далее, Бердяев уделяет внимание феномену аскезы в связи с социально-политическими движениями России XIX–XX вв.

Он отмечает аскезу нигилизма. Хорошо известно, что на русской земле нигилист Нечаев оказал значительное влияние на революционное движение. Философ Бердяев по этому поводу замечает, что нечаевский «Катехизис революционера» по жуткости напоминает вывороченную православную аскетику, смешанную с иезуитизмом, «это что-то вроде Исаака Сириянина и вместе с тем Игнатия Лойолы революционного социализма, предельная форма революционного аскетического мироотвержения, совершенной революционной отрешенности от мира» [2, с. 295]. По Бердяеву, нигилизм, отрицающий среди прочего Бога и душу, является религиозным феноменом, именно в качестве вывернутой наизнанку безблагодатной аскезы.

Подобный православной аскетике, нигилизм был индивидуалистическим движением, но также был направлен против творческой полноты и богатства человеческой индивидуальности. Нигилизм считает греховной роскошью не только искусство, метафизику, духовные ценности, но и религию [2, с. 279]. Перед нами очень характерный для всего творчества Бердяева упрёк, который можно встретить в некоторых его книгах и без привязки к нигилизму или другим мировоззрениям – просто в качестве критики аскетики и монашеского уклада как такового. Ведь для Николая Александровича реализация человеком своего творческого потенциала является первостепенной жизненной ценностью.

Наконец, Бердяев убедительно доказывает, что в марксизме в целом, и в русском коммунизме, в частности, ярко проявил себя отзвук древнееврейского мессианского хилиазма, ждущего прихода Мессии и установления под его началом земного царства. Это событие должно произойти в истории, а не за ее пределами. В этом принципиальное отличие еврейского мессианства от мессианства христианского – и это хорошо известный культурный факт. Заметим, что для самого Бердяева классическая христианская апокалиптика, хотя и служит своеобразной операционной системой, в которой работает его интеллект, всё же не является теоретической панацеей от вируса прогрессизма. Дело в том, что догмат о неизбежном Царствии Божьем грозит соблазном потери человеком экзистенциальной мотивации. Иными словами, новозаветное упование на Царствие Божье не гарантирует необходимости

свободы в жизни, а значит диалектическим образом ставит под сомнение её возможность, что уже привело в своё время к эксцессу кальвинизма. Здесь теолого-политическая позиция Бердяева однозначна: «активным субъектом, который освобождает человека от рабства и создаст лучшую жизнь, является пролетариат. Ему приписываются мессианские свойства, на него переносятся свойства избранного народа Божьего, он новый Израиль. Это есть секуляризация древнееврейского мессианского сознания» [2, с. 329].

Итак, мы рассмотрели политическую теологию Бердяева. Представляется, что для современности вполне уместна другая, более оригинальная и более актуальная политическая теология – не столько «от Бердяева», сколько «на основе Бердяева», как результат взвешенного применения теологических интуиций русского философа к нынешнему политическому ландшафту. Вывод, к которому мы пришли: оригинальная эсхатология Бердяева является метафизической почвой для идеологии так называемого *либерального консерватизма*, и вместе с тем – для того политического проекта, который В. Ю. Сурков назвал «суверенной демократией». В истории русской политической мысли эта линия отмечена такими знаковыми персонами, как Чичерин, Струве, Столыпин, Франк, Ильин.

В современной России, по мнению автора, это – курс Путина, путь мысли российского большинства, доминирующая в русском народном сознании идеология. При своем доминировании, она редко бывает артикулирована (в отличие от всего спектра радикальных догматических направлений, вроде социализма или либерализма). Виртуальное агрегатное состояние либерального консерватизма Николая Бердяева проявляется в современной России в принципиальном конституционном отказе от спускаемой сверху, насаждаемой идеологии. Бердяев пишет о том, что «в пределах самой мировой истории всякое принуждение и несвободное осуществление высшей Божьей воли и высшей Божьей правды Богу не нужно, что Богом должно быть отвергнуто и совершенствование человека как результат процессов необходимости, как принуждение. Все несвободное нежеланно для Бога» [2, с. 79].

Характерной чертой философии либерального консерватизма является попытка сочетать такие антиномические

ценности, как свобода и порядок, величие государства, его международный суверенитет и права человека, важность его индивидуальных проявлений. С. Л. Франк в «Духовных основах общества», ведя о речь о началах консерватизма и творческой инициативы в социально-политической сфере, манифестирует необходимость их согласования.

Теперь следует вновь задаться вопросом: на чём основана принципиальная роль эсхатологии Бердяева в актуальном политическом контексте? Что даёт нам право считать её матричным кодом российской суверенной демократии? Для должного понимания сравним в ключевых точках эсхатологию Бердяева и классическую христианскую эсхатологию. Зададимся вопросом: не рискует ли верующий христианин со своим чаянием неизбежного Царства Божия потерять мотивацию к действию в этом мире? Суд Божий грозит прежде всего карой за преступный грех, а не за отсутствие свободных поступков и решений. Бердяев в этом отношении резко смещает акценты. Он готов ввести в царство небесное всех грешников и тем самым является одним из сторонников апокатастасиса (всеобщего спасения) – то есть, приверженцем теологической линии, заданной ещё Оригеном. При этом русский философ яростно восстаёт в своём творчестве против пассивного ожидания исполнения пророчеств, против умаления творческих порывов, и как раз на этом строится его критика христианской аскетики.

Получается, человек может быть спокоен насчёт финального спасения всех, но он должен знать, что его сугубая экзистенция включена в «исполнение сроков», а значит является духовным долгом, той самой *свободой-для*, превосходящей мирскую *свободу-от*. Уместно вспомнить, что свобода у Бердяева является величиной, в философском отношении превышающей бытие, то есть «мир сей». Эта сила пронизывает все миры, все сущности и все сроки. Поэтому *долг-к-свободе* не может быть *противоречием-в-себе*, философским оксюмороном.

Будучи спроецирована в политический слой бытия, бердяевская теологическая модель из области мистического парадокса дрейфует в сторону рациональности и обеспечивает легитимацию актуального социально-политического контекста, то есть становится его базовым интертекстом. Упомянутая политическая модель «суверенной демократии», которая зиждет-

ся на идеологии либерального консерватизма, предполагает высокую степень гражданской, народной, «низовой» вовлечённости в развитие государства в целом. Осознать причастность всех этажей властной иерархии, от рядового избирателя до главы государства, к всеобщей стихии власти, смириться с её необходимостью, но ощутить в себе свободу и силу непосредственного влияния, политической включённости, и вместе с этим – осознать ответственность за судьбу страны.

Будучи этически ориентированным теологом, Николай Бердяев не позволяет себе пассивно ждать *второго пришествия*, при всей своей убеждённости во всеобщем спасении. И либеральный консерватизм проявляется в том, что политическое будущее страны не отдаётся целиком и полностью на откуп чиновникам. Существует узкий, догматически либеральный взгляд на политику, с его восприятием власти как служебного аппарата для исполнения человеческих свобод, желаний, и обеспечения общественной безопасности. Государство, с точки зрения либерала, выполняет пресловутую функцию ночного сторожа, функцию предохранителя от войны всех против всех. В свою очередь, с позиций догматического консерватизма, государство является абсолютным авторитетом и по сути, радикальный консерватор соглашается на тотальную диктатуру, и делегирует принятие всех важных решений высшим эшелонам власти. Обеим крайностям присуще одно – вольно-невольное дистанцирование от власти, восприятие социального мира как дуализма «власть-народ».

Современный политический философ и «умеренный консерватор» Ален де Бенуа в предисловии к своей книге «Карл Шмитт сегодня» утверждает, что гражданское и политическое общество должны совпадать и что «начало Конституций покоится не в общественном договоре, а в воле народа, существующего в качестве политического сообщества, желающего выступить учреждающей властью» [2, с. 15]. В суверенной демократии народ и чиновники не фигурируют как отдельные силы, они причастны одному делу, у них общая зона ответственности. Отсюда важность поддержки государством гражданских инициатив, отсюда самостоятельность населения, в деле поддержки армии, институт околофронтового волонтерства, организация «народного фронта», различные

гуманитарные миссии. Народный энтузиазм в нашей стране не навязывается властью и даже не инициируется ею, однако, что важно, поощряется. Суверенная демократия как политическая философия не стремится изолировать народ и в этом её отличие от всех видов тоталитаризма: социалистического, фашистского, либерального.

Традиционная христианская эсхатология – и за это её критикует Бердяев – откладывает момент триумфа в трансценденцию, то есть как бы в мир иной. На политическом уровне это можно мыслить как пассивную индивидуальную позицию человека, который отдаёт политическое на откуп бюрократии. Чиновничество в либеральном консерватизме – это не власть, а лишь, условно, более высокая – и в связи со своей высотой обремененная на большую ответственность – ступень власти.

Христианская эсхатология, в отличие от иудаистической, исходит из сознания обречённости этого мира и веры в необходимость его остановки – наступления Царства Божия. Можно, однако, усмотреть именно в бердяевской эсхатологии матричный код для политики умеренного консерватизма. И вот почему. Напомним, что эсхатологический дискурс Бердяева калибруется между двумя полярностями – абсолютной свободы и абсолютной неизбежности «конца света». Пафос свободы связывает божественный и человеческий планы бытия. Свобода, по Бердяеву, является основой бытия, его базовым откровением. Это значит, что проявления человеческой свободы неизбежно вплетены во всеобъемлющую сеть причин и следствий. Диалектика свободы и необходимости у русского философа – это хрупкий, тонкий, недвойственный мистический баланс. Историческое у Бердяева – не просто сущее среди сущего. Это своего рода *Dasein*. Политический спектр относится к историческому как часть к целому, причём часть наиболее наглядная и остро насущная. Следовательно, политическая сфера, по Бердяеву, неизбежно должна быть тронута трансцендентным, перейти в духовный план.

Политический аналог бердяевскому теологическому единению свободы и необходимости – единство власти и народа. Иначе говоря, политическая власть – онтологическая инстанция, покрывающая собой мирские иерархии и тем делающая насущным личный вклад субъекта-человека не просто в яв-

ленную историю, а в сокровенное чудо, в вечность небесного царства. Параллель в политике – вклад народа, гражданская инициатива в грядущий день победы, срок исполнения которого никому не ведом, фактичность которого не гарантирована, исходя из принципиальной непредсказуемости истории, но в который все русские патриоты, конечно же, стараются верить. Индивид ценен не своими желаниями, а своей судьбой, своим вкладом в победу и своей смертью. Онтологический статус человека превосходит его телесное бытие.

Ещё одним политическим контуром, в силовую цепь которого уместно подключить звено теологии Николая Бердяева, является геополитика. Если рассмотреть актуальную концепцию многополярного мира, то в качестве аватара из теологического среза реальности для неё может служить концепция Царствия Небесного. В таком случае актуальная геополитическая идея-страсть, идея-утопия о *плюриверсуме* становится тем трансцендентным, *имманентным-к-которому* становится русская империя, а в пределе – всякая суверенная цивилизация. Свобода народа начинает функционировать в рамках общечеловеческой гармонизирующей миссии. Тогда народы становятся свободными субъектами, вклад которых нужен и важен, его нельзя потерять, их идентичность нельзя упустить. Итак, многополярный мир как гармонизированная, обустроенная тотальность, в которой отдельные акторы – цивилизации – не теряют свою оригинальную самобытность, свой культурный уклад, подобен Царствию Небесному по Бердяеву. Русский философ усердно отмечал этическую необходимость сохранности в грядущей вечности каждой отдельной личности во всём её индивидуальном шарме. Таким образом, в качестве теологического кода эсхатология Бердяева может быть инсталлирована в операционную систему суверенной демократии.

Многополярный мир можно рассматривать как «новое начало». Мы живем во время, остающееся *до него*. Когда он наступит, мы не знаем. Мы должны не просто подготовиться, но и подготовить его. Империя (*Grossraum*, по К. Шмитту) отвечает *катехонической темпоральности*. Большое пространство Российской Федерации со своей цветущей сложностью легитимирует себя как модель, является структурным (не смысловым!) образцом грядущего многополярного мира.

Через работу со своим Grossraum, в том числе через интеграцию национальных областей, с сохранением их идентичностей, возникает реальная модель того планетарного порядка, которого чаёт молчаливое русское (пожалуй что, и мировое) большинство. Здесь уместна теологическая параллель с сотериологическим союзом, с его готовностью принять ответственность за судьбу другого. При этом снижается роль мессианского пафоса, который, в частности, проявляется в политике США, в навязывании своей внутренней идеологии, своей суверенной ценностной повестки другим государствам.

### **Выводы**

Исследование структурных взаимосвязей между сферой сакрального и смысловым полем светской социально-политической мысли позволяет дистанцироваться от истории понятий и их «миграции» из религиозного в социальный (как было у Макса Вебера) или политико-правовой (как было у Карла Шмитта) контексты. Автору статьи ближе подход Данилевского и Шпенглера с их морфологией мировой истории, который можно охарактеризовать как *усмотрение морфологии мировых структур*. Мы исходим из той идеи, что ключевые проявления культуры, и в том числе богословие и политика, не столько фундируют друг друга, сколько являются неотъемлемыми слоями, планами бытия, в которых реализует себя всеобъемлющий мировой дух. Принципиальное отличие политической теологии (в нашей трактовке) от религиозно ориентированной социальной философии (которая есть у того же Бердяева) заключается в том, что она сохраняет дистанцию между иррациональными метафизическими интуициями и рациональными политическими теориями. Она не смешивает их, и всё же – сближает, координирует их в едином интеллектуальном поле. Политическая теология занята поиском структурных свойств в различных сферах реализации духа, и в отличие от религиозной социальной философии не смешивает сакральное с профанным, не выводит их в единый, гомогенный интеллектуальный план.

В первом приближении мы связали теологию Бердяева и политическую современность и тем самым интерпретировали его политическую философию как системный план мышления, переведя её из состояния виртуального рассеяния в модаль-

ность продуманного лада. Мы установили структурные аналогии между доминирующей в России политической философией и метафизическими импульсами знаменитого русского философа. Тем самым, мы пришли к выводу, что Н. А. Бердяев является не просто одной из крупных фигур русского «религиозного ренессанса» (что никем не оспаривается), а фигурой принципиальной. Его собственные социально-политические исследования в свете оригинальной эсхатологической модели, становятся чем-то большим, чем прекраснородные пожелания об идеальном мироустройстве. С большей уверенностью мы можем констатировать принципиальное морфологическое сходство между буквой религиозно-философских текстов Николая Бердяева и духом актуального курса нынешнего российского политического руководства. Бердяев – это не просто политический теолог, не просто внимательный историк философии, он – самостоятельная теологическая величина. Русский философ должен быть оценен как создатель теологического кода, который эффективно корреспондирует с актуальным политическим планом нашей эпохи.

#### Список литературы

1. Бенуа А. Карл Шмитт сегодня. – М.: ИОИ, 2016. – 192 с.
2. Бердяев Н. Русская идея. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: АСТ, 2020. – 416 с.
3. Бердяев Н. Смысл Истории. Новое Средневековье. – М.: Канон+, 2017. – 447 с.
4. Бердяев Н. Философия неравенства. – М.: Т8 RUGRAM, 2018. – 394 с.
5. Бердяев Н. Этюды о Якобе Бёме. – СПб.: Умозрение. – 72 с.
6. Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем.: М. И. Левиной, П. П. Гайденоко, А. Ф. Филиппова. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 656 с.
7. Лёвит К. Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории / пер. с англ. А. А. Саркисьянца. – СПб.: Владимир Даль, 2021. – 509 с.
8. Струве П. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. – М.: Республика. 1997. – 527 с.
9. Сурков В. Тексты 97–07. – М.: Европа, 2008. – 110 с.
10. Таубес Я. Западная эсхатология / пер. с нем. А. П. Шурбелёва. – СПб.: Владимир Даль, 2023. – 427 с.
11. Фёгелин Э. Новая наука политики. Введение / пер. с англ. С. Н. Селивёрстова. – СПб.: Владимир Даль, 2021. – 372 с.
12. Франк С. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
13. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения / пер. с нем. А. Л. Пестова. – СПб.: Умозрение, 2020. – 888 с.
14. Шмитт К. Диктатура / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. – СПб.: Наука, 2005. – 326 с.
15. Шмитт К. Политическая теология / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, А. Ф. Филиппова. – М.: Канон-Пресс-Ц., 2000. – 335 с.
16. Шмитт К. Понятие политического / пер. с нем. под ред. А. Ф. Филиппова. – СПб.: Наука, 2016. – 567 с.

## References

1. Benua, A. (2016) *Karl Shmitt segodnya* [Carl Schmitt today]. Moskva: IOI. (In Russian).
2. Berdyaev, N. (2021) *Etudy o Yakobe Byome* [Sketches about Jacob Boehme]. Sankt-Peterburg: Umozrenie. (In Russian).
3. Berdyaev, N. (2018) *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of inequality]. Moskva: T8RU-GRAM. (In Russian).
4. Berdyaev, N. (2020) *Russkaya ideya. Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Russian idea. Origins and meaning of Russian communism]. Moskva: AST. (In Russian).
5. Berdyaev, N. (2017) *Smysl Istorii. Novoe Srednevekov'e* [The meaning of the history. New Middle Ages]. Moskva: Kanon+. (In Russian).
6. Frank, S. (1992) *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moskva: Respublika. (In Russian).
7. Fyogelin, E. (2021) *Novaya nauka politiki. Vvedenie* [The New Science of Politics. An Introduction]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).
8. Lyovit, K. (2021) *Smysl v istorii. Teologicheskie predposylki filosofii istorii* [Meaning in History. The theological Implications of the Philosophy of History]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).
9. Shelling, F. V. J. (2020) *Filosofiya otkroveniia* [Philosophy of revelation]. Sankt-Peterburg: Umozrenie. (In Russian).
10. Shmitt, K. (2005) *Diktatura* [The Dictatorship]. Sankt-Peterburg: Nauka. (In Russian).
11. Shmitt, K. (2000) *Politicheskaya teologiya* [Political theology]. Moskva: Kanon-Press. (In Russian).
12. Shmitt, K. (2016) *Ponyatie politicheskogo* [The Concept of Political]. Sankt-Peterburg: Nauka. (In Russian).
13. Struve, P. (1997) *Patriotica: Politika, kul'tura, religiya, sotsializm* [Patriotism: Politics, Culture, Religion, Socialism]. Moskva: Respublika. (In Russian).
14. Surkov, V. (2008) *Teksty 97–07* [Texts 97–07]. Moskva: Evropa. (In Russian).
15. Taubes, Y. (2023) *Zapadnaya eskhatologiya* [Western Eschatology]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).
16. Veber, M. (2013) *Izbrannoe: Protestantskaya etika i dukh kapitalizma* [Favorites: Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism]. Moskva; Sankt-Peterburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ. (In Russian).

## Об авторе

**Кузнецов Дмитрий Александрович**, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0002-1661-1685; e-mail: kuznetsow@vk.com

## About the author

**Dmitrij A. Kuznetsov**, postgraduate student, St. Petersburg State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0002-1661-1685; e-mail: kuznetsow@vk.com

Поступила в редакцию: 06.05.2024

Принята к публикации: 27.06.2024

Опубликована: 17.09.2024

Received: 06 May 2024

Accepted: 27 June 2024

Published: 17 September 2024

## Историко-философские предпосылки методологии современного образовательного процесса

А. В. Лаптева<sup>1</sup>; Р. А. Хомелева<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Балтийский государственный технический университет «ВОЕНМЕХ» имени Д. Ф. Устинова, Санкт-Петербург, Российская Федерация

<sup>2</sup> Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург, Российская Федерация

**Введение.** В истории философских учений всегда заметную роль играло понимание образовательно-педагогического процесса. Мыслители разных направлений обращались к вопросам образования, формулируя ценные идеи, которые остались актуальными и в нынешних реалиях современного образования, ориентированного на новые информационные технологии. Цель статьи – выявление преимуществ и недостатков цифровизации образования в сравнении с традиционными подходами.

**Содержание.** Важным инструментом для сопоставления традиций и новаций в образовательных стратегиях является аналитический обзор истории философской мысли по вопросам образования. Некоторые современные формы или виды образовательного процесса, хоть и дают доступ к обучению, нередко ориентированы на описательный характер информации, что умаляет важность эмоциональной и духовной сферы человека, особенно в гуманитарных дисциплинах. Цифровизация образования может ограничивать возможности обучающихся и лишать их живого диалога и личной вовлеченности. Мировое наследие проблем образования демонстрирует, что некоторые идеи и методы, разработанные в древности, остаются актуальными и в современных условиях. В античной философии признавалась ценность образования как инструмента формирования граждан, делался акцент на мудрость и добродетели. Аль-Фараби подчеркивал важность направления человека к совершенству через образование, Конфуций – необходимость развития сильных моральных качеств в каждом человеке. Философия Востока, включая буддийскую мысль, придает ценность мудрости и внутреннему развитию, подчеркивая гармонию и баланс в жизни. Важность обучения на протяжении жизни и интеграция в общество подчеркиваются как ключевые аспекты образования.

**Выводы.** Исследование взглядов на образование в истории философской мысли показывает, что основные цели включали развитие нравственных ценностей, формирование гражданской позиции, развитие интеллектуальных способностей, подготовку к профессиональной деятельности и передачу культурного наследия. Эти цели и сегодня остаются актуальными. Современная цифровизация образования приносит новые возможности и вызовы. Важно не только использовать новейшие технологии, но и сохранять ценности и цели образования, которые сформировались за многие века. Развитие образования должно быть сбалансировано с сохранением фундаментальных гуманитарных наук, которые являются основой устойчивого развития цивилизованного общества.

**Ключевые слова:** критическое мышление, образование, цифровое образование, философская мысль об образовании.

**Для цитирования:** Лаптева А. В., Хомелева Р. А. Историко-философские предпосылки методологии современного образовательного процесса // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 41–53. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_41. EDN: VXRXXW

## Historical and Philosophical Premises of the Modern Educational Process Methodology

Aleksandra V. Lapteva<sup>1</sup>, Ramona A. Khomeleva<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Baltic State Technical University "VOENMEKH" named after D. F. Ustinov,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

<sup>2</sup> *Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** Understanding of the educational and pedagogical process has always played a significant role in the history of philosophical teachings. Thinkers of different directions addressed the issues of education, formulating valuable ideas that remained relevant in the current realities of modern education focused on new information technologies. The purpose of the article is to identify the advantages and disadvantages of digitalization of education in comparison with traditional approaches.

**Content.** An important tool for comparing traditions and innovations in educational strategies is an analytical review of the history of philosophical thought on education. Some modern forms or types of the educational process, although they provide access to learning, are often focused on the descriptive nature of information, which detracts from the importance of the emotional and spiritual sphere of a person, especially in the humanities. Digitalization of education can limit the opportunities of students and deprive them of a lively dialogue and personal involvement. The world heritage of educational problems demonstrates that some ideas and methods developed in ancient times remain relevant in modern conditions. Ancient philosophy recognized the value of education as a tool for the formation of citizens, and emphasized wisdom and virtue. Al-Farabi emphasized the importance of guiding a person to perfection through education, Confucius emphasized the need to develop strong moral qualities in every person. The philosophy of the East, including Buddhist thought, attaches value to wisdom and inner development, emphasizing harmony and balance in life. The importance of lifelong learning and integration into society are emphasized as key aspects of education.

**Conclusions.** The study of views on education in the history of philosophical thought shows that the main goals included the development of moral values, the formation of a civic position, the development of intellectual abilities, preparation for professional activity and the transfer of cultural heritage. These goals remain relevant today. Modern digitalization of education brings new opportunities and challenges. It is important not only to use the latest technologies, but also to preserve the values and goals of education that have been formed over many centuries. The development of education must be balanced with the preservation of the fundamental humanities, which are the basis for the sustainable development of a civilized society.

**Key words:** critical thinking, education, digital education, philosophical thought about education.

**For citation:** Lapteva, A. V., Khomeleva, R. A. (2024) Istoriko-filosofskie predposylki metodologii sovremennogo obrazovatel'nogo protsesssa [Historical and Philosophical Premises of the Modern Educational Process Methodology]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 41–53. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_41. EDN: VXRXXVI

## Введение

Значимость историко-философских истоков образования нельзя недооценивать. На каждом историческом этапе мыслители обращались к проблеме образования, генерируя ценные идеи, сохранившие свою актуальность и до наших дней. Современное образование – это образование, ориентированное на цифровые технологии и цифровую аудиторию, здесь есть как свои преимущества, в сравнении с традиционными подходами, так и очевидные недостатки. На взгляд авторов, существенным недостатком является отсутствие *критического мышления* в образовательном процессе не только у учеников, но и у молодых педагогов, которые идут на смену опытным, с большим самомнением и амбициями. То, что объединяет обе стороны, учеников и молодых педагогов – это неумение выделять источники информации, проверять их на достоверность. А как известно, *ложное знание создает ложную картину мира*.

В данной статье представлен *аналитический обзор ряда идей античной философской мысли* по вопросам образования, рассмотренных в контексте цифровизации современной высшей школы. Авторам представляется важным сфокусировать внимание на мировое наследие по проблемам образования, которое прошло испытание временем, но не потеряло актуальности для понимания проблем модернизации современного образования в условиях цифровой реальности.

Для истории античной философской мысли проблемы образования всегда были в фокусе зрения большинства мыслителей. Известно, что уже в Древней Греции сформировалось представление о значимости образования как *универсальной* проблемы философии. Здесь были разработаны первые философские трактаты образования, ценностные идеи, которые тесно переплетались с теориями метафизики, эпистемологии, этики и политики.

Так, например, сохраняет свою актуальность «сократов метод», который основан на познании истины посредством диалогов с учениками, постановки сопутствующих вопросов, ведущих их к истинному знанию. Это достигается за счет правильно сформулированных вопросов, которые помогают ученикам увидеть противоречия в самом суждении, ложность исходных посылок, которые ведут к ложному умозаключению.

Если дискуссии не выдерживают испытание логикой и здравым смыслом, они не обладают истинным знанием [4].

Примерно так же сегодня работает метод *коучинга*. Основной его принцип – постановка открытых вопросов, с помощью которых ученик анализирует проблему в заданных объективных, а не вымышленных обстоятельствах, с помощью наводящих вопросов фиксирует слабые и сильные стороны своего представления, извлекает (генерирует) новое знание, соотносит его с личным опытом, приходит к более правильному выводу. Метод коучинга, как и «сократов метод», не оценивает и не учит ученика, как он должен мыслить, но помогает ему самостоятельно найти решение и тем самым поднять самооценку.

Возможно ли эти методы использовать в цифровой образовательной среде? Если мы говорим о гуманитарном образовании – ответ отрицательный. Например, опираясь на собственный профессиональный опыт<sup>1</sup>, в рамках онлайн-презентации лекций по социально-политическим проблемам (социологии, политологии, основам российской государственности и др.), заметим, что использование такого метода практически невозможно. Проблематика социальных дисциплин в силу специфики социального познания основана на живом человеческом факторе – общении ученика и учителя, и учеников друг с другом, что исключено в онлайн-режиме. Человеческий фактор выполняет важнейшую функцию образования и воспитания личности, приобщая ее к тем социальным ценностям, благодаря которым общество сохраняет свою национальную и культурную идентичность. Действительно, студентам во все времена гораздо интереснее наблюдать за «*мышлением роста*» преподавателя, а не его панибратским, дружеским отношением чтобы расположить к себе аудиторию.

### Содержание исследования

Одна из ключевых проблем цифрового образования – отсутствие *критического мышления*. Еще Платон, и его ученик Сократ настаивали, что фундаментальной целью образования является воспитание у обучаемых уважения к *логике и рациональности*. Согласно взглядам Платона, это предполагало

<sup>1</sup> Хомелева Р. А. Онлайн-презентация проблемной лекции в социальных науках: методология: учебно-методическое пособие. СПб.: ГУАП, 2023.

признание превосходства мудрости над более посредственными стремлениями, такими как удовольствия или честь.

Актуальность аналитического интеллекта предполагает знания, которые фиксируют *сущностные* характеристики реальности, то есть те аспекты, которые остаются неизменными в течение поколений. Так формируются фундаментальные знания. Это знания, которые основаны на понимании причинно-следственных связей, закономерностей, отвечающих за форму, строение, состав, структуру и свойства явлений природы и общества. Углубление в сферу изменчивого и многообразного вряд ли даст правильное понимание сущности изучаемого предмета, ибо «нельзя понять неизвестное изобретая неизвестное». Эта точка зрения положила начало зарождению принципа *«multum, non multa»*, ставящего качество превыше количества [10]: *ценность заключается в сути, а не в избытке*. В этом ряду и другая мысль: *неважно сколько ты знаешь, важно, как ты используешь знания, какими владеешь*.

Опыт преподавания онлайн-курсов показывает, что цифровизация гуманитарного знания ориентирует мышление (интеллект) студента преимущественно на *описательное*, а не на *объяснительное* восприятие предмета в рамках учебного курса. Как следствие, в мыслительной деятельности выносятся за рамки или подавляется духовный мир человека, его чувства и эмоции, что недопустимо в гуманитарных курсах. Так создается отчужденная ментальная конструкция мира (явления, процессы), которая проверяется на «истинность» с помощью других цифровых инструментов – тестовых заданий. Описательная парадигма в цифровом образовании, на наш взгляд, обезличивает учебный процесс, лишает его участников возможности *живого, диалогового* общения, чем наносит ущерб воспитанию студента как самостоятельной личности. Она не учитывает эмоциональную жизнь человека, его личный жизненный опыт.

Но есть еще одна особенность: *право на ошибку*. Без права на незнание, ошибочное мнение, человек не сможет открыться истине, незнание становится сильным триггером в познавательной деятельности. Цифровые ресурсы исключают такую возможность, нанося серьезный ущерб самому учебно-образовательному процессу.

Конечно, способность к познанию присуща людям по своей сути и возможно, что это не та способность, которая нуждается в обучении. Но роль педагогов выходит за рамки формального руководства. Личность педагога в живом общении вызывает авторитет и уважение к его предмету, мотивирует на эмоциональный контакт, формирует собственный интерес учеников к предмету, делает занятие многообразным.

Объяснительная парадигма изначально основана на том, что рамки познания изначально определяются духовными аспектами личности обучаемого: например, его интерес к предмету, увлеченность, жажда познания, нетерпимость к ложному знанию или, напротив, равнодушие и прочее.

По опыту авторов, студенты негативно относятся к идее цифровизации таких курсов, как философия, социология, политология, основы российской государственности. Именно эти курсы основаны на проблемно-аналитическом материале. Результативность *проблемно-ориентированного изложения* учебного материала, его эффективность и полезность пока еще не имеют широкого научного и практического обоснования, методология такого подхода отсутствует. Проблемное обучение, как и коучинг, также выходит за рамки онлайн-образования,

Образование, в основном, воплощает правильную последовательность изложения учебного материала. Это, прежде всего, сосредоточенность на воспитании любви к истине. Отсюда естественно следует, что индивид, питающий искреннюю любовь к истине, будет проявлять абсолютную нетерпимость к лжи или обману. Таким образом, знания не должны ограничиваться абстрактным описанием и «бездушным» созерцанием, но должны быть воплощены в практических действиях и применяться к реальным обязанностям.

Другая ценная идея наследия прошлого, это платоновская идея о *доступности образования*. Она предполагает ответственность за финансирование образования и контроль со стороны власти, признавая её незаменимую роль в формировании благосостояния общества в целом. Образование обязательно для всех граждан, независимо от их происхождения или обстоятельств, в максимально возможной степени. Излагая свое образовательное видение в «Государстве», Платон предложил систему, в рамках которой различные группы учащихся получали бы разное

образование, специально адаптированное к их индивидуальным способностям, интересам и социальным позициям. Этот утопический проект сегодня именуют образовательной «селекцией» [6].

Для Аристотеля основная цель образования – в формировании *здорового усмотрения или мудрости*. Он так же придавал большое значение *воспитанию моральных добродетелей* и формированию характера. Его акцент на добродетели и утверждение, что добродетели развиваются в рамках общественно-ориентированной деятельности, и что права и интересы отдельных граждан не всегда превосходят интересы сообщества, отражают современное внимание, уделяемое «теории добродетелей» в этике и «коммунитаризму» в политической философии [3].

В книге «Пайдейя» Вернер Йегер подчеркивает, что греки главной целью образования считали создание человека. Он приходит к мысли, что древние философы целью образования видели не создание независимой личности или узкого специалиста, а формирование ответственного гражданина [2].

Древнеримские философы идеи образования перенимают у античных греков. Одной из самых влиятельных фигур является Цицерон, который в своих концепциях приводит понятие «*humanitas*» – идеал человечности и гуманизма. Он считал, что образование должно развивать искусство жизни, способность к состраданию, толерантности и пониманию разнообразия мнений. Образование должно способствовать формированию разумного и справедливого гражданина, способного принимать информированные решения и вносить позитивный вклад в общество. Образование, по его мнению, должно ставить целью достижение идеала «*humanitas*» и служить воспитанию активных и полноценных членов общества [5]. Эти идеи схожи с идеями Сенеки, в работах которого можно найти отражение понятия «*salus animarum*» или «благо души». Следуя стоическим учениям, Сенека подчеркивал значение моральных ценностей в образовании. Он считал, что образование должно помочь человеку развить в себе добродетели, такие как справедливость, мужество, мудрость и сдержанность. Сенека учил о важности самоконтроля и разумного использования своих способностей и возможностей [7].

Древние мыслители Востока придерживались точки зрения, которая отличалась от взглядов древнегреческих и рим-

ских философов. Несмотря на то, что в учениях восточных мыслителей сложно найти обособленные сформулированные идеи относительно образования, философия обучения и самопознания, поиска пути и истины находит отражение в этих учениях.

Согласно Конфуцию, цель образования состоит в выработке у людей качеств, известных как «ши». Он считал, что образование должно быть направлено на воспитание совершенной личности, что подразумевает наличие сильных моральных качеств и способности приносить мир и счастье другим. Конфуций бросал вызов господствующей наследственной системе при заполнении государственных должностей. Он считал, что как только учащийся освоит учебу, он должен взять на себя ответственность в обществе, независимо от своего социального ранга или статуса.

По взглядам Конфуция, обучение – это занятие на протяжении всей жизни, которое предполагает стремление к моральному совершенству и становлению добродетельным человеком. Его образовательная цель состояла в том, чтобы обучить людей становиться «цзюньцзы», что означает этически здорового и способного человека, воплощающего в себе набор добродетелей. Кроме того, Конфуций подчеркивал важность обучения *на протяжении всей жизни*, предполагая, что школы должны стремиться рассказывать учащимся о самой жизни. Это подразумевает, что учащиеся должны уметь применять знания и навыки, которые они приобретают в школе, *для решения реальных жизненных проблем* [13].

Восточная философская традиция, в отличие от европейской, подчеркивает непрерывность реальности и придает большее значение знаниям, основанным *на бессознательных ощущениях*, нежели логическим формам. Философия Востока стремится к мудрости через синтез религии, искусства, этики и прямого философского исследования. Она учитывает взаимосвязь всех аспектов жизни и стремится к гармонии и балансу между ними. Восточная философия, включая буддийскую мысль, уделяет значительное внимание исследованию внутреннего «я» и глубокому размышлению над экзистенциальными вопросами. Следовательно, эти традиции придают первостепенное значение решению вопросов, относящихся к ценностям, смыслу и цели жизни [1].

Развитие философской мысли об образовании находит отражение в идеях средневековых мыслителей Ближнего

и Среднего Востока. Проблематика образования в *исламской философии* возникает на пересечении исламской цивилизации и древнегреческой философии.

Ученый и философ Аль-Фараби внес значительный вклад в развитие педагогической мысли. Хотя в его трудах нет специальных трактатов по образованию, исследуя различные взаимосвязанные концепции в его работах, можно различить единую философскую точку зрения и мировоззрение мыслителя. Аль-Фараби рассматривает образование как важнейший процесс, охватывающий приобретение *ценностей, знаний и практических навыков*. Конечная цель образования, согласно Аль-Фараби, заключается в том, чтобы направлять людей к достижению совершенства, поскольку считается, что люди изначально предназначены для этой цели [9, р. 61]. Достижение как теоретического, так и практического совершенства требует интеграции человека в общество. Общество играет решающую роль в воспитании индивидов и оснащении их необходимыми инструментами для достижения свободы. Без влияния и руководства общества индивиды рискуют остаться в примитивном состоянии, не сумев полностью раскрыть свой потенциал.

Аль-Фараби считает, что *знание* сначала возникает через *чувственный опыт*, а затем трансформируется в интеллектуальную концепцию благодаря способности воображения. Все, что постигает душа, по своей сути включает элемент воображения. Таким образом, основу знания можно проследить до первоначальной информации, полученной через *органы чувств*. Это соответствует точке зрения Аристотеля, что потеря чувственного восприятия приводит к утрате знания [11].

Процесс познания, согласно концепции восточного философа и ученого Ибн Сины (Авиценна), включает активное применение разнообразных способностей души, которые способствуют проникновению в знания, при этом осуществляя разграничение между сенсорным и интеллектуальным восприятием. Авиценна утверждал, что сенсорное восприятие принимает во внимание активизацию пяти внешних чувств и пяти внутренних органов чувств, которые играют решающую роль в процессе познания внешнего пространства. Каждый момент восприятия, по его мнению, предусматривает признание ментального образа или «картины» воспринимаемого субъекта.

Он развивает тему далее, объясняя, что сенсорное восприятие зарождается, когда стимулы чувств соприкасаются с органами восприятия и вступают во взаимодействие с ними, в результате чего происходит осмысление этих стимулов [8]. В размышлениях Авиценны, чувственное знание осуществляется через органы чувств. Интеллектуальное знание, напротив, связано с самим объектом понимания и осваивается благодаря рациональной функции личности, предоставленной человеку Всевышним. Именно логика служит теоретическим искусством или инструментом, защищающим интеллект от заблуждений и ошибок.

По мнению Ибн Сины, образование необходимо направить не только на академическое развитие и усвоение знаний, но также на целостное развитие личности, охватывая физические, умственные и моральные аспекты. Персидский ученый также считал, что целью образования должно быть не только всестороннее развитие, но также подготовка к определенной профессии, соответствующей способностям и талантам. Он полагал, что социальная структура общества основана на сотрудничестве и специализации и признавал важность взаимного влияния и обмена услугами в формировании основы общества [12]. Таким образом, образование, по мнению Ибн Сины, должно иметь не только личностное значение, но и обеспечивать приобретение необходимых навыков и знаний, чтобы получившие его могли активно участвовать в жизни народа и вносить свой вклад в нее. Ибн Сина высоко ценил усилия в области интеллектуального развития, включающие различные традиционные и теоретические дисциплины. Он также признает, что профессиональные навыки, требующие специальной подготовки и специализации, такие как ремесла, также представляют формы образования. Ибн Сина подчеркивает, что обучение практическим навыкам, например, столярному или красильному делу, предполагает их освоение через практическую деятельность и активное применение. Следовательно, образование включает не только усвоение теоретических знаний, но и применение практических навыков в профессиональной сфере.

## **Выводы**

В условиях быстрого технологического развития и глобализации образование стало важнейшим средством подготовки

человека к жизни в современном мире. Среди актуальных тенденций на современном этапе развития образования можно выделить стремление к индивидуализации образовательного процесса, активное использование информационных технологий, и в то же время развитие критического мышления, которое, как и в древние времена является основной задачей образовательного процесса.

В результате анализа воззрений мыслителей древности, посвященных проблемам образования, мы пришли к выводам, что в их взглядах на образование особо выделяются такие цели, как:

- формирование нравственных ценностей и добродетелей у обучаемого; это включает в себя обучение этике, уважению к закону, справедливости и другим важным нравственным принципам;

- формирование способности активно участвовать в жизни общества, принимать важные решения и вносить свой вклад в развитие социума;

- развитие интеллектуальных способностей учеников, обучение логическому мышлению, критическому анализу информации, культивирование творческих способностей;

- подготовка к профессиональной деятельности, к выполнению определенных профессиональных обязанностей,

- поддержание культурного наследия, передача знаний и традиций от одного поколения к другому, что позволяло бы сохранить ценности и уникальные черты общества.

Достижение данных целей и есть образование. XXI век и цифровизация образовательного процесса несомненно приносит множество новшеств, которые безусловно обладают своими плюсами и минусами. Но совершенно очевидно, что применение новых технологий и методов обучения не должно противоречить и мешать достижению целей образования, сформировавшихся веками и проверенных временем. Технологический прогресс всегда будет оставаться целью развития общества и новые образовательные технологии всегда будут приходить в образовательный процесс. Однако фундаментальные науки, в том числе и гуманитарные, не должны отвергаться потому что именно они формируют личностную, социальную, культурную и общечеловеческую идентичность,

определяющую устойчивость развития любого цивилизованного общества.

#### Список литературы

1. Аякова Ж. А. Основы буддийского мировоззрения: Четыре благородные истины и наука о сострадании // Вестник БГУ. Философия. – 2020. – № 3. – С. 44–52. DOI: 10.18101/1994-0866-2020-3-44-52 EDN: TDVGKX
2. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / пер. с нем. М. Н. Ботвинник. – М.: ГЛК Ю. А. Шичалина, 1997. – С. 199–225.
3. Камаева Л. О. Образование как возвышение личности учащегося (к вопросу поиска магистрального направления в философии образования) // Омские социально-гуманитарные чтения: материалы XIII междунар. науч.-практ. конф., Омск, 17–19 марта 2020. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2020. – С. 105–111. EDN: GAVDHF
4. Козлова Е. П. Диалог Сократа и его педагогический потенциал // Альманах современной науки и образования. – 2011. – № 9 (52). – С. 66–72. EDN: OPMMFL
5. Мейдер В. А. Гуманистические идеалы Цицерона // Logos et Praxis. – 2006. – № 5. – С. 41–46.
6. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994.
7. Сенека Луций Анней. Философские трактаты / пер. с лат., вступ. ст., комм. Т. Ю. Бородай. – СПб.: Алетейя, 2001–400 с.
8. Тихонов А. Н. Философские основания взглядов Авиценны на образование // Научный альманах. – 2015. – Т. 8. – № 10. – С. 1407–1410. DOI: 10.17117/na.2015.08.1407. EDN: ULGUZR
9. Al-Farabi. Tahsil al-sa'ada / ed. by Ja'afar Al Yasin. – Beirut: Dar al-Andalus, 1983.
10. Diener D. Plato: The Great Philosopher-Educator // Classical Academic Press. – 2015. – Vol. 1. – Pp. 12–19.
11. Khoshnaw M. N. Alfarabi's Conversion of Plato's Republic // Advances in Literary Study. – 2014. – Vol. 2. – No. 1. – Pp. 5–8. DOI: 10.4236/als.2014.21002
12. Rahimah E., Sakinah S. Educational views of Ibnu Sina // AL-IRSYAD: JOURNAL OF ISLAMIC AND CONTEMPORARY ISSUES. – 2017. – Vol.2. – No. 1. – Pp. 13–24. DOI:10.53840/alirsyad.v2i1.23
13. Tan C. Confucius // International Handbook of Philosophy of Education. – 2018. – Vol. 1 – Pp. 91–101.

#### References

1. Ayakova, Zh. A. (2020) Osnovy buddijskogo mirovovzreniya: Chetyre blagorodnye istiny i nauka o sostradanii [Basic Buddhism: The four noble truths and the science of compassion]. *Vestnik BGU. Filosofiya*. [BSU Journal. Philosophy]. No. 3. Pp. 44–52. (In Russian). DOI: 10.18101/1994-0866-2020-3-44-52 EDN: TDVGKX
2. Jaeger, W. (1997) *Pajdeiya. Vospitanie antichnogo greka (epokha velikikh vospitatelej i vospitatejnykh sistem)* [Paideia. The upbringing of the ancient Greek (the era of great educators and educational systems)]. Moskva: GLK. Pp. 199–225. (In Russian).
3. Kamaeva, L. O. (2020) *Obrazovanie kak vozvyshenie lichnosti uchashchegosya (k voprosu poiska magistralnogo napravleniya v filosofii obrazovaniya)* [Education as the elevation of the student's personality (on the issue of finding the main direction in the philosophy of education)]. *Proceedings of the International Conference*. Omsk: Omsk State Technical University. Pp. 105–111. (In Russian). EDN: GAVDHF
4. Kozlova, E. P. (2011) *Dialog Sokrata i ego pedagogicheskij potentsial* [Dialogue of Socrates and his pedagogical potential]. *Al'manakh sovremennoj nauki i obrazovaniya* [Almanac of modern science and education]. No. 9 (52). Pp. 66–72. (In Russian). EDN: OPMMFL

5. Mejder, V. A. (2006) Gumanisticheskie idealy Tsitserona [Cicero's humanistic ideals] *Logos et Praxis* [Logos and practice]. No. 5. Pp. 41–46. (In Russian).
6. Platon. (1994) *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomakh*. T. 3 [Collected works in four vols. Vol. 3] Moskva: Mysl'. (In Russian). Pp. 295–307. (In Russian).
7. Seneka, L. A. (2001) *Filosofskie traktaty* [Philosophical treatises] Sankt-Peterburg: Aleteya. (In Russian).
8. Tikhonov, A. N. (2015) Filosofskie osnovaniya vzglyadov Avitsenny na obrazovanie [The philosophical foundations of Avicenna's educational views]. *Nauchnyj al'manakh* [Science almanac]. Vol. 8. No. 10. Pp. 1407–1410. (In Russian). DOI: 10.17117/na.2015.08.1407. EDN: ULGUZR
9. Al-Farabi (1983) *Tahsil al-sa'ada* / edited by Ja'afar Al Yasin. Beirut: Dar al-Andalus.
10. Diener, D. (2015) Plato: The Great Philosopher-Educator. *Classical Academic Press*. Vol. 1. Pp. 12–19.
11. Khoshnaw, M. N. (2014) Alfarabi's Conversion of Plato's Republic. *Advances in Literary Study*. Vol. 2. No. 1. Pp. 5–8. DOI: 10.4236/als.2014.21002
12. Rahimah, E., Sakinah, S. (2017) Educational views of Ibnu Sina. *AL-IRSYAD: Journal of Islamic and contemporary issues*. Vol. 2. No. 1. Pp. 13–24. DOI:10.53840/alirsyad.v2i1.23
13. Tan, C. (2018) Confucius. *International Handbook of Philosophy of Education*. Vol. 1. Pp. 91–101. DOI:10.1007/978-3-319-72761-5

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

#### Об авторах

**Лаптева Александра Вадимовна**, аспирант, Балтийской государственной технической университет «ВОЕНМЕХ» имени Д. Ф. Устинова, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009–0009–8627–2915, e-mail: lapteva\_av@voenmeh.ru

**Хомелева Рамона Александровна**, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург, Российская Федерация, e-mail: homeleva@yandex.ru

#### About the authors

**Aleksandra V. Lapteva**, postgraduate student, Baltic State Technical University VOENMEKH named after D. F. Ustinov, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009–0009–8627–2915, e-mail: lapteva\_av@voenmeh.ru

**Ramona A. Khomeleva**, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Sankt-Peterburg, Russian Federation, e-mail: homeleva@yandex.ru

Поступила в редакцию: 23.05.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 23 May 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

## Парадигмы интерпретации учения о чистом опыте Нисиды Китаро в англоязычных исследованиях

А. С. Романенко

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

**Введение.** В статье выявлены исследовательские парадигмы интерпретации ранней философии Нисиды, представленные в англоязычных научных публикациях. Учение о чистом опыте характеризуется: а) содержательной близостью традициям дальневосточной, дзэн-буддийской мысли; б) отсутствием устойчивого внимания к текстам восточной философии; в) активной ассимиляцией понятий и принципов западных философских учений.

**Содержание.** Ранняя философия Нисиды в зарубежных публикациях интерпретируется в виде трех парадигм, две из них отмечены партикулярным характером, одна – межкультурного свойства. Первая парадигма видит раннюю философию Нисиды рецепцией западных философских концепций в Японии, вторая – представляет эту философию как форму развития идей буддийской дальневосточной философии, в третьей парадигме учение о чистом опыте интерпретируется в контексте диалога философских традиций Запада и Востока.

**Выводы.** Первая исследовательская парадигма сближает раннюю философию Нисиды с западной интеллектуальной традицией (эмпиризм, идеализм, мистицизм и др.), эта оценка вынесена на основе устойчивой практики использования японским мыслителем понятий и принципов западной философской культуры. Центральным выводом второй группы исследований представлено положение о содержательной близости учения о чистом опыте и дзэн-буддийской философии. Третий подход центрирует роль философии чистого опыта как функционального элемента, опосредующего диалог западных и восточных традиций путем создания нового философского языка. В статье подчеркнута актуальность третьей парадигмы, обусловленная возможностью разрешения противоречия между первыми двумя, а также ее корреляцией с учением Нисиды.

**Ключевые слова:** Нисида Китаро, буддийская философия, восточная философия, западная философия, межкультурная парадигма, философский диалог, чистый опыт.

**Для цитирования:** Романенко А. С. Парадигмы интерпретации учения о чистом опыте Нисиды Китаро в англоязычных исследованиях // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3 – С. 54–69. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_54. EDN: SMJTC

## Paradigms of Interpretation of Nishida Kitarō's Teaching on Pure Experience in Foreign English-language Studies

Anton S. Romanenko

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

**Introduction.** The article identifies research paradigms for interpretation of Nishida's early philosophy, presented in English-language scholar studies. The doctrine of pure experience is characterized by: a) substantial proximity to the traditions of Far Eastern, Zen Buddhist thought; b) lack of sustained attention to the texts of Eastern philosophy; c) active assimilation of Western philosophical teachings concepts and principles.

**Content.** Nishida's early philosophy is interpreted in foreign publications within the boundaries of three paradigms, two of them are marked by a particular character, one is of an intercultural nature. The first paradigm sees Nishida's early philosophy as a reception of Western philosophical concepts in Japan, the second one presents this philosophy as a form of development of the ideas of Buddhist Far Eastern philosophy, in the third paradigm the doctrine of pure experience is interpreted in the context of a dialogue between the West and the East philosophical traditions.

**Conclusions.** The first research paradigm brings Nishida's early philosophy closer to the Western intellectual tradition (empiricism, idealism, mysticism, etc.). The assessment is made on the basis of the Japanese thinker's steady practice of using the concepts and principles of Western philosophical culture. The central conclusion of the second group of studies is the position on the substantial closeness of the doctrine of pure experience and Zen Buddhist philosophy. The third approach focuses on the role of the philosophy of pure experience as a functional element mediating the dialogue between Western and Eastern traditions by creating a new philosophical language. The article emphasizes the relevance of the third paradigm due to the possibility of resolving the contradiction between the first two, as well as its correlation with Nishida's teachings.

**Key words:** Nishida Kitarō, Buddhist philosophy, Eastern philosophy, Western philosophy, intercultural paradigm, philosophical dialogue, pure experience.

**For citation:** Romanenko, A. S. (2024) Paradigmy interpretatsii ucheniya o chistom opyte Nisidy Kitaro v zarubezhnykh angloyazychnykh issledovaniyakh [Paradigms of Interpretation of Nishida Kitarō's Teaching on Pure Experience in Foreign English-language Studies]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 54–69. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_54. EDN: SMJTIC

## Введение

Нисида Китаро (1870–1945) – японский философ, основоположник Киотоской школы, к которой в англоязычной литературе относят Танабэ Хадзимэ, Хисамацу Синъити, Ниситани Кэйдзи, Такэути Ёсинори, Уэда Сидзутэру и др. Характерная черта Киотоской школы – создание оригинальных философских учений, содержание которых фундируется традициями дальневосточной мысли, а форма – теоретическим дискурсом западной академической философии.

Учение о чистом опыте (純粹經驗, «дзюнсей кэйкэн») представляет собой концептуальное методологическое ядро раннего периода творчества Нисиды: с 1911 г. – выхода книги «Исследование блага» (善の研究, «дзэн-но кэнкю») первой крупной работы философа, до 1927 г., когда публикуется работа «От действующего к видящему» (働くものから見るものへ, «хатаракумоно-кара мирумоно-э»), знаменующая принципиально новый, зрелый этап эволюции его мысли. Как отмечает Дэвид Дилворт, «концепт чистого опыта стал фундаментом, на котором Нисида строил свою философию все последующие 35 лет», своего рода «связующей нитью, которая постепенно разворачивалась во все его более поздние концепты», включая «абсолютную волю» (絶対意志, «дзэттай иси»), «место абсолютного ничто» (絶対無の場所, «дзэттай му-но басё»), «диалектическое универсальное» (辯證法的一般者, «бэнсё: хо: тэки иппанся»), «действующую интуицию» (行為的直観, «ко: итэки тёккан») и т. д. [7, р. 94].

Понятие «чистый опыт», формально заимствованное Нисидой у Уильяма Джеймса, фиксирует состояние сознания, в котором нейтрализуется ряд фундаментальных дуалистических оппозиций мышления («субъект / объект», «познающее / познаваемое», «мышление / опыт», «Я / вещь»). Такое единство сознания Нисида рассматривает и как ретроспективное, то есть утраченное в процессе дифференциации феноменов сознания, и как перспективное, к которому сознание стремится в своем развитии. Состояние чистого опыта само по себе трансцендентно всякой темпоральности, существует как единство сознания в вечном и недоступном рефлексии мгновении настоящего и представляет собой первичную, изначальную форму реализации всех феноменов. Понятие «чистый опыт»

приобретает онтологическое содержание, рассматривается как единственная, подлинная реальность и используется для объяснения ряда философских проблем (этических, эстетических, гносеологических, теологических).

Характерная черта ранних работ Нисиды – активное обращение к наследию западных философских традиций при почти полном отсутствии ссылок на тексты восточной философии. Подобная особенность характерна для мыслителей эпохи Мэйдзи, времени развертывания «серьезных дискуссий относительно того, можно ли считать традиционные (т. е. существовавшие до Мэйдзи) интеллектуальные традиции философией» [5, р. 9]. Неоднозначно трактовалось понятие 哲学 («тэцугаку»), предложенное в 1874 г. философом Ниси Аманэ для обозначения западных философских учений, с которыми начали знакомиться японцы после открытия страны.

Как отмечает Б. Дэвис, некоторые японские философы «придерживались мнения Накаэ Тёмина о том, что “с древнейших времен до настоящего времени в Японии не было философии”, в то время как другие, например, Иноуэ Тэцудзиро и Иноуэ Энрё, реконструировали конфуцианство и буддизм как “философию»» [5, р. 9]. Даже в современной Японии понятие «тэцугаку» в основном используется для обозначения западной философии, а также академических дискурсов японской мысли после Мэйдзи, имеющих своим предметом западные тексты и идеи. Игнорирование восточных, в частности, японских авторов и текстов Нисидой не бросалось бы в глаза, если бы не парадоксальная содержательная близость его идей дальневосточным религиозно-философским учениям, в особенности буддизму, на что обращают внимание многие исследователи. Углубляется подобное впечатление и биографическими фактами: известно, что как минимум с 1897 по 1902 гг. мыслитель был активно вовлечен в практику дзэн-буддийской медитации у разных мастеров [26, pp. 538–540].

Кратко очертим метатеоретический контекст дальнейших рассуждений. Семиозис в тексте определяется внетекстовыми связями, оказывающими влияние на характер перекодировки текста в сознании читателя. В случае художественного текста речь идет об отношении знаковых единиц к художественному языку, т. е. о принадлежности текста к разным жанрам, стилям,

эпохам [1, с. 70]. Данный тезис справедлив и в отношении текста философского. Так, встречая в японском тексте лексему 無 (му) в значении «ничто», можно соотнести это понятие с нигилистической трактовкой «небытия» как отрицания бытия, которая имела место, например, у Парменида, а можно – с употреблением, характерным для дзэн-буддийских текстов, где указанное понятие уже не является исключительно нигилистическим. Подобное соотнесение детерминирует характер интерпретации и понятия, и философского текста, и даже философского учения.

Цель исследования – выявить и охарактеризовать парадигмы интерпретации учения о чистом опыте Нисиды Китаро в зарубежных англоязычных исследованиях, монографиях и научных статьях, опубликованных в период с 1950-х гг. по настоящее время, в которых философия Нисиды выступает предметом пристального внимания (около 220 публикаций).

Самое раннее исследование – статья Сюнсукэ Цуруми – датируется 1951 г. [25]. Заметный подъем интереса к философии Нисиды у западных исследователей наблюдается в 1980-е гг.: тогда были изданы около тридцати работ, тогда как в предшествующие десятилетия публиковалось около дюжины научных сочинений. Начиная с 1980-х гг. интерес зарубежных авторов к философии японского мыслителя остается стабильно высоким. С 2010 по 2020 гг. опубликовано около пятидесяти работ, включая переводы. Интерес к идеям Нисиды на Западе возникает еще при жизни японского философа, главным образом в Германии, посещаемой в 1920–30-е гг. студентами и учеными, изучающими философию. На фоне такого интереса в 1943 г. увидели свет переводы эссе Нисиды, выполненные Робертом Шинцингером, а также статья Пауля Люта «Нисида и японская философия» [28, р. 291].

Большинство англоязычных материалов, посвященных философии Нисиды, опубликовано в журналах («Philosophy East and West», «The Eastern Buddhist», «Monumenta Nipponica», «Buddhist-Christian Studies», «Japanese Journal of Religious Studies» и др.), предоставляющих страницы буддологическим, компаративистским исследованиям, где значительное место отводится проблеме диалога западной и восточной культур.

В статье представлен анализ широкого круга научных публикаций, в которых учение о чистом опыте выступило непосредственным предметом исследования.

## Содержание исследования

Анализируемые публикации демонстрируют три парадигмы интерпретации учения о чистом опыте. Первые две являются партикулярными, представляют учение Нисиды как частный случай репрезентации мировоззренческих моделей, проблем и концептов, характерных для (1) западной культуры и для (2) восточной культуры. В свете третьей парадигмы, (3) межкультурной / функциональной, учение философа представлено как оригинальное, функционирующее в контексте диалога западных и восточных философских традиций.

*Анализ первой парадигмы.* Обозначим центральные векторы соотнесения учения о чистом опыте Нисиды с западными философскими традициями: (1.1) эмпиризмом и эмпириокритицизмом, (1.2) идеализмом, (1.3) феноменологией, (1.4) мистицизмом, (1.5) философией жизни. Разъясняя отдельные аспекты учения японского мыслителя, комментаторы обращаются как к восточным, так и западным философским традициям.

В границах вектора 1.1 имеет место сближение учения о чистом опыте Нисиды с идеями эмпириокритицизма (Э. Мах, Р. Авенариус) и радикальным эмпиризмом У. Джеймса [3; 4; 7; 8; 10; 11; 12; 14; 15; 16; 17; 19; 20; 21; 22; 24; 27; 29]. Исследователи подчеркивают стремление к критическому «очищению» опытного знания от гипотетических предпосылок и абстракций, сближающее Нисиду и представителей эмпириокритицизма. Д. Рипе отмечает, что «Нисида, как и Мах... хочет избежать приверженности тому, что они оба считают ненужным» для достоверного познания реальности [21, p. 482].

Большинство исследователей, сближающих эмпиризм и раннюю философию Нисиды, закономерно отсылают читателя к радикальному эмпиризму Джеймса, чье эссе о чистом опыте 1904 г. попало в руки японского философа во время работы над первой книгой, и у которого тот, как считается, позаимствовал само понятие «чистый опыт», а возможно и «идею состояния сознания в недифференцированном единстве» [12, p. 45]. При этом некоторые авторы, например, Рипе [21] и Симомура Торатаро [22, p. 201], напрямую идентифицируют учение о чистом опыте Нисиды как разновидность радикального эмпиризма. Как отмечает Р. Картер, японский философ позаимствовал у Джеймса «не только термин “чистый опыт”,

но и настойчивое требование Джеймса основывать философию на опыте, а не на абстрактной теории» [4, p. 18]. Интерес к проблеме соответствия отмеченных «буддийским колоритом» идей Нисиды и философии Джеймса породил спектр компаративистских исследований. Несколько слов о сходстве и различиях рассматриваемых учений.

Схожее – оба мыслителя: а) много внимания уделили недугалистическому состоянию опыта, предшествующему субъект-объектной дихотомии; б) признали необходимость «десубъективизировать» мышление и смысл в потоке переживаний, включить их в чистый опыт [10, p. 180], в) демонстрируют двойственность в трактовке опыта: он понимается, с одной стороны, в «романтическом» смысле как живой, непосредственный, противопоставленный рефлексии и концептуализации, с другой – в онтологическом смысле, как горизонт бытия и основание всякой рефлексии [9, p. 30–31].

*Различия.* У Джеймса чистый опыт является «неопределённым потоком бытия», Нисида, интерпретирующий опыт как единство сверхиндивидуальной саморазвертывающейся реальности, колеблется «между традиционалистскими, идеалистическими европейскими подходами и современной, пост-метафизической реконструкцией мышления в американском ключе» [11, p. 191]. Это проявляется в его стремлении рассматривать опыт как нечто системное, а его развертывание – как развитие «конкретного всеобщего» в самосознании [29, p. 109]. По мнению Дж. Крюгера, самое важное различие между понятиями чистого опыта у Джеймса и Нисиды заключается в том, что для первого чистый опыт есть основание и отправная точка развертывания эмпирической реальности, у Нисиды же он выступает и в роли перспективы, предельной точки развития сознания и состояния, которое может быть реализовано в рамках жизненной практики [15, pp. 14–16]. Подобной точки зрения придерживается и Уилкинсон [27, p. 59]. В конечном счете Нисида выходит за границы постулатов радикального эмпиризма и в работах среднего периода ищет основание этого единства за пределами самого чистого опыта, конструируя идею «абсолютного ничто» и концепцию «места» (場所, «басё») [20, pp. 1238–1239].

Вектор соотнесения по типу 1.2 устремлен к философии Канта, посткантианскому немецкому идеализму (Гегель, Фихте),

неокантианской мысли (Виндельбанд, Риккерт, Коген) [6; 7; 9; 13; 16; 18; 27]. Исследователи указывают на содержательное, методологическое (диалектичность) и формальное (активное использование соответствующего концептуального аппарата) сходство ранней философии Нисиды с западной идеалистической традицией. Содержательное сходство с немецкой идеалистической философией обнаруживается в обосновании Нисидой онтологического статуса феноменов сознания как первичной реальности, объяснении самосознания как фундаментальной формы ее развертывания; показательна работа «Интуиция и рефлексия в самосознании» (自覚における直観と反省, «дзикаку-ни окэру тэкан-то хансэй», 1917). Чистый опыт Нисиды «онтологически предельен и является модусом сознания», отмечает Р. Уилкинсон [27, р. 44], а Дж. Круммель в отождествлении первичного факта опыта с феноменом сознания видит «идеалистическую тенденцию», подчеркивая диалектический характер учения о чистом опыте, обусловленный стремлением философа к преодолению дуалистической оппозиции субъекта и объекта [16, р. 53–54].

Как указывает Т. Казулис, Нисида «солидаризируется с немецкими идеалистами, Фихте и Гегелем, считая самосознание тождественным реальности, то есть ноумэну или вещи-в-себе», и в конечном счете он – «гегельянец в гораздо большей степени, чем ему, возможно, хотелось бы признать, поскольку его концепция чистого опыта, как и гегелевский дух, кажется прогрессирующей ко все более великим единствам» [13, pp. 457–458]. По мнению Д. Дилворта, «несмотря на свою основную дзэнскую религиозность, Нисида склонялся к философствованию в “Исследовании блага” на языке, который был в значительной степени обязан западному идеализму» [7, pp. 418–419]. Дилворт, по всей видимости, имеет в виду активное использование Нисидой в ранних работах таких концептов, как «феномены духа» (精神現象, «сэйсингэнсэ:»), «должное» (当為, «то: й»), эквивалент нем. «Sollen»), «дело-действие» (事行, «дзико:»), калька фихтеанского «Tathandlung»). Дальнейшее развитие философских идей Нисиды Й. Арисака и Э. Финберг рассматривают как постепенный уход от «идеалистического центрирования индивидуального сознания» через развитие его теории «места» и рефлексии о сущности исторического процесса в трудах среднего периода творчества [10, р. 195].

Изначальная установка Нисиды на раннем этапе творчества – рассмотрение феноменов сознания как единственной, первичной реальности – дала основание исследователям идентифицировать учение философа как (1.3) разновидность феноменологии, соотносить его идеи с философией Гуссерля, Хайдеггера, Мерло-Понти. [6, 7, 8, 9, 10, 12, 17, 19]. Дилворт называет представленный в четвертом разделе «Исследования блага» анализ «необходимости религиозной установки» феноменологией, которая постепенно обращается к мистическим и пантеистическим идеям [8, pp. 415–416]. В работе «Интуиция и рефлексия в самосознании», как отмечают Финберг и Арисака, автор «вместо того, чтобы проделать путь от феноменологии к онтологии как европейские экзистенциалисты... нашел решение в философии Фихте, которую игнорировала европейская философия того периода» [10, p. 186]. Финберг подчеркивает сходство учения Нисиды с феноменологией даже на более поздних этапах развития творчества мыслителя, сближая направление дальнейшей эволюции его учения в концепцию «места» с «хайдеггеровской реконструкцией феноменологии» [9, p. 33]. Огава Тадаси, отмечая сходство феноменологии Гуссерля и учения о чистом опыте Нисиды, фиксирует и существенные различия их подходов: а) отсутствие у японского мыслителя сформированной, завершенной методологии; б) рассмотрение сознания с точки зрения его онтологической первичности и единства в противовес гуссерлевскому акценту на его интенциональной структуре [19, p. 219].

Следующий вектор идентификации учения о чистом опыте Нисиды в границах первой парадигмы – «мистицизм» (1.4) [6; 8; 12; 21; 22; 24; 26; 27]. Как отмечает Такэути, представитель третьего поколения философов Киотской школы, развитие философии Нисиды от его первого труда и до поворотной работы «От действующего к видящему» демонстрирует постепенное продвижение сквозь трансцендентальный идеализм к «царству реальности, соответствующему его собственному мистическому опыту» [24, p. 188]. Дилворт подчеркивает, что изложенное в заключительном разделе «Исследования блага» учение отражает всестороннее понимание литературы и структуры мысли западного мистицизма и демонстрирует стремление философа «отождествить свою позицию с мистическими элементами за-

падной традиции» [8, pp. 419–420]. Указанная тенденция ярко выражена в работе «Интуиция и рефлексия в самосознании», в которой Нисида, ассимилируя язык и структуры христианского неоплатонизма и средневековой европейской мистики, объясняет развертывание конкретного, непосредственного опыта как активность абсолютной свободной воли, занимающей место Бога [6, pp. 42–43, 47].

Соотнесение учения о чистом опыте с философией жизни (1.5) направляет к идеям Анри Бергсона [4; 6; 9; 13; 22; 29]. Нисида посвятил философии французского мыслителя ряд эссе – сборник «Мышление и опыт» (思索と体験, «сисаку-то тайкэн», 1915 г.), он нередко использовал бергсоновские понятия («жизненный порыв», «чистая длительность») для разъяснения чистого опыта. М. Юса отмечает «интеллектуальное родство» Нисиды, Бергсона и Джеймса, акцентирует внимание на том, что японский философ усматривал в идеях французского мыслителя сходство с учением дзэн-буддизма [28, pp. 125–126]. Подобной позиции придерживается и Т. Казулис [13, p. 460]. Р. Картер подчеркивает, что именно чтение Бергсона для Нисиды стало «ключевым» фактором «развития его понятия чистого опыта» [4, p. 20].

*Анализ второй парадигмы.* Именно буддийская философия доминирует в границах второй парадигмы интерпретации учения о чистом опыте. При практически полном отсутствии в ранних трудах Нисиды ссылок на буддийские тексты и учения примечательно наличие данной характеристики в большинстве публикаций [3; 4; 6; 7; 8; 10; 11; 13; 14; 15; 16; 19; 21; 22; 23; 24; 27; 29]. Авторы либо напрямую идентифицируют идеи Нисиды как буддийские, либо указывают на дзэн-буддизм как источник наиболее важных философских интуиций. Этим обстоятельством объясняется особое внимание Нисиды к западным философам, идеи которых характеризуются близостью дзэн-буддийской традиции, в том числе к учению Джеймса [14, p. 78]. Как замечает П. Стэндиш, «мысль Нисиды стремится к преодолению интеллектуализма западной философии в силу буддийского влияния, предполагающего, помимо прочего, практический характер философствования» [23, p. 21]. Отметим и исключения из обозначенной тенденции: В. Вильгельмо подчеркивает, что японский философ «с глубоким уважением

относился ко всем великим мировым религиям в их высших формах, особенно к буддизму, христианству и индуизму, но, не придерживаясь ни одной из них... стремился определить природу самого религиозного духа» [26, р. 546].

Помимо практического характера философствования и стремления к преодолению интеллектуализма, в ряду оснований сближения ранней философии Нисиды с буддийской традицией исследователи указывают: недуалистический характер мышления (стремление к преодолению всякой дуалистической оппозиции, в первую очередь, субъекта и объекта) [16, р. 52]; разграничение *реальности-в-себе* (нерефлексируемого единства чистого опыта) и *реальности проявленной* (факты опыта как предмет рефлексии) [13, р. 459]; установление глубинной идентичности структур обыденного сознания и сознания развитого (реализуются в тождественной форме диалектического развертывания единства чистого опыта) [22, pp. 202–203]; центрирование религиозного опыта как наиболее полного приближения к познанию конкретной реальности [8, pp. 415–416]. Среди, собственно, буддийских мыслителей, с учениями которых сравнивают раннюю философию Нисиды, упоминаются Нагарджуна [21, pp. 480–481], Кукай, Синран [13, pp. 459–460], Догэн [14, pp. 79–80]. Публикации не содержат развернутого, предметного исследования проблемы идентификации учения о чистом опыте Нисиды в качестве буддийской философии.

*Анализ третьей парадигмы.* Многие авторы, интерпретируя раннюю философию Нисиды, обращаются к западным и буддийским философским учениям. Некоторые исследователи актуализируют и более широкий пласт текстов восточной культуры: например, Такэути, как и Картер, разъясняя содержание учения о чистом опыте, предлагает анализ знаменитого хайку Мацуо Басё о лягушке, прыгнувшей в воду [4, р. 23; 24, р. 190]. Подобный подход важен в границах третьей, межкультурной / функциональной парадигмы интерпретации ранней философии Нисиды [3; 4; 6; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 17; 20; 22; 23; 24; 26; 27].

Учение о чистом опыте предстает и как область диалога западной и восточной философских традиций (3.1), и как результат диалога – оригинальное учение, не сводимое к западным и восточным парадигмам (3.2).

Цель Нисиды, утверждает Уилкинсон, – выяснить, могут ли западные философские методы и концепции привести к такому изложению опыта дзэн, которое будет рассматриваться как философия и оцениваться как философия [27, р. 37]. Для этого требуется сконструировать поле, вмещающее в себя дзэн и философию как синтетическое единство. «Синтез» западных и восточных идей в трудах Нисиды, по мнению Масао Абэ, представлял собой процесс «взаимной трансформации дзэн и философии»: философская рефлексия предполагает поиск способов логического выражения «сверхинтеллектуального» опыта дзэн, тогда как от философии требовалось преодолеть присущую ей «интеллектуальную рациональность», чтобы включить в свое содержание соответствующий опыт [3, р. 12].

Нисида допустил ассимиляцию понятий и терминов фихтеанского, кантианского, неокантианских и иных философских учений. По мнению Дилворта, «это содержательное опосредование западными категориями базовой онтологии дзэн вполне может быть оценено как своего рода беспрецедентный международный философский синтез» [6, р. 41–42]. В результате ассимиляции понятия западных философских традиций вступили в несвойственные им семантические связи, в силу чего попытки идентификации учения о чистом опыте как разновидности любой философской традиции (западной, восточной), обречены на неудачу. Как отмечает Абэ, Нисида «не создал новую восточную философию и не реконструировал западную», его учение – «новая мировая философия» [3, р. 25].

Третья парадигма актуальна по двум причинам. Во-первых, она позволяет решить проблему парадоксально несовместимых, но непременно соседствующих друг с другом подходов к интерпретации ранней философии Нисиды в трудах зарубежных исследователей. Во-вторых, обнаруживает функциональное и структурное сходство с самим учением о чистом опыте. Понятие «чистый опыт» с функциональной точки зрения вводится японским мыслителем именно как средство нейтрализации концептуальных дуалистических оппозиций, возникающих в сознании [2, с. 69–70]. Оно фиксирует априорное единство сознания (и реальности вообще), включающее в себя все возможные дуалистические точки зрения как формы абстракции этого единства. Подобная же функциональная интерпретация

вводится и в границах рассматриваемой исследовательской парадигмы, однако имеет предметом не отдельный концепт, а всю раннюю (и не только) философию японского мыслителя: последняя рассматривается как форма нейтрализации дуалистической оппозиции восточной и западной интеллектуальной культуры.

### **Выводы**

В зарубежных англоязычных публикациях выявлены три исследовательские парадигмы интерпретации учения о чистом опыте Нисиды. Две партикулярные парадигмы предполагают идентификацию ранней философии Нисиды как: 1. частного случая развития западных философских идей в Японии; 2. разновидности восточной, главным образом, дзэн-буддийской по содержанию философии, формально организованной при помощи заимствованных из западной мысли концептуальных средств.

Публикации первой парадигмы представляют учение о чистом опыте чаще всего как: 1.1 эмпиризм и эмпириокритицизм, 1.2 идеализм, 1.3 феноменологию, 1.4 мистицизм, 1.5 философию жизни. Подобная идентификация обосновывается активным обращением японского мыслителя к понятиям и формальным структурам западной философской мысли. Вторая парадигма имеет противоположный характер: исследователи подчеркивают содержательную близость учения о чистом опыте и базовых положений дзэн-буддийской традиции (практический характер философствования, антиинтеллектуализм, недуалистичность мышления, онтологическая демаркация проявленной реальности и нерелефлексивной реальности-в-себе, идентичность структур развитого и обыденного сознания, центрирование религиозного опыта). Нисида актуализирует понятия западной философии и принципы европейской интеллектуальной культуры, содержательно близкие положениям буддийской традиции.

Межкультурная парадигма интерпретации учения о чистом опыте представляет раннюю философию Нисиды либо как пространство диалога западных и восточных философских традиций, либо как его результат. Подобный взгляд фиксирует уникальность философского языка Нисиды, на основе которого было выработано оригинальное философское учение, вписанное в «мировую философию». Именно третья парадигма

обнаруживает особенную актуальность, поскольку позволяет решить проблему разнородности подходов к интерпретации ранней философии Нисиды, а также обнаруживает тесную функциональную корреляцию с самим учением о чистом опыте.

#### Список литературы

1. Лотман Ю. М. Структура художественного текста: моногр. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. – 704 с.
2. Романенко А. С. Преодоление концептуальных оппозиций как структурообразующий принцип «Исследования блага» Нисиды Китаро // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2023. – № 3. – С. 60–73.
3. Abe Masao. Introduction. In *Inquiry into the Good by Nishida Kitarō*; translated by Masao Abe and Christopher Ives. – New Haven, London: Yale University Press, 1990. – Pp. 7–26.
4. Carter R. *The Kyoto School: An Introduction*. – Albany: State University of New York Press, 2013. – 258 p.
5. Davis B. What Is Japanese Philosophy? // Davis, Bret W. (ed.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. – Oxford University Press, 2020. – Pp. 1–79.
6. Dilworth D. Nishida's Early Pantheistic Voluntarism // *Philosophy East and West*. – 1970. – Vol. 20. – No. 1. – Pp. 35–49.
7. 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.
8. 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.
9. Feenberg A. Experience and Culture: Nishida's Path 'To the Things Themselves' // *Philosophy East and West*. – 1999. – Vol. 49. – No. 1. – Pp. 28–44.
10. Feenberg A., Arisaka Yoko. Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience // *International Philosophical Quarterly*. – 1990. – Vol. 30. – No. 2. – Pp. 173–205.
11. Friedl H. Global Aspects of American Pragmatist Thinking: William James and Kitarō Nishida on the Purity of Pure Experience // *Amerikastudien / American Studies*. – 2001. – Vol. 46. – No. 2. Pp. 177–205.
12. Heisig J. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001. – 380 p.
13. Kasulis T. *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2017. – 773 p.
14. 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.
15. Krueger J. The Varieties of Pure Experience: William James and Kitarō Nishida on Consciousness and Embodiment // *William James Studies*. – 2006. – Vol. 1. Available at: <https://www.jstor.org/stable/26203679/> (accessed 05 May 2024).
16. Krummel J. *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*. – Bloomington: Indiana University Press, 2015. – 314 p.
17. Nakajima Yuta. *Pure Experience // Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō*. – Cham, Switzerland: Springer, 2022. – 240 p.
18. Odin S. Whitehead on the 'Rhythm of Education' and Kitarō Nishida's 'Pure Experience' as a Developing // *Education and the Kyoto School of Philosophy*. *Contemporary Philosophies and Theories in Education*. – Vol. 1. – Dordrecht: Springer, 2012. – Pp. 169–180.
19. Ogawa Tadashi. *The Kyoto School of Philosophy and Phenomenology // Nitta, Y., Tatematsu, H. (eds) Japanese Phenomenology*. *Analecta Husserliana*. – Vol. 8. – Dordrecht: Springer, 1979. – Pp. 207–222.
20. Osaki Harumi. *Pure experience in question: William James in the philosophies of Nishida Kitarō and Alfred North Whitehead // Philosophy East and West*. – 2015. – Vol. 65. – No. 4. – Pp. 1234–1252.

21. Riepe D. An Introduction to Nishida's Pure Radical Empiricism // *Philosophy and Phenomenological Research*. – 1961. – Vol. 21. – No. 4. – Pp. 479–489.
22. Shimomura Toratarō. Nishida Kitarō and Some Aspects of His Philosophical Thought // Nishida Kitarō. A Study of Good. Translated by V. H. Vilhelmo. – Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government, 1960. – Pp. 191–217.
23. Standish P. Pure Experience and Transcendence Down. In *Education and the Kyoto School of Philosophy. Contemporary Philosophies and Theories in Education*. – Vol. 1. – Dordrecht: Springer, 2012. – Pp. 19–26.
24. Takeuchi Yoshinori. The Philosophy of Nishida. In *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto school and its contemporaries*, edited by Frederick Franck. – New York: Crossroad, 2004. – Pp. 183–208
25. Tsurumi Shunsuke. An Experiment in Common Man's Philosophy // *Philosophy and Phenomenological Research*. – 1951. – Vol. 12. – No. 2. – Pp. 246–264.
26. Viglielmo V. Nishida Kitarō: The Early Years. In Shively D. *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. – Princeton: Princeton University Press, 2015. – Pp. 507–562.
27. Wilkinson R. Nishida and Western philosophy. – Aldershot, UK: Ashgate, 2009. – 175 p.
28. Yusa Michiko. Reflections on Nishida Studies // *The Eastern Buddhist*. – 1995. – Vol. 28. – No. 2. – Pp. 287–296.
29. Yusa Michiko. *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002. – 483 p.

#### References

1. Lotman, Yu. M. (2018) *Struktura khudozhestvennogo teksta* [Structure of an artistic text]. – Sankt-Peterburg: Azbuka, Azbuka-Attikus. (In Russian)
2. Romanenko, A. S. (2023) Preodolenie kontseptual'nykh oppozitsij kak strukturoobrazuyushchij printsip "Issledovaniya Blaga" Nisidy Kitaro [Overcoming conceptual oppositions as a structuring principle of Nishida Kitarō's Study of the Good]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. Pp. 60–73. (In Russian)
3. Abe, Masao. (1990) Introduction. *Nishida Kitarō. Inquiry into the Good*; translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven, London: Yale University Press. Pp. 7–26.
4. Carter, R. (2013) *The Kyoto School: An Introduction*. Albany: State University of New York Press.
5. Davis, B. (2020) What Is Japanese Philosophy? *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 1–79.
6. Dilworth, D. (1970) Nishida's Early Pantheistic Voluntarism. *Philosophy East and West*. Vol. 20. No. 1. Pp. 35–49.
7. 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.
8. 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.
9. Feenberg, A. (1999) Experience and Culture: Nishida's Path 'To the Things Themselves'. *Philosophy East and West*. Vol. 49. No. 1. Pp. 28–44.
10. Feenberg, A., Arisaka, Yoko. (1990) Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience. *International Philosophical Quarterly*. Vol. 30. No. 2. Pp. 173–205.
11. Friedl, H. (2001) Global Aspects of American Pragmatist Thinking: William James and Kitarō Nishida on the Purity of Pure Experience. *Amerikastudien / American Studies*. Vol. 46. No. 2. Pp. 177–205.
12. Heisig, J. (2001) *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
13. Kasulis, T. (2017) *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*. Honolulu: University of Hawaii Press.
14. 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.

15. Krueger, J. (2006) The Varieties of Pure Experience: William James and Kitarō Nishida on Consciousness and Embodiment. *William James Studies*. Vol. 1. Available at: <https://www.jstor.org/stable/26203679/> (accessed 05 May 2024).
16. Krummel, J. (2015) *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*. Bloomington: Indiana University Press.
17. Nakajima, Yuta. (2022) Pure Experience. *Tetsugaku Companion to Nishida Kitarō*. Cham, Switzerland: Springer.
18. Odin, S. (2012) Whitehead on the 'Rhythm of Education' and Kitarō Nishida's 'Pure Experience' as a Developing. *Education and the Kyoto School of Philosophy. Contemporary Philosophies and Theories in Education*. Vol 1. Dordrecht: Springer. Pp. 169–180.
19. Ogawa, Tadashi (1979) The Kyoto School of Philosophy and Phenomenology. *Japanese Phenomenology. Analecta Husserliana*. Vol 8. Dordrecht: Springer. Pp. 207–222.
20. Osaki, Harumi (2015) Pure experience in question: William James in the philosophies of Nishida Kitarō and Alfred North Whitehead. *Philosophy East and West*. Vol. 65. No. 4. Pp. 1234–1252.
21. Riepe, D. (1961) An Introduction to Nishida's Pure Radical Empiricism. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 21. No. 4. Pp. 479–489.
22. Shimomura, Toratarō. (1960) Nishida Kitarō and Some Aspects of His Philosophical Thought. *Nishida Kitarō. A Study of Good*. Transl. by V. H. Vilhelmo. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government. Pp. 191–217.
23. 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.
24. Takeuchi, Yoshinori (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.
25. Tsurumi, Shunsuke (1951) An Experiment in Common Man's Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 12. No. 2. Pp. 246–264.
26. Vigieliemo, V. (2015) Nishida Kitarō: The Early Years. *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 507–562.
27. Wilkinson, R. (2009) *Nishida and Western philosophy*. Aldershot, UK: Ashgate.
28. Yusa, Michiko (1995) Reflections on Nishida Studies. *The Eastern Buddhist*. Vol. 28. No. 2. Pp. 287–296.
29. Yusa, Michiko (2002) *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

#### Об авторе

**Романенко Антон Сергеевич**, ассистент 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**, assistant professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-9920-4377, e-mail: anton24.1996@mail.ru

Поступила в редакцию: 06.05.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 06 May 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

## Феномен симуляции в обществе постмодерна

Е. В. Авдеенко

*Воронежский государственный технический университет,  
Воронеж, Российская Федерация*

**Введение.** Современный этап развития общества в социогуманитарной литературе зачастую трактуется как период постмодерна. Данная характеристика, помимо других факторов, связана с большой ролью в культуре философии постмодернизма. Автор статьи полагает, что философию постмодернизма можно считать одновременно и идейно-теоретическим отражением реалий современного общества и существенным элементом этой социальной реальности. Одним из основных понятий, при помощи которого представители философии постмодернизма объясняют современную социальную реальность, является понятие симуляции. Исследование феномена симуляции и его влияния на различные аспекты общественной жизни является актуальной проблемой, позволяющей объяснить многие социальные процессы и выработать рекомендации по противодействию негативным последствиям этого феномена.

**Содержание.** Для реализации цели исследования была предпринята попытка раскрыть специфику общества постмодерна, акцентировав внимание на симулятивности как характерной его особенности. Было показано, что основным инструментом манипуляции в обществе постмодерна являются симулякры. Обосновано положение, что симулякр представляет собой превращенную форму движения социальной и культурной информации. Раскрыты основные формы и виды симулякров, функционирующих в системе взаимодействий общества постмодерна. Проанализирована трактовка постмодернистами манипуляции общественным сознанием и социальным поведением, указывающая не просто на подмену смыслов, но и на создание недостающих значений знаковой системы в целях образования социального эрзац-согласия. Инструментами симуляции выступают симулякры, которые насаждаются массмедийными средствами. В исследовании также рассмотрены сущность и роль виртуальной реальности, которая формируется на основе цифровых технологий.

**Выводы.** Базовые методологические и мировоззренческие принципы общества постмодерна заложила философия постмодернизма. Доминантной характеристикой общества постмодерна выступает симулятивность, которая функционирует посредством движения в общественном сознании симулякров. В постмодернистской философии феномен манипуляции социальным поведением трактуется как конструирование ложной картины на основе целенаправленной симуляции. Существенное значение в манипулятивном процессе имеют СМИ, которые выполняют роль коммуникационной среды, создающей возможность реализации механизма симуляции.

**Ключевые слова:** виртуальная реальность, манипуляционные технологии, манипуляция массмедиа, общество постмодерна, символическая реальность, симулякры, философия постмодернизма, эскапизм.

**Для цитирования:** Авдеенко Е. В. Феномен симуляции в обществе постмодерна // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 70–83. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_70. EDN: TJPTFL

Original article  
UDC 101.3  
EDN: TJPFTL  
DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_70

## The Simulation Phenomenon in Postmodern Society

Evgeniya V. Avdeenko

Voronezh State Technical University,  
Voronezh, Russian Federation

**Introduction.** The modern stage of society's development in the socio-humanitarian literature is often interpreted as a postmodern period. This characteristic, among other factors, is associated with a large role in the culture of the philosophy of postmodernism. The author of the article believes that the philosophy of postmodernism can be considered both an ideological and theoretical reflection of the modern society realities and an essential element of this social reality. One of the main concepts by which representatives of the philosophy of postmodernism explain modern social reality is the concept of simulation. The study of the simulation phenomenon and its impact on various aspects of public life is an urgent problem that allows us to explain many social processes and develop recommendations for countering the negative consequences of this phenomenon.

**Content.** To achieve the purpose of the study, an attempt was made to reveal the specifics of postmodern society, focusing on simulation as its characteristic feature. It has been shown that simulacra are the main tool of manipulation in postmodern society. The position is substantiated that the simulacrum is a transformed form of movement of social and cultural information. The main forms and types of simulacra functioning in the system of interactions of postmodern society are revealed. The interpretation of the public consciousness manipulation and social behavior by postmodernists is analyzed, indicating not only the substitution of meanings, but also the creation of missing meanings of the sign system in order to form a social ersatz agreement. Simulation tools are simulacra, which are planted by mass media. The study also examines the essence and role of virtual reality, which is formed on the basis of digital technologies.

**Conclusions.** The basic methodological and ideological principles of postmodern society were laid down by the philosophy of postmodernism. The dominant characteristic of postmodern society is simulation, which functions through movement in the public consciousness of simulacra. In postmodern philosophy, the phenomenon of manipulation of social behavior is interpreted as the construction of a false picture based on purposeful simulation. The media, which play the role of a communication environment that creates the possibility of implementing a simulation mechanism, are essential in the manipulative process.

**Key words:** virtual reality, manipulation technologies, manipulation of mass media, postmodern society, symbolic reality, simulacra, philosophy of postmodernism, escapism.

**For citation:** Avdeenko, E. V. (2024) Fenomen simulyatsii v obshchestve postmoderna [The simulation phenomenon in postmodern society]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 70–83. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_70. EDN: TJPFTL

## Введение

Одной из доминантных характеристик общества постмодерна выступает симулятивность. Симуляция представляет собой форму бытия и движения симулякров в общественном сознании. На основе симулякров в превращенной форме осуществляется циркуляция информации в обществе постмодерна. В философии постмодерна постулируется положение, что на основе целенаправленной симуляции конструируется новое видение той или иной ситуации для достижения в обществе эрзац-согласия. Симуляция в данной интерпретации представляется как инструмент манипуляции социальным поведением. Существенное значение в манипулятивном процессе имеют СМИ (и управляемое социальное интернет-пространство), которые выполняют роль коммуникационной среды, создающей возможность реализации механизма симуляции.

С общефилософских позиций манипуляцию следует трактовать как форму межсубъектного взаимодействия, в которой один из акторов теряет статус субъекта, поскольку рассматривается другим актором как объект. При социально-философском подходе манипуляция представляет собой разновидность властных отношений, характеризующихся скрытым для ее объекта способом управления поведением. «Социальная манипуляция – это форма властных отношений посредством латентного, высокопрофессионального, технологического управления поведением через формирование в психических структурах человека определенных целей, установок, поведенческих паттернов и ценностей, где индивид рассматривается как объект, а не как личность (в классическом определении личности в отечественной психологии)» [1, с. 588].

В разных формах и с разными целями манипуляция поведением людей существует с тех пор, как сформировался Homo Sapiens. Однако особенности той или иной стадии развития общества обуславливают как цели, так и новые явления манипуляционных технологий. Симулятивность общества постмодерна предполагает функционирование в общественном сознании и социальном взаимодействии искусственных, симулятивных конструкций. Симулятивные конструкции могут иметь естественное происхождение, но в контексте исследования социальной манипуляции мы обратим внимание на те симуляции, которые

созданы или ангажированы идеями латентного управления обществом. Такие симулятивные конструкции фактически функционируют во всех сферах общества постмодерна. По мнению Ж. Бодрийяра, «мы вступили в эру симуляции, наступление которой знаменует полная заменяемость некогда противоречивых или диалектически противоположных терминов: взаимозаменяемость красивого и уродливого в моде, правого и левого в политике, истинного и ложного в массмедиа, полезного и бесполезного на уровне объектов, природы и культуры на любом смысловом уровне...» [5, с. 330]. Основными видами симулятивных образов являются бренды, имиджи и симулякры. С точки зрения Бодрийяра, симулякр – это образ некоей отсутствующей реальности, правдоподобное подобие, которое лишено подлинника, самостоятельно создающее свое собственное существование, иначе говоря, представляет собой гиперреальность.

Методологические основания в трактовке симулятивности общественной жизни были заложены классиками экзистенциализма М. Хайдеггером и Ж.-П. Сартром в концепции разграничения форм подлинного и неподлинного существования. В советской философской литературе данная тема разрабатывалась М. Мамардашвили в его теории превращенных форм. Исследованиям этой темы посвящены диссертации и статьи, в которых рассматриваются информационные технологии в контексте постмодернистской философии, сознание человека в бытии симулированного пространства, «общество спектакля» и его концептуальные корреляты, социологические аспекты потребления, постмодернистские метаморфозы власти в трактовках М. Фуко и Ж. Бодрийяра, симулякры и технологии виртуализации в информационном обществе.

Проблема симуляции, ее роль в жизни общества, связанная с подменой предметно-смысловой реальности путем конструирования символической социальной реальности, является по-прежнему актуальной. Существующий уровень исследования такого важного в социальной жизни феномена нам представляется недостаточным и требует дальнейшего анализа этой проблемы. Целостное социально-философское осмысление феномена симуляции имеет серьезную научную значимость для понимания многих происходящих в мире, том числе и в современной России, процессов.

Новизна исследования состоит в обосновании идеи, что специфической особенностью общества постмодерна является симулятивность. Симулятивность общества постмодерна реализуется через порождение и движение симулякров.

Цель статьи: обосновать определяющую роль симулякров как инструмента манипуляции в современном обществе постмодерна, опираясь на исследования симуляции как подмены предметно-смысловой реальности, в контексте конструирования символической социальной реальности.

### **Содержание исследования**

Необходимо прежде всего раскрыть специфику общества постмодерна, сосредоточив внимание на такой его особенности, как симулятивность. Л. В. Баева, обобщая мнения большинства современных исследователей, обращает внимание на те характеристики общества постмодерна, которые детерминируют сложности бытия обывателя: увеличение дистанции в восприятии и организации реальной и виртуальной коммуникации, проникновение симулятивности во всякую коммуникацию (межличностную и групповую, непосредственную и виртуально опосредованную), стрессогенность, ценностный релятивизм и экзистенциально-нравственные фрустрации [2].

В социогуманитарной литературе признано, что общество *постмодерна* сформировалось на специфической *культуре постмодерна*, базовые принципы которой выработаны под влиянием философского направления *постмодернизма*. Исследователи полагают, что философия постмодернизма одновременно является отражением и мировоззренческим выражением эпохи Постмодерна. Поэтому, чтобы понять особенности общества постмодерна, вкратце рассмотрим характерные особенности философии постмодернизма. Исследователи считают, что в методологическом аспекте философия постмодернизма базируется на идеях французского постструктурализма. Основы философии постмодернизма заложили постструктуралисты Р. Барт, Ж. Делез, Ж. Деррида, М. Фуко, идеи которых позже развивали Ж. Батай и Ж. Бодрийяр. Большую роль в методологии постмодернизма играет заимствованная у постструктуралистов установка на восприятие мира как текста. В связи с этой характерной особенностью общества постмодерна, по мнению по-

стмодернистов, является максимальная символизация сущего, вплоть «до обретения знаковой сферой статуса единственной и самостоятельной реальности» [6, с. 202]. Так происходит семантический разрыв между сущим, бытийствующим и означаемым. Индивидуальное и общественное сознание перестраивается с ощущения осязаемого предметного мира на восприятие образно-символических конструкторов знаковой действительности. Индивидуальная потребность в эмоциях от переживания взаимодействия с объектами реализуется в восприятии причастности к семиотическим конструкциям. Развитое общество минувших веков для насыщения эмоциональными впечатлениями организовывало публичные казни, изобретало новые технологии причинения максимального страдания. В обществе постмодерна весь спектр аналогичных эмоций каждый индивид может ощутить «не вставая с дивана» при просмотре ТВ-программ или интернет-трансляций. И принципиальным в этой ситуации является то, что происходящее на экране не имеет ничего общего с реальностью, а эмоции, гормоны и нейромедиаторы, продуцируемые нейрогуморальной системой индивида, также реальны, как и двести лет назад.

По мнению Ж. Бодрийяра, эпоха постмодерна – это эпоха симуляций, превращающих мир в знаковую реальность, т. е. в гиперреальность, в которой увеличивается количество информации с уменьшением смысла. «Первая (настоящая) реальность упраздняется и поглощается второй (виртуальной) реальностью» [11, с. 11]. Основой гиперреальности, согласно Ж. Бодрийяру, является процедура символического обмена. Ж. Бодрийяр утверждает, что гиперреальность – это симуляция сама по себе, в которой стирается граница между реальностью и знаками, где все превращается в симулякр [4, с. 93]. Отдельные объекты симуляции впоследствии превращаются в симулякры, пустые образы, «копию копии». Ж. Бодрийяр выделяет последовательные стадии развития превращения знака в симулякр: отражение имеющейся реальности, ее искажение до такой степени, что становится симулякром, знаком того, чего нет [5].

Основополагающим понятием в философии постмодернизма является симулякр. В современной философии одним из первых этот термин использовал Ж. Батай, но наиболее активно он разрабатывался и применялся Ж. Бодрийяром. Сле-

дует отметить, что в начале исследования феномена симулякра Ж. Бодрийяр и его сторонники не привносили в интерпретацию симулякра каких-то новых значений, интерпретируя его только как искаженную трактовку первоисточника. Однако позднее, исследуя новые тенденции в современной социальной реальности, Ж. Бодрийяр пришел к выводу, что симулякр может возникнуть и существовать сам по себе, без оригинала. То есть, понятие симулякра предполагает, что означаемое им уже не связано с первоначальной сущностью. Речь не идет об искажении сущности, но фиксируется ее отсутствие. По мнению Бодрийяра, симулякр – не иллюзия, это реальность, которая действует иначе, чем сущность, ее породившая. Он называет это гиперреальностью. Образование симулякра представляется постмодернистами в виде процесса возрастающей симуляции – реальность трансформируется в символическое поле, сущности которого образуют новую гиперреальность. Симулятивные образы в обществе постмодерна становятся распространенным явлением: они пронизывают все сферы социального взаимодействия, подвергая его значительной трансформации.

На основе разработанной Бодрийяром концепции симулякра в современных социогуманитарных исследованиях, по мнению Ю. А. Евграфовой, «симулякр трактуется учеными в едином ключе: 1) как знак с “пустым” означаемым, потерявшим референтную соотнесенность с действительностью; 2) как искусственно смоделированная реальность, вступающая во взаимодействие с пространством реальным; 3) как нечто, не имеющее оригинала; 4) как вторичная копия оригинала, самореференциальный знак (образ несуществующей действительности), подменяющий символ, который олицетворяет слово и его конвенциональные значения» [7, с. 75]. В своей знаковой функции симулякр представляет собой способ образно-символической репрезентации объектов в общественном сознании, связанной с виртуализацией социальной реальности.

Уточним, какой смысл вкладывается в современной литературе в термин «виртуальная реальность» и ее роль в феномене симуляции. Исследователи отологического статуса виртуальной реальности М. Ю. Опенкова и В. С. Варакина определяют ее так: «мир, создаваемый человеком с помощью электронно-цифровых устройств и являемый ему в ощущениях – тактиль-

ных, зрительных, слуховых» [10, с. 116]. Предложивший научному сообществу термин «виртуальная реальность» Джарон Ланье, видит ее «одним из научных, философских и технологических рубежей нашей эпохи». По его словам, это, «во-первых, средство создания совершенных иллюзий присутствия в ином месте, фантастической чуждой среды, возможно, даже в нечеловеческом теле». Во-вторых – средство «изучения самого человека и его неограниченных возможностей» [9, с. 185]. Виртуальная реальность как особая онтологическая модель способна, по его мнению, «обнажить нашу внутреннюю красоту и наше внутреннее уродство» [9, с. 185, 188]. С точки зрения Л. В. Баевой, виртуализация жизненного пространства человека представляет собой перенесение из реальной сферы в виртуальную сферу важнейших сторон жизнедеятельности личности, таких как коммуникация, работа, образование, творчество, досуг, получение услуг и товаров, новых знаний, навыков, удовольствий [3, с. 6–13].

Следует отметить, что при виртуализации социальной реальности не каждая образно-символическая конструкция становится симулякром, до уровня симулякра ей нужно «дорасти». Как это происходит? По мнению Хайдеггера, частично это происходит потому, что индивидуальное сознание бытийствует, экзистенция человека создает основу «выдвинутости» индивидуального сущего во всеобщее бытие [12]. Таким образом трансформируется общественное сознание, воплощаясь в новых формах и идеях. Эти новые явления и функции детерминируют новые смыслы для образов, отражавших ранее реальные сущности. В результате знаки и символы обретают новые смыслы и сущности.

С точки зрения классиков постмодернистской философии, современность – это «власть симулякров». В результате широкого распространения симулякров в обществе постмодерна развивается тенденция эскапизма, индивидуальное сознание стремится к отрешенности посредством пребывания в симулятивных реальностях (художественных, виртуальных и проч.). Происходит симулятивная трансформация культурных ценностей и аксиологических смыслов – индивидуальное сознание продуцирует реальные эмоции в ответ на симулятивные образы и утрачивает эмоциональную восприимчивость к реальным событиям. В ин-

формационном обществе социальное взаимодействие происходит преимущественно на основе информационных технологий. Российский социолог Д. В. Иванов трактует информационные технологии как симуляционные, подчинённые логике замещения реальности её симуляцией, и совсем не обязательно при помощи компьютерных технологий [8].

В информационном обществе постмодерна симулятивность органически связана с виртуальной реальностью. Как отмечает Л. В. Баева, «в Интернет-пространстве <...> как в любом гетеротопном пространстве, имеет место искажение пространства: включение виртуальности в реальность, дополненное цифровое измерение, с собственными границами, функциями, маркерами. Медиасреда существования человека оказывается гетеротопией, где человек в условиях реального мира, выбирает свой виртуальный образ и пространство, в котором он реализует себя. Медиаобъекты в отличие от классических гетеротопий обладают не географическим топосом, а проявляются в цифровом пространстве медиакультуры. Они создают иное пространство нового виртуально-симуляционного типа, которое выполняет и типичные функции гетеротопии новые, присущие электронной культуре» [3, с. 12].

Симулятивность в обществе постмодерна представляется виртуализацией общественного сознания – симулякры заменяют реальность, а точнее – образуют новую ткань бытия, имитирующую прежнюю реальность. Происходит расщепление персонального сознания – эффект двойного присутствия: личность, с одной стороны, сохраняет в сознании сущность знака, с другой – воспринимает ее новый виртуальный гиперреалистический смысл.

С точки зрения философии постмодернизма, манипуляция общественным сознанием и социальным поведением посредством трансформации общественного сознания – это не просто подмена смыслов, а создание недостающих значений знаковой системы в целях образования социального эрзац-согласия. Симуляция согласия субъекта и объекта манипуляционного процесса, по мнению представителей философии постмодернизма, как раз и является одним из признаков манипуляции. Иными словами, представление манипулируемого о ситуации формируется не только в процессе взаимодействия реальности

и сознания, но и под влиянием целенаправленной симуляции со стороны субъекта манипуляции. Активное внедрение симулякров в общественное сознание порождает вовлечение объектов манипуляции в соответствующий дискурс. Таким образом, не рефлексируя этот процесс, они становятся субъектами манипуляции, бессознательно реализовывая ее смыслы и задачи. Это происходит в цифровом общественном пространстве современных СМИ и социальных сетей.

В связи с этим, для понимания постмодернистской концепции манипуляции необходимо также установить особенности использования симулякров в коммуникационных процессах современного общества. Постмодернисты придают большое значение роли СМИ в манипулятивном процессе. Они обоснованно считают, что массмедийная практика активно насаждает симулякры в общественном сознании. Тотальное использование симулякров в средствах массовой информации приводит к разрушению системы «Общественное сознание – СМИ». В работе «Реквием по масс-медиа» Ж. Бодрийяр обращает внимание на то, что СМИ становятся новым социальным институтом, который реализует «ирреверсивную модель коммуникации без ответа» и позволяет осуществлять массовые манипуляции. Он считает, что «отсутствие ответа» не продукт и не цель манипуляции структур власти, а результат этой манипуляции как сопротивление ей. Таким образом массы пытаются противостоять манипулятивным воздействиям элит [13, р. 63]. По Бодрийяру социальные функции телевидения в обществе постмодерна трансформируются. Если ранее оно выполняло паноптические функции – наблюдение и контроль скрытого от масс субъекта, то в обществе постмодерна ему становятся присущи апотропические функции – сдерживание путем симулятивных угроз. Апотропия реализуется в социальном симбиозе: «в любом случае, умиротворение, которое доминирует сегодня, находится на грани войны и мира и его сущность в том, что и война, и мир непрерывно эквивалентны». В результате распространения в СМИ апотропии в современном обществе формируется гиперреальная социальность, в условиях которой на основе использования симулякров происходит тотальная симуляция социального. Бодрийяр формулировал эти положения до того, как интернет-коммуникация стала массово доступной.

В настоящее время современные исследователи склоняются к представлению о том, что апотропии в интернет-пространстве занимают не меньшее место, чем в СМИ времен Бодрийяра.

В своем исследовании развития процесса симуляции Ж. Бодрийяр выделяет три основные формы функционирования симулякров в социальном взаимодействии. Первая форма – продуктивные симулякры; опираясь на материальные средства производства, они повышают эффективность деятельности, являются двигателями в направлении глобализации и производственной экспансии. Вторая форма воплощается в явлениях искусства и, в первую очередь, в фантастической литературе. Мы полагаем: такого типа симулякры помогают сублимировать и канализировать когнитивную социальную активность. Третья форма воплощается в диджитал активности, системах информационного регулирования и контроля через СМИ и социальные сети.

По мнению Бодрийяра, виды симулякров различаются по масштабам дистанции реального и виртуального смысла знака. Смыслы утопических симулякров максимально дистанцированы от смысла продуцента, однако при трансформации реальных смыслов в утопические эта дистанция редуцируется. Имманентность симулированных симулякров открывает «поле симуляции в кибернетическом смысле, то есть поле всесторонней манипуляции моделями (сценарии, инсценировки симулированных ситуаций), ничто не отличает этот процесс от управления самим процессом реального: фантастики больше не существует» [13, р. 181]. Бодрийяр рассматривает то, как этот процесс осуществляется в художественном кино. Как стираются грани между реальной и экранизируемой трагедией: война является «полигоном, гигантской площадкой для тестирования своего оружия, своих методов, своей мощи», с другой стороны, – кино «тестирует интервенционное могущество кинематографа, тестирует влияние кинематографа, который стал раздутым излишне аппаратом спецэффектов» [13, р. 86]. Бодрийяр констатирует: в индустриальном обществе мнимое служило средством оправдания реальности; теперь, в постмодернистском обществе, реальность положена в угоду оправдания и обоснования виртуальных моделей. Таким образом, реальность становится неосуществимой утопией. Вместе

с тем Бодрийяр полагает, что в обществе постмодерна медийная практика свидетельствует о верховенстве телевизионного события над реальным событием. Для доказательства этой мысли он приводит пример из медийной практики, когда опрос зрителей телетрансляции имеет целью оценить не восприятие содержания, а успех и популярность самого медиаресурса. То есть явления, процессы и сущности не важны не по причине их незначительности, а потому, что им «предшествовала модель, с которой их ход должен лишь совпасть» [13, р. 83]. Значимость социальных событий детерминируется теперь их популярностью, а не сущностью. Именно этот факт, по его мнению, и позволяет характеризовать СМИ как «четвертую власть». Медийное освещение вызывает эмоции, тем самым создавая реальность, «данную нам в ощущениях». «Реальная рука проходит сквозь нереальную голограмму, без сопротивления, но не без последствий: пройдя сквозь голограмму, она также становится нереальной» [13, р. 83]. Так симуляция через телевидение, пронизывая реальность, превращает в симулякр и самого зрителя, и его эмоции, и моральное пространство общественного сознания, в котором разворачивается теле- или интернет-трансляция.

### **Выводы**

Ранее в социогуманитарной литературе исследовались отдельные аспекты проблемы манипуляции в обществе постмодерна. Нами была поставлена цель на основе целостного социально-философского анализа обосновать определяющую роль симулякров как инструмента манипуляции в современном обществе постмодерна. При этом мы исходили из представления о феномене манипуляции как форме межсубъектного взаимодействия, в которой один из акторов теряет статус субъекта, поскольку рассматривается другим актором как объект. В своей сущности манипуляция предстает как разновидность властных отношений, в которых осуществляется скрытое для ее объекта управление его поведением. Манипуляция поведением существует в различных сферах личной и общественной жизни, на ее специфику оказывают влияние многие факторы, в том числе особенности той или иной стадии развития общества. На стадии постмодерна специфика манипуляции общественным сознани-

ем и социальным поведением связана с феноменом симуляции на основе движения псевдо-реальных конструктов – симулякров.

В ходе анализа работ постструктуралистов и современных исследователей постмодерна выявлено, что манипуляция социальным сознанием и поведением осуществляется в процессе порождения и движения в общественном сознании симулякров. Этот процесс обуславливает симулятивную природу общества постмодерна. Практическая значимость достигнутых результатов позволяет понимать происходящие в современном обществе процессы и противостоять применяемым различными социальными институтами манипулятивным технологиям.

#### Список литературы

1. Авдеенко Е. В. Манипуляция как социальный феномен // *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право.* – 2023. – № 23. – С. 580–590.
2. Баева Л. В. Виртуализация жизненного пространства человека и проблемы интернет-игровой зависимости (IGD) // *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства.* – 2016. – № 1. – С. 7–19. doi: 10.17726/philIT.2016.11.1.17.
3. Баева Л. В. Медиаобъекты как гетеротопии // *Медиафилософия.* – 2017. – Т. 13. – С. 6–13.
4. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / пер. с фр. Н. В. Суслова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 248 с.
5. Бодрийяр Ж. О созерцании // *Ad Marginem* '93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 324–353
6. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. и предисл. С. Н. Зенкина. – М.: Добросвет, Издательство «КДУ», 2011. – 392 с.
7. Евграфова Ю. А. Симулякр в гетерогенном экранном тексте // *Вестник Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки.* – 2020. – № 4. – С. 74–85. DOI: 10.37482/2227-6564-V036.
8. Иванов Д. В. Виртуализация общества. – СПб.: СПбГУ, 2003. – 104 с.
9. Ланье Дж. На заре новой эры. Автобиография отца виртуальной реальности / пер. с англ. Э. Вороновича. – М.: Эксмо, 2019. – 494 с.
10. Опенков М. Ю., Варакин В. С. Виртуальная/дополненная реальности, гаптика и проблемы онтологии // *Вестник Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки.* – 2020. – № 5. – С. 114–127. doi: 10.37482/2227-6564-V055.
11. Сигнаевская О. Р. Мир человека: смыслы и ценности эпохи постмодерна // *Вестник Челябин. гос. ун-та.* – 2012. – № 4. – С. 11–16.
12. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / пер. В. В. Бибихин, А. В. Ахутин, А. П. Шурбелев. – СПб.: Владимир Даль, 2013. – 952 с.
13. Baudrillard J. Requiem pour les Medias // Baudrillard J. Pour une Critique de L'economie Politique du Signe. – Paris: Editions Gallimard, 1972. – P. 200–223.

#### References

1. Avdeenko, E. V. (2023) Manipulyatsiya kak sotsial'nyj fenomen [Manipulation as a Social Phenomenon]. *НОМОТНЕТИКА: Filosophiya. Sotsiologiya. Pravo* [NOMOTNETIKA: Philosophy, Sociology, Law]. No. 23. Pp. 580–590. (In Russian).
2. Baeva, L. V. (2016) Virtualizatsiya zhiznennogo prostranstva cheloveka i problemy internet-igrovoj zavisimosti (IGD) [Virtualization of human life space and problems of internet gaming dependence (IGD)]. *Filosofskie problemy informatsionnykh tekhnologii*

*i kiberprostranstva* [Philosophical Problems of IT & Cyberspace (PhilIT&C)]. No 1. Pp. 7–19. DOI: 10.17726/philIT.2016.11.1.17. (In Russian).

3. Baeva, L. V. (2017) Mediaob'ekty kak geterotopii [Mediaobject as heterotopia]. *Mediafilosofiya* [Media philosophy]. Vol. 13. Pp. 6–13. (In Russian).

4. Baudrillard, J. (2000) *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo* [In the shadow of the silent majority, or the end of the social]. Ekaterinburg: Ural univ. press (In Russian).

5. Baudrillard, J. (1994) O sovrashchenii [About seduction]. *Ad Marginem '93. Ezhegodnik Laboratorii postklassicheskikh issledovanij Instituta filosofii RAN* [Yearbook of the Laboratory of Postclassical Studies of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]. Moskva: Ad Marginem. Pp. 324–353. (In Russian).

6. Baudrillard, J. (2011) *Simvolicheskij obmen i smert'* [Symbolic exchange and death]. Moskva: Dobrosvet, Izdatel'stvo KDU. (In Russian).

7. Evgrafova, Yu. A. (2020) Simulyakr v geterogennom ekrannom tekste [Simulacrum in the Heterogeneous Screen Text]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki* [Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series "Humanities and Social Sciences"]. No. 4. Pp. 74–85. DOI: 10.37482/2227-6564-V036. (In Russian).

8. Ivanov, D. V. (2003) *Virtualizatsiya obshchestva* [Virtualization of society]. Sankt-Peterburg: SPbGU. (In Russian).

9. Lanier, J. (2019) *Na zare novoj ery. Avtobiografiya ottsa virtual'noj real'nosti* [Dawn of the new everything: Encounters with reality and virtual reality]. Moskva: Eksmo. (In Russian).

10. Openkov, M. Yu., Varakin, V. S. (2020) *Virtual'naya/dopolnennaya real'nosti, gaptika i problemy ontologii* [Virtual/Augmented Realities, haptics, and problems of ontology]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki* [Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series "Humanities and Social Sciences"]. No. 5. Pp. 114–127. DOI: 10.37482/2227-6564-V055. (In Russian).

11. Signaevskaya, O. R. (2012) *Mir cheloveka: smysly i tsennosti epokhi postmodernera* [Man in the Epoch of Postmodernism: Life World and the Point of Meaning Origin]. *Vestn. Chelyab. gos. un-ta* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. No. 4. Pp. 11–16. (In Russian).

12. Heidegger, M. (2013) *Osnovnye ponyatiya metafiziki* [Basic concepts of metaphysics]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).

13. Baudrillard, J. (1972) *Requiem pour les Medias. Baudrillard J. Pour une Critique de L'economie Politique du Signe*. Paris: Editions Gallimard. Pp. 200–223.

#### Об авторе

**Авдеенко Евгения Викторовна**, кандидат философских наук, Воронежский государственный технический университет, г. Воронеж, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-5224-3149, e-mail: jjaane@yandex.ru

#### About the author

**Evgeniya V. Avdeenko**, Cand. Sci. (Philos.), Voronezh State Technical University, Voronezh, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-5224-3149, e-mail: jjaane@yandex.ru

Поступила в редакцию: 04.05.2024

Принята к публикации: 27.06.2024

Опубликована: 17.09.2024

Received: 04 May 2024

Accepted: 27 June 2024

Published: 17 September 2024

## Гуманистическая геронтология и осмысление феномена старения в социальной философии постмодернизма

Л. А. Пашина

*Сибирский государственный индустриальный университет,  
Новокузнецк; Российская Федерация*

**Введение.** Проблема массового старения населения является одной из самых актуальных для современности, требуя безотлагательного решения. В статье рассматривается история появления устойчивого социально-политического интереса к феномену позднего возраста, описывается конституирование биомедицинской геронтологии, рассматривается становление научного подхода к исследованию феномена старения посредством обращения к методологии гуманистической традиции, анализируются причины появления и востребованности гуманистической геронтологии, а также приводятся доводы, обосновывающие ее перспективы.

**Содержание.** Темой данной статьи является рассмотрение условий возникновения гуманистической геронтологии – гибридной области знания, исследующей опыт старения; области пограничной для биомедицинской геронтологии, гуманитарных наук и искусства. Указываются преимущества гуманистической перспективы для геронтологии и основные области развития этого направления. Кратко рассматривается развитие «третьего сектора» в США, который впоследствии стал мощной социально-политической силой, помогающей эффективно решать проблемы старения. Демонстрируется тот факт, что гуманистическая геронтология аккумулирует усилия по исследованию внутреннего опыта старения, раскрывая продуктивные возможности по повышению качества жизни в позднем жизненном периоде, а также давая знания, применение которых, может продлевать активное долголетие.

**Выводы.** Гуманистическая геронтология исследует символические значения, приписываемые старению и старости, образы, интерпретации и практики, формирующие наше восприятие и опыт старения в различные исторические эпохи и культурных контекстах. Она вносит вклад в наше понимание старения как социально-культурного феномена, чем делает шаги к более четкой концепции человека, раскрытию смыслов каждого жизненного этапа и формированию новых смыслов и ценностей позднего жизненного этапа, так необходимых в мире «текучей современности», где на вечные вопросы («Что такое старость?», «Когда она начинается», «Что такое достойная старость?», «В чем смысл, и ценность старости?», «Является ли старость концом жизни?») мы должны найти ответы, соответствующие нашему пониманию новой реальности, и эти ответы должны помогать нам осознанно, с принятием проживать этот период. Гуманистическая геронтология может внести большой вклад в область возрастных исследований: расширить геронтологическое знание, привнести новые творческие методологии в исследование всех аспектов жизни людей в старшем возрасте. В статье утверждается настоятельная необходимость построения универсальной геронтологической теории, которая может быть применена для выстраивания комплексной государственной политики в вопросах старения.

**Ключевые слова:** старение, социально-философский смысл старости, поздний жизненный этап, активное долголетие, гуманистическая геронтология, постмодернистский поворот.

**Для цитирования:** Пашина Л. А. Гуманистическая геронтология и осмысление феномена старения в социальной философии постмодернизма // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 84–99. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_84. EDN: QHQWOM

# Humanistic Gerontology and Aging Phenomenon Interpretation in the Postmodernism Social Philosophy

Ljudmila A. Pashina

*Siberian State Industrial University  
Novokuznetsk, Russian Federation*

**Introduction.** The problem of mass aging of the population is one of the most urgent for our time, requiring urgent solutions. The article examines the history of the emergence of a stable socio-political interest in the phenomenon of late age, describes the constitution of biomedical gerontology, examines the formation of scientific approach in the study of the phenomenon of aging by referring to the methodology of the humanistic tradition, analyzes the reasons for the emergence and relevance of humanistic gerontology, and provides arguments justifying its prospects.

**Content.** The topic of this article is to consider the conditions for the emergence of humanistic gerontology – a hybrid field of knowledge exploring the experience of aging; a borderline field for biomedical gerontology, humanities and art. The advantages of the humanistic perspective for gerontology and the main areas of development of this area are indicated. The development of the “third sector” in the United States is briefly considered, which subsequently became a powerful socio-political force helping to effectively solve the problems of aging. It is demonstrated that humanistic gerontology accumulates efforts to explore the inner experience of aging, revealing productive opportunities to improve the quality of life in late life, as well as providing knowledge, the use of which can prolong active longevity.

**Conclusions.** Humanistic gerontology explores the symbolic meanings attributed to aging and old age, images, interpretations and practices that shape our perception and experience of aging in various historical epochs and cultural contexts. It contributes to our understanding of aging as a socio-cultural phenomenon, thereby making steps towards a clearer concept of a person, revealing the meanings of each life stage and forming new meanings and values of the late life stage, so necessary in the world of “fluid modernity”, where the eternal questions (What is old age?, When it begins, What is a decent old age?, What is the meaning and value of old age?, Is old age the end of life?) we must find answers that correspond to our understanding of the new reality, and these answers should help us consciously, with the acceptance to live through this period. Humanistic gerontology can make a great contribution to the field of age-related research: expand gerontological knowledge, bring new creative methodologies to the study of all aspects of people’s lives in old age. The article asserts the urgent need to build a universal gerontological theory that can be applied to build a comprehensive public policy on aging.

**Key words:** aging, the socio-philosophical meaning of old age, late life stage, active longevity, humanistic gerontology, postmodern turn.

**For citation:** Pashina, L. A. (2024) Gumanisticheskaya gerontologiya i osmyslenie fenomena starenia v sotsial'noj filosofii postmodernizma [Humanistic Gerontology and Aging Phenomenon Interpretation in the Postmodernism Social Philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 84–99. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_84. EDN: QHQWOM

## Введение

Современное общество находится в исторически беспрецедентной демографической ситуации массового старения населения, вызывающего к жизни самые разнообразные последствия (социальные, политические, экономические, нравственно-этические, экзистенциальные и др.) [2, с. 291–292]. В связи с этим, необходимо пересмотреть основы прежней политики и традиционные представления о смысле и ценности позднего возраста с целью осознанного формулирования конструктивных векторов развития гипервозрастного общества. Важным является поиск актуальной для текущей ситуации демографической и социально-политической модели здравоохранения и социального обеспечения, а также построение государственной политики, соответствующей современным реалиям в области здравоохранения, образования, социальных мер защиты, занятости, рынка труда, экономического роста, направленной на преодоление возможной демографической катастрофы.

Современное общество усиленно разрабатывает знание, раскрывающее природу старения и его детерминанты. Очевидна необходимость конституирования единой геронтологической теории, которая могла бы выступить основой для построения комплексной государственной политики, нацеленной на нахождение приемлемых политических, социальных, экономических решений. Поэтому одним из императивов ближайшего будущего можно считать конституирование трансдисциплинарного геронтологического знания, синтезирующего достижения всех научных областей, занимающихся изучением старения и старости. На современном этапе эта необходимость еще не была реализована во многом по причине разобщенности различных наук, исследующих старение, а также в силу многомерности феномена старения [3].

Одним из продуктивных шагов к формированию единой геронтологической теории явилась попытка расширения и углубления существующего взгляда на старение посредством развития гуманистической перспективы в геронтологических исследованиях – *гуманистической геронтологии*, которая формировалась как попытка расширения границ позитивистски ориентированной геронтологии, патологизирующей старение.

Гуманистическая геронтология начала свое формирование в 1970-х годах в США как следствие постмодернистского поворота, во многом изменившего саму реальность и наши фундаментальные представления о ней, о себе и о смысле жизни на позднем этапе. Это, безусловно, требовало формирования широкого спектра «размытых жанров» (К. Гиртц), позволяющих эксплицировать ценностные, критические, исторические, экзистенциальные, культурные смыслы старения, выходящие за рамки лишь хронологического определения возраста.

Гуманистическая геронтология заявила о возможности изучения субъективности через внимательное исследование истории, литературы, философии, психологии, социологии, этнографии, культуры, искусства, религии. Эти виды знания дают возможность постичь старение, его смысл и ценности, возникшие в разных социокультурных условиях, посредством внимательного изучения социальных практик, запечатленных в текстах, изображениях, фильмах, в устных рассказах – различных дискурсах [20].

Ранняя гуманистическая геронтология была нацелена на изучение ключевых вопросов, касающихся смысла и многообразия старости, форм заботы о пожилых людях и продуктивного вовлечения их в жизнь общества, а также способствовала уточнению ограничений и возможностей для достижения благополучия на позднем жизненном этапе в новых реалиях. По мнению ее создателей, гуманистическая геронтология ориентирована на интерпретацию сложности человеческого существования посредством исследования опыта, взглядов и идентичности пожилых людей, отражаемых в различных социальных, культурных, коммуникативных практиках.

### **Содержание исследования**

Темой данной статьи является рассмотрение условий возникновения гуманистической геронтологии – гибридной области знания, исследующей опыт старения; области пограничной для геронтологии, гуманитарных наук и искусства. Также в статье осуществляется краткий обзор первых направлений исследований данной области, начавшей свое формирование в эпоху «текущей современности» (З. Бауман).

Если обратиться к истории появления и усиления системного интереса к проблемам старения, то можно засвидетель-

ствовать, что первоначальным был социально-политический интерес, который сформировал запрос на конституирование научной области, способной объединить разрозненные изыскания ученых-естественников и помочь решать проблемы стареющего общества. С этой целью, согласно историку Э. Ахенбауму, в 1945 году было основано «Геронтологическое общество Америки» (GSA) и появилась геронтология [4].

В своей статье «Переопределение представлений о пожилым возрасте» политолог Д. Веньярд писал о том, что в США до 1920-х гг. проблемы пожилых людей рассматривались исключительно как частные (не входящие в сферу ответственности государства), но уже после Первой мировой войны появились согласованные усилия со стороны правительств, которые начали рассматривать проблемы пожилых людей как объект всеобщей озабоченности. Позже, в эпоху Великой депрессии сошлось несколько исторических факторов, которые политически актуализировали тему позднего возраста: массовая безработица; быстрый рост числа пожилых людей; отсутствие поддерживающих их социальных программ, что вызывало опасения у граждан среднего возраста по поводу собственной безопасности в старости; в определенном смысле, социальные пособия рассматривались как возможность освобождения рынка труда от возрастных работников [34]. В результате при президенте Рузвельте в 1935 г. был принят «Закон о социальном обеспечении», имевший значительные социальные и политические последствия. Постепенно стало формироваться «лобби социального обеспечения», состоявшее как из профессиональных политиков, в том числе и из представителей правительства – например, важную роль сыграло «Управление по социальному обеспечению» (SSA, 1946); из профсоюзных организаций – «Американская ассоциация общественного благосостояния» (APWA, 1937), «Национальная ассоциация социальных работников» (NASW, 1955) и др. Уже в 1951 году американский политолог Э. Гриффит в книге «Конгресс и его современная роль» отметил высокий скрытый потенциал пожилых людей как политической силы. По его мнению, в жизни страны тогда существовало четыре основные группы, обладающие очень большой политической властью: бизнес, сельское хозяйство, трудовые коллективы и ветера-

ны, а пенсионеры уверенно становились пятой политической весомой силой [18, pp. 37–39].

Начало 1960-х годов было захватывающим временем: общество остро осознало социальные и экономические последствия быстрых демографических изменений, что, по словам С. Микс, «ознаменовало начало современной эры геронтологии» [24]. Появилось множество организаций, которые уделяли постоянное внимание проблемам пожилых людей: «Геронтологическое общество Америки» (GSA, 1945), «Американская ассоциация учителей-пенсионеров» (NPTA, 1947), «Национальный совет по проблемам старения» (NCOA, 1950), «Американская ассоциация пенсионеров» (AARP, 1959), «Национальный совет пожилых граждан» (NCSC, 1961), «Национальный институт по проблемам старения» (NIA, 1974) и многие другие.

Детальный анализ значимых общественных организаций «третьего сектора» США, работающих с гражданами позднего возрастного периода, можно найти в статье Я. В. Боровиковой, которая отмечает стратегическую задачу демократизации социальной работы с пожилыми гражданами в США на всех уровнях (уровне штата, на федеральном или международном уровне): вовлечение в активную деятельность самих представителей третьего возраста, объединение ответственности и социальных работников в решении социально-геронтологических и гериатрических проблем, развитие волонтерского движения [1, с. 205–210]. Все это превратило «третий сектор» США в мощный инструмент решения социально-политических, экономических, медицинских, этических, юридических проблем пожилых граждан.

По свидетельству политолога Г. Пратта в монографии «Серое лобби», в 1960-е гг. федеральное правительство продолжало реализовывать разнообразные меры поддержки потребностей пожилого населения США (в то время как другим группам, находящимся в неблагоприятном положении, сложно было получить поддержку властей), а политические организации, занимающиеся интересами пожилых людей, набирали еще большую силу [27]. Одним из основным стимулом подобного направления стала кампания по обеспечению медицинского страхования пожилым людям в соответствии с «Законом о социальном обеспечении» (в то время concentra-

ция внимания на медицинском обслуживании группы пожилых людей была беспроигрышным тактическим ходом актуальной политической повестки в преддверии выборов, ведь всеохватывающая национальная программа здравоохранения была еще не осуществима). В своих работах Д. Веньярд предоставляет убедительные аргументы того, что к концу 1960-х гг. в Вашингтоне сложилась полуавтономная система власти, занимающаяся защитой и продвижением интересов пожилых людей: тогда различным ассоциациям, выступающим за защиту прав пожилых людей, удалось получить статус полноценной политической силы [33; 34].

Важным аспектом усиления политической значимости группы пожилых людей стало принятие в 1965 году нового законодательства (программы Medicare и Medicaid, «Закона о пожилых американцах»), что способствовало появлению «Управления по проблемам старения», ставшего органом всеобщей координации и реализации инициатив государства в этой области. Кроме того, как отмечает Г. Пратт, в 1961 и 1971 годах прошли конференции Белого дома по проблемам старения, мобилизовав «серое лобби» для активизации общественных инициатив [27]. Начиная с 1970-х гг., Конгресс США еще больше расширил перечень предусмотренных мер по защите старости и увеличил их размер: 1) программы гарантированного дохода (напр., SSI); 2) программы косвенного поддержания дохода (напр., талоны на питание, специальное жилье и займы на жилье, особый налоговый режим); 3) система здравоохранения (Medicare, Medicaid); 4) социальные услуги (принятие различных программ в области питания, отдыха, юридических услуг, транспорта и т. д.); 5) нормативно-правовая деятельность, направленная на защиту пожилых людей (федеральное регулирование частных песей, установление стандартов для домов престарелых, для слуховых аппаратов и т. д.) [34]; 6) дискриминация по возрасту при приеме на работу была объявлена незаконной [27]. В целом, можно заключить, что интенсивное развитие «третьего сектора» в США сделало общественные организации мощным инструментом социальной работы с пожилыми людьми.

Итак, социальный и политический интерес к проблемам старения в XX веке привел к появлению геронтологии и основанию «Геронтологического общества Америки» [4]. Одной

из главных целей последнего, как это было отражено в его Уставе, объявлялось содействие научному изучению старения в целях укрепления общественного здравоохранения и психической гигиены, науки и искусства медицины, а также лечения болезней [5]. А геронтология в момент своего создания представлялась одним из родоначальников общества Л. Фрэнком как «новая область исследований, возникшая в ответ на... социальные потребности и возможности стареющего населения... сосредоточенная на понимании биологических, физиологических, психологических и социальных аспектов старости» [17, р. 9].

Спустя три десятилетия появилось осознание неполноты в осмыслении опыта позднего этапа жизненного пути, чему во многом способствовали интерпретативный и культурный повороты эпохи постмодерна, повлиявшие на зарождение альтернативных вариантов геронтологического мышления. Как формулируют Т. Коул и М. Серпина: «Основной вопрос гуманистической геронтологии – Что значит стареть? – не поднимался ... Что такое хорошая / достойная старость? Есть ли что-то важное, что нужно сделать после того, как вырастут дети и завершится карьера? ... Каковы возможности процветания в старости? Как мы переносим упадок тела и разума? ... Каковы пути к мудрости? Каковы пороки и добродетели пожилых людей? Какой поддержкой и заботой общество обязано своим немощным и сломленным старикам?» [12, pp. 460–463]. Какие последствия имеет старость для различных социальных отношений? И как прояснение этих вопросов может помочь разрешить текущие этические и политические противоречия? «Экзистенциальные, духовные дилеммы позднего жизненного периода просто оставались за рамками системного интеллектуального интереса; не было никаких серьезных исторических, культурных, литературных, философских или теологических исследований по проблемам старения, которые могли бы сформулировать или ответить на эти вопросы» – написали Т. Коул и Р. Рэй во введении к «Руководству по гуманистическим исследованиям старения», входящему в золотой фонд литературы по гуманистической геронтологии [10, р. 1].

Роль гуманитарных наук и искусства для геронтологического знания очень важна. Во-первых, гуманитарное знание

охватывает множество дисциплин и дает широкую перспективу для рассмотрения многих важных проблем, с которыми сталкиваются члены стареющего общества. Во-вторых, гуманитарные науки и искусство дают возможность лучше понимать ценности и контекстуальную реальность: они дают глубже проникнуть в суть современных проблем, проанализировав их истоки, а знание прошлого дает возможность формулировать осмысленное человеческое будущее. Без такой перспективы у нет основы для ответственных перемен, социальных действий или осознанной заботы. Важно помнить, что изучение старости не должно отрываться от ценностей общества и самих пожилых людей. В-третьих, они рассматривают человека как личность (со своими чувствами, ценностями, идеями), которые были сформированы в конкретных исторических, культурных, социальных контекстах, а не просто как объект количественного анализа. В-четвертых, снятие ограничений позитивистской парадигмы открывает палитру исследования субъективных измерений опыта старения, расширяя взгляды на их смыслы и ценности. Ведь качественные методы возвращают нас к реальности, которая часто ускользает при ее изучении количественными методами. В-пятых, пожалуй, самое важное – гуманистическая перспектива позволяет привлечь внимание к проблеме старения в аспекте рефлексивности, поскольку проблема смысла старости и старения – это ядро гуманистической геронтологии, раскрывающее тему норм и ценностей [16].

Первые систематические попытки ответов на обозначенные вопросы и проведение исследований представлены в двухлетнем проекте «Человеческие ценности и старение: новые вызовы гуманистическим исследованиям», запущенном в 1972 году, через год после второй конференции Белого дома по проблемам старения. Проект возник при поддержке национального фонда гуманитарных наук, руководителем и вдохновителем проекта стал Д. Ван Тассел [12], объединивший усилия тех немногочисленных гуманитариев, кто ранее уже работал с геронтологической проблематикой (С. Гэдоу, Д. Демос, Р. Кастенбаум, Р. Кон, Х. Крепс, П. Ласлетт, Д. Люк, Д. Маркис, С. С. Тамке, Л. Эдель, С. Смит, Г. М. Стамер, Д. Станнард, Р. Ф. Сэйр, Л. Фидлер, Д. Флэтчер, Э. Уайтхед, Э. Г. и Д. М. Эриксон и др.) [29; 32]. Цель проекта состояла в том, чтобы опреде-

лить, как гуманитарные науки могут дополнить понимание процесса старения и, возможно, максимизировать его потенциал. По итогам работы было проведено две конференции, лучшие доклады которых составили первые два тома того, что позднее было названо «гуманистической геронтологией»: сборник «Старение и пожилые люди: гуманистические перспективы в геронтологии» под редакцией С. Спикера, К. Вудворд и Д. Ван Тассела (1978) [29] и сборник «Старение, смерть и завершение бытия» под редакцией Д. Ван Тассела (1979) [31]. Уникальность проекта заключалась в попытке разработки гуманистического взгляда на старение, которое ранее изучалось исключительно позитивистски, как физиологическая, медицинская и социальная проблема.

Согласно Т. Коулу и М. Серпине, началом гуманистической геронтологии можно считать 1975 год, когда в ответ на растущий интерес к развитию гуманистической перспективы в геронтологии совет геронтологического общества Америки принял решение о создании «Специального комитета по гуманизму и гуманитарным наукам в геронтологии», который через два года был преобразован в постоянный комитет по гуманитарным наукам и искусству в рамках геронтологического общества Америки. Изучением старения занялись ученые из области истории, литературоведения и языкознания, философии, этнографии, религиоведения, исследователи различных видов искусства (кино, музыка, театр, живопись), появились плодотворные разработки в области развития креативности у пожилых людей. Пионерами этой области в рамках различных ее направлений явились Д. Д. Ван Тэссел, Т. Р. Коул, Г. Р. Муди, С. Ф. Спикер, Р. Ахенбаум, Р. Кастенбаум, Д. Шитс, П. Тэйн, Д. Троянски, К. Хабер, М. К. Уинклер, К. Вудворд, Э. М. Уайт-Браун, Н. С. Джекер, Д. Биррен, Р. Рэй, Р. Майерхофф, К. де Медейрос, М. Хэпворт, М. М. Гуллетт, Д. Л. Нортон, Р. Д. Манхеймер, Д. Торнтон, Д. Каллахан, Я. Баарс, Р. Манхеймер, Д. Л. Нортон, М. Филиберт, Д. Губриум, Д. Холстайн, М. Кимбл, С. МакФаддэн, Д. Терсби, Р. Этчли и многие другие.

С тех пор гуманистическая геронтология значительно актуализировалась, сформировав внушительную область знания. В 1988 году «Комитет по гуманитарным наукам и искусствам» заказал аннотированную библиографию данной области – уже

тогда в ней было упомянуто более 1100 книг и статей, написанных по гуманитарной проблематике [26].

Следующим этапом развития гуманитарной геронтологии явилась попытка концептуализации этой области в форме «Справочника по гуманитарным наукам и старению» под редакцией первых председателей «Комитета по гуманитарным наукам и искусству» Т. Коула, Д. Ван Тасселла и Р. Кастенбаума (1992) [13]. «Справочник» прояснил актуальность, причины возникновения, историю и концептуальные основы этой области, познакомил читателей с передовыми исследованиями в областях истории, духовности и религии, литературы, креативности, биоэтики, философии. Эта работа была задумана как весомое дополнение в трех фундаментальным серийным тематическим справочникам по старению, охватывавшим области биологии, психологии и социальных наук: «Справочник по биологии старения», «Справочник по психологии старения», «Справочник по старению и социальным наукам», которые выходят в свет примерно каждые пять лет, начиная с 1976 года (издательство Elsevier).

По прошествии восьми лет гуманистическая перспектива в геронтологии плодотворно развивалась, росло число новых направлений исследований, что способствовало выпуску второго издания «Справочника по гуманитарным наукам и старению» под редакцией Т. Коула, Р. Кастенбаума и Р. Рэй (2000). Этот том, по словам его редакторов, «продемонстрировал зрелость области гуманистической геронтологии» [10]. В 2010 году вышел третий справочник, названный «Руководством по гуманитарным исследованиям старения» [11], где число областей применения гуманистической перспективы к осмыслению опыта старения было крайне широким.

Методологическая основа гуманистической геронтологии получила развитие в работах, идеи которых сформировали интеллектуальные стандарты этой области знания и ее магистральные направления (историческую, литературную, нарративную, феминистскую геронтологию; исследования, раскрывающие важность осмысления идентичности, духовности, религиозности, креативности в контексте старения; обобщение опыта работы с различными формами и видами искусства как источником лучшего понимания особенностей

позднего жизненного периода и возможный дополнительный ресурс для улучшения качества жизни в это время) [6–9; 11; 13–15; 19; 21–23; 25; 28–31]. Эти труды используют различные методологические и теоретические подходы, но интегрирующим их основанием является интерпретация опыта, взглядов и идентичности пожилых людей, отражаемых в различных социальных, культурных, коммуникативных практиках.

Результаты исследования гуманитарных аспектов старения, как правило, размещаются в ведущих зарубежных геронтологических журналах, например, таких как «Геронтолог», «Старение и общество», «Журнал исследований старения», «Международный журнал по изучению старения и человеческого развития», «Международный журнал по проблемам старения и дальнейшей жизни», журнал «Возраст, культура, гуманитарные науки», журнал «Эпоха, культура, гуманитарные науки». Большим достижением этой области явилось то, что члены «Комитета по гуманитарным наукам и искусству» выпускают два собственных журнала: «Журнал о старении и идентичности», «Журнал по старению, гуманитарным наукам и искусству».

### **Выводы**

Рассмотрение вышеперечисленных направлений исследования гуманистической геронтологии указывает на то, что изучение старения обладает высоким эвристическим и практическим потенциалом: в рамках этих изысканий осуществляется поиск и обоснование смысла старости, а также осуществляется изучение возможностей повышения качества жизни в позднем возрасте.

Гуманистическая геронтология исследует символические значения, приписываемые старению и старости, образы, интерпретации и практики, формирующие наше восприятие и опыт старения в различные исторические эпохи и культурных контекстах; вносит вклад в наше понимание старения как культурного феномена, чем делает шаги к более четкой концепции человека.

Гуманистическая геронтология сосредоточилась на изучении сложности человеческого существования, пытаясь ответить на такие вечные вопросы как, например, что такое хорошая / достойная старость? что важно для людей с возрастом? что

наполняет их жизнь смыслом? какой смысл можно придать человеческому развитию в ситуации, характеризующейся растущей неоднородностью возможностей? Эти вопросы имеют первостепенное значение для стареющих обществ и должны рассматриваться как ключевой предмет исследований, а также общественного обсуждения.

Множество нерешенных вопросов, связанных с этическими обязательствами, социальной политикой и даже значением самой старости делают актуальным гуманистический взгляд. Автор считает, что гуманистическая геронтология может внести большой вклад в область возрастных исследований: расширить геронтологическое знание, привнести новые методологии в понимание многих сторон поздней жизни.

Для создания системы эффективного управления процессом старения необходимо применение всего имеющегося геронтологического знания, в том числе раскрывающего особенности внутреннего опыта старения. Понимание того, какие именно стороны и в какой степени определяют процесс старения дает возможность осознания основных слагаемых этого знания и его развития. В результате, единая геронтологическая теория может послужить основой управления процессом старения.

#### Список литературы

1. Боровикова Я. В. Опыт общественных организаций и объединений Соединенных Штатов Америки, работающих с пожилыми людьми // Власть. – 2015. – № 11. – С. 205–210. EDN: VDGYYN
2. Доклад второй Всемирной ассамблеи по проблемам старения ООН, Мадрид, 8–12 апреля 2002 г. [Электронный ресурс]. URL <https://social.un.org/ageing-working-group/documents/mipaa-ru.pdf> (дата обращения 03.05.2024).
3. Пашина Л. А. Сложности формирования единого геронтологического знания // KANT. – 2020. – № 4 (34). – С. 291–296. EDN: DSBTYH
4. Achenbaum A. W. *Crossing frontiers: Gerontology emerges as a science.* – Cambridge University Press, 1995. – 278 p.
5. Achenbaum A. W. The humanities and arts in the Gerontological Society of America // *The Gerontologist*, 2020. – Vol. 60. – No. 4. – Pp. 591–597.
6. Cole T. R. *The journey of life: a cultural history of aging in America.* – Cambridge University Press, 1991. – 295 p.
7. Cole T. R., Achenbaum R., Jakobi P., Kastenbaum R. (eds.) *Voices and visions of aging: toward a critical gerontology.* – Springer Publishing Company, 1992. – 368 p.
8. Cole T. R., Gadow S. (eds.) *What does it mean to grow old: reflections from the humanities.* – Duke University Press, 1986. – 316 p.
9. Cole T. R., Kastenbaum R., Ray R. E. (eds.) *Handbook of the humanities and aging.* – Springer, 2000. – 2d ed. – 443 p.

10. Cole T. R., Ray R. E. Introduction: the humanistic study of aging past and present, or why gerontology still needs interpretative inquiry / Cole T. R., Kastenbaum R., Ray R. E. // *A guide to humanistic studies in aging*. – Johns Hopkins University Press, 2010. – Pp. 1–32.
11. Cole T. R., Ray R. E., Kastenbaum R. (eds.) *A guide to humanistic studies in aging*. – Johns Hopkins University Press, 2010. – 400 p.
12. Cole T. R., Sierpina M. Humanistic Gerontology and the Meaning of Aging // *Chinese Journal of Medicine and Philosophy*. – September, 1996. – Pp. 460–463.
13. Cole T. R., Van Tassel D. D., Kastenbaum R. (eds.) *Handbook of the humanities and aging*. – Springer, 1992. – 486 p.
14. Cole T. R., Winkler M. C. *The Oxford book of aging. Reflections on the journey of life*. – Oxford University Press, 1994. – 432 p.
15. Disch R., Dobrof R., Mayshock T., Moody H. R. *Dignity and old age*. – Routledge, 1998. – 194 p.
16. Edmondson R., Kondratowitz H.-J. Introduction // *Valuing older people: a humanist approach to ageing Policy Press; First Edition, 2009*. – 312 p.
17. Frank L. K. *Gerontology // Journal of Gerontology, 1946*. – Vol. 1. – Pp. 1–12.
18. Griffith E. S. *Congress: Its Contemporary Role*. – New York: New York University Press, 1951. – 193 p.
19. Holstein M. B., Parks J. A., Waymack M. H. *Ethics, Aging and society: the critical turn*. – New York: Springer, 2010. – 320 p.
20. Hülsen-Esch A. von (ed.) *Introduction / Cultural perspectives on aging: a different approach to old age and aging*. – De Gruyter, 2022. – Pp. 10–38.
21. Jecker N. S. (ed.) *Aging and ethics: philosophical problems in gerontology*. – Humana Press, 1991. – 394 p.
22. Kaczor C. *The edge of life. Human dignity and contemporary bioethics*. – Springer, 2005. – 162 p.
23. McKee P. *Philosophical foundations of gerontology*. – Human Sciences Press, 1982. – 352 p.
24. Meeks S. *The Gerontologist Celebrates the 75th Anniversary of The Gerontological Society of America // Gerontologist, 2020*. – Vol. 60 (1). – Pp. 1–3.
25. Philibert M. *The phenomenological approach to images of aging // An Interdisciplinary Journal, 1974* – Vol. 57 (1). – Pp. 33–49.
26. Polisar D., Wygant L., Cole T. R., Perdomo C. *Where do we come from? What are we? Where are we going? An annotated bibliography of aging and the humanities*. – Washington, D.C.: Gerontological Society of America, 1990.
27. Pratt H. J. *The gray lobby*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1976. – 270 p.
28. Sheets D. J., Bradley D. B. (eds.) *Enduring questions in gerontology*. – Springer, 2005. – 313 p.
29. Spicker S., Woodward K., Van Tassel D. D. (eds.) *Aging and the elderly: humanistic perspectives in gerontology*. – New York: Academic Press, 1978. – 406 p.
30. Thornton J. E., Winkler E. R. (eds.) *Ethics and ageing: the right to live, the right to die*. – UBC Press, 1988. – 270 p.
31. Van Tassel D. D. (eds.) *Aging, death, and the completion of being*. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979. – 314 p.
32. Van Tassel D. D. *Preface / Spieker S. F., Woodward K. M., Van Tassel D. D. // Aging and Elderly: Humanistic Perspectives in Gerontology*. – p. V.
33. Vinyard D. *Public policies and the aged Some additional questions // Social Thought, 1980*. – Vol. 6 (2). – Pp. 31–40.
34. Vinyard D. *The rediscovery of the elderly // The politics of aging, 1978*. – Vol. 15. – Pp. 24–29.

#### References

1. Borovikova, Ya. V. (2015) *Opy't obshchestvennykh organizatsii i ob`edinenij Soedinennykh Shtatov Ameriki, rabotayushchikh s pozhiylimi lyud'mi. Vlast'*. No. 11. Pp. 205–210. (In Russian). EDN: VDGYMN

2. Doklad vtoroj Vsemirnoj assamblei po problemam starenija OON, Madrid, 8–12 aprelya 2002 g. Available at: <https://social.un.org/ageing-working-group/documents/mipaa-ru.pdf> (accessed 03 May 2024).
3. Pashina, L. A. (2020) Slozhnosti formirovaniya edinogo gerontologicheskogo znaniya. *KANT*. No. 4 (34). Pp. 291–296. (In Russian). EDN: DSBTYH
4. Achenbaum, A. W. (1995) *Crossing frontiers: Gerontology emerges as a science*. Cambridge University Press.
5. Achenbaum, A. W. (2020) The humanities and arts in the Gerontological Society of America. *The Gerontologist*. Vol. 60. No. 4. Pp. 591–597.
6. Cole, T. R. (1991) *The journey of life: a cultural history of aging in America*. Cambridge University Press.
7. Cole, T. R., Achenbaum, R., Jakobi P., Kastenbaum R. (eds) (1992) *Voices and visions of aging: toward a critical gerontology*. Springer Publishing Company.
8. Cole, T. R., Gadow, S. (eds) (1986) *What does it mean to grow old: reflections from the humanities*. Duke University Press.
9. Cole, T. R., Kastenbaum, R., Ray, R. E. (eds.) (2000) *Handbook of the humanities and aging*. Springer. 2d ed.
10. Cole, T. R., Ray, R.E. (2010) Introduction: the humanistic study of aging past and present, or why gerontology still needs interpretative inquiry. *A guide to humanistic studies in aging*. Johns Hopkins University Press. Pp. 1–32.
11. Cole, T. R., Ray, R. E., Kastenbaum, R. (eds.) (2010) *A guide to humanistic studies in aging*. Johns Hopkins University Press.
12. Cole, T. R., Sierpina, M. (1996) Humanistic Gerontology and the Meaning of Aging. *Chinese Journal of Medicine and Philosophy*. September. Pp. 460–463.
13. Cole, T. R., Van Tassel, D. D., Kastenbaum R. (eds) (1992) *Handbook of the humanities and aging*. Springer. Pp. 460–463.
14. Cole, T. R., Winkler, M. C. (1994) *The Oxford book of aging. Reflections on the journey of life*. Oxford University Press.
15. Disch, R., Dobroff, R., Mayshock, T., Moody H. R. (1998) *Dignity and old age*. Routledge.
16. Edmondson, R., Kondratowitz, H.-J. (eds.) (2009) Introduction. *Valuing older people: a humanist approach to ageing Policy Press*; First Edition.
17. Frank, L. K. (1946) Gerontology. *Journal of Gerontology*. Vol. 1. Pp. 1–12.
18. Griffith, E. S. (1951) *Congress: Its Contemporary Role*. New York: New York University Press.
19. Holstein, M. B., Parks, J. A., Waymack, M. H. (2010) *Ethics, Aging and society: the critical turn*. New York: Springer.
20. Hülsen-Esch, A. von (ed.) (2022) Introduction. *Cultural perspectives on aging: a different approach to old age and aging*. De Gruyter. Pp. 10–38.
21. Jecker, N. S. (ed.) (1991) *Aging and ethics: philosophical problems in gerontology*. Humana Press.
22. Kaczor, C. (2005) *The edge of life: Human dignity and contemporary bioethics*. Springer.
23. McKee, P. (1982) *Philosophical foundations of gerontology*. Human Sciences Press.
24. Meeks, S. (2020) The Gerontologist Celebrates the 75th Anniversary of The Gerontological Society of America. *Gerontologist*. Vol. 60 (1). Pp. 1–3.
25. Philibert, M. (1974) The phenomenological approach to images of aging. *An Interdisciplinary Journal*. Vol. 57 (1). Pp. 33–49.
26. Polisar, D., Wygant, L., Cole, T. R., Perdomo, C. (1990) *Where do we come from? What are we? Where are we going? An annotated bibliography of aging and the humanities*. Washington, D.C.: Gerontological Society of America.
27. Pratt, H. J. (1976) *The gray lobby*. Chicago: The University of Chicago Press.
28. Sheets, D. J., Bradley, D. B. (eds.) (2005) *Enduring questions in gerontology*. Springer.
29. Spicker, S., Woodward, K., Van Tassel, D. D. (eds.) (1978) *Aging and the elderly: humanistic perspectives in gerontology*. New York: Academic Press.
30. Thornton, J. E., Winkler, E. R. (eds.) (1988) *Ethics and ageing: the right to live, the right to die*. UBC Press.
31. Van Tassel, D. D. (ed.) (1979) *Aging, death, and the completion of being*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

32. Van Tassel, D. D. (1978) Preface. Spieker S. F., Woodward K. M., Van Tassel D. D. (eds.) *Aging and Elderly: Humanistic Perspectives in Gerontology*. New York: Academic Press. P. V.
33. Vinyard, D. (1980) Public policies and the aged Some additional questions. *Social Thought*. Vol. 6 (2). Pp. 31–40.
34. Vinyard, D. (1978) The rediscovery of the elderly. *The politics of aging*. Vol. 15. Pp. 24–29.

#### Об авторе

**Пашина Людмила Александровна**, кандидат философских наук, доцент, доцент Сибирского государственного индустриального университета, г. Новокузнецк, Российская Федерация; докторант Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Томск, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0002-4743-3343; e-mail: lapash@yandex.ru

#### About the author

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

Поступила в редакцию: 06.05.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 06 May 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

## Социально-философские аспекты антиэкстремистского воспитания в учебном процессе

Е. С. Элбакян, В. В. Кравчук

*Российская академия образования,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** В статье рассматриваются результаты исследования антиэкстремистского воспитания подростков в средних учебных заведениях (10–11 классы), отношение подростков к экстремистской деятельности и традиционным духовно-нравственным ценностям. Анализ проводится с учетом социального бытия подростков и присущего им мировидения.

**Содержание.** Общество существует во взаимосвязи и развитии различных его сфер и изменения в одной из областей социального бытия, так или иначе, влекут за собой, явные или латентные изменения в других, что находит отражение в общественном сознании. Сознанию молодежи, и в частности, подростков, присущи возрастной негативизм и вызов традиционности. В силу этого и ряда других социальных причин, подростковая среда нередко бывает весьма восприимчивой к экстремистским идеям. Одним из способов профилактики экстремизма в подростковой среде является привитие антиэкстремистских норм и ценностей во время учебного процесса. Проблема антиэкстремистского воспитания подростков в учебных заведениях сегодня является особенно актуальной, поскольку именно в подростковый период идет активная социализация, будущее профессиональное становление, закрепление системы норм и ценностей, во многом, помимо семьи, получаемых в процессе образования. Центром духовно-нравственного образования и теологии Российской академии образования на протяжении 2022–2023 годов было проведено два исследования молодежи (подростков и студентов) с целью выявления их отношения к антиэкстремистскому воспитанию в средних и высших учебных заведениях и понимания респондентами традиционных российских ценностей. Описанию опроса подростков, проведенного в 2022 году, посвящена настоящая статья.

**Выводы.** Авторы приходят к выводу о том, что экстремистским лозунгам и целям необходимо противопоставлять позитивные цели и задачи патриотического характера, мировоззрение ненасилия. Необходимо воспитывать в подростках любовь к Отечеству, к «малой» Родине, к семейным, национальным, культурным, религиозным традициям, создавая благоприятную психологическую атмосферу в учебном заведении и работая с неблагополучными семьями для того, чтобы и дома подростки чувствовали психологический комфорт и равновесие, не стремились к социально опасному общению. В этой связи особую актуальность приобретают превентивные меры, в первую очередь, профилактика стремления к асоциальному поведению, насилию, героизации экстремизма и терроризма в ореоле «мученичества за идею».

**Ключевые слова:** экстремизм, подросток, профилактика экстремизма в подростковой среде, религиозно и национально мотивированный экстремизм, традиционные ценности.

**Для цитирования:** Элбакян Е. С., Кравчук В. В. Социально-философские аспекты антиэкстремистского воспитания в учебном процессе // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 100–123. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_100. EDN: SBWCWG

## Social and Philosophical Aspects of Anti-extremist Upbringing in the Educational Process

Ekaterina S. Elbakyan, Viktoriya V. Kravchuk

*Russian Academy of Education,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** The article examines the results of a study of the anti-extremist upbringing of adolescents in secondary schools (grades 10–11), the adolescent's attitude to extremist activities and traditional spiritual and moral values. The analysis is carried out taking into account the social existence of adolescents and their inherent worldview.

**Content.** Society exists in the interconnection and development of its various spheres, and changes in one area of social existence, one way or another, entail explicit or latent changes in others, which is reflected in the public consciousness. The consciousness of young people, and in particular teenagers, is characterized by age-related negativity and the challenge of tradition. Due to this and a number of other social reasons, the teenage environment is often very susceptible to extremist ideas. One of the ways to prevent extremism among teenagers is to instill anti-extremist norms and values during the educational process. The problem of anti-extremist education of adolescents in educational institutions is especially relevant today, since it is during adolescence that active socialization, future professional development, and consolidation of a system of norms and values, in many ways, in addition to the family, are obtained in the educational process. During 2022–2023, the Center for Spiritual and Moral Education and Theology of the Russian Academy of Education conducted two studies of young people (teenagers and students) in order to identify their attitude to anti-extremist education in secondary and higher educational institutions and respondents' understanding of traditional Russian values. This article is devoted to the description of the survey of teenagers conducted in 2022.

**Conclusions.** The authors conclude that extremist slogans and goals must be opposed to positive goals and objectives of a patriotic nature, a worldview of nonviolence. It is necessary to educate teenagers in love for the Fatherland, for the "small" Homeland, for family, national, cultural, religious traditions, creating a favorable psychological atmosphere in an educational institution and working with dysfunctional families so that teenagers at home feel psychological comfort and balance, do not strive for socially dangerous communication. In this regard, preventive measures are becoming particularly relevant, first of all, the prevention of the desire for antisocial behavior, violence, the glorification of extremism and terrorism in the halo of "martyrdom for an idea".

**Key words:** extremism, teenager, prevention of extremism among teenagers, religiously and nationally motivated extremism, traditional values.

**For citation:** Elbakyan, E. S., Kravchuk, V. V. (2024) Sotsial'no-filosofskie aspekty antiextremistskogo vospitaniya v uchebnom protsesse [Social and philosophical aspects of anti-extremist upbringing in the educational process]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 100–123. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_100. EDN: SBWCWG

## Введение

«В условиях, когда развитие общества осуществляется в стилистике социальных изменений, социальная философия вносит существенный вклад в интерпретации социального бытия» [5, с. 303]. Как известно, общество существует во взаимосвязи и развитии различных его сфер. И изменения в одной из областей социального бытия, так или иначе, влекут за собой, явные или латентные изменения в других, что, в дальнейшем находит отражение в общественном сознании. Заметную прослойку в нем составляет сознание молодежи, и в частности, подростков, с присущим этой возрастной группе негативизмом, вызовом традиционности и прочими специфическими, но типологически едиными чертами. В силу этого и ряда других социальных причин, подростковая среда нередко бывает весьма восприимчивой к экстремистским идеям. В этой связи проблема антиэкстремистского воспитания подростков в учебных заведениях сегодня является особенно актуальной, поскольку «подростки в меру своего развития склонны к неоправданной жестокости, к тому же, некоторые факторы общественного мнения предоставляют им удобный образ врага, против которого все средства хороши. Все это способствует вовлечению молодых людей в радикальные, а то и экстремистско-террористические организации, где царит жесткая дисциплина, беспрекословное подчинение, и путь назад затруднен, а в ряде случаев практически отсутствует» [9, с. 6].

В последнее время участились случаи агрессивного и противоправного поведения подростков, как в учебных заведениях, так и за их пределами. Нередко это связано с навязанными извне представлениями, имеющими по своей сути экстремистский характер, и тесно увязанными с национальными или религиозными чувствами.

Очевидно, что подростково-молодежная среда сегодня, с учетом информационных потоков в Интернете, серьезных миграционных процессов, наконец, глобализационных трендов, является питательной почвой для распространения любых, в том числе экстремистских идей и, как следствие, радикализации подростков.

Поэтому столь актуален системный подход к антиэкстремистскому воспитанию подростков в школах, выступающему

профилактикой противодействия экстремизму и терроризму, предполагающий обучение мирному разрешению или, по крайней мере локализации конфликтов, возникающих на религиозной, идеологической, этнонациональной почве [10].

Антиэкстремистское воспитание, безусловно, предполагает адекватную социализацию подростков, «поэтому профилактика экстремизма невозможна без создания условий для успешной социализации и эффективной самореализации молодежи, предоставления широких возможностей для задействования творческого потенциала как в интеллектуальном, художественном, так и в спортивном труде» [9, с. 10]. Необходимо приобщение подростков к культурным традициям страны и своего народа, формирование любви к Родине, воспитание понимания, что Россия – многонациональная и поликонфессиональная страна, в которой веками бок о бок проживает множество национальностей, этносов, народностей со своими культурными, религиозными и национальными традициями, все вместе образуя единый российский народ, единую многонациональную российскую культуру. Очень важно воспитание у подростков неприятия и, следовательно, моральной недопустимости противопоставления одной национальности другой, одной религии другой, потому что именно на таких противопоставлениях выстраиваются экстремистские идеи и призывы, нередко приводящие к террористическим актам [12].

У подростков в результате антиэкстремистского воспитания должна быть четко сформирована шкала норм и ценностей, традиционных для России, в которых важное место занимают большая и малая Родина, семья, интересы страны, культурные, национальные, религиозные традиции и, конечно, общероссийская гражданская идентичность. «...Потенциал образования должен быть в полной мере использован для сохранения единого социокультурного пространства страны, преодоления этнонациональной напряженности и социальных конфликтов, защиты прав личности, равноправия культур и религий, ограничения социального неравенства» [9, с. 10].

Поскольку экстремистские идеи и деяния сегодня являются одной из угроз национальной безопасности России, государство законодательно оформило ряд мер, направленных на противодействие экстремизму, что отражено в Федераль-

ном законе № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности»<sup>1</sup> и соответствующих статьях УК РФ. Имеются и региональные программы борьбы с экстремизмом, реализуемые в различных субъектах РФ. Но если при всех усилиях государства по противодействию экстремизму не будет учтен подростково-молодежный фактор, и антиэкстремистское воспитание в школах будет либо отсутствовать, либо проводиться лишь формально, т. е. без учета усвоения подростками предоставленной им информации, то все усилия государства могут оказаться тщетными, ибо подростковая среда во многом является питательной почвой для внедрения и развития экстремистских идей.

### Содержание исследования

Подростковый возраст представляет собой очень важный этап в формировании и становлении личности. «В возрасте 14–17 лет происходит выбор молодыми людьми будущей профессии, определение образовательной стратегии, формирование моделей просоциального поведения, помощи другим людям, формируются ценности личности и гражданина, привычки к ведению активного образа жизни, заботы о своем здоровье. Важным моментом в воспитании молодого человека 14–17 лет является формирование системы убеждений, которая имеет определяющее значение для развития его нравственного, духовного и социального поведения»<sup>2</sup>.

Центром духовно-нравственного образования и теологии Российской академии образования на протяжении 2022–2023 гг. было проведено два опроса молодежи (подростков и студентов) с целью выявления их отношения к антиэкстремистскому воспитанию и профилактике экстремизма в средних и высших учебных заведениях и понимания респондентами традиционных российских ценностей. Описанию одного из опросов подростков (учеников 10–11 классов), проведенному в 2022 году, посвящена настоящая статья.

<sup>1</sup> О противодействии экстремистской деятельности: федер. закон № 114-ФЗ (действующая редакция) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/18939>

<sup>2</sup> Стратегия молодежной политики в Российской Федерации на период до 2030 года (действующая редакция) [Электронный ресурс]. URL: <https://minobrnauki.gov.ru/upload/iblock/28d/hyihh9b0mm2iaf1y-fokx52xyn3us4ky.pdf.5>.

*Целью* проекта было выявление с помощью всероссийского исследования в форме массового анкетирования подростков (школьников 10–11 классов) лиц или групп лиц, склонных к некритичному восприятию информации или действий экстремистского характера, анализ полученных данных, их отслеживание в динамике (включая сопоставление во временном диапазоне и по отдельным субъектам РФ), подготовка соответствующих рекомендаций (с учетом региональной специфики). Таким образом, исследование нацелено на объективное научное изучение отношения учеников-подростков к антиэкстремистскому воспитанию в учебном процессе.

Для достижения поставленной цели исследование было проведено по выявлению мировоззренческого выбора подростков – учащихся 10–11 классов по всероссийской выборке с охватом всех восьми федеральных округов РФ; была сопоставлена ситуация в различных регионах с приоритетными для каждого субъекта РФ ценностно-мировоззренческими ориентациями учащихся 10–11 классов.

*Гипотеза исследования.* В тех учебных заведениях, где подросткам (школьникам 10–11 классов), то есть находящимся в процессе активного формирования личности, ее ценностной шкалы, установок сознания и социально-психологических навыков, во время образовательного процесса учителями разъясняются природа, суть и последствия экстремизма как идеологии, а также основанных на этой идеологии экстремистских действий и их последствий, то есть там, где имеет место антиэкстремистское воспитание в образовательном процессе, подростки значительно более нетерпимы к любому проявлению или даже намеку на проявления экстремизма, чем там, где данная тема замалчивается и подростки самостоятельно ищут информацию, нередко получая ее из сомнительных источников в интернете, а иногда и от самих экстремистов, ставящих целью вовлечь подростков в свою противоправную деятельность.

Являясь патриотами своей Родины, подростки, получившие «прививку» антиэкстремизма, терпимо относятся ко множеству различных религий и национальностей, испокон веков существующих в России, поскольку понимают, что все они составляют «единую семью» народов, в совокупности представляющую единый народ России. Более того, такие подростки

вполне адекватно воспринимают специфику религиозных и этнонациональных традиции различных народов. И эта религиозная и этнонациональная специфика не может выступать для них в качестве «триггера» религиозно- и национально мотивированного экстремизма.

В тех учебных заведениях, где подростки не получают информации антиэкстремистского содержания, они узнают об экстремистской деятельности из иных источников (например, из соответствующих сетевых ресурсов, в компании приятелей, от старших по возрасту знакомых и т. д.) и, в итоге, могут оказаться включенными в экстремистские группы и сообщества, поскольку не понимают сути данного явления, легко поддаются несложным манипулятивным технологиям, романтизируют и героизируют экстремизм и экстремистов и могут совершать противоправные поступки вплоть до уголовных преступлений (ст. 282 УК РФ), обнаруживая, таким образом, предрасположенность не только к девиантному, но и к делинквентному поведению. Во избежание второго сценария необходимо вовремя выявлять группы подростков, склонных к девиации и асоциальному делинквентному поведению и своевременно проводить с ними разъяснительную работу.

*Объект исследования* – подростки (школьники 10–11 классов), имеющие разное социальное и семейное положение, различное мировоззрение и национальную принадлежность, проживающие во всех типологически разных федеральных округах Российской Федерации, как в крупных городах и мегаполисах, так и в областных и районных центрах, поселках городского типа, деревнях и селах.

*Предмет исследования* – восприятие подростками (школьниками 10–11 классов), проживающими во всех восьми федеральных округах РФ, антиэкстремистского воспитания в школах и их отношение к экстремизму, терроризму, национальным и религиозным традициям.

*Инструменты исследования* – выборочное (по вероятностной случайной выборке) анкетирование подростков – школьников 10–11 классов.

*Методы сбора информации:* опросный метод – формализованная анкета.

*Методы конкретных социологических исследований:*

*Опрос* – способ «получения социальной информации о мнениях и мотивах людей, связанных с постановкой определенных вопросов респондентам (опрашиваемым)».

«При опросах респонденты являются источником социальной информации о явлениях и процессах, в которых они сами принимают участие. Опросы позволяют моделировать разнообразные социальные ситуации для выявления ценностных ориентаций и установок обследуемых, систем личностных диспозиций. В ходе опросов исследователь получает также надежную информацию о событиях, добытую другими способами. <...> В зависимости от формы общения с респондентами различают письменную форму опроса (анкетирование) и устную (интервьюирование)» [11, с. 194].

*Анкетирование* – «процесс сбора первичной социологической информации путем распространения и сбора анкет, на вопросы которых респонденты пишут ответы сами. Анкетирование осуществляется обычно анкетерами, подготовленными (проинструктированными) заранее. Заключается в нахождении лиц к которым в соответствии с заданием по выборке предстоит обращаться; обращения с предложением участвовать в опросе; объяснения способов заполнения анкеты; раздачи анкет; обеспечения самостоятельности респондентов при их работе с анкетой; сбора анкет с проверкой наличия ответов на все вопросы и выражения благодарности респондентам. В зависимости от числа лиц, заполняющих анкеты одновременно, различают индивидуальное и групповое анкетирование. <...> Помимо непосредственно осуществляемых анкетером раздачи и сбора анкет существуют также почтовое анкетирование, когда анкеты рассылаются по почте (чаще всего вместе с конвертом, на котором указывается адрес организации, проводящей опрос; проведение почтового анкетирования предполагает также иные формы контроля над возвратом заполненных анкет), в том числе электронной; прессовое анкетирование, когда анкета публикуется в широкой печати» [11, с. 14–15].

Описание проведенного социологического опроса подростков (школьников 10–11 классов)

Опрос подростков – школьников 10–11 классов был проведен методом выборочного анкетирования. Инструментарий

опроса представляется валидным по качеству (характер и постановка вопросов соответствуют цели опроса) и по полноте (заявленные в анкете позиции соответствуют сущностным характеристикам исследуемой проблемы)<sup>1</sup>. Анкетирование было добровольным и анонимным.

Анкета содержала 24 вопроса, один которых (вопрос 11) вмещал в себя 27 позиций, подразумевающих выбор одного из трех вариантов ответа по каждой позиции. Два вопроса в анкете открытого типа (респондентам самим было предложено написать ответ на вопросы о возрасте и о национальности), остальные – закрытого типа (в них были предложены варианты ответов, включая позицию «другое» с предоставлением возможности, в случае несогласия с предложенными вариантами вписать какую-либо иную точку зрения, не предусмотренную составителями анкеты).

Анкета выстроена традиционно (по типу «воронки» – от более общих вопросов к более частным). В конце имеется «паспортчик» (вопросы биографического характера).

Было опрошено 8 526 респондентов во всех федеральных округах Российской Федерации<sup>2</sup>, из них:

в Дальневосточном федеральном округе – 1 188;

в Приволжском федеральном округе – 493;

в Северо-Западном федеральном округе – 256;

в Северо-Кавказском федеральном округе – 538;

в Сибирском федеральном округе – 1 638;

в Уральском федеральном округе – 1 020;

в Центральном федеральном округе – 786;

в Южном федеральном округе – 2 607.

## Результаты

Вопросы в подготовленной для подростков (учеников 10–11 классов) анкете условно можно разделить на три группы, в соответствии с которыми сформулированы выводы.

<sup>1</sup> «Валидность (от англ. valid – имеющий силу, обоснованный) – мера соответствия инструментария социологического исследования тому, что измеряется. Валидность обеспечивается достаточной полнотой и качеством входящих в инструментарий средств измерения. Например, при опросе анкета считается валидной по полноте, если позиции охватывают все существенные характеристики объекта, и валидной по качеству, если характер вопросов соответствует содержанию исследуемой категории, существенным характеристикам, данным в программе исследования. Валидность проявляется в безусловном соответствии инструментария конкретной цели исследования. Валидность подтверждается явлением, которое было предсказано, и если при этом коэффициент корреляции высок, то инструмент можно считать валидным по данному критерию» [11, с. 33].

<sup>2</sup> Федеральные округа РФ приводятся в алфавитном порядке.

Первая группа включает в себя вопросы, связанные с отношением респондентов к религии и национальности. Ответы на них выявили, что большинству опрошенных религия, отдельные ее направления, религиозные традиции менее интересны, чем национальность и национальные традиции. 53,8 % опрошенных ответили, что они не интересуются религией (рис. 1–2), основную информацию о которой более четверти респондентов получили в семье, от родственников (рис. 3–4).



Рис. 1. Интерес к религии

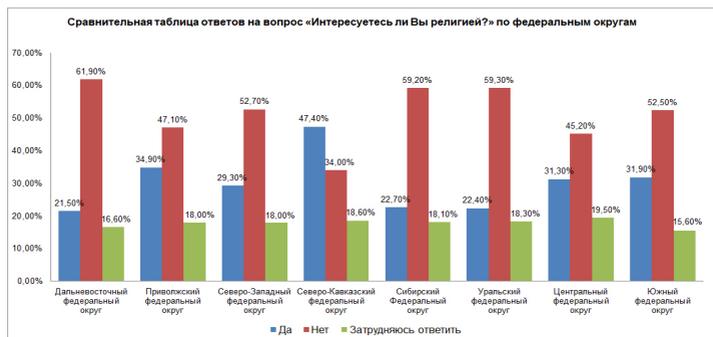


Рис. 2. Интерес к религии: сравнение по федеральным округам

Подавляющее большинство опрошенных не являются активно практикующими верующими – знания о религии в религиозных организациях получили лишь 2,8 % респондентов. Религиозная принадлежность не является для них решающей

в выборе друзей, в связи с тем, что опрошенные подростки избирают друзей по признаку интересного и комфортного общения. Роста религиозной напряженности в месте своего проживания респонденты не фиксируют.

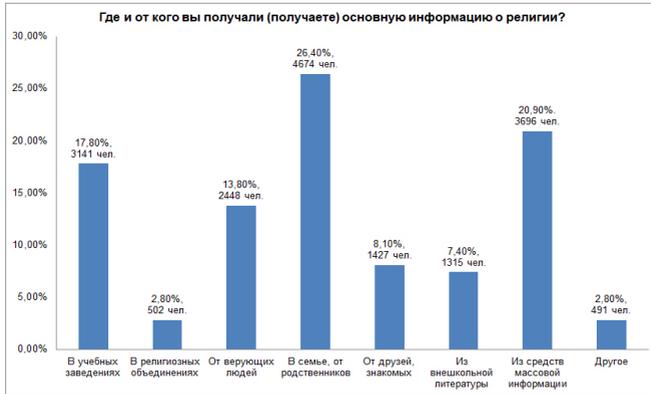


Рис. 3. Источники информации о религии

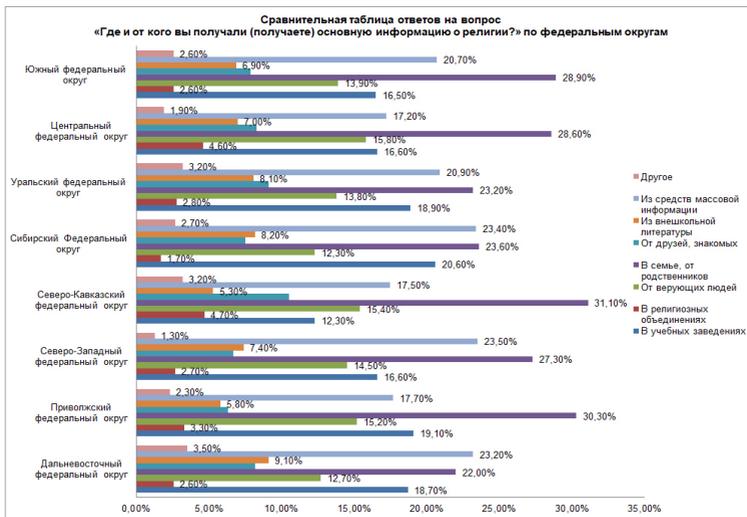


Рис. 4. Источники информации о религии: сравнение по федеральным округам

Большинство опрошенных (44,0 %) отметили, что не интересуются религиозными традициями своего окружения, однако, примерно каждый третий (34,5 %) ответил, что интересуется, а 21,5 % затруднились с ответом. Это говорит о том, что большая часть респондентов (65,5 %) фактически равнодушны к религии – либо не интересуются, либо затруднились ответить, что косвенным образом свидетельствует об отсутствии интереса к предмету вопроса (рис. 5–6).

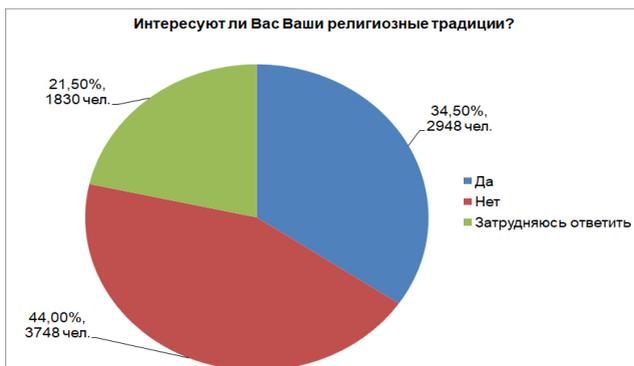


Рис. 5. Интерес к религиозным традициям



Рис. 6. Интерес к религиозным традициям: сравнение по федеральным округам

Что касается национальности и национальных традиций, то здесь большинство респондентов (57,8 %) ответили положи-

тельно – национальная сфера их интересует по крайней мере в большей степени, чем религиозная (57,8 % против 34,5 %) (рис. 7–8).

Вместе с тем, друзей по национальному признаку подавляющее большинство респондентов не выбирают, так же как в случае с религиозной принадлежностью, ориентируясь на интересное и комфортное общение. Это вполне может объясняться двумя разнопорядковыми причинами: либо отсутствием интереса к религиозной и национальной проблематике в целом, либо привитым в учебном заведении и/или в семье толерантным отношением к любой национальности и религии, которую исповедуют окружающие люди.



Рис. 7. Интерес к национальным традициям

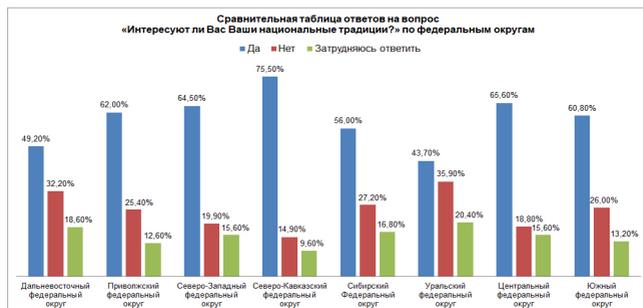


Рис. 8. Интерес к национальным традициям: сравнение по федеральным округам

Характерно, что при ответе на объемный вопрос 11, связанный с тем, какие ассоциации вызывают у респондентов те или иные понятия, большинство из опрошенных ответили, что такие понятия как «религия», «религиозные традиции», «христианство» и «православие» вызывают у них положительные ассоциации, в то время как, «католицизм», «протестантизм», «ислам», «буддизм», «иудаизм» оставляют равнодушными, не вызывая никаких ассоциаций.

Вместе с тем, однозначно положительные ассоциации вызывают такие понятия как «свобода совести» и «толерантность».

Касаясь национальной сферы, необходимо отметить, что такие понятия как «национальность», «национальные традиции», «русский», «белорус», «представитель кавказских народов», вызывают у большинства респондентов положительные ассоциации, в то время как «украинец», «молдаванин», «представитель среднеазиатских народов», «представитель прибалтийских народов», «представитель “малых” и северных народов», а также «этническая культура» у большинства респондентов не вызывают никаких ассоциаций.

Вторая группа вопросов отражает мнения опрошенных подростков относительно таких понятий как «экстремизм» и «терроризм» и соответствующей им террористической и экстремистской деятельности. Ответы на данные вопросы выявили в целом однозначно негативное восприятие как названных понятий, так и тех явлений, которые за ними стоят



Рис. 9. Термины «экстремизм», «патриотизм», «толерантность»

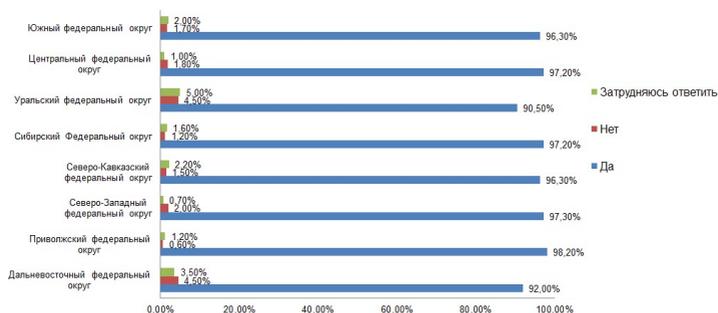


Рис. 10. Термины «экстремизм», «патриотизм», «толерантность»: сравнение по федеральным округам

Отвечая на вопрос о том, знакомы ли им такие понятия как «экстремизм», «патриотизм», «толерантность» (рис. 9–10), абсолютное большинство опрошенных ответили положительно, указав в качестве основного источника информации о данных понятиях и явлениях уроки обществознания в школе (рис. 11–12). Понятия «экстремизм» и «терроризм» у большинства опрошенных вызывают однозначно отрицательные ассоциации, в то время как понятия «семья», «Родина», «патриотизм» – однозначно положительные.



Рис. 11. Источник информации о терминах «экстремизм», «патриотизм», «толерантность»



Рис. 12. Источник информации о терминах «экстремизм», «патриотизм», «толерантность»: сравнение по федеральным округам

На вопрос «Если бы в Вашем городе / поселке появились люди с экстремистскими взглядами, как бы Вы отнеслись к этому?», около половины опрошенных (45,1 %) ответили, что крайне негативно, а около четверти респондентов (24,4 %) – скорее негативно (рис. 13–14). Крайне негативное отношение подавляющее большинство опрошенных подростков (84,7 %) высказали и к периодически совершаемым терактам, в которых погибают мирные жители.



Рис. 13. Отношение к людям с экстремистскими взглядами

Три четверти респондентов (74,8 %) с гневом воспринимают экстремистов и террористов, бросающих вызов мирному и спокойному существованию общества и жизни людей, поскольку они рушат и забирают жизни ни в чем не повинных граждан. Подавляющее большинство опрошенных школьников 10–11 классов (88,4 %) полагает, что экстремистскими методами

невозможно реально решать социальные вопросы и улучшать жизнь общества, поскольку подобные методы находятся за пределами правового поля и общественной морали (рис. 15–16).

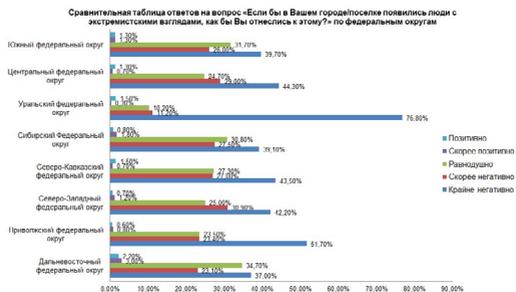


Рис. 14. Отношение к людям с экстремистскими взглядами: сравнение по федеральным округам



Рис. 15. Восприятие экстремистов и террористов



Рис. 16. Восприятие экстремистов и террористов: сравнение по федеральным округам

Наконец на вопрос о том, если уважаемый подростками человек пригласил бы их на встречу с людьми, идеология и деятельность которых покажутся экстремистскими, около половины опрошенных (43,9 %) ответили, что они однозначно не пошли бы и по возможности прекратили общение с пригласившим их человеком. Около трети респондентов (30,3 %) отметили, что не пошли бы, не придавая особого значения этому факту (рис. 17–18). Таким образом, большинство опрошенных высказали в целом негативное отношение к экстремизму и терроризму. С учетом того, что знания этих понятий и называемых ими явлений в основном подростками было получено в школе, косвенным образом это свидетельствует о достаточно эффективном антиэкстремистском воспитании в средних учебных заведениях Российской Федерации и об адекватном восприятии этих аспектов опрошенными школьниками 10–11 классов.

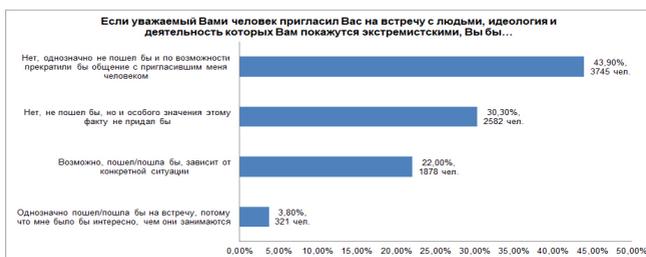


Рис. 17. Потенциальная встреча с экстремистами

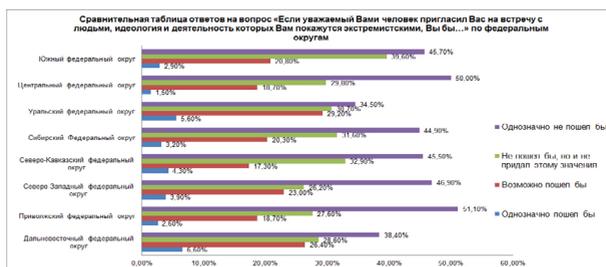


Рис. 18. Потенциальная встреча с экстремистами: сравнение по федеральным округам

Третья группа вопросов носит биографический характер (так называемая «паспортичка»), в ней респонденты отвечали на вопросы о себе. Усредненный социально-демографический портрет подростка (ученика 10–11 классов) Российской Федерации имеет следующие характеристики: это девушка 17 лет, верующая (православная), русская, проживающая в районном центре или поселке городского типа с обоими родителями, то есть в полной семье, имеющей средний уровень доходов (когда денег хватает не только на самое необходимое, но и на отдых, приобретение отдельных предметов бытовой техники и электроники).

Проведенное исследование выявило некоторые закономерности, на которые необходимо обратить особое внимание. На наш взгляд, педагогическим работникам Уральского и Дальневосточного федеральных округов необходимо обратить внимание на усиление патриотического и антиэкстремистского воспитания в школах с учетом такой подачи материала, которая бы заинтересовала школьников-подростков и вызвала бы у них резкую неприязнь к таким явлениям как экстремизм и терроризм. Именно эти федеральные округа, исходя из анализа ответов на вопросы 12, 13, 14, 15 и 16 являются наиболее проблемными в плане антиэкстремистского воспитания подростков.

Наименьшее число негативно воспринимающих террористические акты оказалось в Уральском и Дальневосточном федеральных округах (суммарно, соответственно, 76,8 % и 78,9 %). В то же время наибольшее число позитивно воспринимающих терроризм в этих же округах (соответственно, 1,8 % и 2,3 %), также как наибольшее число равнодушных к этому социальному злу – в Дальневосточном и Уральском федеральных округах (соответственно, 9,2 % и 10,2 %).

Примерно так же выглядят и ответы на вопрос о восприятии экстремистов и террористов, бросающих вызов мирному и спокойному существованию общества и жизни людей. Наименьшее число из общего массива опрошенных, воспринимающих террористов с гневом, поскольку они рушат и забирают жизни ни в чем не повинных людей, или со страхом, потому что респонденты сами боятся оказаться среди жертв, оказалось в Уральском и Дальневосточном федеральных округах (соответственно, 85,4 % и 88,5 %). В этих же федеральных округах больше всего тех, кто воспринимает экстремистов

и террористов с воодушевлением, поскольку считают, что это люди смелые, стоящие над обществом и законами, настоящие герои (соответственно, 3,2 % и 3,0 %), также как равнодушных, поскольку исходят из того, что ни их, ни близких людей это не касается (соответственно, 11,4 % и 8,5 %).

Для сравнения, наибольшее число с гневом или страхом воспринимающих экстремистов и террористов, – в Северо-Кавказском федеральном округе (95,5 %), что неслучайно, ибо в названном федеральном округе люди долгие годы жили в ситуации повседневной реальной террористической угрозы, проистекающей от боевиков, до урегулирования военного конфликта в Чечне. Очевидно, что негативное восприятие террористических актов в Северо-Кавказском федеральном округе, по-видимому, ситуационно связано с обстановкой в регионе, сложившейся с середины 1990-х гг. в связи с первой и второй Чеченскими войнами, сопровождаемыми многочисленными терактами, совершаемыми бандформированиями, в которых погибли ни в чем не повинные люди.

Аналогичным образом выглядят и ответы на вопрос 15 «Считаете ли Вы, что такими (экстремистскими) методами можно реально решать социальные вопросы и улучшать жизнь общества?». Наименьшее число не приемлющих экстремистские методы обнаружены в Дальневосточном и Уральском федеральных округах (соответственно, 83,2 % и 82,0 %). В то же время в этих двух федеральных округах наибольшее число респондентов, полагающих, что такими методами экстремисты и террористы решают свои собственные проблемы (по 11,9 %). Что весьма характерно, при этом наименьшее число разделяющих данную точку зрения (4,2 %) – в Северо-Кавказском федеральном округе.

Ответы на вопрос 16 («Если бы уважаемый Вами человек пригласил Вас на встречу с людьми, идеология и деятельность которых Вам покажутся экстремистскими, Вы бы...»), имеющий практическое значение, к сожалению, подтверждают общую тенденцию – среди респондентов в Дальневосточном и Уральском федеральных округах самая большая группа тех, кто однозначно пошел бы на встречу с потенциальными экстремистами, поскольку заинтересовался их деятельностью (соответственно, 6,6 % и 5,6 %). А также тех, кто оставил за собой такую возможность в зависимости от конкретной ситуации

(соответственно, 26,4 % и 29,2 %). Вместе с тем, среди тех, кто однозначно не пошел бы на подобную встречу и прекратил общение с пригласившим на нее человеком, либо не пошел бы, но и не придавал бы особого значения этому факту, среди респондентов Дальневосточного и Уральского федеральных округов оказалось меньше, чем в других федеральных округах (соответственно, 67,0 % и 65,2 %), так же как и отдельно группа тех, кто однозначно на данную встречу не пошел бы (38,4 % – в Дальневосточном федеральном округе и 34,5 % – в Уральском федеральном округе).

Помимо этого, в Уральском, Сибирском и Дальневосточном федеральных округах необходимо обратить внимание на качество школьных уроков ОРКиСЭ и ОДНКНР, поскольку в названных федеральных округах самый низкий процент интересующихся религией, религиозными традициями, конкретными религиями и религиозными направлениями. А основную информацию те, кто интересуется религиозной тематикой, получают, в основном, в семье (с учетом того, что у родителей, родившихся еще в СССР, как правило было нерелигиозное детство, и религиозная вера не была заложена в них семейным воспитанием, получение знаний о религии в семье нынешними школьниками-подростками не может нами расцениваться как исключительно позитивный фактор) и из СМИ.

Ответы на вопросы биографического раздела свидетельствуют, что в названных федеральных округах среди опрошенных подростков, менее всего верящих в Бога: 26,1 % – респонденты из Дальневосточного федерального округа, 28,5 % – Сибирского и 28,2 % – Уральского федерального округа. Больше всего неверующих (практически четверть опрошенных – 24,2 %) – в Дальневосточном федеральном округе. Что касается религии большинства в РФ – православия, то наименьшее число его сторонников в Дальневосточном, Сибирском и Уральском федеральных округах (соответственно, 41,0 %, 47,6 % и 42,2 %).

## **Выводы**

В целом, безусловно, необходимо учитывать психологические характеристики респондентов – подростков (школьников 10–11 классов). Ответы на ряд вопросов, связанных

с экстремизмом, религией и национальностью вполне могут быть результатом некоей «бравяды», своего рода подростковым «бунтом» против традиционных норм и ценностей, неким демонстративным вызовом мнению большинства старших поколений и сверстников. Вместе с тем, очевидно, что с подобной «бравяды» может начинаться и в дальнейшем усиливаться девиантное поведение, а в отдельных случаях и делинквентное поведение, приводящее к непредсказуемым последствиям. Тот факт, что большинство опрошенных живут в полных, достаточно обеспеченных семьях, что, по умолчанию подразумевает определенное благополучие, зачастую, к сожалению, не спасает от того, что подростки попадают под влияние асоциальных личностей, среди которых вполне могут быть и экстремисты, и террористы, владеющие манипулятивными технологиями и легко подчиняющие себе тех юношей и девушек, в которых в процессе социализации, воспитания, обучения не был заложен некий незыблемый стержень – система традиционных ценностных ориентаций, патриотическое отношение к Родине, своему народу, семье, к семейным, религиозным и национальным традициям.

Современная информационная среда имеет не только позитивные, но и негативные аспекты, в том числе, вероятность получения непроверенной информации из сомнительных источников. С учетом того очевидного факта, что современные подростки и студенческая молодежь постоянно пользуются возможностями Интернета и именно там ищут ответы на свои вопросы, необходимо стараться минимизировать негативное влияние информационных источников экстремистского характера, разжигающих межнациональную и межрелигиозную рознь, призывающих к насилию по национальному, религиозному, идеологическому, социальному или какому-либо иному признаку, стремиться отвлечь подростков от потенциальных контактов с экстремистскими группами и их представителями.

Для этого необходимо противопоставлять экстремистским лозунгам и целям позитивные цели и задачи патриотического характера, мировоззрение ненасилия, воспитывая в подростках любовь к Отечеству, к «малой» Родине, к семейным, национальным, культурным, религиозным традициям, создавая благоприятную психологическую атмосферу в учебном

заведении и работая с неблагополучными семьями для того, чтобы и дома подростки чувствовали психологический комфорт и равновесие, не стремились к социально опасному общению.

В этой связи особую актуальность приобретают превентивные меры, в первую очередь, профилактика стремления к асоциальному поведению, насилию, восприятию экстремизма и терроризма в ореоле героичности и мученичества за идею.

#### Список литературы

1. Алексеев П. В. Социальная философия. – М.: Проспект, 2015.
2. Багдасарян В. Э., Сильвестр (Лукашенко), архимандрит. Традиционные ценности: стратегия цивилизационного возрождения / под ред. Ю. Ю. Иерусалимского. – Ярославль: ООО СПК, 2022.
3. Барулин В. С. Социальная философия. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
4. Гобозов И. А. Социальная философия. – М.: Академический проект, 2010.
5. Керимов Т. Х. Социальная философия. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2018.
6. Микешина Л. А. Ценности в познании // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / под ред. И. Т. Касавина. – М.: Канон+, 2009. – С. 1114–1115.
7. Момджян К. Х. Социальная философия. Деятельный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1 – М.: Изд-во Московского ун-та, 2013.
8. Орехов А. М. Социальная философия: Предмет, структурные профили и вызовы на рубеже XXI века – М.: КД Либроком, 2018.
9. Основы организации профилактической работы по противодействию идеологии терроризма и экстремизму в молодежной среде: методические рекомендации государственным и муниципальным служащим, работникам системы образования / сост. Козлов М. В., Кравчук В. В. (общ. ред.), Шмидт В. В. – Москва; Ростов-на-Дону: Изд-во НП Родное слово, 2017.
10. Смирнов М. Ю. Религиозный фундаментализм и экстремизм // Религиоведение / под ред. А. Ю. Рахманина – М.: Изд-во Юрайт, 2016. – С. 251–254.
11. Учебный социологический словарь / под общей ред. С. А. Кравченко. – М.: Экзамен, 1999. – 351 с.
12. Хвостов А. А. Моральные девиации. – М.: «Перо», 2019.

#### References

1. Alekseev, P. V. (2015) *Sotsial'naya filosofiya* [Social philosophy]. Moskva: Prospekt, 2015. (In Russian).
2. Bagdasaryan, V. E., Sil'vestr (Lukashenko), arkhimandrit (2022) *Traditsionnyye tsennosti: strategiya tsivilizatsionnogo vozrozhdeniya* [Traditional values: the strategy of civilizational revival]. Yaroslavl': ООО СПК. (In Russian).
3. Barulin, V. S. (2002) *Sotsial'naya filosofiya* [Social philosophy]. Moskva: FAIR-PRESS. (In Russian).
4. Gobozov, I. A. (2010) *Sotsial'naya filosofiya* [Social philosophy]. Moskva: Akademicheskij proyekt. (In Russian).
5. Kerimov, T. Kh. (2018) *Sotsial'naya filosofiya* [Social philosophy]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. (In Russian).
6. Mikheshina, L. A. (2009) *Tsennosti v poznanii* [Values in cognition]. *Entsiklopediya gnoseologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science]. Ed. by I. T. Kasavin. Moskva: Kanon+. Pp.1114–1115. (In Russian).
7. Momdzhyan, K. Kh. (2013) *Sotsial'naya filosofiya. Aktivnyy podkhod k analizu cheloveka, obshchestva, istorii* [Social philosophy. An active approach to the analysis of man, society,

and history] Chast' 1. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russian).

8. Orekhov, A. M. (2018) *Sotsial'naya filosofiya: Predmet, strukturnye profili i vyzovy na rubezhe 21veka* [Social philosophy: subject, structural profiles and challenges at the turn of the 21st century]. Moskva: KD Librokom. (In Russian).

9. *Osnovy organizatsii profilakticheskoy raboty po protivodeystviyu ideologii terrorizma i ekstremizma sredi molodezhi: metodicheskiye rekomendatsii dlya gosudarstvennykh i munitsipal'nykh sluzhashchikh, rabotnikov sistemy obrazovaniya* [The basics of organizing preventive work to counter the ideology of terrorism and extremism among young people: methodological recommendations for state and municipal employees, employees of the education system] (2017) Kozlov M. V., Kravchuk V. V., Shmidt V. V. Moskva; Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo "Rodnoye slovo". (In Russian).

10. Smirnov, M. Yu. (2016) *Religioznyj fundamentalizm i ekstremizm* [Religious fundamentalism and extremism]. *Religiovedenie* [Religious studies]. Ed. by. A. Yu. Rakhmanin. Moskva: Yurait. Pp. 251–254. (In Russian).

11. Kravchenko, S. A. (1999) (ed.) *Uchebno-sotsiologicheskij slovar'* [Educational and sociological dictionary]. Moskva: Ekzamen. (In Russian).

12. Khvostov, A. A. (2019) *Moral'nye otkloneniya* [Moral deviations]. Moskva: Pero, 2019. (In Russian).

#### Личный вклад соавторов

Personal co-authors contribution

50/50 %

#### Об авторах

**Элбакян Екатерина Сергеевна**, доктор философских наук, старший научный сотрудник, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация; ORCID ID: 0000-0003-3764-2368; e-mail: elbakyanes@gmail.com

**Кравчук Вероника Владимировна**, кандидат философских наук, доцент, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0004-0844-843X; e-mail: vvk2054@yandex.ru

#### About authors

**Ekaterina S. Elbakyan**, Dr. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow, Russian Academy of Education, Moscow, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0003-3764-2368; e-mail: elbakyanes@gmail.com

**Veronika V. Kravchuk**, Cand. Sci. (Philos.), Assistant Professor, Russian Academy of Education, Moscow, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0004-0844-843X; e-mail: vvk2054@yandex.ru

Поступила в редакцию: 01.04.2024

Принята к публикации: 27.06.2024

Опубликована: 17.09.2024

Received: 01 April 2024

Accepted: 27 June 2024

Published: 17 September 2024

## Прагматика конспирологических мифологем

А. М. Прилуцкий

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

**Введение.** Статья посвящена анализу специфики функционирования современных конспирологических мифологем с позиций семиогерменевтического подхода, поскольку конспирология представляет собой не только технологию интерпретации социальной и природной реальности, но и инструмент, обеспечивающий развитие соответствующей дискурсивной среды.

**Содержание.** В результате проведенного исследования были выявлены четыре основные семиогерменевтические функции конспирологического мифа. *Герменевтическая функция* позволяет объяснять сложные социальные процессы и явления на уровне, доступном восприятию массовой аудитории, не обладающей специальными знаниями. Конспирологическая герменевтика выступает как одна из разновидностей герменевтики мифологической. Конспирологическое объяснение оканчивается всегда проще и часто более информативным. Кроме того, конспирологическое объяснение всегда предполагает наличие «выгодополучателя», что делает его соответствующим тому пониманию социальных процессов, которое вырабатывается типичными бытовыми ситуациями. При этом «выгода» не обязательно является материальной, она может носить символический и даже условный характер. *Игровая функция* позволяет снять конфликт между конспирологией и тем типом рациональности, который лежит в основе современной научно-практической деятельности. *Социальная функция* конспирологических мифологем обусловлена способностью конспирологического дискурса формировать семиотические фикции элитарности конспирологов как лиц, посвященных в особые тайны, недоступные для профанного знания. *Коммуникативная функция* конспирологии реализуется, прежде всего, как функция общения – взаимодействия людей в процессе их социальной деятельности, так или иначе связанной с конспирологической повесткой. Анализ коммуникативных отношений, которые формируются в связи с функционированием конспирологической мифологии и ее воздействием на семiosферу, позволил выделить два основных типа: конфликтная и кооперативная (солидарная) коммуникации.

**Выводы.** Выявленные функции конспирологических мифологем не являются исчерпывающими. Однако именно их взаимодействие обеспечивают растущую популярность конспирологии. Конспирологический миф в итоге предстает как сложный семиотический феномен, обладающий возможностью формировать референции к различным социальным процессам/явлениям и соотносимой с ними символической реальностью.

**Ключевые слова:** конспирологический миф, герменевтика, семиотика, религиозный дискурс.

**Для цитирования:** Прилуцкий А. М. Прагматика конспирологических мифологем // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 124–135. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_124. EDN: OUMFLJ

# Pragmatics of Conspiracy Mythologies

Alexander M. Prilutskij

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

**Introduction.** The article is devoted to the analysis of the specifics of the functioning of modern conspiracy mythologems from the standpoint of the semiohermeneutic approach, since conspiracy theory is not only a technology for interpreting social and natural reality, but also a tool that ensures the development of the discursive environment.

**Content.** As a result of the study, four main semiohermeneutic functions of a conspiracy myth were identified. The hermeneutic function makes it possible to explain complex social processes and phenomena at a level accessible to the perception of a mass audience that does not have special knowledge. Conspiracy hermeneutics acts as one of the varieties of mythological hermeneutics. A conspiracy explanation always turns out to be simpler and, strangely enough, often more informative. In addition, a conspiracy explanation always presupposes the presence of a "beneficiary", which makes it consistent with the understanding of social processes that is developed by typical everyday situations. Moreover, the "benefit" is not necessarily material; it can be symbolic and even conditional. The gaming function of conspiracy theory allows us to remove the conflict between conspiracy theories and the type of rationality that underlies modern scientific and practical activity. The social function of conspiracy mythologies is determined by the ability of conspiracy discourse to form semiotic fictions of the elitism of conspiracy theorists as persons privy to special secrets inaccessible to profane knowledge. The communicative function of conspiracy theory is realized, first of all, as a function of communication – the interaction of people in the process of their social activities, one way or another connected with the conspiracy agenda. The analysis of communicative relations that are formed in connection with the functioning of conspiracy mythology and its impact on the semiosphere made it possible to identify two main types: conflict and cooperative (solidarity) communications.

**Conclusions.** The above functions of conspiracy mythologies are not exhaustive. However, it is their interaction that ensures the growing popularity of conspiracy theories. A conspiracy myth ultimately appears as a complex semiotic phenomenon that has the ability to form references to various social processes/phenomena and the symbolic reality correlated with them.

**Key words:** conspiracy myth, hermeneutics, semiotics, religious discourse.

**For citation:** Prilutskij, A. M. (2024) Pragmatika konspirologicheskikh mifologem [Pragmatics of Conspiracy Mythologies]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 124–135. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_124. EDN: OUMFLJ

## Введение

Под конспирологией в широком смысле мы будем понимать совокупность мифологических текстов, 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 [12]. При этом нас в меньшей степени интересует вопрос о правомочности подобных объяснений: верификация конспирологических конструкций представляет собой тему отдельного исследования, или, по крайней мере – журналистского расследования. Предметом данной статьи является выявление причин востребованности конспирологических герменевтикой социальным дискурсом.

С герменевтической точки зрения конспирология представляет собой не только технологию интерпретации социальной и природной реальности, но и инструмент, обеспечивающий развитие соответствующей дискурсивной среды. Благодаря воспроизведению конспирологических мифологем, происходит расширение герменевтического горизонта, а, следовательно, и объема дискурса.

Сразу необходимо отметить, что конспирологические мифологемы преимущественно формируют отрицательные модальные оценки [4] коммуникантов заговора и самих заговорщиков: априорно предполагается, что их цели античеловечны и, как правило, преступны. Представления о «благородных заговорщиках», тайно действующих из высших альтруистических побуждений, столь характерные для романтизма XIX века, в современном дискурсе маргинальны.

Исключительная востребованность конспирологии дискурсами повседневности приводит к тому, что конспирологические объяснения сегодня популярны не только среди различных маргинальных субкультур типа сторонников «плоской Земли» и борцов с рептилоидами, но и в тех социальных стратах, которые считаются вполне уважаемыми. Сегодня конспирологическая герменевтика активно используется в дискурсах бытового общения, СМИ, художественной литературы, различных направлений неакадемической науки, религии и т. д.

В определённом смысле интерес к конспирологии обусловлен имеющимся в определенных социальных стра-

тах недоверием к официальным источникам информации и «официальной науке», конспирологические построения могут рассматриваться как конкурентные дискурсы, развитие которых обусловлено, в том числе, и наличествующими в обществе социальными проблемами, к числу которых следует отнести формирование агрессивной-невежественной прослойки обывателей, отрицающей ценность интеллектуального труда и недовольных тем, что «наука – элитарная часть культуры» [3, с. 55]. Конспирологическая герменевтика обладает исключительным креативным потенциалом: при ее помощи оказывается возможным конструировать виртуальные миры, в которых видимая реальность является лишь ширмой, за которой протекает «настоящая жизнь», наполненная грандиозными мистификациями, обманами и их разоблачениями, героической борьбой с невидимыми могущественными врагами, и прочими аттракционами социального развлечения. Разумеется, официальные нарративы на их фоне могут представляться скучными. В наиболее четкой форме конспирология представлена в коммуникативной среде Интернета, поскольку в ней происходит не только «отражение жизненной реальности в виртуальном пространстве» [4, с. 115], но и конструирование жизненной квази-реальности.

### **Содержание исследования**

Интен-анализ конспирологических мифологем позволил определить их функции в дискурсивной среде.

#### *1. Герменевтическая функция.*

Использование конспирологических конструкций позволяет объяснять сложные социальные процессы и явления на уровне, доступном восприятию массовой аудитории, не обладающей специальными знаниями. Конспирологическое объяснение оказывается всегда проще и, часто, как ни странно – более информативно. Кроме того, конспирологическое объяснение всегда предполагает наличие «выгодополучателя», что делает его соответствующим тому пониманию социальных процессов, которое вырабатывается типичными, общеизвестными бытовыми ситуациями. В основе базового герменевтического паттерна лежит тезис, согласно которому у всех процессов, которые так или иначе

негативно влияют на социум и отдельных людей, всегда есть тайные выгодополучатели, которые в реальности и являются подлинными инициаторами данных процессов и явлений. Так, например, выгодополучателями-инициаторами эпидемии коронавирусной инфекции были «назначены» медицинские и фармакологические корпорации и агенты «мирового правительства», подготавливающие приход к власти апокалиптического антихриста [8].

При этом «выгода» не обязательно является материальной, она может носить символический и даже условный характер. В последнем случае используется интересный герменевтический прием: предмет «выгоды» четко не артикулируется, однако наличествует референция к базовым мифологемам, и это в рамках соответствующего нарратива наделяет «предмет выгоды» свойствами пустого рамочного понятия.

Подобный механизм был задействован, например, для конспирологической интерпретации роли Г. Е. Распутина в тогдашних социальных процессах:

Чёрный автомобиль – до сих пор неразгаданная легенда. Этот автомобиль несколько ночей подряд мчался через Марсово поле, пролетал через Дворцовый мост и пропадал неизвестно куда. Из автомобиля стреляли в прохожих. Были раненые.

— Это распутинское дело. Здесь его рука, – приговаривали рассказчики.

— Да при чём же он здесь?

— Ему всё чёрное, злое, непонятное выгодно. Всё, что сеет смуту и панику. Перед теми, кто ему нужен, он сумеет объяснить всё для своей выгоды<sup>1</sup>.

## 2. Игровая функция конспирологии.

Исследователи конспирологии неоднократно обращали внимание на то, что конспирологические теории имеют много общего с играми [1]. Данные сходства во многом обусловлены тем, что конспирологические теории, подобно играм, способны реализовывать развлекательную функцию, а именно они могут пробудить интерес к предмету игрового или конспирологического моделирования, содержанию соответствующих текстов, раскрывающих для коммуниканта смысл знаково-символической реальности. Развлекательная функция игры

<sup>1</sup> Тэффи Н. А. (Н. А. Лохвицкая). Распутин. Воспоминания // Григорий Распутин: Сборник исторических материалов. Т. 2. М.: Терра; «Книжная лавка – РТР», 1997. С. 226.

реализуется в ее способности увлечь играющих, воодушевить, пробудить интерес к предмету игры, завладеть их чувствами, мыслями, предложить соответствующие интересам модели игрового поведения<sup>1</sup>. Подобно игре, конспирологический нарратив разворачивается «на границе между реальным, подлинным, вещным, безусловным и фантазийным, мнимым, символическим, условным» [5, с. 27], что облегчает возможность семиотического дрейфа: однозначная интерпретация концептов как «исключительно символических» часто оказывается невозможной, а погружение в конструируемый символический мир не предполагает отказа от повседневной рациональности, при этом, с другой стороны, может истончаться грань между игровой и неигровой реальностью. И в игре, и в конспирологических теориях, моделируются обстоятельства, не тождественные условиям деятельности в реальной действительности<sup>2</sup>. Но здесь коренятся и определенные отличия игрового поведения от увлечения конспирологическими теориями: для конспирологического мировосприятия характерно наделение соответствующих конструкций более структурированным этиологическим значением. В этом отношении конспирология выступает как символическая реальность, используемая для объяснения реального мира. То, что данное объяснение носит фрагментарный и противоречивый характер для конспирологических теорий проблемой не является. Достаточно того, что они могут предложить более или менее остроумное и неожиданное объяснение отдельных процессов и явлений, причем объяснение интересное и увлекательное.

Контент-анализ публикаций в Интернете, прежде всего выполненных в жанре комментариев, размещенных пользователями платформы YouTube, позволяет сделать вывод о том, что игровое восприятие конспирологии – «игра в конспирологию» является достаточно популярным способом организации досуга. При этом, разумеется, степень вовлечения коммуникантов в символически-игровую реальность может существенно варьировать, а сами коммуниканты могут не воспринимать увлечение конспирологией в качестве игрового. Возможна ситуация герменевтического спирали: сценарий игры может

<sup>1</sup> Функции и педагогические возможности игры. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dealeducation.ru/gowems-1369-1.html> (дата обращения: 05.05.2024).

<sup>2</sup> При том, что декларироваться может их полная тождественность.

предполагать, что играющие на конвенциональном уровне должны декларировать/усвоить серьезное отношение к собственному игровому поведению.

Игровая интерпретация конспирологических концептов позволяет снять конфликт между конспирологичностью и тем типом рациональности, который лежит в основе современной научно-практической деятельности. Благодаря этому пользователи платформы YouTube, с удовольствием «играющие» в свободное время в конспирологические теории плоской земли, космический заговор рептилоидов и подобное, вне игрового поведения оказываются способными адекватно воспринимать мир и действовать в рамках доминирующего в социуме типа рациональности. Формируются локусы семиосферы, ограничивающие применимость конспирологических концептов своими границами.

В качестве примера может быть приведено следующее наблюдение автора. На одной из религиоведческих конференций, традиционно проходящих в Санкт-Петербурге, присутствовали в качестве слушателей представители родноверия (славянского современного язычества). В кулуарах конференции они жаловались на своего единоверца, работающего преподавателем истории в одном из вузов столицы. Предметом недовольства было именно то, что, пропагандируя в рамках родноверческих мероприятий свойственные некоторым родноверческим сообществам оригинальные взгляды на проблемы исторической хронологии, свою вузовскую преподавательскую деятельность осуждаемый персонаж организовывал в строгом соответствии с общепринятым нарративом, «казенным учебником».

Ламинарная культура оказывается способной формировать ламинарное мировосприятие [7], при этом конспирологическая ламинарность формируется именно по мифологическому паттерну. Можно сделать предположение, что это обусловлено тем, что конспирология использует установки мифологического мировосприятия [11, с. 66–68], для которого нехарактерно формирование единой, упорядоченной и непротиворечивой картины мира.

Погружение в остросюжетный мир конспирологии в рамках реального хронотопа может носить характер деструктивного эскапизма, который наблюдается в тех случаях,

когда «глобальные внешние и внутренние противоречия, в первую очередь, несоответствие реальных и желаемых ценностных структур, как в сознании индивида, так и в системе отношений субъект-окружение» [10, с. 46], приводят к затяжному кризису, который развивается по типу инверсивного конфликта [6].

### 3. Социальная функция конспирологических мифологем.

Конспирологический миф, будучи укорененным в социуме, формирует различные социальные семиотические фикции, из числа которых наиболее интересными являются претензии на принадлежность адептов к стратам интеллектуальной элиты. Конспирологическое знание постулирует себя как знание отчасти эзотерическое, доступное и понятное посвященным, число которых априорно не может быть слишком большим. Данное «эзотерическое посвящение» не предполагает наличия ритуального аспекта и интерпретируется, скорее, как некая «интеллектуальная прививка», позволяющая адепту не только ориентироваться в нарративах, но и использовать их в герменевтических целях. Именно знание основ «истинного устройства мира», сокрытое от массы непосвященных в конспирологическую эзотерику профанов, дает основание «знающим» претендовать на принадлежность к интеллектуальным элитам. Конспирологическое знание изначально постулируется как элитарное, оно не должно быть всеобщим [9], и предназначено исключительно для людей, обладающих особым складом ума.

При этом адепты конспирологических теорий в своем большинстве принадлежат к маргинальным социальным группам. С точки зрения социологии, конспирологи в своем большинстве – это «маргинальные члены общества, нарушающие нормы и рамки просоциального поведения, имеют низкий образовательный, культурный и социальный статус» [2]. Возвращаемые конспирологами представления о собственной элитарности вступают в противоречия с их фактическим низким социальным статусом, что в итоге приводит лишь к усилению вышеописанного инверсивного конфликта.

4. Коммуникативная функция конспирологии реализуется, прежде всего, как функция общения – взаимодействия

людей в процессе их социальной деятельности, так или иначе связанной с конспирологической повесткой. Анализ коммуникативных отношений, которые формируются в связи с функционированием конспирологической мифологии и ее воздействием на семиосферу, позволил выделить два основных типа: *конфликтная* и *кооперативная* (солидарная) коммуникации. Дискурс конфликтной коммуникации достаточно объемен, он включает в себя отношения не только противников и сторонников конспирологических объяснений, но и отношения между различными направлениями конспирологов, развивающих несовместимые версии конспирологической трактовки действительности. Кроме того, в конфликтную коммуникацию могут быть включены и акторы, которые непосредственно не включены в конспирологическую повестку.

Анализ конспирологической реакции на недавние противозидемические мероприятия показал, что объектом информационных «конспирологических атак» часто оказывались организации и отдельные ученые, медики, государственные деятели, которые ранее никак не выражали своего отношения к конспирологии, но в итоге они были вынуждены оправдываться от возводимых на них обвинений и тем самым вступать в коммуникацию.

Более сложным и интересным для анализа являются примеры конфликтных коммуникаций между различными направлениями конспирологии. Здесь мы часто наблюдаем использование полемических и апологетических стратегий, в основе которых лежит демонизация конкурентов, приписывание им тайных намерений, то есть фактическое включение их в число врагов – заговорщиков. Подобные стратегии часто используются в маргинальных религиозных субкультурах радикального паттерна, успешно осваивающих конспирологическую герменевтику. Так, например, лидер маргинального пара-православного сообщества радикального типа «царь-схимитрополит-пророк Илия державный Зосима» использует обвинения в тайном масонстве для демонизации адептов аналогичных маргинальных пара-православного сообществ, которые также позиционируют себя в качестве борцов с тайным заговором отступников и глобалистов, но отличаются непризнанием авторитета «державного царя-батюшки Зоси-

мы»<sup>1</sup>. Часто подобные обвинения используются «радикальными конспирологами» для дискредитации конспирологов более умеренных. Заявляя, что под масками борцов с тайным заговором в реальности скрываются законспирированные агенты заговорщиков, участники конфликтной коммуникации запускают механизмы герменевтической спирали, приводящие к расширению дискурсивного пространства.

Кооперативная коммуникация реализуется как общение единомышленников в рамках того или иного конспирологического паттерна и на основе принятия последнего. Данная стратегия позволяет не только обеспечивать функцию передачи информации, но и на психологическом уровне компенсировать дефицит общения коммуникатор, что особенно в связи с характерной для них высокой степенью социальной депривации.

### Выводы

Выделенные нами функции конспирологических мифологем не являются исчерпывающими. Однако представляется, что именно проанализированные выше четыре функции конспирологического мифа благодаря их взаимодействию во многом обеспечивают растущую популярность конспирологии. Конспирологический миф в итоге предстает как сложный семиотический феномен, обладающий возможностью формировать референции к различным социальным процессам / явлениям и соотносимой с ними символической реальностью.

### Список литературы

1. Алгави Л. О., Будцов Г. А., Ковалев Г. С., Скворцова Н. Конспирология как ARG: медийно-игровая сущность QAnon // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. – 2023. – Т. 28. № 1. – С. 137–145. DOI: 10.22363/2312-9220-2023-28-1-137-145
2. Ардашев Р. Г. Теории заговора в общественном мнении россиян // Миссия конфессий. – 2020. – Т. 9. № 1(42). – С. 145–154.
3. Денисов С. Ф., Денисова Л. В., Феномен околонаучного знания // Научный вестник Омской академии МВД России. – 2016. – № 4 (63). – С. 54–58.
4. Карпоян С. М. Отрицательные модальные оценки в интернет-комментарии // Научная мысль Кавказа. – 2011. – № 3 (67). – С. 115–119.
5. Краснова Т. И. Игровое сознание как необходимое условие погружения в практику // Психологическое образование: контексты развития / под ред. М. А. Гусаковского, А. А. Полонникова. – Минск: Технопринт, 1999. – 168 с.

<sup>1</sup> Ответ на вопросы! И каноническое воззвание «архиепископу» масону Сергею Агееву. Державный Зосима. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8JQJt1V2l1A> (дата обращения: 05.05.2024)

6. Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. Инверсивная семиотика образа Г. Е. Распутина // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. – 2023. – № 1. – С. 147–155.
7. Прилуцкий А. М. Теологические и мифологические концепты религиозных дискурсов ламинарной культуры: опыт семиотического анализа // Общество. Среда. Развитие. – 2019. – № 1. – С. 26–31.
8. Прилуцкий А. М. Коронавирусная инфекция и религиозные дискурсы медицинской конспирологии // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2020. – Т. 33. – С. 108–114.
9. Романова М. И. «Сфера услуг по созданию интеллектуальной элиты»: проблемы развития современного классического образования // Проблемы высшего образования. – 2018. – № 1. – С. 41–43.
10. Савчено Т. Н., Теславская О. И. Эскапизм как фактор и стратегия психологической адаптации личности // Познание и переживание. – 2022. – Т. 3. – № 3. – С. 38–63. DOI: 10.51217/sosexp\_2022\_03\_03\_03. С. 46.
11. Смирнов М. Ю. Магия, религия и мифологическое сознание // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре / сост. М. М. Шахнович. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского Философского общества, 2001. – С. 66–68.
12. Термины и понятия радикальных религиозных субкультур: словарь-справочник: учебное пособие / А. М. Прилуцкий, А. В. Гайдуков, Д. Т. Хусаинов, Д. А. Головушкин; Центр экспертиз Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – Санкт-Петербург: Первый издательско-полиграфический холдинг, 2023. – 171 с.

#### References

1. Algavi, L. O., Budtsov, G. A., Kovalev, G. S., Skvortsova, N. (2023) Konspirologiya kak ARG: medijno-igrovaya sushchnost' QAnon [Conspiracy theory as ARG: the media and gaming essence of QAnon]. *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Seriya: Literaturovedenie. Zhurnalistika* [RUDN Bulletin]. Vol. 28. No. 1. Pp. 137–145. (In Russian).
2. Ardashev, R. G. (2020) Teorii zagovora v obshchestvennom mnenii rossiyan [Conspiracy theories in the public opinion of Russians]. *Missiya konfessij* [The Mission of the confessions]. Vol. 9. No. 1 (42). Pp. 145–154. (In Russian).
3. Denisov, S. F., Denisova, L. V. (2016) Fenomen okolonauchnogo znaniya [The phenomenon of pseudo-scientific knowledge]. *Nauchnyj vestnik Omskoj akademii MVD Rossii* [Omsk MVD Academy Bulletin]. No. 4 (63). Pp. 54–58. (In Russian).
4. Karpoyan, S. M. (2011) Otritsatel'nye modal'nye otsenki v internet-kommentarii [Negative modal assessments in Internet comments]. *Nauchnaya mysl' Kavkaza* [The Caucasus Scientific thought]. No. 3(67). Pp. 115–119. (In Russian).
5. Krasnova, T. I. (1999) Igrovoe soznanie kak neobhodimoe uslovie pogruzheniya v praktiku [Game consciousness as a necessary condition for immersion in practice]. *Psichologicheskoe obrazovanie: konteksty razvitiya*. Minsk: Technoprint Publ. (In Russian).
6. Lebedev, V. Yu., Prilutskij, A. M. (2023) Inversivnaya semiotika obraza G. E. Rasputina [Inverse semiotics of the G. E. Rasputin image]. *Vestnik Tverskogo universiteta* [Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy]. No. 1. Pp. 147–155. (In Russian).
7. Prilutskij, A. M. (2019) Teologicheskie i mifologicheskie koncepty religioznykh diskursov laminarnoj kul'tury: opyt semioticheskogo analiza [Theological and mythological concepts of laminar culture religious discourses: experience of semiotic analysis]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitie*. No. 1. Pp. 26–31. (In Russian).
8. Prilutskij, A. M. (2020) Koronavirusnaya infektsiya i religioznye diskursy meditsinskoj konspirologii [Coronavirus infection and religious discourses of medical conspiracy]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie* [Irkutsk State University Bulletin]. Vol. 33. Pp. 108–114. (In Russian).
9. Romanova, M. I. (2018) "Sfera uslug po sozdaniyu intellektual'noj elity": problemy razvitiya sovremennogo klassicheskogo obrazovaniya ["Services for the creation of an intellectual elite": problems of modern classical education development]. *Problemy vysshego obrazovaniya* [Problems of higher education]. No. 1. Pp. 41–43. (In Russian).

10. Savcheno, T. N., Teslavskaya, O. I. (2022) Eskapizm kak faktor i strategiya psihologicheskoy adaptatsii lichnosti [Escapism as a factor and strategy for individual psychological adaptation]. *Poznanie i perezhivanie* [Cognition and experience]. Vol. 3. No 3. Pp. 38–63. (In Russian).

11. Smirnov, M. Yu. (2001) Magiya, religiya i mifologicheskoe soznanie [Magic, religion and mythological consciousness]. *Smysly mifa: mifologiya v istorii i kul'ture* [The Meanings of Myth: mythology in History and Culture]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe Filisofskoe obshchestvo. Pp. 66–68. (In Russian).

12. Terminy i ponyatiya radikal'nykh religioznykh subkul'tur: slovar'-spravochnik: uchebnoe posobie (2023) [Terms and concepts of radical religious subcultures: dictionary-reference book: textbook]. Sankt-Petersburg. Pervyj izdatel'sko-poligraficheskij holding. (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: 01.04.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 01 April 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

## Философия выживания: эпистолярные практики в ситуации экзистенциальной катастрофы

О. Р. Демидова

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

**Введение.** Выживание, понимаемое как долговременный реактивный процесс, вызванный экзистенциальной катастрофой, анализируется на материале пред- и пореволюционных петроградских писем сестер Софии и Елены Юдиных их вятской подруге Нине Агафонниковой в процедурах герменевтического чтения. Переписка рассматривается как стратегия вербализации представляющегося невербализуемым бытийного опыта 1916–1919 гг., позволяющая посредством авторефлексии пережить и изжить этот опыт в слове.

**Содержание.** Размышляя о жанровой форме вербализации и осмысления катастрофического бытийного опыта, сестры отдают предпочтение письму перед дневником, поскольку письмо не только позволяет регистрировать факты, события, психофизиологическое и эмоциональное состояние автора, фиксируя их в его долговременной памяти и – в пределе – в памяти культуры, но и дает возможность передать свой опыт собеседнику, получить отклик, вести письменный диалог не только с собой, но и с тем, кто пребывает в иной бытийной ситуации. При этом в ходе переписки меняется содержательная и функциональная структура писем: превалирующая в первых письмах информационная составляющая достаточно быстро уступает место рефлексивной, (само)оценочной, (авто)репрезентативной, мемориальной с выраженным усилением эсхатологических мотивов. Онтологические категории пространства и времени семиотизируются, становясь символами утраченного счастья (упраздненное прошлое страны и города), невыразимого ужаса (разрушающийся Петербург–Петроград настоящего), робкой надежды (смутно прозреваемая будущая жизнь). С точки зрения антропологической в письмах очевидна резкая граница между «мы» (семья, друзья, учителя, университетские профессора) и «они» («новые люди», представители власти), при этом первые, образующие близкий круг (свои), персонафицированы, тогда как вторые, как правило, безымянны и безлики, представляя совокупную массу чужих / врагов. Инструментами сохранения себя во враждебном окружении становятся традиционные культурные практики, одной из которых является дружеская переписка.

**Выводы.** Дружеская переписка как одна из устойчивых культурных практик российской творческой интеллигенции явилась одной из базовых стратегий и многофункциональным инструментом выживания сестер Юдиных в первые пореволюционные годы, позволив им осознать и пережить катастрофические события, избежав распада личности и не утратив осознания своей принадлежности к кругу «просвещенных людей» с присущей этому кругу системой ценностей нравственного и эстетического порядка, что позволяет расценивать переписку не только как хронику выживания, но и как пространство преодоления эсхатологии.

**Ключевые слова:** экзистенциальная катастрофа, выживание, стратегии, культурные практики, опыт, письма, эсхатология, жизнь, смерть.

**Для цитирования:** Демидова О. Р. Философия выживания: эпистолярные практики в ситуации экзистенциальной катастрофы // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 136–149. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_136. EDN: MХAQPK

Original article  
UDC 130.2  
EDN: MXAQPK  
DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_136

## Survival Philosophy: Epistolary Practices in the Existential Catastrophe Situation

Ol'ga R. Demidova

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

**Introduction.** Survival understood as a long-time reactive process caused by an existential catastrophe is analyzed hermeneutically on the material of Sofia and Elena Judin's Petrograd 1916–1919 letters written to their Vyatka friend Nina Agafonnikova. The correspondence is treated as a strategy of verbalizing the everyday experience that seems not possible to verbalize, which lets the sisters rationalize and live through the said experience by means of auto-reflection expressed in words.

**Content.** Thinking of the most adequate genre of verbalizing and rationalizing the catastrophic existential experience, the sisters choose epistolarium rather than a diary since a letter makes it possible not only to register facts, events, a psychophysiological and emotional state of the author, fixing them in the long-term individual and cultural memory, but also to share one's own experience with a correspondent, get a response, form a written dialogue both with self and with another person whose actual life circumstances are somewhat different. As the correspondence goes on, the content and functional structure of letters undergo an obvious transformation, with the informational function prevailing in the initial letters changed to the reflective, (self)ascertaining, (self)representational, and memorial ones. The ontological categories of time and space get semiotized turning into the symbols of the bygone happiness (the abolished past of the country and the city), the inexpressible horror (the decaying St Petersburg-Petrograd of the present), and a slight hope (the ambiguous picture of the future life). On the anthropological plain, there is a definite borderline between "we" (family members, friends, teachers and University Professors) and "they" (the "new people" and the authorities), the former belonging to the close inner circle and personified, while the latter being as often as not faceless, nameless and as such representing the depersonified mass of enemies. To defend and preserve themselves in the alien surroundings the authors use traditional cultural practices, familiar correspondence being one of them.

**Conclusions.** Familiar correspondence as one of Russian artistic intelligentsia's standing cultural practices proved one of basic strategies as well as a multifunctional instrument of the Judin sisters' survival in the first after-1917 years giving them an opportunity to rationalize and live through the catastrophic events, preserve their personal and cultural identity as individuals belonging to the circle of "enlightened people" with their axiological and aesthetic values. All the above said makes it possible to regard their correspondence both as a survival chronicle and as the space of overcoming eschatology.

**Key words:** existential catastrophe, survival, strategies, cultural practices, experience, letters, eschatology, life, death.

**For citation:** Demidova, O. R. (2024) *Filosofia vyzhivaniya: epistolarnye praktiki v situatsii ekzistentsial'noi katastrofy* [Survival Philosophy: Epistolary Practices in the Existential Catastrophe Situation]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 136–149. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_136. EDN: MXAQPK

## Введение

Если исходить из набора словарных значений глагольной пары «выживать – выжить»<sup>1</sup>, процесс *выживания* возможно определить как развернутую во времени и требующую значительных усилий комплексную индивидуальную психо-физиологическую реакцию на экзистенциальный вызов, в результате которого индивид оказывается в пограничной ситуации между жизнью и смертью. Весьма существенную роль в этом процессе играют психотип личности, ее общие мировоззренческие установки, социокультурная принадлежность, повседневные бытовые и культурные практики, определяющие стратегию и способы выживания. Одной из стратегий подобного рода становится обращение к практикам вербальной интерпретации бытийного опыта (дневнику и эпистолярию)<sup>2</sup> как к способу переживания и изживания его в слове, позволяющему осознать глубинный смысл происходящего и преодолеть посланные испытания.

Предметом анализа в статье являются письма дочерей петроградского художника А. Н. Юдина<sup>3</sup> Софьи и Елены<sup>4</sup>, написанные из Петрограда в 1916–1919 гг. и адресованные их подруге Н. Е. Агафонниковой<sup>5</sup>, в 1910-е гг. – соученице Софьи по Бестужевским курсам, а с 1916 г. жившей в Вятке<sup>6</sup>. То есть, в статье предложен вариант *герменевтического прочтения* дружеской переписки представительниц столичного образованного сословия (преимущественно художественных его кругов) в последний предреволюционный год и в ранний пореволюционный период, который для авторов и адресата писем стал эпохой разлома: крушения прежней жизни и выжи-

<sup>1</sup> «Выживать – переживать, переносить, выносить» [5, с. 289]; «выжить – остаться в живых» [10, с. 256].

<sup>2</sup> Подробнее о дневниках советской эпохи см.: [8].

<sup>3</sup> Алексей Николаевич Юдин (1867–1918) был родом из Вятки, в конце XIX в. переехал в Петербург вместе со своим другом и впоследствии шурином А. А. Рыловым, учился в Техническом училище рисования барона Штиглица, после женитьбы на сестре Рылова оставил училище и занялся частной практикой; в 1893–1900 гг. был студентом Академии художеств, в ноябре 1900 г. получил звание художника, после чего преподавал в петербургских институтах и давал частные уроки; подробнее о нем см.: [9].

<sup>4</sup> Софья Алексеевна Юдина (1895–1942) – старшая дочь А. Н. Юдина – училась на литературном отделении Бестужевских курсов, в 1925 г. окончила живописный факультет Академии художеств, в 1920–30-х гг. служила научным сотрудником Русского музея, Государственного музея этнографии, с апреля 1941 г. – Отдела русской культуры Эрмитажа; умерла от голода 11 февраля 1942 г. в подвальной помещении Эрмитажа. Елена Алексеевна Юдина (1902–1942) – младшая сестра С. А. Юдиной, пианистка, в 1925 г. окончила Ленинградскую консерваторию, концерттировала и преподавала в музыкальных техникумах Махачкалы и Самары, умерла от голода в Ленинграде в апреле или мае 1942 г.; подробнее о них см.: [2, с. 17–20].

<sup>5</sup> Нина Евгеньевна Агафонникова (1893–?) – дочь служащего Вятской губернской казенной палаты, в 1913 г. с золотой медалью окончила Вятскую мариинскую женскую гимназию, в 1914–1916 гг. была слушательницей петроградских Высших женских (Бестужевских) курсов, которые оставила по состоянию здоровья и вернулась в Вятку; в 1920–40-х работала библиотекарем и делопроизводителем, с марта 1943 г. – в одной из вятских артелей инвалидов; подробнее о ней см.: [2, с. 14–16].

<sup>6</sup> Текст писем см.: [2, с. 25–140, 179–336, 363–518].

вания в новых социокультурных обстоятельствах, радикально отличных от привычного жизненного уклада. Это естественным образом определило цель статьи: проанализировать вектор и специфику изменения функциональных, эстетических, информационных и телеологических характеристик традиционного жанра дружеского письма<sup>1</sup> в пограничных бытийных условиях, сложившихся в ситуации исторической и вызванной ею экзистенциальной катастрофы.

### Содержание исследования

Проблема специфики эпистолярного жанра актуализируется в переписке достаточно рано, в недолгий период между событиями февраля и октября 1917 г. В письмах Софьи сентября 1917 г. дружеская переписка сопоставляется с дневником, причем предпочтение отдается первой как функционально более соответствующей складу личности автора и той цели, которую она считает основополагающей для переписки: «О дневнике я спросила тебя, потому что я сама хотела писать – и начинала, но ничего из этого не выходило. Отчего-то совестно записывать свои мысли так – ни для чего»; «Мне хотелось повести с тобой такую переписку – “разговорную”, то есть стали бы мы обмениваться своими мнениями – относительно произведений искусства, относительно явлений жизни, можно поспорить и не соглашаться. <...> Говорить устно и спорить я не умею, а вот письменно – лучше, удобнее. Вот такую переписку – как будто разговор двух людей <...> я бы хотела, чтобы она была между нами, потому что я тебе пишу свободнее, чем кому-нибудь другому, и с тобой бы мне хотелось поговорить» [2, с. 99, 102; недатир. письмо середины сентября и письмо от 18 сентября 1917 г.].

Кроме вполне очевидной ориентации на традиционное понимание эпистолярного общения как «непринужденного разговора на бумаге», представляющего «изображение души и характера автора» [12, с. 22, 28, 174], в цитированных выше фрагментах примечательны еще несколько обстоятельств, значимых для рассматриваемой в докладе темы: присущие

<sup>1</sup> Жанр дружеского письма неоднократно привлекал внимание исследователей, однако предметом интереса становились письма преимущественно литераторов прошедших эпох; подробнее с исчерпывающей литературой вопроса, в том числе и посвященной западноевропейской и российской традиции дружеской переписки, см.: [1; 3; 4; 6; 7; 11; 12; 13; 14].

Софье Юдиной интровертность, склонность к (авто)рефлексии, круг интересов и потребность в собеседнике для самоанализа<sup>1</sup>. Все это в разные периоды получает то или иное воплощение в эпистолярном тексте, определяя его тематический, стилистический и телеологический диапазон, что позволяет говорить о нескольких уровнях текста писем: информационном, (само)оценочном, рефлексивном, (авто)репрезентативном, мемориальном. У каждого из них свое целеполагание, в совокупности определяющее содержание, стилистику и общую тональность письма, меняющиеся по мере того, как развиваются события внешней жизни, и большая история вносит коррективы в «маленькую» жизнь.

Хронологически в едином тексте писем неизменно присутствуют мотивы прошлого, настоящего и будущего, при этом их восприятие и оценка с течением времени существенно меняются. До февраля 1917 г. основным мотивом является настоящее и воспринимаемое как настоящее недавнее прошлое, общее для автора и адресата и явленное прежде всего в жизни семьи и в связанных с нею повседневных действиях.

Сразу после Февральской революции настоящее представляется как скачок из темного прошлого в исполненное светлой радости будущее и эксплицируется в тексте в самых восторженных тонах, о чем свидетельствует не только выбор слов, но и обилие восклицательных знаков. В нескольких письмах (от 3, 6, 12 марта 1917 г.) подробно воссоздаются события предшествующих дней, оцениваемые положительно с точки зрения как достигнутого результата, так и перспективы на будущее: «Светлее, гнёта нет, возбуждение – иногда беспокойное, иногда – радостное, потому что думается, что впереди всем будет лучше жить, свободнее и легче... <...> Подумай, в одну неделю – переворот: из монархии почти неограниченной, из отсталой формы правления – в республику!! Удивительно и хорошо!»; «Кругом – равенство и свобода! <...> Мы оказались современниками такого события!.. <...> Радует ли твое сердце?» [2, с. 41, 44]. Софье вторит Елена в приписке

<sup>1</sup> В отличие от старшей сестры, Елену отличала выраженная экстравертность и рациональность, жизнелюбие и жизнерадостность, что также получало отражение в ее письмах до поздней осени 1917 г.; тем более показательным постепенное сближение тональности эпистолярных текстов обеих сестер как реакция на резко меняющиеся бытийные условия.

к письму от 3 марта: «Ну, Нинушка, свободная гражданка! Поздравляю! Целую!» [2, с. 42].

Вместе с тем уже 14 марта Софья делится с адресатом своими сомнениями относительно будущего, правда, предварив их еще одним восторженным пассажем: «Теперь мы с тобой – свободные граждане: революция совершилась удивительно, и мы – современники этого исторического переворота! Странно – и хорошо!.. Только бы теперь <...> не было бы сословной ненависти и неверия! И свобода одного не отнимала свободы у других! Только бы на самом деле осуществились свобода и равенство!» [2, с. 46]. В этом же письме впервые идет речь о росте расходов, исчезновении привычных продуктов, которые становятся роскошью (как, например, сахар), о том, что приходится пить чай с черным хлебом, а белый стал такой же редкостью, как раньше были пирожные [2, с. 4]. Однако автору хочется верить в то, что все эти испытания временны и скоро закончатся: «К осени всё придет в порядок, и тогда можно будет начать жизнь действительно новую – без гнёта, опасений, без войны, вражды и ненависти» [2, с. 48]. Залогом этого являются безусловная вера в новое правительство и в грядущие перемены: «Временное правительство такое – из умных людей, один Керенский чего стоит (мне он очень нравится). Вот скоро будет Учредительное собрание – и всё придет в порядок»<sup>1</sup> [2, с. 59, письмо без даты, написанное после 23 марта 1917 г.]. Софья как будто убеждает себя в благотворности происшедших изменений и, пытаясь «снять» и/или «остраннить» собственные сомнения, вызванные настоящим, сосредоточивается на позитивном потенциале будущего, основанном на традиционном для сознания российского интеллигента наборе значимых понятий и их оценке: «“Свобода, равенство и братство” – это святые слова. А где они были при старом режиме? А теперь осуществиться могут, может быть, не в идеале, но могут...» [2, с. 53]. Сделавшийся культурным тропом семиотический комплекс используется как орудие защиты от амбивалентных экзистенциальных обстоятельств.

<sup>1</sup> Тема Учредительного собрания завершается в письме Софьи от 5 января 1918 г. сообщением об открытии собрания; разгон Учредительного собрания в письмах января 1918 г. не упоминается – вероятно, отчасти по соображениям внутренней цензуры, но не в последнюю очередь и потому, что неназванное позволительно считать небывшим; в письмах от 11 и 16 ноября 1917 г. Софья обсуждает с подругой вопрос о том, за какую из партий голосовать – после долгих сомнений семья Юдиных отдала свой голос Трудовой народно-социалистической партии (с. 121, 122).

Довольно скоро, впрочем, стало очевидно, что новая жизнь, отрицающая прежнюю, не несет всеобщего освобождения, а грозит новыми испытаниями, и в письмах последующих месяцев, вплоть до конца ноября 1919 г., мотив счастливого будущего все больше вытесняется мотивом трудного, а затем и невыносимого настоящего, на фоне которого прошлое представляется утраченным раем, а будущее предстает как то благословенное время, когда подойдет к концу ужас настоящего. Начиная с ноября 1917 г. рефреном становится риторический вопрос о том «когда же это закончится» и уверения себя и адресата, что, когда завершатся все тяготы, все вернется к той норме прошлой жизни, память о которой становится фоном для настоящего<sup>1</sup>. Иными словами, онтологические категории становятся сначала знаками, а затем символами утраченного счастья, тяжелых испытаний и желаемого избавления от них.

С точки зрения *антропологической* в письмах отчетливо явлена триада «я» – «мы» – «они», где «мы» – близкие и значимые для автора люди, а «они» – люди посторонние, чужие и чуждые, от которых она дистанцируется. Наиболее отчетливо это выражено в письме с предположительной датировкой 23 ноября 1917 г.: «Знаешь, слиться с толпой я бы не хотела: у толпы какие-то особенные настроения: не сумма настроений, а настроение цельное – толпы, массы. Интереснее быть только наблюдателем этой толпы, а не участником её. Но я бы хотела, чтобы у меня был небольшой хотя бы кружок людей, друзей, среди которых я бы не чувствовала себя одинокой» [2, с. 126]<sup>2</sup>.

К разряду «мы» относятся прежде всего члены семьи, за ними следуют родственники и свойственники, давние знакомые, коллеги отца и брата, учителя музыки и живописи сестер, профессора Бестужевских курсов и университета, впоследствии – ученики Софьи и все те, с кем ей пришлось делить горести пореволюционных лет. К разряду «они» – выдвинутый событиями февраля и октября 1917 г. на первые роли «революционный элемент», представители новой власти и «осво-

<sup>1</sup> См., напр., письмо Елены от 14 июня/7 июля 1918 г.: «Не думай, что у нас – одно плохое. Нет, у нас ещё много счастливых минут бывает. Это – минуты воспоминаний о прежней жизни, о некоторых милых людях» (с. 272); ср. с письмом Софьи от 14/1 февраля 1918 г.: «Сейчас вечер, сидим все за лампой в столовой <...> Миша и Лена сидят на папиной кровати и разговаривают о том, как, бывало, покупали когда-то булочки, сметану, как вкусна бывала икра, корюшка – и проч. и проч. Такие разговоры у нас часто» (с. 201).

<sup>2</sup> Ср. продолжение этой темы в письме от 10–11 ноября 1917 г.: «Одиночество в толпе – горько, но, в конце концов, что же из этого, что ты смотришь на людей, хоть и внимательно, но со стороны? Ведь это интереснее, чем заражаться общим с толпой настроением...» [2, с. 120].

божденного народа». Отношение автора к первым неизменно сочувственно-позитивное, несмотря на все их недостатки и вызывающие ее неодобрение поступки; отношение ко вторым эволюционирует от настороженного до резко негативного; при этом все «мы» названы по имени, будь то родственники, друзья или домашняя прислуга, тогда как «они» за редкими исключениями не персонифицированы, образуя некую единую безличную враждебную силу, угрожающую благополучию, а впоследствии и жизни автора. Стилистически авторское восприятие «их» выражено в обилии безличных и неопределенно личных конструкций, создающих совокупный образ не имеющего лица и, следовательно, не видимого отчетливо, хотя и вездесущего Врага, которому невозможно противостоять. В тех случаях, когда «они» все же обретают субъектность, эта субъектность не индивидуальная, а групповая и/или массовая, как, например, делегация Черноморского флота, явившаяся на спектакль в Мариинском театре и в антракте «Майской ночи» вышедшая на сцену: «Один матрос говорил речь. Конечно, аплодисменты, овации, гимны, «Марсельеза»... На сцене с делегатами были артисты – малороссы и пр. Интересно... Только, конечно, опера от этого пострадала: цельного впечатления от музыки не осталось...» [2, с. 78, недатированное письмо мая 1917 г.].

Если в относительно спокойный период истории информационная составляющая писем ограничивалась сообщениями о повседневной жизни семьи и событиях культурного быта Петрограда, с началом исторических катаклизмов в тексте появляются и нарастают эсхатологические мотивы.

Первые прямые намеки на грядущий конец петербургской культуры и самого города – в письме Софьи от 27 октября 1917 г., реконструирующем события двух предшествующих дней и их последствия: «Представь себе, какой наш убогий Питер: Зимний дворец – в дырочках, как в веснушках, недалеко от него, за Адмиралтейством – Панаевский театр <...> сгорел, был огромный пожар, всё выгорело и провалилось внутри, так что он такой обгорелый, развалившийся» [2, с. 112]. Продолжение темы – в письме Елены от того же числа: «Вообще – скоро Петроград превратится в груды развалин: одни здания обгорели, другие – обстреляны, третьи – в грязи потонули» [2, с. 116]. В последующих письмах обеих сестер упоминаются

закрытие музеев, прекращение работы театров, гимназий, художественных курсов и мастерских и пр. – т. е., о полной остановке привычной культурной жизни. В конце марта 1918 г. Софья сообщает: «Здесь теперь некуда ходить: музеев нет, в театр – как подумаешь, что надо вечером возвращаться – в темноте, с опаской, что снимут с тебя шубу и всё, – то не захочется. Мы уже отвыкли как-то ходить в театр, даже – на концерты...» [2, с. 233].

Все чаще регистрируются свидетельства социального, экономического и бытового неблагополучия, одним из первых признаков которого являются неуклонно растущие цены на продукты. С 14 марта 1917 по 30 ноября 1919 г. сообщения о росте стоимости жизни с указанием точных цен встречаются все чаще, и все чаще речь идет о голоде, который с ноября 1917 г. становится постоянным. Основные экзистенциальные доминанты повседневности конца 1917 – конца 1919 гг.: голод, холод, отсутствие приватности, невозможность заниматься любимым делом, изменение привычного гигиенического режима – с течением времени радикально изменяют личность человека, безжалостно уродуя ее. В недатированном письме Софьи начала весны 1918 г. (публикатор предположительно датирует его по содержанию 12 марта/27 февраля) появляется признание: «Интересы стали отчасти животными: радуемся, что насытился или согрелся (так – О. Д.), наконец, под шубой в кровати, а то бывает, что за ночь не можешь согреться – все очень зябнем» [2, с. 223]. Ср. с письмом Елены от начала августа 1918 г.: «Если бы ты теперь нас увидела, то, наверное, ужаснулась бы. Не только наружный вид поразил бы <...> а наше нравственное состояние. Наши мысли все – о еде. Никакого умственного развития вперед, потому что ничего не читаешь» (с. 287). Через год, 22–23 июня 1919 г., Елена, «в ожидании голодовки», пишет: «Не страшен физический голод, а страшно то состояние – нервное, психически ненормальное, болезненное, которое вызывается первым...» [2, с. 441].

Осенью 1918 г. Софья приходит к мысли о бессмысленности подобного существования: «До чего мы дожили! Тяжело сознавать, что интересы так сузились, что ни до чего нет дела – и ничто не интересно. Лучше бы и совсем не жить, чем так, по крайней мере – не мучила бы мысль, что зря проходит жизнь...» (письмо от 24–25 июня / 7–8 июля 1918 г., датировка

предположительна) [2, с. 268]. Вместе с тем, Софья не оставляет надежды на изменения к лучшему – к возвращению к той насыщенной культурной жизни, которой семья жила прежде и от отсутствия которой так страдает теперь: «Надеюсь, что мы будем же жить, как следует, не животной жизнью, как теперь, а жизнью людей просвещённых» (письмо с предположительной датировкой 15 июля 1918 г.) [2, с. 273].

Однако через год положение дел осталось прежним. Летом 1919 г., Елена, сообщая о том, что два дня назад ее соученица по Музыкальным курсам умерла «от воспаления лёгких, испанки, паралича сердца и кровоизлияния в мозг – всё сразу», приходит к выводу, что «для неё это лучше, потому что теперешняя жизнь – одно сплошное страдание было для неё и её семьи» [2, с. 438, письмо от 10 июня 1919 г., датируется предположительно]. В следующем письме, от 22–23 июня того же года, она рассказывает о посещении кладбища, где похоронены родители, противопоставляя кладбищенскую тишину и покой текущей жизни: «Сегодня были с Сонюшей на кладбище, и там было так чудно, так тихо, так бесконечно спокойно, что хотелось бы там остаться навсегда... Но вышли с кладбища – и сразу в жизнь...» [2, с. 441].

Осенью 1918 г. сестры сообщили в Вятку о смерти обоих родителей: мать, Екатерина Александровна, скончалась во второй половине октября, вероятно, от пневмонии; отец, Алексей Николаевич – в начале ноября от холеры, которой он заболел на следующий день после похорон жены<sup>1</sup>. Примечательна семиотическая амбивалентность посвященных этим событиям фрагментов текста. С одной стороны, утрата родителей переживается и оценивается сестрами как предвестие и символ конца их собственной жизни людей культуры, без надежды на возврат к ней в будущем: «Наши говорят, что всё устроится, пойдет хорошо, а у меня в глубине души думается, что теперь и живописи, и Курсам, и моим планам заработка – почти конец» (недатированное письмо Софьи второй половины октября 1918 г. [2, с. 317]). С другой стороны – смерть символизирует избавление от страданий, освобождение и упокоение души: «Нет, что ни делается – всё к лучшему, всё так нужно... Не было

<sup>1</sup> См. недатированные письма Софьи и Елены второй половины октября 1918 г. [2, с. 315–318] и письмо Софьи, предположительно датированное составителем 7 ноября 1918 г. [2, с. 319–320].

чувства ужаса и отчаяния, а только светлое умиление перед простотой таинства и радость за маму – ей теперь хорошо!» [2, с. 316]. Об этом же пишет Елена в недатированном письме начала ноября 1918 г.: «Я никогда не думала, что может быть такое состояние после смерти таких близких людей. <...> Мы счастливы за них, счастливы тем, что им хорошо!» [2, с. 322].

Казалось бы, все цитированные выше сообщения и размышления сестер о смерти друзей и близких свидетельствуют о том, что авторы писем под давлением выпавших на их долю испытаний смирились с грозящей им неизбежностью и готовят себя к ней как к желанному избавлению от тягот пореволюционного быта, словно заранее проигрывая в текстах, посвященных другим людям, собственную судьбу. Однако общий контекст дореволюционной жизни семьи Юдиных с ее сложившимся укладом, нравственным кодексом и укоренившимися в сознании культурными ориентирами позволяет предположить, что смерть физическая воспринимается сестрами не столько как избавление от бытийных тягот, сколько как спасение от смерти духовной, от необратимого распада личности.

Достаточно рано осознав грозящую им опасность взаимного отчуждения, утраты единой домашне-семейной идентичности как защиты от враждебного внешнего мира и перерождения собственной личности, члены семьи Юдиных стремились противостоять распаду при помощи привычных установок, действий и занятий, в прошлой жизни бывших неотъемлемыми атрибутами повседневности российского образованного сословия (просвещенных людей, как называет их Софья): преодолением физической слабости и непреходящей усталости, соблюдением годами устоявшегося режима дня, поддержанием порядка в квартире, музицированием, живописью и рисованием вопреки пронизывающему холоду в доме; обязательным обсуждением новостей и событий дня за голодным вечерним чаем; совместным чтением вслух по вечерам, даже устройством семейных концертов. Софья в письме от 31 июля 1918 г. сообщает о намерении писать маслом портрет матери, а в недатированном письме июня рассказывает о совместном чтении и обсуждении Э. Ренана по вечерам; Елена рассказывает о семейных «концертках» на двух роялях и скрипке [2, с. 280, 253–254, 264]. То есть, ненормальности новой жизни они

противопоставляют нормальность жизни прошлой, ставшую в эти годы для семьи едва ли не главной ценностью<sup>1</sup>.

### Выводы

Дружеская переписка входила в ряд занятий из прошлого, при помощи которых сестры Юдины противостояли ужасу настоящего<sup>2</sup>. Переписка сделалась и модусом проживания повседневности, и пространством ее переживания, и инструментом (авто)рефлексии, позволяющей эту повседневность преодолеть, то есть – выжить и сохранить себя. В недатированном письме (предположительно конца сентября – начала октября) 1918 г. Софья, ссылаясь на Метерлинка, размышляет о единственно возможном образе жизни: «Да, конечно, Метерлинк прав в своём изречении, что нужно жить высшей жизнью – в ней спастись от действительности... Это то, что Миша (брат Софьи и Елены – О. Д.) называет “возвышаться над трёхмерными обыденными измерениями” ... Да, иначе жить невозможно, особенно – теперь» [2, с. 309–310].

Обращение к одной из самых устойчивых культурных практик дореволюционной России, основанных на Слове, дало авторам писем возможность не только вербализовать представлявшийся невербализуемым бытийный опыт, но и подняться над ним и заново обрести себя. В результате петроградские письма сестер Юдиных, адресованные вятской подруге, в самом прямом смысле слова превратились не только в хроннику выживания, но и в исполненную драматизма историю преодоления эсхатологии.

### Список литературы

1. Белунова Н. И. Дружеские письма творческой интеллигенции конца XIX – начала XX. (Жанр и текст писем). – СПб.: Изд-во С.- Петербургского ун-та, 2000. – 137 с.
2. Бердинских В. Письма из Петрограда: 1916–1919 (эпистолярный роман). – СПб.: Изд. дом «Петрополис». – 552 с.

<sup>1</sup> См., напр., письмо Елены, предположительно от начала августа 1918 г.: «В последние дни почему-то особенно ярки и близки мне все воспоминания о прежнем: о людях, о прежних радостях, горестях и времязапроваждениях. Я прежде тоже не знала, что можно с такой ясностью, почти до галлюцинации, представить себе прошлое. Одного намёка, пылинки, чёрточки достаточно, чтобы восстановить целую картину, образ кого-нибудь и т. п. С Соней особенно часто вспоминаем тебя и те зимы, которые мы проводили вместе...» [2, с. 286].

<sup>2</sup> В декабре 1919 г. сестры благодаря помощи Н. Агафонниковой перебрались в Вятку, что, вероятнее всего, спасло их от верной гибели, однако уже в 1920 г. вернулись в Петроград; переписка возобновилась, но никогда уже не достигает того уровня драматизма, который присущ конца письмам 1917–1919 гг., а через некоторое время и совсем прекращается.

3. Гиндин С. И. Биография в структуре писем и эпистолярное поведение // Язык и личность: Сб. статей. – М.: Наука, 1989. – С. 63–77.
4. Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. – Л.: Советский писатель. Ленингр. отд., 1971. – 464 с.
5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1. – М.: Гос. изд-во иностр. и национальных словарей, 1956. – 700 с.
6. Лаппо-Данилевский К. Ю. Дружеское литературное письмо: специфика, истоки // XVIII век. Сб. 27. Пути развития русской литературы XVIII века. – СПб.: Наука. – С. 121–153.
7. Ковалева Н. А. Русское частное письмо XIX в.: Коммуникация, жанр, речевая структура. – М.: СпортАкадемПресс, 2001. – 284 с.
8. Паперно И. Советская эпоха в мемуарах, дневниках, снах. Опыт чтения. – М.: Новое литературное обозрение, 2021. – 320 с.
9. Рылов А. А. Воспоминания. – Л.: Художник РСФСР, 1977. – 287 с.
10. Словарь русского языка: В 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Русский язык, 1981. – Т. 1. – 698 с.
11. Степанов Н. С. Дружеское письмо начала XIX в. // Степанов Н. С. Поэты и прозаики. – М.: Художественная литература, 1966. – С. 66–91.
12. Тодд У. М. III. Дружеское письмо как литературный жанр в пушкинскую эпоху / пер. с англ. И. Ю. Куберского. – СПб.: Академический проект, 1995. – 207 с.
13. Irving W. H. The Providence of Wit in the English Letter Writers. – Durgam, N.C.: Duke University Press, 1955. – 382 p.
14. The Familiar Letter in the Eighteenth Century / ed. by Y. Anderson, Ph. B. Daglian, I. Ehrenpreis. – Lawrence: University of Kansas Press, 1966. – 306 p.

#### References

1. Belunova, N. I. (2000) *Druzheskije pis'ma tvorcheskoj intelligentsii kontsa XIX – nachala XX*. (Zhanr i tekst pisem) [Russian Artistic Intelligentsia's Familiar Letters of the 1890s – 1900s. (Genre and Text)]. Sankt-Peterburg: St Petersburg Univ. Publishers. (In Russian).
2. Berdinskikh, V. (2016) *Pis'ma iz Petrograda: 1916–1919 (epistoliarnyi roman)* [Letters from Petrograd: 1916–1919 (An Epistolary Novel)]. Sankt-Peterburg: Petropolis Publishers. (In Russian).
3. Gindin, S. I. (1989) *Biografiya v strukture pisem i epistoliarное povedenie* [Biography in Letter Structure and Epistolary Behaviour]. *Iazyk i lichnost'* [Language and Personality]. Moskva: Nauka. Pp. 63–77. (In Russian).
4. Ginzburg, L. Ja. (1971) *O psikhologicheskoi proze* [On Psychological Prose]. Leningrad: Sovetskij pisatel'. Leningradskoe otdelenie. (In Russian).
5. Dal', V. I. (1956) *Tolkovoi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka: V 4 t.* [An Explanatory Dictionary of the Russian Language: In 4 vols]. Vol. 1. Moskva: State Foreign and National Dictionaries Publisher. (In Russian).
6. Lappo-Danilevsky, K. Yu. (2013) *Druzheskoe literaturnoe pis'mo: spetsifika, istoki* [A Familiar Literary Letter. Its Specificity and Sources]. *XVIII vek* [18<sup>th</sup> Century]. Sb. 27. Puti razvitiya russkoi literatury XVIII veka. Sankt-Peterburg: Nauka. Pp. 121–153. (In Russian).
7. Kovaleva, N. A. (2001) *Russkoe chastnoe pis'mo XIX v.: Kommunikatsiya, zhanr, rechevaya struktura* [Russian 19<sup>th</sup> Century Private Letter: Communication, Genre, Speech Structure]. Moskva: SportAcademPress. (In Russian).
8. Paperno, I. (2021) *Sovetskaya epokha v memuarakh, dnevnikakh, snakh. Opyt chteniya* [Stories of the Soviet Experience: Memoirs, Diaries, Dreams]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
9. Rylov, A. A. (1977) *Vospominaniya* [Memoirs]. Leningrad: Khudozhnik RSFSR. (In Russian).
10. Evgen'eva, A. P. (1981) (ed.) *Slovar' russkogo yazyka: V 4 tomakh. T. I.* [A Dictionary of Russian: In 4 vols. Vol. 1]. Moskva: Russkij yazyk. (In Russian).
11. Stepanov, N. S. (1966) *Druzheskoe pis'mo nachala XIX v.* [The 19<sup>th</sup> Century Familiar Letter]. Stepanov, N. S. *Poety i Prozaiki* [Poets and Prose Writers]. Moskva: Khudozhestvennaya literature. Pp. 66–91. (In Russian).

12. Todd U. M. III. (1995) *Druzheskoe pis'mo kak literaturnyj zhanr v pushkinskuyu epokhu* [A Familiar Letter as a Literary Genre in Pushkin Times]. Per. s angl. I. Yu. Kuberskii. Sankt-Peterburg: Akademicheskij proekt. (In Russian).

13. Irving, W. H. (1955) *The providence of Wit in the English Letter Writers*. Durgam, N.C.: Duke University Press.

14. Anderson, Y., Daglian, Ph. B., Ehrenpreis, I. (1966) (eds.) *The Familiar Letter in the Eighteenth Century*. Lawrence: University of Kansas Press.

#### Об авторе

**Демидова Ольга Ростиславовна**, доктор философских наук, профессор, 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

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

Поступила в редакцию: 27.05.2024

Принята к публикации: 27.06.2024

Опубликована: 17.09.2024

Received: 27 May 2024

Accepted: 27 June 2024

Published: 17 September 2024

## Эволюция концепта культурной памяти в идеях представителей философии жизни

С. Л. Дунаева

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

**Введение.** До XX века память традиционно понималась как искусство запоминания и воспроизведения информации. Известные мыслители в области социальной памяти – Я. Ассман, М. Хальбвакс, П. Нора и др. – стали говорить о ней как основе существования коллектива, культуры, общества. Расширение понятия памяти стало возможным в результате углубленного анализа мироустройства конкретных эпох. В истории философской мысли активный интерес к теме возникает во второй четверти XIX века – времени развития неклассической философии и, в частности, философии жизни. Ее представители, рассматривая понятие жизни, в той или иной степени затрагивали вопросы памяти.

**Содержание.** А. Шопенгауэр ввел понятия времени, пространства и причинности в мир человеческих переживаний, что повлияло на развитие последующих концепций. С. Кьеркегор рассматривал память через категорию повторения, как основу воспроизведения информации и действий в повседневной жизни. Ф. Ницше, рассматривая жизнь как волю к власти, писал о существовании жизни в двух формах – исторической и неисторической, во взаимодействии которых лежит важнейшая черта памяти – конструируемость. В. Дильтей предпринял попытку изменить методологию изучения гуманитарных наук и ввел понятие переживания как основу изучения истории, общества; к одной из составляющих переживаний мыслитель отнес воспоминание. Г. Зиммель рассматривал жизнь как постоянное движение во времени и пространстве, в результате чего вопросы памяти, среди которых – традиции, преемственность, воспоминания, места памяти – стали подниматься в текстах естественным образом. А. Бергсон предложил концепцию памяти в труде «Материя и память», в основе которой лежит взаимовлияние воспоминания и восприятия в сознании человека. Его концепция стала опорой для ряда современных концепций памяти. О. Шпенглер, предлагая новый подход в изучении истории, включал память в принцип историзма при исследовании культуры.

**Выводы.** В философии жизни были разработаны важнейшие характеристики концепта памяти, однако идеи мыслителей этого направления не вошли в дискурс памяти по ряду причин: во-первых, они не ставили задачу рассматривать собственно феномен памяти, их интересовало понятие жизни; во-вторых, исторические обстоятельства, активизировавшие обращение к теме культурной памяти, возникли позднее – в период социальных потрясений второй четверти XX века; в-третьих, наиболее целостная среди рассмотренных концепций памяти (А. Бергсон), обращена только к феномену индивидуальной памяти, но не к социальному явлению. Вместе с тем, труды представителей философии жизни по-своему предопределили применение концепта культурной памяти в гуманитарных исследованиях.

**Ключевые слова:** философия жизни, воспоминание, дискурс, культура, общество, память, переживание.

**Для цитирования:** Дунаева С. Л. Эволюция концепта культурной памяти в идеях представителей философии жизни // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 150–161. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_150. EDN: NLZFXE

## The Cultural Memory Concept Evolution in the Ideas of Philosophy of Life Representatives

Stefaniya L. Dunaeva

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

**Introduction.** Until the twentieth century, memory was traditionally understood as the art of memorizing and reproducing information. Well known thinkers in the field of social memory – J. Assman, M. Halbwaks, P. Nora, etc. – began to talk about it as the basis for the existence of a collective, culture, and society. The concept of memory expansion became possible as a result of an in-depth analysis of the world order of specific epochs. In the history of philosophical thought, an active interest in the topic arises in the second quarter of the 19 century – the time of the development of non-classical philosophy and, in particular, the philosophy of life. Its representatives, considering the concept of life, touched upon memory issues to one degree or another.

**Content.** A. Schopenhauer introduced the concepts of time, space and causality into the world of human experiences, which influenced the development of subsequent concepts. S. Kierkegaard considered memory through the category of repetition as the basis for reproducing information and actions in everyday life. F. Nietzsche, considering life as the will to power, wrote about the existence of life in two forms – historical and non-historical, in the interaction of which lies the most important feature of memory – constructibility. W. Dilthey made an attempt to change the methodology of the study of the humanities and introduced the concept of experience as the basis for the study of history and society; the thinker attributed memory to one of the components of experience. G. Zimmel considered life as a constant movement in time and space, as a result of which memory issues, among which – traditions, continuity, memories, places of memory – began to rise. A. Bergson proposed the concept of memory in the work "Matter and Memory", which is based on the mutual influence of memory and perception in human consciousness. His concept became the basis for a number of modern concepts of memory. O. Spengler, offering a new approach to the study of history, included memory in the principle of historicism in the study of culture.

**Conclusions.** In the philosophy of life, the most important characteristics of the concept of memory were developed, but the ideas of thinkers of this trend did not enter the discourse of memory for a number of reasons: firstly, they did not set out to consider the phenomenon of memory itself, they were interested in the concept of life; secondly, historical circumstances that activated the appeal to the topic of cultural memory arose later – in the period of social upheavals of the second quarter of the twentieth century; thirdly, the most holistic among the considered concepts of memory (A. Bergson), is addressed only to the phenomenon of individual memory, but not to a social phenomenon. At the same time, the works of the philosophy of life representatives in their own way predetermined the application of the concept of cultural memory in humanitarian studies.

**Key words:** philosophy of life, memory, discourse, culture, society, memory, experience.

**For citation:** Dunaeva, S. L. (2024) Evolyutsiya kontsepta kul'turnoj pamyati v ideyakh predstavitelej filosofii zhizni [The Cultural Memory Concept Evolution in the Ideas of Philosophy of Life Representatives]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 150–161. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_150. EDN: NLZFXE

## Введение

Современные исследователи часто обращаются к понятию памяти при изучении традиций, воспоминаний, исторических событий, войн и других вопросов из гуманитарной области знаний. В классическом понимании память есть «способность к воспроизведению прошлого опыта, одно из основных свойств нервной системы, выражающееся в способности длительно хранить информацию и многократно вводить ее в сферу сознания и поведения» [3]. Долгое время такое определение было достаточным для применения понятия памяти в философских концепциях.

Современный концепт памяти предполагает новые определения и смыслы, предложенные известными мыслителями XX – начала XXI веков. К таким следует отнести концепцию «социальных рамок памяти» М. Хальбвакса [16], согласно которой память человека формируется социальной средой. Восприятие прошлого и способ воспроизведения информации определяется социокультурными факторами, контекстом, нормами, ценностями и традициями. Таким образом память человека всегда вписана в социальные рамки и носит коллективный характер.

Я. Ассман уделил особое внимание письменности и выделил отдельно *культурную память*, изучение которой возможно через традиции, письмо, каноны, праздники и другие формы повседневной жизни [1]. Его концепция стала основанием для многих современных исследований в вопросах культурной идентичности. П. Нора ввел понятие *мест памяти*, что открыло новые возможности для изучения культурных памятников, значимых общественных пространств, событий и явлений [14]. Вместе с тем современные исследователи также обращаются к идеям П. Рикера, А. Ассман, П. Хаттона [15; 17].

В истории европейской философской мысли включение новых смыслов в понятие памяти стало возможным с более углубленным изучением вопросов жизни человека, активизация которого приходится на вторую четверть XIX века. Одним из ярких направлений нового подхода стала философия жизни, выражавшая протест излишнему рационализму и рассудочности, которые мало места оставляли для самого человека и его переживаний. В трудах наиболее известных представителей этого направления – А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, В. Дильтея, Г. Зиммеля, А. Бергсона и О. Шпенглера – жизнь

рассматривается как первичная реальность, целостный органический процесс, предшествующий разделению мира на идеальное и материальное, и при философствовании она должна философствовать из себя самой [13]. Эти мыслители вернули философии человека с его внутренними переживаниями, ввели понятие жизни и дали ей разные определения, и вместе с этим в своих трудах стали раскрывать черты, характерные для современного концепта культурной памяти. Последовательный анализ позволит определить его характерные черты и степень сформированности.

### **Содержание исследования**

Первый, кто сделал попытку сформулировать новую концепцию мироустройства в ответ на гегелевскую философию – А. Шопенгауэр (1788–1860). Он поставил перед собой задачи ввести экзистенциальное измерение в философию, противопоставить классической теории мистическую интуицию и отказаться от теории прогресса и утверждения о разумном устройстве мира [12]. Взамен Абсолюта философ предложил идею о мировой воле, материальное воплощение которой происходит в человеческом мире, а происходящие в нем явления познаются через время, пространство и причинность [18, с. 231].

Условное разделение на волю и материальный мир привели к артикуляции человека в общей концепции мироустройства. Вместе с тем у философа часто встречаются упоминания об истории и связи прошлого и настоящего времен, что предполагает динамичное и непрерывное развитие мира. Однако, в концепции Шопенгауэра во главе всего мироустройства стояло высшее начало – воля, не обладающая какими-либо характеристиками, которые могли бы позволить рассматривать мир в связи настоящего с прошлым и будущим.

Более подробно упоминания о прошлом, настоящем и будущем можно найти в трудах датского философа С. Кьеркегора (1813–1855). Он изучал внутренний опыт человеческого существования и рассматривал память через категорию повторения. В произведении «Или-или» он писал о повторяемости идеи: чем богаче и конкретнее идея, тем выше вероятность ее повторения и воспроизведения в последующие эпохи: «чем

конкретнее, а стало быть, чем богаче идея, – тем вероятнее повторение» [7, с. 81].

В сочинении «Повторение» Кьеркегор писал о воспоминании, которое «обращает человека вспять, вынуждает его повторять то, что было, в обратном порядке» [8, с. 7]. Это воспоминание – только образ прошлого и не производится в настоящем времени. Повторение отличается наличием постоянных действий, актуализирующих картину жизни человека. Для Кьеркегора повторение – «хлеб насущный, благодатно насыщающий» [8, с. 9]. Жизнь полноценна и насыщена, если в ней присутствует больше повторений, чем воспоминаний как образов прошлого. Человек несчастен, если он вынужден жить прошлым или будущим, поскольку повторение возможно только в настоящем времени.

В этом же произведении философ подчеркивал значимость и малоизученность категории повторения: «без категорий воспоминания или повторения вся жизнь распадается, превращается в пустую, бессодержательную игрушку; «повторение – новая категория, которую еще предстоит ввести [8, с. 30–31].

В сочинении «Страх и трепет» Кьеркегор, упоминал о забвении как категории, которая сопровождает человека на протяжении жизни, но при этом не должна преобладать над воспоминанием и повторением. В противном случае «как безутешна и пуста оказалась бы тогда жизнь!» [9, с. 15]. Более подробно вопрос о забвении не рассматривался. Кьеркегор писал о воспоминаниях, повторениях и забвении, но в его концепции они являются только частью индивидуальных переживаний человека. Память рассматривается через повторение и не формулируется в отдельную целостную концепцию.

Ф. Ницше (1844–1900) рассматривал все происходящее в мире через тезис «жизнь – воля к власти», согласно которому все существа – микроорганизмы, растения, животные, человек – в той или иной степени стремятся к власти. В произведении «О пользе и вреде истории для жизни» он выделил две формы существования – неисторическую и историческую. Первая отражает все аспекты жизни со всеми чувствами и эмоциями, необходимыми для существования, вторая – отвечает за рефлекссию, объяснение всех происходящих событий и явлений. Человек обращается к истории, чтобы закрыть потребности сегодняш-

него дня и создавать будущее, то есть осуществлять свою волю к власти [11, с. 164–166]. В качестве субъекта у Ницше может выступать человек, социальная группа, народ, государство, и во взаимодействии «неисторическое-историческое» лежит одна из значимых характеристик памяти – конструируемость.

В сочинении «Человеческое, слишком человеческое» приводятся описания социалистических идей, о которых Ницше писал, что «прошлое старой культуры построено на насилии, рабстве, обмане, заблуждении, но наследники культуры не должны отменять прошлое или забывать, а стремиться постепенно пересоздавать образ мыслей» [11, с. 436].

В сочинении «Воля к власти» он упомянул, что «в отношении “памяти” нам следует переучиться: здесь кроется наиболее сильное искушение допустить существование “души”, которая вне времени репродуцирует, вновь познает и т. д. Но пережитое продолжает жить “в памяти”» [10, с. 287]. Память в сочинениях Ницше остается второстепенным вопросом и рассматривается, как правило, в контексте изучения истории народа.

Основатель «критики исторического разума» В. Дильтей (1833–1911) ставил перед собой задачу изменить подход к изучению гуманитарных наук. Вместо изучения истории как суммы произошедших событий, мыслитель предложил рассматривать их через переживание, в основе которого происходят все человеческие творения. В переживании «разнообразнейшим образом сплетены между собой <...> восприятие, воспоминание, процесс мышления, побуждение, чувствование, желание, волевые действия» [4, с. 65–66]. Все его составляющие необходимы как связь внутреннего мира человека с внешним миром. Сам человек рассматривается как точка пересечения общественных систем, в которых и происходит передача опыта, знаний и традиций. В попытке изменить исторический подход Дильтей ввел категорию переживания в концепцию жизни, однако в ней память и воспоминания оставались второстепенными. В его идеях, как и у предшественников, отсутствовал фактор времени. Вместе с тем мыслитель оказал влияние на развитие последующих учений. Более поздние представители рассматривали жизнь в динамичном развитии.

Подтверждение этому есть в концепции Г. Зиммеля (1858–1918), согласно которой жизнь простирается на прошлое, на-

стоящее и будущее: «в то время как все неживое обладает одним только моментом настоящего, живое – в отсутствие каких-либо аналогий – простирается на прошлое и на будущее» [5, с. 446]. Жизнь представляет собой непрерывное движение, где человек устанавливает границы в виде системы координат. Но жизнь всегда стремится вперед и неуклонно разрушает установленные рамки, создавая постоянный цикл созидания и уничтожения ограничений. Границы – форма, в которых существует жизнь, и человек «сам всегда является границей в жизни другого человека» [5, с. 7]. Границы в жизни человека построены на воспоминаниях о пережитых моментах в прошлом: «так как наше переживание связано не с настоящим, но привязано к тогдашнему моменту, то и само наше настоящее оказывается не точечным (как в механическом существовании), но, так сказать, растянутым назад» [5, с. 13].

С включением времени в концепцию жизни вопросы о памяти стали подниматься естественным образом. В сочинении «К вопросу о философии истории» Дильтей писал о традициях и преемственности: «традиция – поразительное и создающее, собственно говоря, всю культуру и духовную жизнь человечества явление, посредством которого содержание мышления, деятельности, созидания, а также чувствования становится самостоятельным по отношению к своему первоначальному носителю и может передаваться и дальше, как материальный предмет» [4, с. 535].

В сочинении «Руина» Зиммель определял руины как место памяти – творение человека, оставшееся в прошлом как след человеческой культуры: «Она (руина) – остаток прошлого, жизнь, из которого ушла, – но это не просто нечто негативное и примысленное, как при виде бесчисленных, когда-то проплывавших в потоке жизни и случайно выброшенных на берег вещей, которые не могут быть вновь подхвачены течением» [5, с. 232]. Зиммель рассматривал феномен памяти в разных аспектах, но приоритет отдавал её значению для человеческого переживания или культуры.

Французский мыслитель А. Бергсон опубликовал труд «Материя и память», в котором память рассматривалась во взаимосвязи восприятия и воспоминания. Согласно его концепции, в жизни человека восприятие любого образа требует активации воспоминаний из прошлого опыта, память помогает чело-

веку воспринимать реальность настоящего времени. Чем сложнее образ, тем больше требуется воспоминаний для восприятия [2, с. 177]. Воспоминание не может жить отдельно от сознания и появляется в случае, если требует того необходимость воспринимать реальность настоящего времени: «будучи виртуальным, воспоминание это может стать актуальным только благодаря его извлечению восприятием» [2, с. 240]. Воспоминание актуализируется по потребностям настоящего времени и целесообразности действий в будущем. Восприятие же само по себе не вбирание всех образов в сознание, а ограничение в соответствии с существующими интересами в жизни: «оно <...> на самом деле сводится к тому, что вас интересует»; «воспринимать сознательно – значит выбирать, и сознание состоит прежде всего в этом различении» [2, с. 182, 187]. Восприятие и воспоминание взаимопроницаемы и живут в сознании благодаря друг другу: «наши восприятия несомненно пропитаны воспоминаниями и, наоборот, воспоминание <...> становится наличным, актуальным, только заимствуя тело какого-нибудь восприятия, в которое оно воплощается» [2, с. 198]. Восприятие может видоизменять память прошлого. И, наоборот, память непрерывно конструируют реальность настоящего времени и формируют восприятие человека.

Бергсон отводит памяти первостепенное значение. Память, сохраняя воспоминания и конструируя реальность, связывает в единую логическую цепочку все происходящие в истории события: «но на самом деле мгновение никогда для нас не существует. В том, что мы называем мгновенным, уже присутствует работа нашей памяти» [2, с. 200]. Память в концепции Бергсона всегда динамична, эмоциональна, конструируема и актуализируется в соответствии с потребностями сегодняшнего дня. Она вплетена в жизнь человека в процессе восприятия, мышления, волевых действий и саморефлексии произошедших событий. Восприятие, в основе которого – узнавание образов, чувствование, эмоции, и волевые действия, невозможно без памяти.

Более поздний представитель философии жизни – немецкий философ О. Шпенглер – ставил перед собой задачу определить принцип жизни каждой культуры на основе метода сравнительной морфологии культур и отойти от европоцентристской концепции истории «Древнее время – Средние

века – Новое время». Память в концепции мыслителя относится к высшему состоянию, в котором может существовать культура. «Память – предпосылка всякого рода созерцательности, обращенная вспять, необходима для самопознания и самоисповедания» [19, с. 260]. Шпенглер разделял культуры по их историчности, например, античная культура не имела никакой памяти и жила исключительно настоящим временем («античная культура не обладала памятью, историческим органом в этом специфическом смысле» [19, с. 135]). Египетская культура, в противопоставление античной, простиралась далеко в прошлое и будущее: «египетская душа <...> ощущала прошлое и будущее как весь свой мир, а настоящее, идентичное с бодрствующим сознанием, представлялось ей просто узкой границей между двумя неизмеримыми далями» [19 с. 139]. Мыслитель рассматривал культуру как единый живой организм, существование которого невозможно без памяти.

### **Выводы**

В произведениях представителей философии жизни выявлены две значимые предпосылки для формулировки современных концепций памяти. Первая – указание на фактор времени, делающий жизнь всегда динамичной. Связь прошлого, настоящего и будущего времен обусловлена памятью. Вторая – концепция памяти А. Бергсона, в её развитии и полемике с ней, способствовала научным исследованиям исторической коллективной памяти (М. Хальбвакс сформулировал концепцию «социальных рамок памяти»).

Развитие философии жизни происходило в эпоху немецкого романтизма и было реакцией на классическую идеалистическую философию, в которой, как отмечали критики, было слишком много рационализма. В обществе были актуальны вопросы не памяти, а в целом – человека, который потерялся в рационалистической философии. Мыслители философии жизни не ставили перед собой задачу исследовать память, их интересовало сам феномен жизни как воли к власти или потока, внутреннего опыта и личных переживаний.

Исторические предпосылки к формированию дискурса памяти появились позднее – со второй четверти XX века, в эпоху культурных потрясений, травм, социальных катастроф, изу-

чение которых стало впервые возможным с использованием электронных средств, позволяющих собрать воспоминания очевидцев. Вместе с этим, как отмечал Я. Ассман, изучение истории как памяти было требованием времени, поскольку «поколение очевидцев тяжелейших в анналах человеческой истории преступлений и катастроф сейчас постепенно уходит из жизни» [1, с. 11].

Целостная концепция памяти, предложенная А. Бергсоном, носила индивидуальный характер, память как общественное явление не рассматривалась. М. Хальбвакс подверг критике его идеи, отметив, что память всегда коллективна. Вместо воспоминаний в виде привычек или образов прошлого, память работает по принципу рамки, в которые включены воспоминания людей. Социальный характер памяти позволил сформулировать новые выводы об истории и говорить о коллективной, социальной, культурной памяти, местах памяти.

Анализ идей перечисленных выше мыслителей показал, что концепт культурной памяти зародился и вырос по мере развития философии жизни. Периодические обращения к теме памяти со временем теоретизировались и были сформулированы в целостную концепцию, что позволило в дальнейшем ввести в научный дискурс понятие коллективной памяти.

#### Список литературы

1. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
2. Бергсон А. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. / пер. с фр. – М.: Московский клуб, 1992. – 336 с.
3. Большой энциклопедический словарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://rus-big-enc-dict.slovaronline.com/49351-%D0%9F%D0%90%D0%9C%D0%AF%D0%A2%D0%AC> (дата обращения: 29.04.2024).
4. Дильтей В. Сущность философии / пер. с нем. под ред. М. Е. Цельтера. – М.: Интрада, 2001–155 с.
5. Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры / под ред. С. Я. Левит. М.: Юрист, 1996. – 671 с.
6. Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни / под ред. С. Я. Левит. М.: Юрист, 1996. – 607 с.
7. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. / пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной Академии; Амфора. – 2011. – 823 с.
8. Кьеркегор С. Повторение: опыт экспериментальной психологии Константина Констанция / пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. – М.: Лабиринт, 1997. – 157 с.
9. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. Изд. 2-е допол. и исправл. – М.: Культурная революция, 2010. – 488 с.

10. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: культурная Революция, 2005. – 880 с.
11. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. Литературные памятники / Сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна; пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – 829 с.
12. Новая философская энциклопедия. Электронная библиотека ИФ РАН. [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH8a532e99622576075c348a> (дата обращения: 29.04.2024).
13. Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. 3-е изд., испр. – Минск: Книжный дом, 2003. – 1280 с.
14. Нора П. Проблематика мест памяти / пер. с фр. // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюижеж, М. Винок. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. – С. 17–50.
15. Сидоренко И. Н. Дискурс исторической памяти в современном социально-гуманитарном знании // Научные труды Республиканского института высшей школы. Философско-гуманитарные науки. – 2023. – № 22. – С. 216–223.
16. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. статья С. Н. Зенкина. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.
17. Шендрикова, С. П. Понятие исторической памяти в отечественной историографии // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2020. – № 4(56). – С. 147–153.
18. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / пер. с нем. Ю. Айхенвальда; вступит. ст. А. Маркова. – М.: РИПОЛ классик, 2018. – 616 с.
19. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьян. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.

#### References

1. Assman, Ya. (2004) *Kul'turnaya pamyat': pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory: Writing, Remembrance, and Political Identity in the High Cultures of Antiquity]. Transl. from German. Moskva: Yazyki slavyanskoj kul'tury (In Russian).
2. Bergson, A. (1992) *Sobranie sochinenij v 4 tomakh*. T. 1 [Collected works in four vols. Vol. 1]. Transl. from French. Moskva: Moskovskij klub. (In Russian).
3. Bol'shoj entsiklopedicheskij slovar' [Great encyclopedic dictionary]. Available at: <https://rus-big-enc-dict.slovaronline.com/49351%D0%9F%D0%90%D0%9C%D0%AF%D0%A2%D0%AC> (In Russian).
4. Dil'tej, V. (2001) *Sushchnost' filosofii* [The essence of philosophy]. Transl. from German. Moskva: Intrada. (In Russian).
5. Grisanov, A. A. (2003) (ed.) *Noveishij filosofskij slovar'* [The newest philosophical dictionary]. Minsk: Knizhniy dom. (In Russian).
6. Zimmel', G. (1996) *Izbrannoe*. T. 1. *Filosofiya kul'tury* [Selected works. Vol. 1. Philosophy of culture]. ed by S. Ya. Levit. Moskva.: Yurist. (In Russian).
7. Zimmel', G. (1996) *Izbrannoe*. T. 2. *Sozertsanie zhizni* [Selected works. Vol. 2. Contemplation of Life]. ed. by S. Ya. Levit. Moskva.: Yurist. (In Russian).
8. K'erkegor, S. (2011) *Ili – ili. Fragment iz zhizni: v 2 ch.* [Enten – Eller]. Transl. from Danish, commentary, note. N. Isaeva and S. Isaev]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj Hristianskoj gumanitarnoj Akademii; Amfora. (In Russian).
9. K'erkegor, S. (1997) *Povtorenie: opyt eksperimental'noj psihologii Konstantina Konstant-siya* [Repetition: the experience of experimental psychology by Constantin Constanti]. Transl. from Danish by N. Isaeva, S. Isaev. Moskva: Labirint. (In Russian).
10. K'erkegor, S. (2010) *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. Transl. from Danish by N. V. Isaeva, S. A. Isaev. 2<sup>nd</sup> ed. expanded and corrected. Moskva: Kul'turnaya revolyutsiya. (In Russian).
11. Khal'bvaks, M. (2007) *Sotsial'nye ramki pamyati* [Social framework of memory]. Transl. from French. Moskva: Novoe izdatel'stvo. (In Russian).
12. Nitsche, F. (2005) *Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vseh tsennostej* [The will to power. Experience of reevaluation of all values]. Transl. from German by E. Gertsyk et al. Moskva: Kul'turnaya Revolyutsiya. (In Russian).

13. Nitsche, F. (1990) *Sochineniya v 2 t. T. 1.* [Works in 2 vols. Vol. 1.]. Compil., ed., publ. intr. and notes by K. A. Svas'yan, transl. from German. Moskva: Mysl'. (In Russian).

14. *Novaya filosofskaya entsiklopediya. Elektronnaya biblioteka IF RAN* [New philosophical encyclopedia. Electronic library of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]. Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH8a532e-99622576075c348a>

15. Nora, P. (1999) *Problematika mest pamyati* [Problems of memory locations]. *Frantsiya – pamyat'* [France – memory]. Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta. Pp. 17–50. (In Russian).

16. Sidorenko, I. N. (2023) *Diskurs istoricheskoy pamyati v sovremennom sotsial'no-gumanitarnom znanii* [Discourse of historical memory in modern social and humanitarian knowledge]. *Nauchnye trudy Respublikanskogo instituta vysshey shkoly. Filosofsko-gumanitarnye nauki* [Scientific works of the Republican Institute of Higher Education. Philosophical and humanities]. No. 22. Pp. 216–223. (In Russian).

17. Shendrikova, S. P. (2020) *Ponyatie istoricheskoy pamyati v otechestvennoj istoriografii* [The concept of historical memory in domestic historiography]. *Uchenye zapiski. Elektronnyy nauchnyy zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific notes. Electronic scientific journal of Kursk State University]. No. 4 (56). Pp. 147–153. (In Russian).

18. Shopengauer, A. (2018) *Mir kak volya i predstavlenie* [The world as will and representation]. Transl. from German. Moskva: RIPOL klassik. (In Russian).

19. Shpengler, O. (1998) *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii. 1.* *Geshtal't i dejstvite'nost'* [The decline of Europe. Essays on the morphology of world history. 1. Gestalt and reality]. Transl. from by German. Moskva: Mysl'. (In Russian).

#### Об авторе

**Дунаева Стефания Леонидовна**, аспирант, Ленинградский университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-0779-8137, e-mail: [dunaeva.sl@yandex.ru](mailto:dunaeva.sl@yandex.ru)

#### About the author

**Stefaniya L. Dunaeva**, postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-0779-8137, e-mail: [dunaeva.sl@yandex.ru](mailto:dunaeva.sl@yandex.ru)

Поступила в редакцию: 10.05.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 10 May 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

## Анализ музыки как формы антропотехники

Д. А. Ярочкин

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

**Введение.** Статья посвящена анализу музыки как формы антропотехники. Автор использует концепцию П. Слотердайка, согласно которой антропотехника представляет собой методы умственной и физической практики, с помощью которых люди самых разных культур стремятся оптимизировать своё поведение перед лицом жизненных рисков и ощущением смертности. Музыка, занимая особое место в культуре, является своего рода синтезом как рациональных, так и иррациональных аспектов антропотехники.

**Содержание.** Чтобы выявить универсальные и иррациональные черты музыки в мифологизированном сознании, в статье проводится сравнение образ Одиссея в греческом мифе о сирене и образа шамана-кама в алтайских мифах. Выявляются общие и различные черты этих образов. В качестве общего для обоих образов рассматривается мотив путешествия, и фоном к обоим путешествиям является музыка. Различием же выступает характер взаимоотношения индивида и музыки.

Шаман и Одиссей представляют собой две стратегии взаимодействия с иррациональной стихией. Одиссей сохраняет гомеостаз, тогда как шаман гибнет и возрождается как иной субъект. В первом случае индивид остаётся неизменным, а антропотехника служит способом его самосовершенствования; во втором – неизменность природы человека ставится под вопрос.

**Выводы.** Примеры Одиссея и шамана-кама иллюстрируют динамичность и вариативность антропотехники: от поддержания гомеостаза и аскезы, до потери своего Я и экстатического преобразования – при этом музыкальные средства применяются в процессе создания и трансформации образа человека, что подчёркивает изменчивость человеческой природы.

**Ключевые слова:** антропотехника, аполлоническое начало, дионисийское начало, музыка, Одиссей, сирена, воля, шаманизм, бубен, камлание.

**Для цитирования:** Ярочкин Д. А. Анализ музыки как формы антропотехники // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 162–183. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_162. EDN: KVKTDN

## The Analysis of Music as a Form of Anthropotechnics

Dmitrij A. Yarochkin

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

**Introduction.** The article is devoted to the analysis of music as a form of anthropotechnics. The author uses the concept of P. Sloterdike, according to which anthropotechnics is a method of mental and physical practice through which people from different cultures strive to optimize their behavior in the face of life risks and a sense of mortality. Music, occupying a special place in culture, is a kind of synthesis of both rational and irrational aspects of anthropotechnics.

**Content.** In order to identify the universal and irrational features of music in the mythologized consciousness, the article compares the image of Odysseus in the Greek myth of the siren and the image of the shaman-kam in the Altai myths. The common and different features of these images are revealed. The motif of the journey is considered to be common to both images, and the background to both journeys is music. The difference is the nature of the relationship between the individual and the music. The shaman and Odysseus represent two strategies for interacting with the irrational element. Odysseus retains homeostasis, while the shaman dies and is reborn as another subject. In the first case, the individual remains unchanged, and anthropotechnics serves as a way of his self-improvement; in the second, the immutability of human nature is called into question.

**Conclusions.** The examples of Odysseus and shaman-kam illustrate the dynamism and variability of anthropotechnics: from maintaining homeostasis and austerity, to losing one's self and ecstatic transformation – while musical means are used in the process of creating and transforming the image of a person, which emphasizes the variability of human nature.

**Key words:** anthropotechnics, Apollonian principle, Dionysian principle, music, Odysseus, siren, will, shamanism, tambourine, kamlanie.

**For citation:** Yarochkin, D. A. (2024) Analiz muzyki kak formy antropotekhniki [The Analysis of Music as a Form of Anthropotechnics]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 162–183. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_162. EDN: KVKT DN

## Введение

В нынешнее время большим спросом пользуются исследования по музыкальной **антропотехнике**. Анализ данных, проведенный нами при помощи сервиса Constellate, показывает, что количество публикаций, связанных с изучением антропотехники и музыки неуклонно растет с 1980-х годов.

Понятие антропотехники детально разработано П. Слотердайком в книге «Ты должен изменить свою жизнь: Об антропотехнике» [37]. В этом труде автор рассматривает антропотехнику как «методы умственной и физической практики, с помощью которых люди самых разных культур пытались оптимизировать свой космический и иммунологический статус перед лицом смутных рисков для жизни и острой уверенности в смерти» [37, р. 10]. Для ученого антропотехника всегда связана с «апгрейдом иммунной системы» личности, основанным на аскетизме [37, pp. 8–9]. Слотердаик замещает религиозный миф аскезой как практикой антропотехники [37, р. 38]. Для него человек – это результат повторяющейся и целенаправленной деятельности, то есть работы.

Попытке рассмотреть чувственную и мифическую сторону антропотехники посвящена данная работа. Другим важным аспектом является желание рассмотреть антропотехнику не только как средство совершенствования человека, но и как способ его конструирования. В данной статье мы стремимся подойти к пониманию антропотехники как неосознанного и постоянно действующего фактора формирования человека, который затрагивает само его определение. Музыка является одной из форм такой антропотехники, поскольку она мыслится как самостоятельное явление, не сводящееся к утилитарной цели, в отличие от других средств антропотехники, таких как аскеза.

Чтобы выявить универсальные и иррациональные черты музыки в мифологизированном сознании, мы проведем сравнение образов Одиссея в мифе о сирене и шамана-кама в алтайских мифах. Для этого необходимо определить общие и различные черты. В качестве общего мотива для обоих мифов рассматривается мотив путешествия, и фоном к обоим путешествиям является музыка. Различием же выступает характер взаимоотношения индивида и музыки.

Актуальность данного подхода заключается в теоретическом переосмыслении наследия древней Греции в условиях современных технологий. Современные технологии изменяют природу человека, делая актуальными древнегреческие представления о музыке как элементе воспитания. Важно рассмотреть их применимость в современном мире. Ребекка Сайпесс и Стивен Кемпер утверждают, что развитие высоких технологий побуждает музыкантов и исследователей создавать музыкальные системы, которые будут исследовать отношение тела и инструмента на новом уровне интеграции [28]. С учётом влияния, которое технологии оказывают на человека, разумным представляется рассмотреть музыку и музыкальные инструменты как один из факторов этого влияния.

Раскрывая метафоры, которые используются при описании музыки, мы выявим ее различные пласты: как уже привычные, вроде дионисийского и аполлонического начал, так и более скрытые области музыки, как воли в шопенгауэровском смысле. Это позволит говорить о немзыкальной основе музыки в ракурсе метафизического и психического пространства.

Для наглядности исследования автор обращается к образам корабля и песни сирен в мифе об Одиссее, и шаманского бубна и камлания в мифах алтайцев. Несмотря на культурную дистанцию, оба образа сопоставимо передают мотив путешествия, как физического, так и метафизического.

Методология и источники. В статье использован феноменологический метод. Для достижения феноменологической редукции был проведен сравнительный анализ опыта Одиссея в мифе о сирене и ритуала камлания алтайского шамана. В обоих случаях данные феномены были рассмотрены в их предметном воплощении: корабле и бубне соответственно.

Таким образом, предлагается один из возможных вариантов гуссерлианского «возврата к вещам». Рассмотренные в таком ключе вещи представляют собой возможный интерфейс столкновения человека с идеей, в том числе – с идеями, заложенными в основание представлений о самом человеке [6, с. 193]. В сочетании с герменевтическим методом анализа текста, феноменологический метод позволяет рассмотреть музыку как поле столкновения с нуминозным, а музыкальный инструмент – как своего рода проводник музыки.

Важное место в герменевтическом подходе, развиваемом в статье, занимает анализ логики метафор, предложенный Джорджем Лакоффом и Марком Джонсоном [9]. В сфере философии метафор мы сталкиваемся с комплексной сетью образов и символов, которые пронизывают культурные, исторические и эпистемологические контексты. Сравнение метафор разных культур позволяет посмотреть на традиционные проблемы с помощью новой оптики.

Для того чтобы провести такое сравнение, мы выбрали музыкально-антропологический аспект как общее для двух разных культурных явлений. В обоих случаях музыка выступает больше антропотехникой нежели средством развлечения. Она проявляется как метафора ландшафта, проводника абсолютных смыслов. Влияние этих двух аспектов на индивида составляет антропотехнический аспект музыки.

Ключевой для исследования стала концепция Артура Шопенгауэра, согласно которой музыка является волей, а не всего лишь отражением воли. Шопенгауэр пишет, что «музыка отличается от всех других видов искусства тем, что она не отображает явлений, или, правильнее говоря, адекватной объективной воли, но непосредственно отображает саму волю и, таким образом, для всего физического в мире показывает метафизическую, для всех явлений – вещь в себе» [24, с. 426].

Ницше спорит с этим утверждением, указывая на то, что музыка лишь представляется как воля [15, с. 46]. Музыка – это идея, полагает Ницше. Музыка близка философии (например, по мнению Ницше, Вагнер воплотил в музыке идею Гегеля, и именно этой идеей покорила слушателей [15, с. 544]). Музыка порождает миф через опыт преодоления растворения во всеобщности [15, с. 110].

Дионисийское начало музыки противостоит индивидуальному аполлоническому разуму. «Нам пришлось среди характерных художественных воздействий музыкальной трагедии отметить аполлонический обман, имеющий своей целью спасти нас от непосредственного слияния с дионисической музыкой, причём наше музыкальное возбуждение имеет возможность разрядиться в аполлонической области, в некотором промежуточном видимом мире» [16, с. 157]. Разделение дионисийского и аполлонического начала, предложенное Фридрихом Ницше, позволяет нам сравнить пение сирен и обряд камлания.

При анализе образа сирен мы опираемся на концепт *стадии сирен* П. Слотердайка, также мы позаимствовали у российского исследователя Бориса Васильевича Маркова понимание *меланхолии* как механизма порабощения воли. Б. В. Марков отмечает в философии Ницше двоякое понимание музыки. Она порождает трагический миф, но вместе с тем побуждает в слушателе жажду жизни, а не страх [14, с. 139]. Музыка, которая навевает тоску и печаль, а не желание жить, – это музыка сирен [13 с. 61]. Марков подчеркивает необходимость посредника между человеком и музыкой, поскольку дионисийская музыка ввергает в оргиазм; вариантом посредника выступает миф [14, с. 141–142]. Образом такого опосредования в европейской культуре можно считать веревку, которой был привязан Одиссей.

Противопоставляя сирен музам, Б. В. Марков отмечает, что музыка сирен обращена к партикулярному желанию слушателя [14, с. 136]. Об этом же пишет П. Слотердаик, указывая, что сирены вкладывают в душу слушателя его собственный порыв [22, с. 502–503]. И наконец, Адорно возвращает в музыку социальное измерение, описывая ее как социальное пространство единения с сиренами современности – популярными певцами. «Слушатель, который хранит в памяти и узнает шлягер, благодаря этому становится в некотором воображаемом, но весьма насыщенном пространстве субъектом, к которому *idealiter* [в идеале] обращается шлягер. Будучи одним из многих, кто отождествляет себя с этим фиктивным субъектом, с Я музыки, он чувствует, что его одиночество, изоляция смягчается, чувствует, что он введен в общину *fan'ов*» [1, с. 31].

Кажущееся противоречие разрешается в том смысле, что порыв, который вкладывают сирены, является природным, а не человеческим. Это может быть некая природная бессловесная мудрость, радость бытия, единство с Сущим, или иррациональная власть над природой. Все эти элементы без посредника сотрут личность, однако мощь, которую они дают, привлекает человека. Тому, какими антропотехниками это мощь превращается в инструмент, посвящён дальнейший текст.

Термины «кам» и «шаман»; «шаманский ритуал» и «камлание» в статье используются как синонимы. Для обозначения рамного барабана используется термин «бубен». Такое обобщение позволяет соблюсти некую общность восприятия, что

важно при сравнительном анализе, хотя и не отражает некоторые нюансы. Происхождение термина «Шаман» до конца не определено. По одной из версий это слово имеет тунгусо-маньчжурское происхождение, термины «кам» и «камлание» алтайского происхождения, «бубен» по видимости славянского происхождения. В отношении шаманов точнее использовать термин «тунгур». Ввиду использования имен Одиссей и Улисс как синонимов в рассматриваемых статьях, мы будем употреблять их взаимозаменяемо.

### **1. Метафора музыки как смежного пространства**

Чтобы понять, как музыка может быть формой антропологии, важно показать, что её значение выходит за рамки простых звуков и развлечений. Издревле музыке приписывали не только воспитательную, но и созидательную роль. О музыке мира, по-видимому, первым заговорил Пифагор [3, с. 323]. Он также утверждал, что земная лира – это точное отображение небесной и, играя на ней, индивид настраивается на гармонию космоса. В некотором смысле музыкальный инструмент и музыка – это прообраз сути мира или его гармонии.

Музыка является проводником в мир нуминозного, в царство трансцендентных смыслов. В «Ионе» Платон указывает, что музы, овладевая человеком, превращают его в приемник этих смыслов [19, с. 68–69]. Платон говорит об экстатической природе поэзии (что в нашем понимании роднит ее с шаманскими техниками экстаза). Размышляя о близости музыки потоку переживаний, Платон расширяет музыку до этической концепции, так же называя её орудием направления этих переживаний в нужное русло [11, с. 141]. Наше наслаждение ладом Платон объясняет тем, что в смертных движениях является подражание гармонии небесной, которую мы изначально знаем [11, с. 136], при этом он делает вывод, что некоторые лады полезны, некоторые нет [18, с. 138].

Платон стремится ограничить неконтролируемое влияние музыки логосом, то есть словом. Однако в самой экстатической природе музыки он не видит ничего плохого. Философ не запрещает музыку без слов, а лишь называет ее опасной, так как слова способны ограничить. Возможно, здесь идет речь о вредном посыле музыки [11, с. 169]. Можно сказать, что музыка без слов

способна стать неконтролируемым инструментом манипуляции сознанием и иметь как положительные, так и отрицательные последствия. Эта двоякость составляет энигматичность музыки.

Артур Шопенгауэр пишет, что «мир можно назвать как воплощенной музыкой, так и воплощенной волей» [24, с. 426]. Эта позиция рождает два рода пространственных метафор в изложении предмета. Одна из них внутренняя, другая внешняя. С одной стороны, музыка это внутреннее истинное пространство вещей и мира, Шопенгауэр буквально называет ее сердцевиной, сосредоточением. С другой стороны, это надмировая реальность, подлинное бытие, по аналогии с платоновскими идеями. В каком-то смысле Шопенгауэр объединяет подходы Платона и Аристотеля, помещая идею и внутрь, и вовне вещи. Такой подход видится нам оправданным в свете высказанной выше идеи о музыке как транзитном пространстве между идеей и материей.

Музыка черпает свой источник там же где, и воля – это ее непосредственная объективация [24, с. 386], поэтому она могла бы существовать и без самого мира. Для философа музыка – высшая всеобщность, притом конкретная, чем она превосходит логическую абстракцию. Все явления воли воплощаются в музыке как «душа без тела» [24, с. 393]. Для всякого физического мира музыка показывает метафизическое, дает сердцевину вещей [24, с. 394] и, поскольку, музыка предельно общим языком высказывает внутренне существо в себе мира, ее объяснение было бы подлинным объяснением философии и мира вообще [24, с. 396]. Артур Шопенгауэр указывает на то, каким образом музыка формирует пространство опыта. Она отражает не явление, а саму внутреннюю сущность всех явлений – волю [24, с. 391]. Музыка выражает не просто чувство, а чувство «вообще». На это отражение реагирует фантазия человека и стремится воплотить в осязаемых чувствах мир духов [24, с. 392].

Переход от материального мира к человеку оправдан тем, что сам человек является объективацией воли, поэтому музыка обнаруживает индивидуальное бытие человека. Мариус Шнейдер называет музыку взрывом секретных сил. Они могут быть разбужены песней для того, чтобы дать человеку силы, открыть заново его глубочайшее «Я» [35, р. 12]. Но также они могут растворить человека в его собственном Я. Гегель отмечал, что музыка влияет на душу человека. «Ибо музыка постигает именно эту сфе-

ру – внутренний смысл, абстрактное самосозерцание, приводя тем в движение средоточие внутренних изменений – сердце и душу как простой концентрированный центр всего человека» [4, с. 63].

Несмотря на то, что музыка, по словам Шопенгауэра, воспринимается вне пространства, она создает особое подлинное пространство в мире и человеке. Это пространство служит коридором для проявления высших абстракций. Столкновение с абстракцией задает дионисийский пафос музыки, который проявляется и в метафоре Одиссея и шамана. Другим связанным образом является образ транзита, носителя абсолютного бытия. Эти два понимания скорее отражают выбранную точку отсчета и фокус внимания, чем две различные ипостаси самой музыки. Одно из них – динамическое понимание связи с чем-то абсолютным, другое – это статическое, когда абсолют воплощен в материи звука.

Если Платон стремится ограничить музыку, считая опасной, то Ницше считает, что музыка освобождает ум человека, поэтому, чем больше человек становится музыкантом, тем больше он становится философом [15]. Фридрих Ницше пишет, что «...музыка может, смотря по обстоятельствам, быть не музыкой, а языком, орудием, *ancilla dramaturgica*» [15, с. 540]. Видимо такое возможно потому, что искусство дает инструменты для использования невербального мелодического пласта смысла. Это позволяет формировать необходимый настрой, по замечанию Хайдеггера [23, с. 72].

Язык неизведанного трансцендентного знания в музыке оказывается сильнее индивидуального человеческого сознания. В музыке тональность, «мелос» даны в чистом виде, так как она не столько передает эмоции, сколько при помощи ритма и мелодии настраивает человека на те или иные смыслы, создавая настрой его здесь-бытия (по М. Хайдеггеру). При этом, если в мелодии человек растворяется, то о настроенности здесь-бытия или вот-бытия Хайдеггер пишет, что присутствие само по себе уже настроено, и что именно «...в этом “как оно” настроенность вводит бытие в его “вот”» [23, с. 72].

Современная философия углубила понимание того, что музыкальность присутствует в, казалось бы, исключительно рациональных практиках логоса. Раскрывая власть голоса, Деррида отсылает именно к музыкальности речи. Ее мелодия может отсылать сознание человека к голосу Матери [7, с. 118]. Дерри-

да также говорит о том, что голос обладает большей властью, чем образ. В голосе скрытая мелодия может отсылать человека к голосу матери, поэтому он может воспринять сообщение не критично. Поскольку то, как человек говорит, оказывает больший эффект, чем то, что именно он говорит, для суггестии голос является мощным орудием и религиозного опыта, и искусства, и пропаганды, и даже коммерческой рекламы. Кроме того, если к письменному тексту можно возвращаться и переосмысливать его, то звучащий голос – это чистое восприятие.

Обращая внимание на то, что сознание представляется речью, мы часто упускаем тот факт, что эта речь звучащая, голос. «Голос есть бытие, которое обнаруживает свое самоприсутствие в форме всеобщности, как со-знание, голос есть сознание» [7, с. 118]. Музыка, таким образом, оказывается источником убедительности. Среди отечественных мыслителей хотелось бы обратиться к А. Ф. Лосеву, который отмечает, что мысли человека так же обладают тональной окраской. Можно предположить, что это своего рода музыка. [12, с. 107]. Уже Асафьев описывает процесс нормализации звучащей музыки, который он называет интонационным отбором. Исследователь отмечает взаимосвязь мысли интонации и формы музыки [3, с. 212].

Можно предположить, что во время звучания музыка формирует мелодический контур человеческой мысли, делая те или иные идеи субъективно более убедительными. Поэтому бедное население Ирландии буквально пело на суде [26], а среди хакасов бытовало высказывание, что о важном можно лишь петь [29, р.107]. Передавая ощущения непосредственно органам чувств, музыка как бы создает миры. Поскольку нельзя сказать, где звучит музыка: изнутри или снаружи, субъект восприятия в ней неотделим от процесса восприятия. Генрих Орлов указывает на то, что музыка не рассказывает о мире, не указывает на него и не описывает, она сама и есть этот мир, который в себе содержит. Этот мир недоступен в обыденности, тем он и важен для человека. Музыка перестает быть для человека объектом, а становится тем, что с ним происходит. В этом опыте человек теряет свое «Я» и становится тождественным музыке [17, с. 335]. Возможно, данная особенность феноменологической манифестации музыки привела к представлению о том, что она передает саму суть вещей.

Звук открывает сокрытое, что веками человечество испытывало на житейском опыте. От простукивания полостей в стенах до звучания автомобиля мы полагаемся на слух, на звуковое восприятие. Таким образом, музыка воспринимается как интерфейс взаимодействия человека со скрытой сущностью вещей. Это не просто развлечение, а способ общения с тем, что иначе остаётся непонятым или ускользает от восприятия.

### 1.1. Метафора музыки как носителя абсолютных истин

Музыка – это язык неизведанного в повседневном мире. Говоря о музыке, Платон выразил идею, что движения смертных отражают небесную гармонию, которую души знали до своего земного существования [11, с. 136]. К этой же мысли обращается средневековье. Говоря о принципиальной особенности музыки, Филипп Меланхтон пишет, что «Другие искусства возвышают наши умы к небесному, но лишь через музыку божественное нисходит с небес к человеческому» [30, р. 11].

Звук и песня являются уникальными формами коммуникации, которые позволяют человеку взаимодействовать не только с материальным миром, но и с невидимыми божествами. Их отношения можно рассматривать и как отношение материи и формы, и как функциональную и причинную связь, но не меньший интерес представляет их отдельный анализ. Их разделение показывает рациональный и иррациональный пласт музыки.

Еще дальше, чем в европейской музыке, это разделение зашло в тюркской, которую исследователи называют тембровой, поскольку в ней качество звука важнее его нотной классификации [10]. Разделение логоса и мелоса, слова и звука, идеи и переживания прослеживается и в европейском понимании музыки. Возможность выражать идеи через эмоциональные переживания и дополнять их рациональными посылами, либо сочетать рациональное и иррациональное воздействие делает музыку мощным инструментом влияния на человека. Это влияние может быть продолжительным и значительным, что позволяет рассматривать музыку как средство воспитания.

### 1.2. Музыка как антропотехника

Слотердаик рассматривает музыку как пример аскетической практики, указывая на то, что музыкальный инструмент тре-

бует от исполнителя дисциплины и самоконтроля, что формирует внутреннюю устойчивость и развитие личности перед лицом требований инструмента [37, pp. 361–362]. Слотердаик называет альтернативу явному рациональному восприятию музыки выраженному в обучении игре на музыкальном инструменте. Он описывает восточный путь, представленный в классической индийской музыке. Состояния исполнителя остаются закрытыми и непонятными для слушателя, так как у них нет названий. Об их сущности мы можем лишь догадываться: «мы бы ничего не знали о них, если бы сами не умели мечтать и скользить между “клавишами” психической жизни» [37, p. 270]. Таким образом, Слотердаик сомневается в возможности целенаправленного воздействия на психику человека через иррациональные аспекты музыки. Стоит сказать, что и до сих пор лучше всего изучены именно когнитивные аспекты музыки [31, p. 175].

Невыразимое в словах Слотердаик рассматривает как мифическое наложение на практику. Он предлагает заменить лакановскую «стадию зеркала» акустическим зеркалом сирен. Одиссей выходит из «стадии сирен», что символизирует странствие и целенаправленное движение вперед. Столкнувшись с сиренами, образами бессознательного и губельного, он не отказывается от контакта с ними, а изобретает способ самоконтроля. Верёвка, привязывающая Одиссея к мачте, символизирует антропотехнику, которая позволяет ему сохранить гомеостаз.

Идея антропотехники без гомеостаза является своеобразным дионисийским ответом на вызов стихий. Она представляет собой образ шамана, который в процессе «шаманской болезни» теряет человечность и собирает себя заново [2]. Если в философии Слотердайка инструмент требует аскезы, то инструмент шамана (бубен) символизирует экстаз. В отличие от более индивидуализированных подходов Слотердайка, музыкальная антропотехника предлагает коллективное измерение само-совершенствования.

Артикуляция идеи гармонической связи человека и общества началась, по-видимому, в древней Греции. Так Платон указывал на необходимость мусического воспитания и утверждал, что музыка неразрывно связана со словом, поэтому это воспитание словом, которое и внедряет рассудительность и любовь к прекрасному с помощью слов и мифов [11, с. 291]. Поскольку

музыка – это не просто звук, это способ передачи мироустройства и гармонии, можно сказать, что инструмент – это то, каким образом идеальная гармония проникает в мир повседневности. Поэтому Платон стремился ограничить средства музыки так, чтобы они производили звуки, которые, овладевая человеком, питали его только положительными пластами знания. Платон оставляет лиру, кифару, отвергает многострунные инструменты вроде пектиды или тритона, ударные, *aylos*, для пастухов остается *syrigx* [18, с. 116–117].

Понимание музыки как мощного послания на индивидуальном уровне имеет свое отражение и на уровне социальном. М. Уолкер отмечает то, что музыка как никакое другое средство выражения соединяет рациональное и интуитивное, частное и общественное [39, с. 49]. С точки зрения Алана П. Мерриама музыка не отделена от общества и должна быть изучена с разных сторон, включая историческую, психологическую, структурную, эстетическую, символическую [32, р. 31]. Г. Орлов описывает культурно детерминированный уровень музыки как проявление характерных для культуры и народа ментальных и чувственных склонностей и установок [17, с.84].

Сила музыки таит в себе опасность для обычного человека. Будь то музыка сфер или пение сирен – обычному смертному не дано слышать ее непосредственно. Музыка должна быть опосредована словом, жестом. Ее абсолютное знание и присутствие раскрывается в обыденном опыте как небытие и тишина.

## **2. Абсолютное знание и растворение в Абсолюте**

Поиск знания является существенной чертой «темы Улисса» в культуре. Норман Остин отмечает, что сирены обещают Одиссею безграничную память и познание [25, р. 138]. В. Б. Стэнфорд полагал, что дар сирен – это не эстетическое удовольствие, это желание нового знания [38, р. 124]. В мифе о Сирене разворачивается драма стремления к запретному знанию. О том, что Одиссеем движет любовь к мудрости, а не простая жажда удовольствия, говорят многие исследователи.

Интригующим является тот факт, что знание, ради которого Одиссей рискнул всем, оказывается сокрытым. П. Наджент отмечает факт, что нигде не встречается текст песен сирен [33]. В отличие от других героев, они безмолвны, что позво-

лило исследователю сделать вывод о том, что пение сирен – это тишина. Дэвид Шур добавляет, что лишь сопереживание триумфу Одиссея заставляет нас считать молчание сирен их песней [36, р. 2]. Эта позиция соответствует образу музыки как языка абсолютных истин. Молчание, таким же образом, как и небытие, является лучшим способом изложения этих истин для повседневного человеческого ума. Однако Пьетро Пуччи отмечает разрушительность этих песен, так как они заставляют героя жить в ностальгии по своим прошлым свершениям [34, pp. 5–6]. Не только сама сущность песни сирены является загадочной, но и то, как она воспринимается теми, кто ее слышит.

### 2.1. Сирена как уход от реальности

Не существует досконального описания того, что испытал Одиссей. Петер Слотердаjk предлагает интересную интерпретацию мифа о сирене. При понимании антропологической сути пения сирен мы будем использовать подход, который реализовал Б. В. Марков. Он отмечает меланхолию как инструмент сирен, при её помощи они изменяют вектор человека с внешнего на внутренний [14, с. 141].

Искусство сирен состоит в том, что они вкладывают в душу субъекта его собственный порыв. То, что называют их неотразимостью, есть не что иное, как перемещение субъекта в центр гимнического порыва, который, казалось бы, исходит из него самого, вознося его на седьмое небо [22, с. 502–503].

Анализируя то, каким должен быть прельщающий звук этих существ, исследователь указывает, что звук должен обращаться строго индивидуально к каждому несчастному, являясь акустическим зеркалом. Видится, что такой подход не отрицает ценности самопознания. В познании себя человек неизбежно встречается с парадоксом. Он есть и исследующий, и исследуемое. Этот дуализм не позволяет ему раствориться. Познание себя – это работа, требующая усилия. Образ же, который предлагает сирена, – это зеркало. Если визуальное зеркало все-таки находится перед смотрящим, зеркало аудиальное – нет. Нельзя сказать, где находится музыка: изнутри или снаружи [13, с. 123]. Так же нельзя сказать, где находится образ, предложенный сиреной.

Если Шопенгауэр указывает на то, что музыка – это не предствление воли, а воля сама по себе, то Слотердаjk в анализе

мифа о сиренах пишет о том, что акустическая картина может подменять подлинный мир и уничтожать слушателя. «Музыка, навевающая тоску и печаль, – это музыка сирен. Их пение сбивает с пути, заставляет усомниться в его выборе» [14, с. 141].

В противоположность пению сирен, ритмические песни и вообще ритм и миф как явления, которые ограничивают настроенность индивида в аффектах и зовут его к жизни, часто всплывают в культуре.

## 2.2. Капсула для абсолюта: бубен и корабль

Одиссей, герой древнегреческой мифологии, и шаман, центральная фигура в традиционных обществах различных культур, на первый взгляд представляют собой разные архетипы и символы. Однако у них есть несколько значимых сходных качеств, которые можно рассматривать как параллели. Оба они обладают способностью выхода за пределы человеческого мира. Некоторые авторы полагают, что все путешествие Одиссея происходит в потустороннем мире [5]. Само море можно понимать, как связующее звено между миром живых и миром умерших [16, с. 14]. Образ корабля как капсулы, отделяющей человека от враждебной среды и позволяющей ему путешествовать, очевиден. Образ инструмента как метафорического корабля музыки обретает в шаманской практике стойкие коннотации средства передвижения. Если принять во внимание вышеизложенные описания музыки как ландшафта, особой реальности, станет понятным образ музыкального инструмента как экстатического транспорта.

В шаманской традиции бубен чаще сравнивается с ездовым животным, но есть также сравнение бубна с лодкой. Шаманская игра на бубне есть не только звук, но и мимическое представление. О его важности говорит тот факт, что бубен для шамана не является обязательным инструментом [29], важна именно жестикуляция. С. Коттрелл указывает на то, что самым близким европейским образом к шаману является дирижер [27, р. 77], именно из-за связи музыки и жеста. Если в каком-то смысле дирижер «играет» на оркестре, то шаман «играет» на мире духов. О возможности такого взаимодействия говорит тот факт, что ритуал камлания начинается с «забыва-

ния» духов в бубен. В случае других музыкальных инструментов активная роль самого инструмента пропадает, и между ним и музыкой остается лишь функциональная связь. Бубен же, как и дирижер, является *причиной* музыки.

### 2.3. Бубен – транспорт

Бубен может мыслиться как ездовое животное, при этом какое именно, определяется тем, чья шкура использовалась при его изготовлении [8, с. 298]. Саму палочку – арбу, называют также плетью [2, с. 63]. Это значение закрепляется в рисунках, традиционно наносимых на бубен.

Л. Потапов называет бубен синтетическим инструментом шаманского ритуала, насыщенным религиозной символикой, высокая степень концентрации которой наиболее ярко выступает в пиктографическом письме, наносимом на мембрану [20, с. 124–137]. Бубен это и конь, переносящий человека в состояние транса, экстаза, и карта [5, с. 57], позволяющая ему вернуться в нормальное состояние. Таким образом, бубен понимается как транспорт шамана, так же, как и корабль понимается в качестве транспорта Одиссея. Бубен выступает в качестве карты, то есть того, что привязывает шамана к безопасной реальности. Оба героя имеют дело с враждебной потусторонней стихией – морем и миром духов, выходят за рамки человеческого знания и получают некоторую сверхчеловеческую награду.

## 3. Сравнение образов Шамана и Одиссея

Миф о сиренах и Одиссее служит поучением и предостережением от предметов, которые прельщают нас и отводят от верного пути, а сам Одиссей служит образом преодоления этой опасности. Может показаться, что чувственная пляска шамана не имеет ничего общего с разумностью Одиссея. Однако этот кажущийся парадокс между дионисическим и аполлоническим началами разрешается тем, что шаман преодолевает дионисийское *ничто* в виде «шаманской болезни» ради служения людям – камлания. Однако как индивидуальный субъект шаман оказывается уничтоженным, и как человек умирает.

В образах Шамана и Одиссея есть существенные различия. Шаман как человек умер и возродился как существо потустороннее. Об этом свидетельствует долгая ритуальная уби́йство

с разбиранием шамана на части. Одиссей же остается привязанным к мачте. Он сохраняет свою индивидуальную идентичность, оставаясь в капсуле корабля. Сущность шаманизма – это экстаз. Шаман растворяется в музыке, в ее культурном и метафизическом коде. Шаман формирует обмен между людьми и духами, природой за счет личной силы. В этом смысле шаман, как и Одиссей, совершают путешествие к запретному знанию, которое в мифе об Одиссее предлагают сирены.

Шаман проникает во враждебный мир с целью вернуть в наш то, что тому не принадлежит, – душу заболевшего. Но он не отделен капсулой корабля от потустороннего мира, и из-за этого теряет себя.

Одиссей выражает аполлоническое начало в музыке, сохранение «Я» и познание. Человеческий опыт шамана же выражает дионисийское начало, ведущее к полному разрушению «Я» и экстаз как выход за пределы ограниченного познания, слияние с абсолютным и превращение в новое существо.

Вместе они показывают рациональные и иррациональные коннотации самой музыки, ее свойство вбирать в себя понятия пространства, времени и общества. Они показывают двоякость познания, в котором помимо логического анализа присутствует энigmatичное растворение в предмете самого познания. Параллели между восточным и европейским опытом говорят о глубоких пластах музыки, которые выходят за рамки отдельной культуры.

Музыка как средство антропотехники оказывается явлением неоднородным. Это происходит по причине сложности самого понятия музыки. Музыка не является для человека внешним переживанием. Это то, что происходит с человеком, а не просто им воспринимается. В этом смысле она конструирует ландшафт, в котором действует индивид, а также его самого. Античность указывает на музыку как на промежуточное звено между человеческим миром и трансцендентными истинами.

Современность указывает на иррациональное в музыке, показывая тем самым осложнившееся понимание истины. Однако музыка оказывается опасным инструментом познания, так как, оставаясь механизмом связи с трансцендентным, она разрушает индивидуальную личность человека и отделяет его от других людей. В этой связи мы видим две противо-

положные стратегии переживания трансцендентного: *авто-ризированное созерцание тишины* Одиссеем, которое стала возможной благодаря технической капсуле корабля, и *экстатическая стратегия*, которая достигается за счет бубна, мыслимого как живое ездовое животное. Живое существо не способно полностью защитить ездока от влияния среды; это убирает из познания элемент изолированности, разделения на субъект и объект, но также делает познание более опасным. Сравнение этих двух подходов и различных культур могут быть свидетельством универсальности дионисийского и аполлонического начал в музыке в различных культурах и обществах.

### Выводы

Особую силу музыке как транслятору абстрактных понятий добавляет то, что индивид переживает их на материальном уровне. При этом он не может отделить акт восприятия от своей внутренней жизни. Музыка таким образом оказывается не внутри и не вовне индивида, она становится всеобъемлющим явлением. Это свойство музыки известно издавна и широко используется в воспитании и лечении. Везде, где нужно передать знание, которое можно лишь пережить и о котором нельзя рассказать в вербальной форме, мы встречаем музыку. В западной культуре мотив познания порождает столкновение Одиссея с сиренами. Это столкновение опасно, так как выражает истины, выходящие за рамки человеческого разума. В восточной культуре мы встречаем шамана, который также использует музыку для установления контакта с потусторонним миром. Несмотря на наличие общих мест и метафор, позволяющих говорить о похожих явлениях в путешествии шамана и Одиссея, эти две фигуры остаются различными и в чем-то даже противоположными.

Одиссей сохраняет «Я», его опыт столкновения с сиренами – это метафора стойкости перед эскапизмом и дурным настроением. Одиссей надежно защищен мачтой корабля и привязан веревками; эта капсула техники не позволяет ему раствориться в дионисийском зове Сирен. Шаман же мыслит бубен в качестве ездового животного, которое выводит его за пределы человеческого бытия, за что, в конечном счете Шаман платит символической разлукой с образом человека.

Оба явления передают универсальность музыки как одновременно и средства познания абстрактных истин, переживание их через материальный звук, и выхода человека за пределы человеческого, и следующую за ним экстатическую гибель. Аполлоническое и дионисийское начала оказываются тесно переплетенными в музыке, а Шаман и Одиссей являются персонифицированными стратегиями коммуникации с нуминозным.

#### Список литературы

1. Адорно Т. В. Избранное: социология музыки. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 445 с.
2. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю 1910–1912 годов по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. С предисловием С. Е. Малова. (Представлено на заседании историко-филологического отделения академии наук 16 января 1913 года) // Сборник музея антропологии и этнографии при российской академии наук. – Горно-Алтайск, 1924. – 147 с.
3. Асафьев Б. В. (Игорь Глебов) Музыкальная форма как процесс. – 2-е изд. – Л.: Музыка, 1971. – 376 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: в 4-х т. – Т. 3. – М.: Искусство, 1971. – 623 с.
5. Гиндин Л. А. Лингво-филологический анализ X-й песни «Одиссеи» и некоторые принципы гомеровской поэтики // Античная культура и современная наука. – М.: Наука, 1985. – С. 65–67
6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 400 с.
7. Деррида Ж. Голос и феномен, и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
8. Дыренкова Н. П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. – СПб: Наука, 2012. – 406 с.
9. Лакофф Дж, Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
10. Левин Т., Сузукей В. Музыка новых номадов. Горловое пение в Туве и за ее пределами. – М: Классика-XXI, 2012. – 336 с.
11. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М.: АСТ, 2000. – 624 с.
12. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.
13. Марков Б. В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации. – СПб.: Наука, 2011. – 667 с.
14. Марков Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – 788 с. EDN: QWLKHN
15. Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – 829 с.
16. Обидина Ю. С. Путешествие Одиссея в загробный мир: опыт осмысления места человека в греческой архаической космологии // Запад – Восток. – 2016. – № 9. – С. 9–17.
17. Орлов Г. Г. Дерево музыки. – Вашингтон-Санкт-Петербург: Н. А. Frager & С<sup>o</sup>; Советский композитор, 1992. – 408 с.
18. Платон. Государство. – М.: Академический проект, 2015. – 398 с.
19. Платон. Сочинения. В 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – 432 с.
20. Потапов Л. П. Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Материальная культура и мифология: сб. науч. ст. Музея антропологии и этнографии. – Ленинград: Наука. Ленингр. отд., 1981. – С. 124–137.
21. Религиоведческий словарь [сост. Васильева М. О., Красников А. Н., Элбакян Е. С.] // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – С. 391–492.

22. Слотердаик П. Сферы. Том 1. Пузыри. – СПб: Наука, 2005. – 688 с.
23. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Изд. фирма «Ad Marginem», 1997. – 451 с.
24. Шопенгауэр А. Афоризмы. Мир как воля и представление. – М.: Харвест, 2011. – 1280 с.
25. Austin N. Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's «Odyssey». – Oxford: Rowman and Littlefield, 1989.
26. Barclay K. Singing, Performance, and Lower-Class Masculinity in the Dublin Magistrates' Court, 1820–1850 // *Journal of Social History*. – 2014. – Vol. 47. – No. 3. – Pp. 746–768.
27. Cottrell S. J. Music, Time, and Dance in Orchestral Performance: The Conductor as Shaman // *Twentieth-century Music*. – 2007. – Vol. 3. – No. 1. – Pp. 73–96.
28. Cypess R, Kemper S. The Anthropomorphic Analogy: Humanizing musical machines in the early modern and contemporary eras. // *Organized Sound*. – 2018. – Vol. 23 (2). – Pp. 167–180. DOI: 10.1017/S1355771818000043
29. Deusen K. V. Singing Story, Healing Drum: Shamans and Storytellers of Turkic Siberia. – Montreal: Heblie – Qosen's University Press, 2004. – 205 p.
30. Melanchtonis P. Opera quae supersunt omnia. – Halix Saxonum, 1834 / репринт. – М.: Нобель Пресс, 2012–406 с.
31. Menon V, Levitin D. J. The rewards of music listening response and physiological connectivity of the mesolimbic system // *Neuroimage*. – 2005. – Vol. 91. – Pp. 175–84. doi: 10.1016/j.neuroimage.2005.05.053. Epub 2005 Jul 14. PMID: 16023376.
32. Merriam A. P. The Anthropology of Music. Evanstone: Northwestern University Press, 1964. – 358 p.
33. Nugent P. B. The Sounds of Sirens; Odyssey 12. 184–91 // *College Literature*. – 2008. – Vol. 35 – No. 4. Pp. 45–54. DOI: 10.1353/lit.0.0016.
34. Pucci P. The Song of The Sirens // *Arethusa*. – 1979. – Vol. 12. – No. 2. – Pp. 121–32.
35. Schneider M. Primitive music. / *New Oxford History of Music. Volume I. Ancient and Oriental Music*. – London: Oxford University Press, 1975.
36. Schur D. The Silence of Homer's Sirens // *Arethusa*. – 2014. – Vol. 47. – No. 1. – Pp. 1–17.
37. Sloterdijk, P. You Must Change Your Life. On Anthropotechnics. – Cambridge, Malden: Polity Press, 2013.
38. Stanford W. B. The Ulysses theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero. – Oxford: B. Blackwell, 1964. – 336 p.
39. Walker M. Music as Knowledge in Shamanism and Other Healing Traditions of Siberia // *Arctic Anthropology*. – 2003. – Vol. 40. – No. 2. – Pp. 40–48.

## References

1. Adorno, T. V. (1999) *Izbrannoe: sotsiologiya muzyki* [Selected works: Sociology of music]. Moskva; Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. (In Russian).
2. Anokhin, A. V. (1924) Materialy po shamanstvu u altaitsev, sobrannye vo vremya puteshestviy po Altayu 1910–1912 godov po porucheniyu Russkogo Komiteta dlya izucheniya Srednei i Vostochnoi Azii. (Predstavleno na zasedanii istoriko-filologicheskogo otdeleniya Akademii nauk 16 yanvarya 1913 goda) [Materials on shamanism among the Altaians, collected during travels in Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia. With a preface by S. E. Malov (Presented at the meeting of the Historical and Philological Department of the Academy of Sciences on January 16, 1913)] *Sbornik muzeya antropologii i etnografii pri Rossijskoj Akademii nauk. Gorno-Altajsk*. (In Russian).
3. Asaf'ev, B. V. (Igor' Glebov) (1971) *Muzikal'naya forma kak protsess* [Musical form as a process]. 2nd ed. Leningrad: Muzyka. (In Russian).
4. Gegel', G. V. F. (1971) *Estetika* [Aesthetics]. V 4 t. Moskva: Iskusstvo. (In Russian).
5. Gindin, L. A. (1985) *Lingvo-filologicheskii analiz X pesni "Odisei" i nekotorye printsipy gomerovskoi poetiki* [Linguistic and philological analysis of the X song of "Odyssey" and some principles of Homeric poetics]. *Antichnaya kul'tura i sovremennaya nauka*. Moskva: Nauka. (In Russian).
6. Gussert', E. (2004) *Krizis evropejskikh nauk i transsendental'naya fenomenologiya. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).

7. Derrida, Zh. (1999) *Golos i fenomen, i drugie raboty po teorii znaka Gusserlyya* [Voice and Phenomena: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl's Phenomenology]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (In Russian).
8. Dyrenkova, N. P. (2012) *Tyurki Sayano-Altaya. Stat'i i etnograficheskie materialy* [The Turks of the Sayano-Altai. Articles and ethnographic materials]. Sankt-Peterburg: Nauka. (In Russian).
9. Lakoff, J., Johnson, M. (2004) *Metafori, kotorymi my zhivem*. [Metaphors we live by]. Moskva: Editorial URSS. (In Russian).
10. Levin, T., Suzukei, V. (2012) *Muzyka novykh nomadov. Gorlovoe penie v Tuve i za ee predelami* [The music of the new nomads. Throat singing in Tuva and beyond]. Moskva: Klassika-XXI. (In Russian).
11. Losev, A. F. (2000) *Istoriya antichnoi estetiki. Vysokaya klassika* [The history of ancient aesthetics. High classics]. Moskva: AST. (In Russian).
12. Losev, A. F. (2001) *Dialektika mifa* [The Dialectic of myth]. Moskva: Mysl'. (In Russian).
13. Markov, B. V. (2011) *Lyudi i znaki: antropologiya mezlichnostnoi kommunikatsii* [People and Signs: Anthropology of Interpersonal Communication]. Sankt-Peterburg: Nauka. (In Russian).
14. Markov, B. V. (2005) *Chelovek, gosudarstvo i Bog v filosofii Nitsshe* [Man, State and God in Nietzsche's Philosophy]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian). EDN: QWLLKHN
15. Nitsche, F. (1990) *Sochineniya v 2-kh tomakh. T. 2* [Selected works in 2 vols. Vol. 2]. Moskva: Mysl'. (In Russian).
16. Obidina, Yu. S. (2016) *Puteshestvie Odisseyi v zagrobnyi mir: opyt osmysleniya mesta cheloveka v grecheskoj arkhaiskoj kosmologii* [Odysseus' Journey to the Afterlife: The Experience of Understanding Man's Place in Greek Archaic Cosmology]. *Zapad – Vostok* [West – East]. No. 9. Pp. 9–17. (In Russian).
17. Orlov, G. G. (1992) *Drevo muzyki* [The Tree of Music]. Vashington; Sankt-Peterburg: N. A. Frager & C<sup>o</sup>; Sovetskii kompozitor. (In Russian).
18. Platon. (2015) *Gosudarstvo* [The State]. Moskva: Akademicheskii proekt. (In Russian).
19. Platon. (1990) *Sochineniya v 4-kh tomakh. T. 1*. [Selected works in 4 vols. Vol. 1] Moskva: Mysl'. (In Russian).
20. Potapov, L. P. (1981) *Shamanskij buben kachintsev kak unikal'nyj predmet etnograficheskikh kolleksij*. [The shamanic tambourine of the Kachin people as a unique object of ethnographic collections]. *Material culture and mythology* [Material culture and mythology]: Sbornik Muzeja antropologii i etnografii. Vol. 37. Leningrad: Nauka. (In Russian).
21. Krasnikov, A. N. (1996) (ed.) *Religiovedcheskii slovar'* [Religious studies dictionary]. *Klassiki mirovogo religiovedeniya T. 1*. [Classics of world religious studies. Vol.1]. Moskva: Kanon+. (In Russian).
22. Sloterdijk, P. (2005) *Sfery. Tom 1. Puzyri* [Bubbles: Spheres Vol. I: Microspherology]. Sankt-Peterburg: Nauka. (In Russian).
23. Khaidegger, M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moskva: Ad Marginem. (In Russian).
24. Shopengauer, A. (2011) *Aforizmy. Mir kak volya i predstavlenie* [Aphorisms. The World as Will and Representation]. Moskva: Kharvest. (In Russian).
25. Austin, N. (1989) *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's "Odyssey"*. – Oxford: Rowman and Littlefield.
26. Barclay, K. (2014) Singing, Performance, and Lower-Class Masculinity in the Dublin Magistrates' Court, 1820–1850. *Journal of Social History*. Vol. 47. No. 3. Pp. 746–768.
27. Cottrell, S. J. (2007) Music, Time, and Dance in Orchestral Performance: The Conductor as Shaman. *Twentieth-century Music*. Vol. 3. No. 1. Pp. 73–96.
28. Cypess, R., Kemper, S. (2018) The Anthropomorphic Analogy: Humanising musical machines in the early modern and contemporary eras. *Organised Sound*. Vol. 23 (2). Pp. 167–180. DOI: 10.1017/S1355771818000043
29. Deussen, K. V. (2004) *Singing Story, Healing Drum: Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*. Montreal: Heblite – Qosen's University Press. 205 p.
30. Melanchtonis, P. (2012) *Opera quae supersunt omnia*. Halix Saxonum, 1834 / reprint. – Moskva: Nobel' Press.
31. Menon, V., Levitin, D. J. (2005) The rewards of music listening response and physiological connectivity of the mesolimbic system. *Neuroimage*. Vol. 91. Pp. 175–84. DOI: 10.1016/j.neuroimage.2005.05.053.

32. Merriam, A. P. (1964) *The Anthropology of Music*. Evanstone: Northwestern University Press.
33. Nugent, P. B. (2008) The Sounds of Sirens; *Odyssey* 12. 184–91. *College Literature*. Vol. 35 No. 4. Pp. 45–54. DOI: 10.1353/lit.0.0016.
34. Pucci, P. (1979) The Song of The Sirens. *Arethusa*. Vol. 12. No. 2. Pp. 121–32.
35. Schneider, M. (1975) Primitive music. *New Oxford History of Music*. Vol. I. Ancient and Oriental Music. London: Oxford University Press.
36. Schur, D. (2014) The Silence of Homer's Sirens. *Arethusa*. Vol. 47. No. 1. Pp. 1–17.
37. Sloterdijk, P. (2013) *You Must Change Your Life. On Anthropotechnics*. Cambridge, Malden: Polity Press.
38. Stanford W. B. (1964) *The Ulysses theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: B. Blackwell.
39. Walker, M. (2003) Music as Knowledge in Shamanism and Other Healing Traditions of Siberia. *Arctic Anthropology*. Vol. 40. No. 2. Pp. 40–48.

#### Об авторе

**Ярочкин Дмитрий Андреевич**, куратор проекта: Научно-практический семинар кафедры философской антропологии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация ORCID ID: 0000-0002-6133-7681, e-mail: ya.yarochkin@yandex.ru

#### About the author

**Dmitrij A. Yarochkin**, curator of the project: "Scientific and practical seminar of the Department of Philosophical Anthropology, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-6133-7681, e-mail: yarochkin@yandex.ru

Поступила в редакцию: 11.04.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 11 Aprile 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

## Пропедевтика классификационного метода в философии религии и религиоведении

К. В. Кринцюс

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

**Введение.** Статья посвящена рассмотрению классификационного метода в специфике его приложения к предметной области науки о религии. Формулируются и обосновываются базовые предпосылки предстоящего пропедевтического исследования, определяется его структура, также приводятся и анализируются научные позиции, альтернативные выдвигаемым предпосылкам.

**Содержание.** В исследовании выявляются методологические основоположения классификационной процедуры, производится логический анализ различий между операциями классификации и типологизации, формулируются дефиниции понятий экстрагации, логического деления, типологии, классификации, каталогизации, а также выделяются и описываются различные виды классификационных процедур. Определяется взаимоположение философии религии и религиоведения в связи с различиями в их целевой и методологической специфике, устанавливается и обосновывается характер их возможного согласования в отношении к классификационно-типологической задаче. В результате этого открывается возможность выстраивания модели оптимального методологического согласования философии религии и религиоведения по принципу их взаимодополняемости при выделении конфессионального множества из единого понятия о религии.

**Выводы.** В качестве итогового результата формируется модель методологического консенсуса философии религии и религиоведения, приоритетная для классификационно-типологического упорядочения предметной области науки о религии, а также указывается перспектива дальнейших исследований, состоящая в содержательной реализации разработанной модели.

**Ключевые слова:** классификация, типология, методология, философия религии, религиоведение, религия, логическое деление, методологический консенсус, понятие, явление.

**Для цитирования:** Кринцюс К. В. Пропедевтика классификационного метода в философии религии и религиоведении // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 184–199. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_184. EDN: JMINMD

Original article  
UDC 291.14  
EDN: JMINMD  
DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_184

## Propaedeutics of the Classification Method in Philosophy of Religion and Religious Studies

Kirill V. Krintsius

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

**Introduction.** The article is devoted to the consideration of the classification method in the specifics of its application to the science of religion subject area. The basic prerequisites of the upcoming propaedeutic research are formulated and justified, its structure is determined, and scientific positions alternative to the proposed prerequisites are also presented and analyzed.

**Content.** The study identifies the methodological foundations of the classification procedure, performs a logical analysis of the differences between the operations of classification and typologization, formulates definitions of the concepts of extraction, logical division, typology, classification, cataloging, and identifies and describes various types of classification procedures. The mutual position of the philosophy of religion and religious studies is determined in connection with the differences in their target and methodological specifics, the nature of their possible coordination in relation to the classification and typological task is established and justified. As a result, it opens up the possibility of building a model of optimal methodological coordination of the philosophy of religion and religious studies on the principle of their complementarity when separating the confessional multitude from a single concept of religion.

**Conclusions.** As a final result, a model of methodological consensus of the philosophy of religion and religious studies is formed, which is a priority for the classification and typological ordering of the science of religion subject area, and also indicates the prospect of further research, consisting in the meaningful implementation of the developed model.

**Key words:** classification, typology, methodology, philosophy of religion, religious studies, religion, logical division, methodological consensus, concept, phenomenon.

**For citation:** Krintsius, K. V. (2024) Propedeutika klassifikatsionnogo metoda v filosofii religii i religiovedenii [Propaedeutics of the Classification Method in Philosophy of Religion and Religious Studies]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 184–199. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_184. EDN: JMINMD

## Введение

Историю религиоведения нельзя охарактеризовать принципом линейно-поступательного, бескризисного прогресса знания. Методологическая рефлексия на различных этапах развития религиоведения по-разному проблематизировала цели и средства для данной науки. Однако оставался непререкаемым основной набор наиболее значимых методов, одним из которых всегда был классификационный. Парадигмальная смена в рамках методологического консенсуса вызывала перемены только в области приложения процедуры классификации. Так на начальном этапе ей подвергались сами религии как разновидности общего им всем понятия (Г. В. Ф. Гегель, Э. Гартман, К. П. Тиле, Г. Зибек, И. С. Дрей, Ф. М. Мюллер, Э. Б. Тайлор и др.) [18, с. 208–210; 20, с. 436–438]. Затем, с появлением феноменологии религии, акцент сместился на классификацию религиозных феноменов: учёные, близкие к данному подходу, стремились выделить и сопоставить различные явления религиозности с целью упорядочивающего определения значимых сходств и отличий между ними (подробнее об этом – у А. Н. Красникова). Теперь, на современном этапе, религиоведение уделяет большее внимание актуальной религиозной жизни в обществе, в связи с чем поднимается задача типологизации новых религиозных движений (подробный обзор наиболее зарекомендовавших себя отечественных и зарубежных вариантов типологий НРД см.: [8]). Не менее значимой в этой же связи оказывается задача типологизации религиозных объединений, которая чаще всего решается в рамках социологии религии (подробный обзор вариантов типологий религиозных объединений см.: [11]), а также задача типологизации видов религиозности, которая выполняется по условно-схематическому принципу распределения степени вовлечённости человека в религиозную жизнь – её решение предполагает социальные опросы и обладает высоким диагностическим потенциалом (подробный обзор вариантов типологий религиозности см.: [2]). Нынешний этап характеризуется всевозрастающим интересом к проблемам методологии религиоведения. Как отмечает Е. О. Гаврилов: «... за сравнительно недолгое время существования дисциплины ... она все еще находится в процессе выработки собственного предмета и методологии» [6, с. 98]. Умножающиеся на базе междисциплинарной

распределённости исследовательские подходы приводят науку о религии к необходимости выработки общепризнанного методологического (и терминологического) консенсуса. Особую роль приобретают исследования, направленные на поиск инвариантных принципов для методов, используемых в религиоведении. Здесь же находит своё место и предпринимаемая нами попытка пропедевтического исследования классификационного метода.

Такое исследование не предполагает критического обзора выработанных типологий и классификаций, но имеет целью определение ключевых принципов самого метода в специфике его приложения к предметной области данной науки. Важнейшей особенностью приложения метода в знании о религии является то, что это знание имеет как философскую, так и частнопредметную сторону, и исторически мы располагаем классификационно-типологическими результатами в них обеих. Поэтому нельзя игнорировать то обстоятельство, что методологические процедуры обобщения и деления могут по-разному производиться в философии религии и религиоведении. Стало быть, прежде всего, необходимо выяснить взаимоположение обеих наук в их соотносённости с классификационной задачей.

На счёт отношения философии религии и религиоведения существует столько же научных позиций, сколько может вообще позволить формальная комбинация. Некоторые выступают за необходимость «эмансипации» религиоведения от философии, утверждая, что последняя тормозит развитие науки [7, с. 49], другие отводят философии задачу конструирования целостного представления о религии [13, с. 25]. Существует позиция, что философия религии является базовым разделом религиоведения, а на уровне номенклатуры ВАК, наоборот, религиоведение является философской наукой [3, с. 29]. На наш взгляд, полагание философии религии частью религиоведения некорректно в первую очередь для самой философии, ведь это противоречит её понятию; полагание религиоведения частью философии, напротив, неадекватно для религиоведения, так как вынуждает подстраивать под философию эмпирическую составляющую религиоведения. Поэтому установление отношения принадлежности между ними всегда будет вести к утрате существенных признаков одной из наук. Далее, отведение философии задачи формирования целостного представления

о религии отнимает у религиоведения его собственную целевую специфику, ведь оно превращается в условное наименование для рассыпающегося множества разрозненных подходов, так как если результаты этих подходов скрепляет философия, то сам термин религиоведения оказывается избыточным. Правда, можно заявить, что всё вместе это могло бы называться религиоведением, но тогда философия будет полагаться его частью и мы снова вернемся к предыдущему аргументу. Позиция, согласно которой наука о религии должна быть «эмансипирована» от философии, логически непротиворечива, но её обедняющий примитив гораздо хуже, чем всё вышеперечисленное. Среди всего прочего религия выступает формой знания (хоть и ненаучного) о мире и месте человека в нём, и именно философия способна достичь понимания религии в этом аспекте её мировоззренческой тотальности, не впадая в редукционистское упрощение. Позволим суждение, что адекватно идентифицировать себя, определить свою особенность, наука о религии сможет только на пути координации философии религии и религиоведения (ибо именно к этому предрасполагает её объект [10, с. 128]), и что многие кризисные тенденции здесь обусловлены игнорированием этого обстоятельства, и что определенное преимущество современного отечественного религиоведения кроется в потенциальной силе той конъюнкции, которая соединяет обе части наименования нашей научной специальности («Философия религии и религиоведение»).

Итак, в содержательной части исследования будем исходить из предпосылки о том, что философия религии и религиоведение связаны отношением не субординации, а координации, и покажем, какой характер их согласования предполагает классификационная задача. Для этого также будет необходимо выявить дистинктивную определённость понятия классификации и отличить его от понятия типологизации. Порой эти две процедуры вообще не различают. Например, в философском словаре под редакцией И. Т. Фролова данные понятия слиты [19, с. 200, 483]. Но обычно типологизацию понимают как вид классификации с «нестандартным» логическим делением или как вид деления, в котором допустимо нарушение первых двух правил деления, и в этой связи типологию называют «нестрогой классификацией»; классификацию понимают как вид деления,

признаком которого является многоступенчатость, разветвлённость, а типологию – как разновидность классификации (следовательно, подвид деления), производимой над нечёткими множествами объектов [9, с. 339]. Понятие нечёткого множества предполагает здесь, что признаки деления недискретно распределены между объектами, т. е. типология как классификация над нечёткими множествами – это деление, в котором не могут выполняться первые два его правила: (1) *соразмерности* логического объёма понятия рода и суммы логических объёмов понятий выделяемых из него видов (так как объёмы видов пересекаются) и (2) *взаимоисключения* объёмов понятий выделяемых видов (по той же причине). Однако такое понимание неудовлетворительно. Логическое деление есть операция *определения* объёма понятия. Первые два правила деления есть не просто какие-то рекомендации, но необходимые условия адекватного выполнения процедуры, и если они не выполняются, то объём понятия определяется неверно, следовательно, операции, которые им не следуют, не должны относиться к делению, поэтому типология не есть деление, следовательно, она также не есть и классификация. К такому же пониманию приходят некоторые исследователи, например, В. Б. Першин и И. В. Першина [14, с. 55]. Определение классификации как разветвлённого деления также не совсем удачно. Поэтому наше пропедевтическое исследование должно выработать дефиниции понятий логического деления, классификации и типологизации.

Задача эта отнюдь не является абстрактной, потому как от её решения зависит правильность операционального распределения методов в науке о религии. Через это содержательная часть исследования предполагает также выведение *оптимальной модели* согласования философии религии и религиоведения относительно классификационно-типологической процедуры.

### **Содержание исследования**

Право быть логическое деление обретает в предполагаемом условии соответствия его результата конкретному множеству, которое характеризуется гетерогенностью, но благодаря делению гомогенно упорядочивается. В этом смысле, деление выступает познавательным инструментом относительно реальности, всегда подчинённой (согласно словоупотреблению

Г. Риккерта [16, с. 62]) принципу гетерогенной континуальности. Гносеологическое значение деления, стало быть, состоит в гомогенном преобразовании разнородного (*экстрагация*), благодаря которому последнее становится в качестве особенного постигаемым через общее. Данное значение легитимирует деление как познавательную процедуру, тем самым указывая на род, к которому оно принадлежит, но не указывая на специфику, определяющую *как именно* деление достигает данного гносеологического результата. Результат этот может обретаться двумя различными способами: 1) аналитически, или 2) синтетически. В первом случае конкретное множество постигается общим посредством того, что целое в нём мыслится через части. Во втором случае конкретное множество постигается общим посредством того, что части в нём мыслятся через целое. Аналитический путь начинается с конкретного множества как данности, содержание которой остаётся предельным (сверх него ничего не прибавляется), и начинает мыслить это содержание как многочастное относительно некоторой содержательной целостности – целое открывается через части. Синтетический путь начинается с данности общего, объём которого остаётся предельным, и начинает мыслить этот объём как целое относительно некоего конкретного множества – части здесь открываются через целое.

Имея в виду соответствие экстрагации конкретному множеству, аналитическая процедура исходит из самого этого множества как данности, в рамках которой группирует элементы посредством сокращения содержания их единичных понятий до получения общих им содержательных свойств, совокупность которых образует некоторую модель: идеальный *тип*, в рамках которого обособляются более узкие подмножества с обобщёнными содержательными признаками. Когда извлечение типа производится над реальным множеством объектов, понятийное содержание каждого из этих объектов не может быть зафиксировано, так как они представляет собой конкретные (разнородные в самих себе) единичности. Следовательно, экстрагирование общих содержательных признаков не может полагаться в рамках гомогенности, но всегда будет предполагать разнородное распределение свойств между объектами множества. Извлечённый тип являет здесь некоторую совокупность общих признаков, которая неравномерно распределена

в рамках подмножества, так что элементы его всегда могут соответствовать типу лишь в той или иной степени. Описанная процедура есть *процедура типологизации*.

Имея в виду соответствие экстрагации конкретному множеству, синтетическая процедура исходит из абстрактного общего как данности, в рамках которой выделяет элементы посредством приращения содержания к общему понятию, объём которого через это сокращается, образуя *виды*, последовательное выделение групп которых имеет вектор движения от общего к особенному, где в качестве первого выступает понятие, а в качестве второго – соответствующее ему множество единичностей. Последнее определяется из первого, следовательно, может быть выявлено лишь с точки зрения, хоть и содержательно обогащённой, но однородности, поэтому в реальном множестве исходное понятие освещает только ту сторону конкретного, которая может быть абстрактно разделена (но не распределена) между объектами. Если, в случае с типом, реальные объекты приближаются к идеальной модели (в пределе, почти никогда не достигая её абстрактной чистоты), то в случае с видом, идеальное понятие приближается к реальным объектам (в пределе, почти никогда не достигая их конкретной многосторонности). Стало быть, объектное множество полагается здесь как результат разработки понятия, следовательно, с точки зрения познавательной процедуры, синтетическое экстрагирование выглядит как операция по определению того, что входит в общепонятийный объём. Поэтому описанная процедура есть операция *логического деления*.

Теперь, имея понятие логического деления, можно определить его разновидности. Всякое деление предполагает наличие делимого и делителя. Делимым в логическом делении выступает объём понятия. Рассмотрим делитель. Им выступает некий содержательный признак, называемый основанием деления. Как известно ещё от Аристотеля [1, с. 351–355], существует четыре вида предикатов относительно субъекта: 1) определение (взаимозаменяемое существенное сказуемое), 2) род (невзаимозаменяемое существенное сказуемое), 3) собственное (взаимозаменяемое несущественное сказуемое), 4) привходящее (невзаимозаменяемое несущественное сказуемое). В качестве делителя в логическом делении, очевидно,

из всех перечисленных не может выступать только родовой признак. Остаются определение, собственное, привходящее. Однако говорить, что делителем из них выступает само определение, хоть и непротиворечиво, но тавтологично. Поэтому возьмём от этого вида только то, что его отличает от видов собственного и привходящего: он единственный обладает признаком существенности. Тогда скажем, что в качестве делителя могут выступать признаки 1) существенные, 2) собственные и 3) привходящие. Под существенным признаком мы понимаем взаимозаменяемый содержательный признак, без которого понятие не может мыслиться вообще. Под собственным признаком будем понимать взаимозаменяемый содержательный признак, который принадлежит всем объектам, соответствующим понятию, и может быть выведен из существенных признаков, хотя сам не принадлежит к их числу. Под привходящим признаком будем понимать невзаимозаменяемый содержательный признак, который может принадлежать либо всем, либо некоторым объектам, соответствующим понятию, но который не может быть выведен из существенных признаков понятия. В зависимости от того, принадлежит ли такой признак всем или только части вещей, принято также различать неотделяемые и отделяемые привходящие признаки. Заметим, что первые два вида признаков, существенные и собственные, объединяются тем, что являются взаимозаменяемыми, а привходящие признаки являются невзаимозаменяемыми.

Тогда получаем два вида логического деления, в каждом из которых – ещё по два подвида:

1) логическое деление по взаимозаменяемым признакам:

1.1) деление по существенному признаку; 1.2) деление по собственному признаку;

2) логическое деление по невзаимозаменяемым признакам:

2.1) деление по неотделяемому привходящему признаку; 2.2) деление по отделяемому привходящему признаку.

Первый вид деления и следует определять как *классификацию*. Второй – как *каталогизацию*. Классификация производится либо по существенным признакам, либо по собственным. Первый вид классификации будем определять как *естественную* классификацию. Второй – как *искусственную* (ибо собственный признак необходимо сперва вывести из существенного, и только

потом приступать к делению). Обычно искусственной называют классификацию по привходящим признакам. Но мы надеемся, что строгость и последовательность нашего рассмотрения не могут оставлять сомнений именно в таком соотношении понятий, каковое было нами получено. К тому же, сама семантика слов «естественный» и «искусственный» более подходит именно для такого смыслового соответствия, к которому мы пришли.

Итак, экстрагация есть постижение общности как множества, или множества как общности. Экстрагация бывает аналитической и синтетической. Гносеологическая процедура аналитического экстрагирования есть типологизация. Гносеологическая процедура синтетического экстрагирования есть деление. Деление по невзаимозаменяемым привходящим признакам есть каталогизация; деление по взаимозаменяемым непривходящим признакам есть классификация; классификация по существенным признакам пусть называется естественной; классификация по собственным признакам пусть называется искусственной.

Таким образом, были выведены и определены основные виды экстрагации: 1) типологизация, 2) каталогизация по неотделяемым привходящим признакам, 3) каталогизация по отделяемым привходящим признакам, 4) естественное классификационное деление и 5) искусственное классификационное деление.

Теперь перейдём к другому вопросу. Как следует из сказанного во введении, истинное взаимоположение философии религии и религиоведения состоит в том, что они относятся друг к другу как познание сущности к познанию явления, соответственно. Оба вида знания отличаются по характеру преследуемых задач и используемых методов, поэтому между ними не следует устанавливать отношения субординации, гораздо более оправданным будет обратить внимание на вопрос о том, каков порядок их возможного согласования. Тогда, связанные отношением координации, философия религии и религиоведение смогут, скорее, дополнять друг друга своими результатами. Философ религии может обращаться к религиоведению с тем, чтобы узнать, как именно являются и являются ли вообще его определения действительными. Религиовед может обращаться к философии религии с тем, чтобы понять к какого рода сущности относится и существенно ли вообще исследуемое им явление.

Религиоведение отрешает себя от цели сущностного определения религии, но исследует её как явление, нацеливаясь на приращение знания о нём. Философия религии призвана к разработке определения сущности религии. Заявление о принципиальной недостижимости данной цели есть в то же время заявление о капитуляции философии религии в целом. Если дисциплина всё-таки сохраняется, то обретение данного исхода следует полагать возможным. В отношении к этой цели не стоит руководствоваться моделью плюральной магистральности философских подходов, не переносить множественность философий (как результат принципа её беспредпосылочного самоопределения) на саму философию религии; в противном случае, это может приводить к инфляции содержания понятия религии, а также к неадекватному присвоению предметности познаваемого объекта как к следствию методологической гетерономии. Принцип методологического единства философии религии достигается либо в предпосылке абсолютной системы философии, либо в системообразующем подходе беспредпосылочного взаимоопределения предмета и метода в рамках самой же философии религии. Но поскольку философия в целом пока ещё не завершена, надёжнее будет предпочитать второй путь разработке «теории всего». По своей исходной методологической установке он должен быть феноменологически-диалектическим [12, с. 55–56]. Начинать в нём следует с выявления внутренней системообразующей оппозиции религии, которая свойственна только ей, и далее, дать полное диалектическое раскрытие оппозиции, такое, чтобы оно оказалось, в конечном счёте, самораскрытием понятия религии. Для этого системообразующая оппозиция должна браться не извне предметной области религии, а изнутри. Термины оппозиции должны быть не противоречащими, а противоположными. Их противоположность должна охватывать религию в целом, существенное в ней должно замыкаться ими, так что сами они будут пограничными по отношению к нему. Их диалектическое взаимоотношение будет обуславливать религиозность как таковую, так что взятые отдельно они уже не смогут ей принадлежать иначе, чем границы. Поиск такой оппозиции не входит в задачи наличного исследования, где мы сосредоточены на формальной стороне вопроса, однако можем сказать, что работа над этим вопросом ведётся. Диалекти-

ческая разработка найденных понятий будет с необходимостью приводить к сущностному определению религии.

Как отмечает классиолог М. П. Покровский: «Любая корректная классификация должна иметь внятное определение классифицируемого множества» [15, с. 235]. Классификация всегда исходит из понятия, рассматривая элементы его содержания как основания деления объёма. При этом она осуществляется только по существенным и собственным признакам. Цель по определению и выведению таких признаков берёт на себя философия религии. Религиоведение использует функциональные, рабочие определения религии, рассматривая её не как идеальную сущность, но как реальное явление [17, с. 140]. В такого рода определениях могут наличествовать привходящие признаки, такие, например, как «государственная», «мировая» и т. п. Разделение по таким признакам является научно-прикладной каталогизацией, но не классификацией. Поэтому для религиоведения, по необходимости отрешающего себя от задачи сущностного определения своего основного объекта, нет повода тратить силы на разработку классификации в строгом смысле слова. Однако эту роль может исполнить философия религии. Её назначение в том, чтобы выработать сущностное определение религии как таковой, и сделав это, она сможет классификационно его разделить. Философия, конечно, может обращаться и к типологизации, исходить из реального множества религий, сравнивать их и группировать по общим признакам. Но если она таким образом исходит из явления, то ничем уже тогда не отличается от религиоведения, ведь философия обладает специфическими методами именно в сфере рассмотрения понятий и идей, их мысленных соотношений, но для эмпирических исследований у нее каких-то особых, свойственных только ей методов, нет. Религиоведение может работать над анализом явлений религии гораздо лучше, чем философия. Философия может работать над синтезом понятия религии гораздо лучше, чем религиоведение. Поэтому приоритетная модель их согласования может заключаться в том, что философия религии будет брать классификационную задачу, а религиоведение – типологическую.

В большинстве религиоведческих исследований используется процедура типологизации, тогда как в философских

преимущественна классификация. Этот научно-исторический факт доказывает то соотношение, которое мы выяснили теоретически. К нему с различных сторон подходят некоторые исследователи. Особенно ясным это является для такого раздела религиоведения как социология религии, во многом благодаря тому, что один из её основателей, М. Вебер, дал удивительно чёткое определение типа [5, с. 388–389]. Из этого определения становится ясно, что социологии религии следует предпочитать типологизирующее мышление классифицирующему. Как на свершившийся исторический факт на это указывает Е. Н. Васильева: «В социологии религии именно типологии получили более широкое применение, нежели классификации...» [4, с. 55]. Но в целом, это релевантно для всего религиоведения: мыслить целое через части, анализировать.

Итак, сперва мы установили, что между философией религии и религиоведением должно быть положено отношение не субординации, а координации. Далее мы говорили о том, что, взятые сами по себе, типологизация и классификация не достигают полного соответствия абстрактного единства конкретному множеству, так что в случае с типом реальные объекты только приближаются к идеальной модели, но почти никогда не достигают чистоты её абстракции, а в случае с видом идеальное понятие приближается к реальным объектам, но почти никогда не покрывает их конкретной многосторонности. Следовательно, можно сказать, что взятые вместе классификация и типология могут взаимодополнять друг друга, реализуя общую цель. Мы пришли к тому, что процедура классификационного деления адекватна назначению философии религии, в то время как религиоведению соответствует типологизация.

## **Выводы**

Из всего этого выстраивается совершенно определённая модель согласования философии религии и религиоведения в отношении к цели экстрагации их основного объекта. Она складывается из обобщения результатов всего предшествующего исследования. Поэтому в качестве завершающего вывода мы предложим её краткое описание.

Удовлетворяющая принципу автономного единства в подходе беспредпосылочного взаимоопределения предме-

та и метода, философия религии, исходя из предварительно найденной системообразующей оппозиции, разрабатывает феноменолого-диалектическое определение понятия сущности религии. Содержательные элементы понятия полагаются как основания деления по существенным признакам. Снятые в предшествующем процессе диалектического вывода, моменты понятия также сохраняются, но уже в качестве собственных признаков для дальнейшего подразделения. Осуществляется естественное и искусственное классификационное деление по существенным и собственным признакам, соответственно. Извлечённое множество видовых понятий классификации полагается в качестве множества возможных типов для дальнейшего религиоведческого анализа. Исследование переходит ко второй части, в рамках которой религиоведческий анализ группирует фактическое множество религиозной предметности относительно данных типов, рассматривая характер распределения типических свойств в множестве. Если данная религиоведением типология оказывается состоятельной, то выступает также в роли доказательства относительно философской классификации и стоящей за ней дефиниции. Если данная философией классификация оказывается доказанной, то она выступает в роли гаранта сущности относительно дальнейших религиоведческих исследований.

Перспектива дальнейшего развития полученных результатов состоит в последовательной реализации описанной выше модели.

#### Список литературы

1. Аристотель. *Топика* // Аристотель. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2 / под ред. З. Н. Микеладзе. – М.: Мысль, 1978. – С. 347–531.
2. Баев П. А. Религиозное и нерелигиозное сознание российского общества эпохи перемен: проблемы типологизации // *Вестник Адыгейского государственного университета*. – 2010. – № 1. – С. 148–159. EDN: LIMKBH
3. Бойцова О. Ю., Крупник И. Л., Яблоков И. Н. Российское религиоведение в цифровую эпоху // *Вопросы философии*. – 2022. – № 1. – С. 19–29. EDN: GHAAJK
4. Васильева Е. Н. Типология религиозных объединений: методология и современные направления развития // *Вестник Волгоградского государственного университета*. – 2015. – Т. 28. – № 2. – С. 54–61. EDN: UJWDMN
5. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // М. Вебер. *Избранные произведения*. – М.: Прогресс, 1990. – С. 345–415.
6. Гаврилов Е. О. В поисках методологических оснований изучения религии // *Вестник КемГУК И*. – 2013. – № 25. – С. 97–104. EDN: RXGQHF
7. Забияко А. П. Религиоведение как строгая наука // *Концепт: философия, религия, культура*. – 2019. – Т. 11. – № 3. – С. 47–64. EDN: DKGUZV

8. Зудов Е. В. Новые религиозные движения: проблема типологизации // KANT. – 2019. – Т. 31. – № 2. – С. 224–232. EDN: GERQVP
9. Ивин А. А., Никифоров А. Л. Словарь по логике. – М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1997. – 384 с.
10. Косиченко А. Г. Методология религиоведения в контексте естественнонаучных и социогуманитарных исследований // Адам әлемі. – 2022. – Т. 93. – № 3. – С. 120–132.
11. Лебедева Н. Б. Типология религиозных объединений в отечественной и зарубежной социологии религии // Вестник ВолГУ. – 2007. – № 6. – С. 30–34. EDN: KWOOPJ
12. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». – М.: Издательский Дом ЯСК, Гнозис, 2022. – С. 53–261.
13. Митрохин Л. Н. Философия религии. Опыт истолкования Марковского наследия. – М.: Республика, 1993. – 416 с.
14. Першин В. Б., Першина И. В. Классификация и типология: логико-методологический анализ // Вестник Нижегородской правовой академии. – 2017. – Т. 14. – № 14. – С. 5–8. EDN: YNHLBQ
15. Покровский М. П., Васильева Е. Н. Как возможна классификация религий // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 230–247. EDN: BWEZZT
16. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем. под ред. А. Ф. Зотова. – М.: Республика, 1998. – С. 43–128.
17. Смирнов М. Ю., Бокова О. А. Методология религиоведения как проблема // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 133–147. EDN: ZOWKZN
18. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / пер. с англ., нем., фр.; под ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.
19. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с.
20. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – 508 с.

## References

1. Aristotel'. (1978) Topika [Topics]. *Sobranie sochinenij v 4 tomach*. T. 2 [Collected works. In 4 vols. Vol. 2]. Moskva: Mysl'. Pp. 347–531.
2. Baev, P. A. (2010) Religioznoe i nereligioznoe soznanie rossijskogo obshchestva epokhi peremen: problemy tipologizatsii [Russian society religious and non-religious consciousness in the era of change: problems of typology]. *Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta* [Adygeya state univ. bulletin]. No. 1. Pp. 148–159. (In Russian). EDN: LIMKBH
3. Vojtsova, O. Yu., Krupnik, I. L., Yablokov, I. N. (2022) Rossijskoe religiovedenie v tsifrovuyu epokhu [Russian religious studies in the digital era]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. No. 1. Pp. 19–29. (In Russian). EDN: GHAAJK
4. Vasil'eva, E. N. (2015) Tipologiya religioznykh ob'edinenij: metodologiya i sovremennye napravleniya razvitiya [Typology of religious associations: methodology and modern development directions]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta* [Volgograd state univ. bulletin]. Vol. 28. No. 2. Pp. 54–61. (In Russian). EDN: UJWDMN
5. Veber, M. (1990) "Ob"ektivnost'" sotsial'no-nauchnogo i sotsial'no-politicheskogo poznanija ["Objectivity" of socio-scientific and socio-political knowledge]. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moskva: Progress. Pp. 345–415. (In Russian).
6. Gavrilov, E. O. (2013) V poiskakh metodologicheskikh osnovanij izucheniya religii [In search of methodological foundations for the study of religion]. *Vestnik KemGUKI* [KemGUKI bulletin]. No. 25. Pp. 97–104. (In Russian). EDN: RXGQHF
7. Zabayako, A. P. (2019) Religiovedenie kak stroгая nauka [Religious studies as a strict science]. *Kontsept: filosofiya, religiya, kul'tura* [Concept: Philosophy, Religion, Culture]. Vol. 11. No. 3. Pp. 47–64. (In Russian). EDN: DKGUZV
8. Zudov, E. V. (2019) Novye religioznye dvizheniya: problema tipologizatsii [New religious movements: the problem of typology]. *KANT*. Vol. 31. No. 2. Pp. 224–232. (In Russian). EDN: GERQVP

9. Ivin, A. A., Nikiforov, A. L. (1997) *Slovar' po logike* [Dictionary of logic]. Moskva: Gumanitarnyj izdatel'skij tsentr VLADOS. (In Russian).

10. Kosichenko, A. G. (2022) Metodologiya religiovedeniya v kontekste estestvennonauchnykh i sotsiogumanitarnykh issledovanij [Methodology of religious studies in the context of natural science and socio-humanitarian researches]. *Adam ðlemi*. Vol. 93. No. 3. Pp. 120–132. (In Russian).

11. Lebedeva, N. B. (2007) Tipologiya religioznykh ob"edinenij v otechestvennoj i zarubezhnoj sotsiologii religii [Typology of religious associations in domestic and foreign sociology of religion]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta* [Volgograd state univ. bulletin]. No. 6. Pp. 30–34. (In Russian). EDN: KWOOPJ.

12. Losev, A. F. (2022) Dialektika mifa [Dialectics of myth]. *Dialektika mifa. Dopolnenie k "Dialektike mifa"* [Losev, A. F. Dialectics of myth. Supplement to "Dialectics of Myth"]. Moskva: Izdatel'skij Dom YASK, Gnozis. Pp. 53–261. (In Russian).

13. Mitrokhin, L. N. (1993) *Filosofiya religii. Opyt istolkovaniya Marksova naslediya* [Philosophy of religion. Experience in interpreting Marx's heritage]. Moskva: Respublika. (In Russian).

14. Pershin, V. B., Pershina, I. V. (2017) Klassifikatsiya i tipologiya: logiko-metodologicheskij analiz [Classification and typology: logical and methodological analysis]. *Vestnik Nizhegorodskoj pravovoj akademii*. Vol. 14. No. 14. Pp. 5–8. (In Russian). EDN: YNHLBQ

15. Pokrovskij, M. P., Vasil'eva, E. N. (2022) Kak vozmozhna klassifikatsiya religij [How classification of religions is possible]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. Pp. 230–247. (In Russian). EDN: BWEZZT

16. Rikkert, G. (1998) Nauki o prirode i nauki o kul'ture [Sciences about nature and sciences about culture]. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture*. Transl. from German, ed. by. Zotov, A. F.J. Moskva: Respublika. Pp. 43–128. (In Russian).

17. Smirnov, M. Yu., Bokova, O. A. (2017) Metodologiya religiovedeniya kak problema [Methodology of religious studies as a problem]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. Pp. 133–147. (In Russian). EDN: ZOWKZN

18. Krasnikov, A. N. (1996) (ed.) *Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya. T. 1* [Classics of world religious studies. Anthology. Vol. 1]. Moskva: Kanon+. (In Russian).

19. Frolov, I. T. (1987) (ed.) *Filosofskij slovar'* [Philosophical Dictionary]. Moskva: Politizdat, (In Russian).

20. Smirnov, M. Yu. (2017) (ed.) *Entsiklopedicheskij slovar' sociologii religii* [Encyclopedic Dictionary of Sociology of Religion]. Sankt-Peterburg.: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo. (In Russian).

## Об авторе

**Кринциос Кирилл Викторович**, аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0007-3046-039X, e-mail: kkrincus@gmail.com

## About the author

**Kirill K. Krintsius**, postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0007-3046-039X, e-mail: kkrincus@gmail.com

Поступила в редакцию: 21.05.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 21 May 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

# Анализ дескриптивной функции религии и мифа

А. П. Чернеевский

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

**Введение.** Одна из важнейших функций текстового выражения состояний человека в актах духовной культуры – формализация, дескрипция получаемого опыта. Изучение религиозного опыта соотносит этот опыт с определенной традицией конфессионального истолкования, что неизбежно ограничивает описание всей гаммы духовных переживаний и потребностей. В статье предлагается описание религиозного опыта вне религиозного контекста; для этого проводится его соотношение с более глубоким уровнем духовного опыта, относящимся к мифологическому сознанию.

**Содержание.** Автор полагает, что строгое научное описание религиозного опыта невозможно – научный эксперимент и психический опыт различны по природе и не сводимы один к другому. Однако возможен герменевтический способ истолкования опыта взаимодействия человека с культурой и языкового оформления этого опыта.

Термин «религиозный» применительно к опыту требует расширения и уточнения, проблема в том, что религиозным называется то, что вербализуется внутри религиозной традиции. Вопрос в том, каковы характеристики опыта вне религиозного контекста. Предлагается дифференцировать два идеальных типа дескрипции опыта – религиозный тип и мифологический тип. Религия – это отношение человека к сверхъестественному; миф диалектичен и содержит в себе нечто принципиально скрытое, но выражаемое в чем-то внешнем, очевидном. Классические исследования мифологического уровня сознания рассматривают миф как необходимый элемент культуры, не только самостоятельный, но и присутствующий другим формам описания мира (религия, искусство). Миф – это базовый рассказ, структура сознания, формирующая понятийный аппарат, выходящий за пределы собственно мифологического повествования. Например, сакральные тексты новых религиозных движений могут содержать в себе элементы мифа, претендующие на построение нового мировоззрения на уровне языковой структуры.

**Выводы.** При анализе религиозных текстов необходимо разделять уровень мифа (базового рассказа о бытии) и уровень религии (апологетика исповедуемой истины). Характер сакрального в религиозном и в мифологическом измерениях может быть различным и зависит от того, к какой познавательной потребности человека обращается сакральный текст. Потребность в религиозном описании духовного опыта соответствует уровню суждений об истине, либо социально-психологической потребности. Потребность в мифологическом описании переживаемого опыта соотносится с более глубокой структурной потребностью в вербализации «нижнего», «запредельного».

**Ключевые слова:** религия, миф, культура, языковая структура, религиоведение, дескрипция.

**Для цитирования:** Чернеевский А. П. Анализ дескриптивной функции религии и мифа // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 200–209. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_200. EDN: HHHNHBE

# Analysis of the Descriptive Function of Religion and Myth

Alexej P. Cherneevskij

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

**Introduction.** One of the most important functions of textual expression of human states in spiritual culture acts is the formalization, description of the experience gained. The study of religious experience correlates this experience with a certain tradition of confessional interpretation, which inevitably limits the description of the entire range of spiritual experiences and needs. The article offers a description of religious experience outside the religious context; for this purpose, it is correlated with a deeper level of spiritual experience related to mythological consciousness.

**Content.** The author believes that a strict scientific description of religious experience is impossible – scientific experiment and mental experience are different in nature and cannot be reduced to one another. However, a hermeneutical way of interpreting the experience of human interaction with culture and the linguistic design of this experience is possible. The term "religious" in relation to experience requires expansion and clarification, the problem is that what is verbalized within a religious tradition is called religious. The question is, what are the characteristics of a religious experience outside a religious context? It is proposed to differentiate two ideal types of experience description – the religious type and the mythological type. Religion is a person's attitude to the supernatural; myth is dialectical and contains something fundamentally hidden, but expressed in something external, obvious. Classical studies of the mythological level of consciousness consider myth as a necessary element of culture, not only independent, but also inherent in other forms of describing the world (religion, art). A myth is a basic narrative, a structure of consciousness that forms a conceptual apparatus that goes beyond the limits of the mythological narrative itself. For example, sacred texts of new religious movements may contain elements of myth that claim to build a new worldview at the level of linguistic structure.

**Conclusions.** When analyzing religious texts, it is necessary to separate the level of myth (the basic story of being) and the level of religion (the apologetics of professed truth). The nature of the sacred in religious and mythological dimensions can be different and depends on which cognitive need the sacred text addresses. The need for a religious description of spiritual experience corresponds to the level of judgments about the truth, or a socio-psychological need. The need for a mythological description of the experience experienced correlates with a deeper structural need for the verbalization of the "other", "beyond".

**Key words:** religion, myth, culture, linguistic structure, religious studies, description.

**For citation:** Cherneevskij, A. P. (2024) Analiz deskriptivnoj funktsii religii i mifa [Analysis of the Descriptive Function of Religion and Myth]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 200–209. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_200. EDN: HHNHBE

## Введение

Метод типологии – один из главных методов религиоведения. Типология проводится по критериям культурологическим, социологическим, также по критериям социально-психологическим, юридическим и др. [3]. Особое значение этот метод имеет в исследовании новых религиозных движений (НРД), поскольку они обладают большей социальной динамикой в сравнении с устоявшимися институционализированными религиозными объединениями.

Если обратиться к мировоззренческим основаниям, предлагаемым НРД, то указанные критерии типологии дают мало эвристической ценности, поскольку они обычно соотносят новые религии с исторически сложившимися, определяя их «место» в общем религиозном спектре, но не раскрывая собственного сакрального послания новой религии. Поэтому возникает исследовательская проблема экспликации сакрального содержания учений НРД и его дифференциации сообразно со спецификой описаний *иного* (предмета веры, переживаний, мистических состояний), который эти учения пытаются отразить.

Обычно в этом случае используется понятие «религиозный опыт», подразумевая под ним опыт людей, относящих себя к группам, которые можно называть религиозными с различной степенью условности. Однако идентификация такого опыта именно как религиозного приводит к ограничению исследовательского аппарата теми признаками, которыми принято характеризовать религиозность. При этом за пределами аналитики оказывается прежде всего мифологический слой сознания, который как бы не вписывается в характеристики религиозности.

В этой статье *религия* и *миф* будут рассматриваться, главным образом, как *опыт* и *соответствующее дескриптивное, образное описание*. Трактовка религии в первую очередь как *особенного опыта*, характерна для второй половины XX столетия, для неофрейдистских и гуманистических направлений в психоанализе и психологии [18, с. 78]. Эта трактовка показывает, что лексический анализ религиозных текстов недостаточен для понимания психологических состояний последователей религиозных учений. Открытым остается вопрос о критериях, позволяющих определить опыт именно как религиозный или нерелигиозный (независимо от того, как его называют сами носители этого опыта).

### Научный эксперимент и религиозный опыт

Первые попытки научного осмысления религиозного опыта относятся к эпохе позитивизма и соответствуют потребностям этой эпохи. «Многообразие религиозного опыта» У. Джеймса содержит большое количество примеров, что соответствует принципу накопительной индукции (сбор максимального количества материала) [19]. В. Вундт называет прагматику Джеймса лишь его «метафизикой религии» [5, с. 105]. В заключительной главе «Многообразия...» религиозный опыт вводится автором в дискурс философии, получает статус реальности (прагматической ценности), однако остается нерешенным вопрос о природе религиозного опыта, о его соотносительности с опытом вообще.

Э. Гуссерль в «Кризисе европейских наук» указывает на «ложный параллелизм “внутреннего” и “внешнего” опыта» [7, с. 291]. Противоречие в том, что в так называемом «внутреннем» опыте жизненный мир не фигурирует сразу как «психическое», он есть лишь данность первичного опыта; с другой стороны, опыт, который обеспечивает данность этого жизненного мира, опыт телесных вещей в первоначальном модусе восприятия, называется не «психологическим» опытом, а именно «внешним». Из этого заключается, что все принадлежащее жизненному миру – это всегда «субъективный» опыт, а психология, как универсальная наука, может изучать лишь это. Коль скоро, психология изучает лишь субъективное, то мы не можем говорить о единстве метода естествознания и психологии: «душевное, рассмотренное сообразно его собственной сущности, не имеет никакой природы, никакого каузального по-себе-бытия в пространстве-времени, которое можно было бы идеализировать и математизировать, никаких законов, подобных законам природы» [7, с. 295]. Гуссерль оставляет проблему опыта на уровне формулировки – психическое измерение находится вне научной безличности и универсальности.

Х. Г. Гадамер формулирует проблему радикально: «Понятие опыта относится <...> к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем» [6, с. 409]. Для Гадамера решение проблемы остается внутри герменевтического метода, имеет значение лишь опыт собственной конечности человека, такой опыт Гадамер называет *подлинным* и этот подлинный опыт может открыть путь к религиозному познанию, которое есть

результат опыта страдания. Герменевтический опыт имеет дело с *преданием*, которое есть «язык, то есть оно [предание] само заговаривает с нами, подобно некоему “Ты”» [6, с. 420]. Для нас здесь важен элемент *интерактивности* герменевтического опыта. Опыт всегда – опыт чего-либо, взаимодействие с чем-то, то есть *опыт* взаимодействия с культурой (предание) и *опыт* оформления опыта в языке.

Итак, опыт сам по себе абсолютен (все есть опыт), диалектичен (опыт познающего или проживающего Я во взаимодействии в чем-либо). Описание опыта отправляет к дескриптивной традиции (научной, философской, теологической); разрыв между науками о природе и науками о духе в современности сохраняется и углубляется [13].

### **Опыт религиозный и мифологический**

Понятие «религиозный» применительно к опыту, с одной стороны, показывает философскую или научную рефлексию (это не изучение только опыта, скажем, христианской благодати или самадхи, но религиозного опыта вообще); с другой стороны, обозначение опыта как «религиозного» накладывает и на сам опыт, и на его исследование границы именно *религиозности* в её конкретных конфессиональных проявлениях. Например, критерием религиозного опыта может предлагаться «подлинность» в христианском понимании [4, с. 200].

Отличие мифа от религии можно сформулировать на основании фундаментального признака: в мифологическом сознании нет характерного для религии уровня «сверхъестественного» [16, с. 64]. Однако также очевидно наличие в религиозных текстах и традициях *мифологии*, как неотъемлемой части религиозной культуры. «Естественность» мифа означает привязанность мифологических описаний к предметности, к видимой, неабстрактной части мира, хотя за этими предметными (либо антропоморфными) описаниями может скрываться смысл, читаемый только через философскую рефлексию.

Выявление мифологического контента в религиозном учении показывает пути развития мифа в культуре [2, с. 117]. Под современной мифологией подразумевается «вкрапление мифа в немифологическую по своей природе культурную традицию в результате сознательного рефлексивного целеполагания» [14,

с. 430]. Мифология может быть частью религиозной культуры, либо культуры вообще. Термин «миф» используется для анализа сознания на до-рефлексивном уровне, и в этом отношении сам термин содержит в себе противоположность: нечто принципиально скрытое, выражаемое в чем-то внешнем, самоочевидном.

Э. Кассирер, формулируя принципы символических форм культуры, отказывался признавать «иллюзорность» мифа: в мифе «выражается некоторая изначальная тенденция духа, некий самостоятельный образ структурирующей работы сознания» [9, с. 20]. Миф для Кассирера есть некий базовый уровень восприятия и одновременно истолкования мира. В комментаторской литературе отмечается, что для Кассирера: «Сознание воспринимает мир в сплетении мифических сил и действий, и лишь с постепенным ростом оно образует себе новые формы восприятия» [15, с. 117].

А. Ф. Лосев также показывает мифологический уровень сознания как базовый, неотъемлемый от других форм культуры. В «Диалектике мифа» Лосев не приводит прямое логическое определение мифа, но дает косвенное – апофатическое определение, путем упорядоченного отрицания категорий, которые могут означать различные смыслы культуры: миф это не выдумка, не идея, не наука, не метафизика, не поэзия, не догмат и т. д. Религия является «фоном мифа, <...> религия привносит в миф только некое специфическое содержание, которое и делает его религиозным мифом, но самая структура мифа совершенно не зависит от того, будет ли она наполнена религиозным или иным содержанием» [12, с. 121]. Абсолютизируя диалектику мифа, Лосев подходит к тому, что позднее будет сформулировано как проблема философского структурализма: мы не можем рефлексивно изучать структуру сознания, поскольку то, что изучает, и есть структура. Основанием невербальной структуры сознания является миф в его диалектике.

Труд Е. А. Торчинова «Религии мира: опыт запредельного» уже своим названием расширяет понятие «религиозного» опыта, исследуется опыт *иного* – опыт мистический, опыт измененных состояний сознания, трансперсональный опыт. Торчинов разделяет первичную мифологию: «архаические мифы, возникшие в глубочайшей древности»; и вторичную мифологию: «мифологические сюжеты, возникшие в рамках

развитых религий» [17, с. 52]. Первичная мифология связана с религией косвенно, либо не связана вообще и относится к особому типу мышления – мифопоэтическому, она связана с трансперсональными переживаниями. Торчинов относит «первичную мифологию» к более глубокому не-дискурсивному слою сознания, то есть «первичную мифологию» точнее было бы назвать *мифом* (базовым рассказом) в отличие от собственно *мифологии* (свода более рефлексивных, оформленных в культурной традиции сюжетов). Автор «Религий мира...» пытается дать описание религиозного опыта, не используя методы традиционной психологии и философии, при этом термин *религиозный опыт* заменяется на опыт *трансперсональный, мистический*. Классификация Торчиновым этого опыта по характеру достигаемых переживаний [17, с. 375] заслуживает внимания, но вне интересов нашего исследования, поскольку исходит из критериев самих религиозных традиций. Нам же в данном случае достаточно выделить из «религиозного» опыта мифологический уровень базового рассказа о бытии.

Отличие мифа и религии можно проследить по уровню логического оформления мысли. Логическое *понятие* не может быть истинным, характеристика истинности относится к логическому *суждению*. Миф ближе к понятию, чем к суждению, миф и есть выражение понятия в отношении той реальности, которая невыразима в суждении и даже в понятии, понятие только оформляется. Познавательная функция мифа – это оформление опыта в языке образов. Рефлексия по поводу логического понятия создает более осознаваемый слой сознания, но если понятие не рефлексивируется, то оно и будет мифом, причем речь идет не о религиозном мифе, не о «мифологии второго порядка» [17].

Диалектичность мифа проявляется в двойственной функции: с одной стороны, это повествование о бытии (поэтическое размывание, разрыхление языковой структуры, введение потребителя мифа в мир образов), с другой стороны, происходит оформление понятийной структуры языка. «Миф – это двойная система; в нем обнаруживается своего рода вездесущность: пункт прибытия смысла образует отправную точку мифа» [1, с. 88]. При этом миф является понятийной структурой, хотя и не осознаваемой. Например: «Именем Ареса поэт [Гомер] нередко называет военный бой, Гефест выступает как синоним

огня. Иначе говоря, у Гомера намечается тенденция к демифологизации явлений окружающего мира» [10, с. 117].

Подобные способы формирования своего мировоззрения на уровне языковой структуры можно найти и в современном религиозных новообразованиях, например, в учении Саентологии [8, с. 98] или в учении «Живой этики», предложенном Рерихами. Их тексты претендуют на новизну базового мифологического рассказа. Эти тексты не имеют структуры и даже понятийной системы, соотносимой с какой-либо традиционной культурой, но вводят в оборот принципиально новые понятия, которые, по замыслу создателей текста, должны описать новый опыт (например, для «Живой этики» это Беспредельность, Иерархия, чувствознание и др.).

### Выводы

Одной из задач современного религиоведения представляется выделение в отдельную сферу сакральных текстов и их последователей, которые ставят целью построение принципиально новых понятийных систем на уровне мифа, базового рассказа – полагаем, что в первую очередь это относится к новым мировоззренческим движениям. Отличными от этой сферы могут быть именно *религиозные* тексты и исповедующие их сообщества, которые ориентируются на новое толкование (оценку истинности) исторически сложившихся религий или культур. Данное деление является **идеально-типологическим**: в своем содержании каждый текст, относящийся к духовной культуре, может иметь и мифологические и религиозные элементы.

### Список литературы

1. Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1994. – 616 с.
2. Бесков А. А. Мифология мифологии // Общество. Среда. Развитие. – 2015. – № 1(34). – С. 116–119.
3. Васильева Е. Н. Типологии религиозных объединений: методология и современные направления развития // Вестник Волгоградского государственного университета. – 2015. – № 2 (28). – С. 54–61.
4. Ватман С. В. Религиозный опыт как предмет философского осмысления // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. – 2008. – Т. 180. – С. 197–207.
5. Вундт В. Проблемы психологии народов / пер. Н. Самсонова. – М.: Космос, 1912. – 132 с.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / пер. с нем. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

7. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 398 с.
8. Ионе В. И. Человек в религиозных практиках церкви саентологии // Вестник Полотского государственного университета. – 2008. – № 7. – С. 95–103.
9. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление / пер. с нем. С. А. Ромашко – М.: Университетская книга, 2002. – 279 с.
10. Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Алетейя, 2003. – 360 с.
11. Лазарев М. А. Мифологическая картина мира // Гуманитарное пространство. – 2017. – № 2. – С. 269–282.
12. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.
13. Муравьев А. Н. Философия и опыт // Известия российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2004. – Т. 4. – № 7. – С. 48–58.
14. Новейший философский словарь / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Минск: В. М. Скаун, 1999. – 877 с.
15. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера: Критический анализ. – М.: Альма Матер, 2010. – 243 с.
16. Смирнов М. Ю. О религиозедении, религии и религиозности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – Т. 9. – № 2. – С. 62–73.
17. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.
18. Фолиева Т. А., Малевич Т. В. Психология религии в XX веке: основные вехи развития // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2016. – Т. 34. – № 4. – С. 68–91.
19. James W. The varieties of religious experience. – Harvard University Press. 1985. – 669 p.

#### References

1. Bart, R. (1994) Mif segodnya [Myth today]. *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika* [Selected works: Semiotics. Poetics]. Moskva: Progress. (In Russian).
2. Beskov, A. A. (2015) Mifologiya mifologii [Mythology of mythology]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitie* [Society, Environment. Development]. No. 1 (34). Pp. 116–119. (In Russian).
3. Vasil'eva, E. N. (2015) Tipologii religioznykh ob'edinenij: metodologiya i sovremennye napravleniya razvitiya [Typologies of religious associations: methodology and modern directions of development]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Volgograd State University]. No. 2 (28). Pp. 54–61. (In Russian).
4. Vatman, S. V. (2008) Religioznyj opyt kak predmet filofsokogo osmysleniya [Religious experience as a subject of philosophical understanding]. *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kultury* [Works of the St. Petersburg State Institute of Culture]. Vol. 180. Pp. 197–207. (In Russian).
5. Vundt, V. (1912) *Problemy psikhologii narodov* [Problems of the psychology of peoples]. Moskva: Kosmos. (In Russian).
6. Gadamer, H.-G. (1988) *Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenevтики* [Truth and method. Fundamentals of philosophical hermeneutics]. Moskva: Progress. (In Russian).
7. Gusserl, E. (2004) *Krizis evropejskikh nauk i transtsendentalnaya fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: Introduction to phenomenological philosophy]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).
8. Ione, V. I. (2008) Chelovek v religioznykh praktikakh tserkvi saentologii [Man in the Church of Scientology religious practices]. *Vestnik Polotskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Polotsk State University]. No. 7. Pp. 95–103. (In Russian).
9. Kassirer, E. (2002) *Filosofiya simvolicheskikh form*. T. 2: Mifologicheskoe myshlenie [Philosophy of symbolic forms. Vol. 2: Mythological thinking]. Moskva: Universitetskaya kniga [University book]. (In Russian).
10. Kessidi, F. (2003) *Ot mifa k logosu: Stanovlenie grecheskoj filosofii* [From myth to logos: The formation of Greek philosophy]. 2<sup>nd</sup> ed. Sankt-Peterburg: Aletejya. (In Russian).

11. Lazarev, M. A. (2017) Mifologicheskaya kartina mira [Mythological picture of the world]. *Gumanitarnoe prostranstvo* [Humanitarian space]. No. 2. Pp. 269–282. (In Russian).
12. Losev, A. F. (2001) *Dialektika mifa* [Dialectics of myth]. Moskva: Myst'. (In Russian).
13. Murav'yev A. N. (2004) *Filosofiya i opyt* [Philosophy and experience]. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena* [News of the Russian State Pedagogical University named after. A. I. Herzen]. Vol. 4. No. 7. Pp. 48–58. (In Russian).
14. Gritsanov, A. A. (1999) (ed.) *Novejsnij filosofskij slovar'* [The newest philosophical dictionary]. Minsk: V. M. Skakun. (In Russian).
15. Svas'yan, K. A. (2010) *Filosofiya simvolicheskikh form E. Kassirera: Kriticheskij analiz* [Philosophy of symbolic forms by E. Cassirer: Critical analysis]. Moskva: Alma Mater. (In Russian).
16. Smirnov, M. Yu. (1998) O religiovedenii, religii i religioznosti [On religious studies, religion and religiosity]. *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. Vol. 9. No. 2. Pp. 62–73. (In Russian).
17. Torchinov, E. A. (1998) *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Psikhotehnika i transpersonalnye sostoyaniya* [Religions of the world: Experience of the beyond: Psychotechnics and transpersonal states]. Sankt-Peterburg: Tsentr "Peterburgskoe Vostokovedenie" [Petersburg Oriental Studies Center]. (In Russian).
18. Folieva, T. A., Malevich, T. V. (2016) *Psikhologiya religii v XX veke: osnovnye vekhi razvitiya* [Psychology of religion in the twentieth century: main milestones of development]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. Vol. 34. No. 4. Pp. 68–91. (In Russian).
19. James, W. (1985) *The varieties of religious experience*. Harvard University Press.

#### Об авторе

**Чернеевский Алексей Петрович**, кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: cherneevski@yandex.ru

#### About the author

**Aleksey P. Cherneevskij**, Cand. Sci (Philos.), Associate Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: cherneevski@yandex.ru

Поступила в редакцию: 01.04.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 01 April 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

## Ресурсы и социальные функции новых религиозных движений в России

М. Ю. Смирнов

*Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация;  
Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** Цель статьи – обозначить и обосновать представление о преходящем характере новых религиозных движений (НРД), которые массово возникли и глобально распространились в большинстве развитых обществ на рубеже XX и XXI веков как следствие развивающейся секуляризации и конфликтной реакции на этот процесс. Освещение этого феномена предполагает раскрытие таких аспектов, как типологическая идентификация, социальные функции и ресурсные основы НРД.

**Содержание.** В статье рассматривается понятие «религиозное движение» применительно к современным формам религиозности. Проводится различие религиозного культа как нормативной системы обрядов и как одного из способов организации религиозной жизни. Автор даёт характеристику феномену культовых движений, выявляет специфику аудиторных и клиентурных культов, а также «альтернативных», «спасающих», «реформистских» и «трансформистских» малых религиозных сообществ. При различии масштабов присутствия в обществе исторически сложившихся религий и НРД обнаруживается идентичность их социальных функций – интегрирующей, дезинтегрирующей, коммуникационной, мировоззренческой.

Анализ ресурсов пополнения НРД показал их непосредственную зависимость от общего состояния социума. В условиях социальной нестабильности и депривации значительной части населения НРД оказываются востребованными как один из способов компенсации жизненных и мировоззренческих трудностей. Автор выделяет внешние (прямые и косвенные) и внутренние (структурные и вероучительные) факторы, влияющие на формирование ресурсов НРД.

**Выводы.** В обозримом будущем следует ожидать постепенной диффузии НРД, их трансформаций, не исключено, что и преобразования в нечто пока ещё трудно предсказуемое. НРД стали функциональными аналогами исторически сложившихся религий, вызвали необходимую реструктуризацию религиозной жизни, исчерпали на этом свои возможности, но открыли перспективу возникновения новых, синкретических форм общественного сознания.

**Ключевые слова:** новые религиозные движения, культовые движения, социальные функции религии, ресурсы новых религиозных движений

**Благодарности:** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00272, <https://rscf.ru/project/24-28-00272/>; Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского.

**Для цитирования:** Смирнов М. Ю. Ресурсы и социальные функции новых религиозных движений в России // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 210–226. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_210. EDN: FTNWMK

## Resources and Social Functions of New Religious Movements in Russia

Mikhail Yu. Smirnov

*Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation;  
Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevskij,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The purpose of the article is to identify and substantiate the idea of the transitory nature of new religious movements (NRMs), which arose en masse and spread globally in most developed societies at the turn of the 20th and 21st centuries as a result of developing secularization and conflict reaction to this process. The coverage of this phenomenon involves the disclosure of such aspects as typological identification, social functions and resource bases of NRMs.

**Content.** The article examines the "religious movement" concept in relation to modern forms of religiosity. A distinction is made between religious worship as a normative system of rituals and as one of the ways of organizing religious life. The author characterizes the phenomenon of cult movements, identifies the specifics of auditorium and clientele cults, as well as "alternative", "saving", "reformist" and "transformist" small religious communities. With the difference in the scale of the presence of historically established religions and NRMs in society, the identity of their social functions – integrating, disintegrating, communicative, and ideological – is revealed.

The analysis of NRMs replenishment resources showed their direct dependence on the general state of society. In conditions of social instability and deprivation of a significant part of the population, NRMs are in demand as one of the ways to compensate for life and ideological difficulties. The author identifies external (direct and indirect) and internal (structural and doctrinal) factors influencing the formation of NRMs resources.

**Conclusion.** In the foreseeable future, we should expect a gradual diffusion of NRMs, their transformations, and it is possible that transformations into something still difficult to predict. NRMs have become functional analogues of historically established religions, caused the necessary restructuring of religious life, exhausted their possibilities, but opened the prospect of the emergence of new public consciousness syncretic forms.

**Key words:** new religious movements, cult movements, social functions of religion, resources of new religious movements.

**Acknowledgments:** The research was supported by a grant from the Russian Science Foundation No. 24-28-00272, <https://rscf.ru/project/24-28-00272/>; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevskij.

**For citation:** Smirnov, M. Yu. (2024) Resursy i sotsial'nye funktsii novykh religioznykh dvizhenij v Rossii [Resources and social functions of new religious movements in Russia]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 210–226. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_210. EDN: FTNWMMK

## **Введение**

В существующей литературе о новых религиозных движениях (НРД) отсутствует единство понимания природы и функций религиозных новообразований [9]. Значительный массив публикаций по этой тематике, в том числе и научных, содержит полемический подход либо с гиперкритикой, либо с апологией в адрес НРД и современных культовых движений. Очевидно, это – неизбежное следствие идеологической заряженности любых дискурсов о религиозном факторе в его синхронном измерении [2; 4; 8]. Даже в академической среде исследователей религии реакция на проблематику НРД остаётся своего рода идентификатором не только научных, но и политико-идеологических позиций.

В ряде предыдущих недавних публикаций автор уже высказал свою характеристику НРД, однако более полное освещение этого феномена предполагает раскрытие дополнительных аспектов, в частности, касающихся типологической идентификации, социальных функций и ресурсной основы НРД. Цель статьи – обозначить и обосновать представление о преходящем явлении НРД, которые массово возникли и глобально распространились в большинстве развитых обществ на рубеже XX и XXI веков как следствие развивающейся секуляризации и конфликтной реакции на этот процесс, стали функциональными аналогами исторически сложившихся религий, вызвали необходимую реструктуризацию религиозной жизни, исчерпали на этом свои возможности, но открыли перспективу возникновения новых, синкретических форм общественного сознания.

## **Содержание исследования**

При научной аналитике **новых религиозных движений** известную сложность вызывает толкование слова «движение» применительно к религиозному контексту [3]. Привычный набор обыденных ассоциаций связывает «движение» с некой динамикой, навряде перемещения в пространстве. Теоретизируя это представление, можно вывести и философский смысл «движения» как способа существования каких-либо объектов или явлений в их постоянных взаимодействиях и изменениях вообще.

В то же время, социальная лексика уже давно оперирует этим словом применительно к некоторым организационным формам активности различных слоёв общества, – говорится о политических, общественных, молодёжных, профсоюзных и прочих движениях, как объединениях людей по совместным интересам, целям и действиям. Аналогичное употребление встречается и в религиозной сфере, когда речь идёт о «движениях последователей» какого-либо вероучения, об отдельных направлениях внутри определённой конфессиональной традиции (например, перфекционистское Движение святости в протестантизме, неопротестантское Движение веры) или же о внеконфессиональных религиозных сообществах.

**Религиозное движение**, исходя из сказанного, можно рассматривать как способ существования больших или малых групп верующих, объединённых общими духовными целями и ценностными ориентирами, единым кругом религиозных представлений, совместным религиозным культом, авторитетом своих лидеров. Понятие религиозного движения обычно используется: (1) для характеристики состояния коллективного сознания и поведения последователей того или иного религиозного учения [1] и (2) в типологии религиозных объединений [10].

В широком смысле религиозным движением является любая самостоятельная совокупность верующих, отличающаяся от других своим вероисповеданием и религиозными действиями. Религиозному движению присуще сочетание изменчивости и устойчивости в его мировоззренческих, ритуально-культовых и организационных составляющих.

Началом религиозного движения служит, как правило, спонтанное стремление к консолидации людей, имеющих совпадающие религиозные воззрения, потребности и настроения. На этой стадии движение ещё диффузно, в нём отсутствует структурированное организационное устройство. Характерными чертами религиозного движения выступают внутренняя сетевая конфигурация и коллективная идентичность, формирующиеся на основе общеразделяемых реакций на внешние условия существования его членов. Направленность движения, его идейное содержание и основные религиозные практики обычно определяются духовными лидерами, которые воспри-

нимаются последователями их учения как персонифицированное свидетельство сакрального предмета религиозной веры.

Причины возникновения религиозных движений уместно связывать с кризисом прежней религиозной идентичности [7]. По мере достижения стабильного состояния нового вероучения и культа (вплоть до их длительной неизменяемости) происходит институциализация религиозного движения. В зависимости от вероучительного содержания, а также от обстоятельств их возникновения и эволюции, религиозные движения обретают типологические черты той или иной разновидности религиозных объединений (церковного, сектантского, деноминационного типов). Все эти состояния свойственны также и динамике НРД, из чего следует включение этих движений в типологии религиозных объединений под рубрикой так называемых **культовых движений**.

Понятие культовых движений маркирует такой тип поведения людей, который характеризуется именно культом (от лат. cultus – почитание), т. е. умонастроениями и действиями, направленными на почитание предмета веры, которым может стать любой сакрализованный объект. Данное пояснение ещё не раскрывает специфики культового движения именно как религиозного явления, поскольку отношения культового характера могут существовать в самых разнообразных духовных и социальных сферах (в политике, в искусстве, в спорте, в моде и проч.).

Поэтому следует уточнить, что в отличие от собственно «религиозного культа», как регламентированных конкретным вероучением религиозных действий, нормативно предписывающих все детали и последовательность поведения верующих при совершении религиозных обрядов, культовое движение представляет собой способ организации религиозной жизни (со своим учением, системой отношений между участниками, харизматическим лидерством), который формируется вне ставших традиционными религиозных систем.

В терминологическом аппарате российского религиоведения принято указывать на полисемантичесность слова «культ» и отличать культ как религиозную обрядность от культа как типа религиозной организации. Однако какого-то устойчивого общеразделяемого определения культа в его организационно-

типологическом значении пока не сложилось. В лучшем случае, существующие трактовки отсылают к зарубежным интерпретациям культовых движений.

Характеризуя культовое движение, можно описать его как объединение верующих, возникшее вне структуры исторически сложившихся религий, для совместного почитания какого-либо духовного лидера (или группы таких лиц), чье учение и предлагаемые практики воспринимаются последователями как способ удовлетворения всего спектра их жизненных потребностей. При физическом отсутствии духовного лидера непосредственно среди своих почитателей, сакрализации и культовому восприятию подлежат его образы и наследие (в виде текстов, устной трансляции его высказываний, «иконографии» и тому подобного). При отсутствии персонифицированного лидерства культовое отношение, вызванное острыми жизненными потребностями, проецируется на сверхобычные явления или объекты, понимаемые в религиозном смысле (т. е. в восприятии людей имеющие безусловную святость, порожденные трансцендентной инстанцией, обладающие чудодейственными свойствами).

Обстановка религиозного плюрализма, в сочетании с периодической депривацией части населения, порождает явление, способствующее генерированию культовых движений – постоянно пополняющийся контингент «ищущих», т. е. пребывающих в духовном поиске, но так и не совершивших окончательного определенного выбора [6]. Какая-то часть этого контингента не испытывает дискомфорта от такой неопределенности, напротив – воспринимает свои перемещения из одной религиозной общности в другую как акты собственного духовного роста, накопления эзотерического опыта. Периодические «остановки» на этом пути и приводят к образованию то одного, то другого культового движения.

Подавляющее большинство «культов» весьма краткосрочны, их состав текуч. В отличие от религиозного сектантства, участникам культового движения, как правило, не требуется строгих ограничений в их повседневной жизни (если только они не идут на это добровольно) или категорического разрыва с прежней религиозной ориентацией. Если появляются какие-либо лидеры, то они имеют лишь недолговре-

менное влияние, которое быстро вытесняется популярностью создателей новых культовых сообществ.

Среди отношений, на основе которых формируются наиболее распространённые модели религиозного поведения в культовых движениях, выделяются «аудиторные» и «клиентские».

«Аудиторные» отношения состоят в усвоении «культовых» норм и ценностей опосредованно, через каналы массовой информации, специфическую продукцию печатных и электронных изданий и т. п. Эти отношения не предусматривают каких-то явных организационных форм и процедур членства, могут обходиться и без персонифицированного лидерства.

«Клиентские» отношения строятся по типу оказания «духовных услуг» (совершение магических операций по заказу клиента, целительские действия, обучение психотехникам и проч.) потребителям со стороны индивидов, пользующихся авторитетом как обладатели сверхобычных способностей. Такие отношения регламентируются в основном режимом предоставления запрашиваемых услуг (например, расписанием и местом приёма или проведения занятий, приобретением клиентами специальной литературы или предметов).

При относительно длительном соответствии почитаемых ценностей потребностям приверженцев культового движения может начаться его организационная институционализация. В таком случае не исключена эволюция от «клиентского» состояния, когда культ поддерживается личной харизмой основателя, к «устоявшемуся культу» (воспроизводится сложившимся кругом учеников и последователей харизматического лидера) и далее к «централизованному культу» (опирается на административную структуру, имеет легитимные учреждения).

В зависимости от мотивов, по которым возникает временная консолидация индивидов каким-либо «культом», в массиве культовых движений выделяются несколько разновидностей религиозных объединений.

«Альтернативные» группы ориентированы на выработку у своих членов отдельных положительных изменений в их собственном мировоззрении и поведении; они не практикуют контроля над участниками, не выдвигают требований социального переустройства и не вызывают общественной обеспокоенности.

«Спасающие» группы стремятся к полному обновлению сознания и образа жизни последователей на началах исповедуемого учения, но также не затрагивают существующий общественный порядок и не применяют принудительного удержания в своих рядах. Конфликтность для этих групп возникает в основном при отношениях с семьями неофитов, не желающими смириться с «уходом» родственников в культовое сообщество.

«Реформистские» группы не довольствуются одним только внутренним самоусовершенствованием, полагая необходимыми и некоторые перемены социального характера. Но общество и культура не рассматриваются ими как полностью враждебные, и обновленческие инициативы заявляются именно как реформирование, а не как полное упразднение существующего.

«Трансформистские» группы являются наиболее радикальными. Они отвергают все существующие институты государства и общества, представляя себя носителями миссии по коренному переустройству мира. В этих группах сильны настроения исключительности и имеет место контроль за деятельностью их участников.

***Достигнув устойчивой организационной институциональности, культовое движение стремится получить общественное признание как допустимая форма религиозного самоопределения верующих. Собственно говоря, НРД и являются такими институционально оформленными объединениями, со сложившимися эклектичными учениями, административным устройством и внутренним порядком, выстроенной стратегией отношения к внешней социальной и религиозной среде.***

Новым религиозным движениям присущ весь основной набор функций, в том числе и социальных, которые можно выявить у религии. В рамках этих движений происходит, хотя бы временная, консолидация верующих и достигается религиозная идентичность, т. е. имеет место *интегративная функция*. Но также присутствует и *функция дезинтеграции* – разъединение членов различных социальных общностей (семьи, соседства и др.), их противопоставление друг другу по признакам отношения к НРД, уход из традиционных религиозных объединений. Явно и наличие *регулятивной функции* – установления

для последователей НРД ценностно-нормативной системы религиозного и общественного поведения, легитимной по причине её сакрального источника. В устоявшихся НРД имеет место также *коммуникативная функция* – поддержание постоянных связей между участниками, трансляция почитаемого религиозного наследия. Безусловно, наличествует и *мировоззренческая функция* – объяснение мироустройства, в том числе происхождения и смысла социального порядка, с позиций того или иного культового учения. Наконец, следует признать и *компенсаторную функцию* идеологии и религиозных практик НРД – восполнение ограниченности и несовершенства социальных связей участников этих движений.

Поскольку существование и масштабы распространения НРД определяются мерой их востребованности какими-то группами населения, актуальной для исследования становится тема ресурсов этих движений, источников их пополнения и факторов, влияющих на динамику этого процесса. Анализ ресурсной базы НРД помогает выяснить их реальный «удельный вес» и степень присутствия в религиозной жизни российского общества. По самому общему представлению, ресурсы НРД – это те источники, которые обеспечивают их существование и способствуют поддержанию активности. Ресурсы могут быть как внешними, так и внутренними.

Среди **внешних ресурсов** НРД можно выделить активные и пассивные. **Активные внешние ресурсы** – это те факторы социальной и духовной жизни (включая политические, правовые, идеологические), которые постоянно воздействуют на субъектов НРД и своим влиянием, положительным или негативным, наполняют эти движения новой энергией.

К примеру, НРД получают своего рода побудительные импульсы к активности от столкновения с традиционалистскими настроениями по поводу религии, доминирующими как в обществе в целом, так и в среде последователей наиболее распространённых в стране конфессий. Обострённым выражением этих настроений стал так называемый антикультулизм, энтузиасты которого постоянно демонизируют религиозные новообразования, вынуждая тем самым последователей НРД к поиску более убедительной аргументации своей лояльности государству и обществу. Вполне разумным в этом плане видится один из вы-

водов в целом критического по отношению к НРД экспертного исследования: «Деструктивные элементы – такие как корыстные мотивы организаторов или пагубное воздействие на психику последователей – встречаются не только в рамках нетрадиционной религиозности и не составляют сущностные признаки этого феномена. Напротив, излишнее привлечение общественного внимания к нетрадиционным движениям, назойливая активность “борцов с сектами”, мифологизация и идеологизация нетрадиционных религий способствует стигматизации их членов, превращая их в мучеников за веру, отвращая, тем самым, общественные симпатии от инициаторов “гонений”, в том числе и от традиционных – господствующих – конфессий» [11, с. 58].

В противоположность такой конфронтационности можно отметить, как активный внешний ресурс, положительное влияние на самосознание участников НРД демократической идеологии прав и свобод человека, признание и конституционное закрепление которой в России стимулирует к отстаиванию религиозной свободы.

**Пассивные внешние ресурсы** – это «резервуар» потенциальных возможностей для воспроизводства и развития НРД, которые реализуются лишь при их востребованности. Из таковых можно назвать, например, всегда существующие мировоззренческие искания какой-то части общества, особенно в молодёжной среде, которым сопутствуют неудовлетворённость имеющимися религиозными традициями и готовность принять разного рода новации (либо то, что воспринимается за новации). Названный ресурс наличествует безотносительно к самим НРД, не предполагает обязательного выбора «ищущими» именно религиозных культовых сообществ, и поэтому остаётся пассивным. Он «подпитывает» НРД обычно тогда, когда спонтанность консолидации, свойственная начальной стадии этих движений, уступает место рутине повседневной адаптации к сложноустроенному социуму и здесь возрастает потребность в неофитах.

К **внутренним ресурсам** относится структурное состояние НРД, т. е. степень развитости их основных элементов – в виде учений, практик и организаций, – и взаимодействие между этими элементами, образующее устойчивые паттерны того или иного НРД.

Для пояснения остановлюсь на таком внутреннем ресурсе российских НРД как то, что можно назвать *религиозной мыслью*. Замечу, что ментальные способности участников НРД, на мой взгляд, ничем не уступают умственной жизни верующих других религий или нерелигиозных людей. Однако вероучения НРД, как зарубежного, так и отечественного происхождения, заметно проще, чем в исторически сложившихся религиях с длительной традицией доктринальных дискурсов. Проще – это значит, что при возникновении таких вероучений не генерируются фундаментальные идеи, которые либо не имели бы аналога в предшествующем опыте мировых или национальных религий, либо обладали бы нетривиальным звучанием и интеллектуальной изощрённостью.

По большому счёту, мировоззрение НРД, и прежде всего – их лидеров-основателей, наполнено рецепциями, прямыми или опосредованными, из широкого диапазона религиозных учений, светских теорий, политических идеологий или паранаучных «открытий», уже существовавших на момент возникновения нового движения. В сознании и практиках основателей и их последователей всё это переплавляется сообразно актуальным для них целям и устремлениям, принимает субъективированную окраску в зависимости от личных особенностей носителей нового учения. В результате, формируется эклектичная система, где соприкасаются элементы самых разных, давних и недавно появившихся, верований, идей и образов.

Поскольку такие учения усваиваются в созвучии с личными смыслами религиозных исканий последователей НРД, они воспринимаются в этой среде как нечто вроде откровения, безусловно истинного и тем более значимого, что обретены персональным путём. То, что человек осваивает сам, по вдохновению и с желанием, для него всегда является высокой и безукоризненной ценностью, как бы ни банальны, с объективной точки зрения, были эти новые учения.

Данная констатация делается не для критики или уничижения НРД, а как характеристика их, что называется, интеллектуального тезауруса. Этот тезаурус нельзя назвать скудными, но вполне уместно указать на его вторичность. Причём вторичность вовсе не означает неэффективность. В идеологи-

ях НРД учитывается слабая восприимчивость массовым религиозным сознанием отвлечённых сложных доктрин, присущих конфессиям мировых религий.

Не надо особо доказывать, что уровень доктринальной осведомлённости о православии или, скажем, об исламе – даже среди их усердных приверженцев – оставляет желать лучшего. Вероучительные познания в таких религиях требуют напряжённой работы по их освоению, с соответствующим уровнем эрудиции и подготовки, что обычно расходится с повседневными жизненными возможностями большинства последователей. Зато весьма высока востребованность практической отдачи от совершаемых обрядовых действий. Поэтому в религиях с давней историей наблюдается известный разрыв между насыщенным вероучительным содержанием (теология, церковные доктрины и т. п.) и адаптированными вариациями этого содержания в обыденном религиозном сознании, которое не чуждо и суеверий.

НРД же изначально культивируют незамысловатые учения, благодаря чему становятся более доступными. В этих учениях интеллектуальность замещается схематичностью и набором запоминающихся клишированных формулировок, наглядность преобладает над абстрактностью.

Важнейшим внутренним ресурсом являются и религиозные практики, культивируемые в НРД. В своём подавляющем большинстве эти практики основаны на убеждении в досягаемости последователями осязаемого результата в самой близкой перспективе (если всё освоить и правильно делать). Где-то это перекликается с магическими действиями, только на новый атрибутивный лад.

Религиоведы знают, что магия востребуется тогда, когда все иные, в том числе вполне рациональные, способы достижения жизненных целей или не просматриваются, или же их доступный арсенал оказался исчерпан без желаемых последствий [5]. Так называемые традиционные религии обычно стремятся дистанцироваться от магизма. Они предлагают благотворное воздаяние, но, во-первых, как правило, в отдалённой эсхатологической перспективе, во-вторых, требуя от верующих весомых инвестиций в виде, скажем, длительной праведной жизни с соблюдением всех конфессиональных норм и предписаний.

В острых ситуациях духовного поиска, осложнённых критическими житейскими и социальными обстоятельствами, такой «отложенный выход» далеко не всегда устраивает. А вот магические операции, предполагающие не столь затянутое удовлетворение насущных нужд, оказываются гораздо приемлемее.

Рискну утверждать, что практики современных НРД, с их технологичностью и вместе с тем доступностью, для многих последователей, неосознанно быть может, становятся чем-то сродни магическому инструментарию, эффективно снимающему мировоззренческие, адаптационные и, в каких-то случаях, соматические проблемы. Добавлю, что НРД позволяют своим участникам, не вдаваясь особенно в смыслы учений, чувствовать себя более или менее комфортно именно от самого пребывания в круге легко усваиваемых практик и образов.

Считаю, что привлекательность учений НРД – не в якобы небывалости их идей, а в соразмерности потребностям контингента, охваченного этими движениями. То есть речь идёт о той человеческой среде, из которой НРД черпают новообращённых. Это и есть важнейший внешний ресурс. Что его характеризует? Прежде всего, неудовлетворённость собственным социальным и духовным состоянием, ощущение депривации, разочарование в существующих религиозных и иных (мировоззренческих, этических) распространённых традициях, объясняющих, что называется, смысложизненные вопросы. Преобладающему числу участников НРД, как мне представляется, несвойственна самодостаточность, зато наблюдается повышенная тяга к компенсаторным факторам.

Иными словами, человеческий ресурс НРД образуется из людей, в какой-то момент своей жизни остро испытавших обделённость, утрату устойчивости, разрыв упорядочивающих коммуникаций. Уже поэтому само вхождение в то или иное НРД оказывается способом восполнения недостающего или утраченного. Оттого, вероятно, наблюдаются и энтузиазм неофитов НРД, и страстная уверенность в правильно найденном пути у, так сказать, ветеранов этих движений.

Но вот насколько хватит компенсирующих возможностей НРД? Возраст самых «старых» НРД иностранного происхождения, если за точку отсчёта первых таких движений (Церковь Саентологии, Церковь Объединения и др.) брать

середины 1950-х годов, достиг 70-летия. За рубежом для тех из подобных НРД, которые уцелели в различных конфликтах, наступило состояние относительно спокойного существования, они прошли свой нелёгкий путь адаптации. Возникавшие им вслед НРД более поздних времён по-своему пользовались добытым предшественниками опытом выживания в напряжённо воспринимавшем их социуме. Со временем эксцессы конфронтации стали достаточно редкими и радикализм начал уступать место «встраиванию» НРД в существующий религиозный спектр. Одновременно обнаружилось, что динамика новообразований заметно снизилась. Сколь угодно гиперактивных НРД за рубежом сейчас не просматривается. По аналогии с известной эволюцией протестантских движений – «ривайвелизм» НРД сменяется либо вероучительной систематизацией и поиском религиозной респектабельности, либо переориентацией на внерелигиозные смыслы (социальные служения, экономическую активность).

У отечественных НРД – самых ранних, если числить с рубежа 1970–1980-х годов, или даже у возникших под конец советского периода (Церковь Последнего Завета, Церковь Божьей матери «Державная» и др.) – уже наступил, пользуясь расхожим фразеологизмом, «кризис среднего возраста». Для индивидов такой кризис обычно это – время осмысления прожитого, подведения неких итогов и выбора стратегии на (говоря языком Пенсионного фонда) «период дожития». Думается, что эта аналогия подходит и для коллективного самосознания сообществ НРД в нашей стране.

Естественно, что действующие организации различных НРД зарубежного и отечественного происхождения рассчитывают на максимальную продолжительность своего будущего. В то же время, обстоятельства их существования в современной России не дают повода для избыточного оптимизма.

Но тут, парадоксальным образом, «на выручку» российским НРД может прийти ещё один внешний ресурс. Имеются в виду те политические, общественные и религиозные силы в России, которым для решения собственных задач необходим образ врага. Будучи, в действительности, крайне небольшим сегментом в духовном пространстве страны, НРД по существу безобидны, хотя и по понятным причинам обидчивы. Они

не представляют реальной угрозы кому бы то ни было, а равно и не являются серьёзным конкурентом религиозным монополиям в России. Но, вместе с тем, очень подходят для демонизации, предъявления населению в качестве подрывных элементов, для переключения на них общественных недоумений, вызванных другими, более весомыми поводами.

Известно то уныние, которое вызвал у зарубежных советологов и спецслужб распад Советского Союза – так вкусно было десятилетиями кормиться от разоблачений и героического противостояния, а тут на тебе... Думаю, что противники НРД инстинктивно этот урок усвоили и будут всячески поддерживать и лелеять страшный образ «тоталитарно-деструктивных сект», чтобы оправдать свой горделивый статус защитников духовных основ.

Конечно, это ироничное суждение есть моё субъективное мнение. Но можно заметить, как время от времени происходят «приливы» внимания к теме НРД, обычно совпадающие с «колебательными движениями» в той или иной сфере российской жизни. Однако ситуации противостояния носят, скорее, сконструированный характер, нежели обусловлены реальной опасностью государству и обществу со стороны каких-либо НРД.

## **Выводы**

Российские НРД в том виде, как они сложились за последние три десятилетия, скорее всего близки к завершению своей роли нового института религиозной идентичности. Возрастной состав участников ещё позволяет каким-то из них рассчитывать на перспективные годы. Но, думается, что основные возможные ресурсы уже «истончились» или близки к исчерпанию.

Конечно, депривации в России не убавилось, соответственно остаются потенциальные неофиты для НРД. Однако всё «спасающее» (подлинно или имитационно), чем явили себя НРД в России, за последнюю четверть века уже нашло своих устойчивых приверженцев и устойчивых оппонентов. В собственном религиозном смысле особых новаций НРД не принесли, скорее – лишь открыли дополнительные ракурсы восприятия константных проблем духовного поиска.

НРД как бы переформатировали определённый сегмент религиозной жизни российского общества. Они оказались вполне

органичны транзитивному состоянию этого общества на рубеже XX и XXI веков. Для нынешней России этот опыт религиозного переустройства полезен, но уже не столь актуален и может быть «архивирован». В обозримом будущем следует ожидать постепенной диффузии НРД, их трансформаций, не исключено, что и преобразования в нечто пока ещё трудно предсказуемое.

Но если НРД начнут сходить со своих мест на религиозной сцене, закономерен вопрос: что возникнет после них, «кто следующий?». Ответить очень трудно, поскольку пока неясно по каким признакам распознавать это следующее. Однако присматриваться необходимо.

#### Список литературы

1. Балагушкин Е. Г. Мистицизм в современной России: Теория. Основные представители. – М.: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2013.
2. Григорьева Л. И. Религии «Нового века» и современное государство: (Социально-философский очерк). – Красноярск: Сиб. гос. технол. ун-т, 2002.
3. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). – 2-е изд., испр. – М.: Б. и. [ИПИПК МГУ], 2007.
4. Матецкая А. В., Эгильский Е. Э. Религия в секулярном обществе на исходе XX и в начале XXI века. – М.: Русайнс, 2020.
5. Носачев П. Г. «Отреченное знание». Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. – 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2023.
6. Ожиганова А. А., Филиппов Ю. В. Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики. – М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2006.
7. Пронина Т. С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России. – Тамбов: Издат. дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2015.
8. Термины и понятия радикальных религиозных субкультур: Словарь-справочник / А. В. Гайдуков, Д. А. Головушкин, Д. Т. Хусаинов; под ред. А. М. Прилуцкого. – СПб.: Первый издательско-полиграфический холдинг, 2023.
9. Трансформации религий в современном обществе и культуре: моногр. / Л. А. Андреева, О. А. Бокова, А. В. Конева [и др.]; науч. ред. М. Ю. Смирнов. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2019.
10. Федотов Ю. С., Федотова Е. Ю. Проблема типологизации новых религиозных движений. – Тамбов: Изд-во Першина Р. В., 2016.
11. Хомякова А. П. (рук.) и др. Нетрадиционные верования в России. Экспертная оценка потенциала распространения: Итоговый аналитический отчет по результатам исследования / АНО «Социологическая мастерская Задорина» [И. В. Задорин, В. А. Зотова, И. В. Карпов, Е. В. Халкина, Л. В. Шубина]. – М.: ЦИРКОН, 2019.

#### References

1. Balagushkin, E. G. (2013) *Mistitsizm v sovremennoj Rossii: Teoriya. Osnovnye predstaviteli* [Mysticism in Modern Russia: Theory. The main representatives]. Moskva: LIBROKOM. (In Russian).
2. Grigor'eva, L. I. (2002) *Religii "Novogo veka" i sovremennoe gosudarstvo: (Sotsial'no-filosofskij ocherk)* [The "New Age" religions and the modern state: (Socio-philosophical essay)]. Krasnoyarsk: Sibirskij state technology univ. (In Russian).

3. Kanterov, I. Ya. (2007) *Novye religioznye dvizheniya v Rossii (religiovedcheskij analiz)* [New Religious Movements in Russia (religious studies analysis)]. 2nd ed., rev. Moskva: MGU. (In Russian).
4. Matetskaya, A., Egil'skij, E. (2020) *Religiya v sekulyarnom obshchestve na iskhode 20 i v nachale 21 veka* [Religion in a secular society at the end of the twentieth and the beginning of the twenty-first century]. Moskva: Ruscens. (In Russian).
5. Nosachev, P. G. (2023) "Otrechyennoe znanie". *Izuchenie marginal'noj religioznosti v 20 i nachale 21 veka* ["Renounced knowledge". The study of marginal religiosity in the twentieth and early twenty-first centuries]. 2nd ed. Moskva: NLO. (In Russian).
6. Ozhiganova, A. A., Filippov, Yu. V. (2006) *Novaya religioznost' v sovremennoj Rossii: ucheniya, formy i praktiki* [The New Religiosity in Modern Russia: teachings, forms and practices]. Moskva: Institut antropologii i etnologii RAN [Russian Academy of Sciences, Anthropology and Ethnology Institute]. (In Russian).
7. Pronina, T. S. (2015) *Religiya i poiski identichnosti v postsovetskoj Rossii* [Religion and the search for identity in Post-Soviet Russia]. Tambov: Derzhavin state univ. press. (In Russian).
8. Prilutskij, A. M. (2023) (ed.) *Terminy i ponyatiya radikal'nykh religioznykh subkul'tur: slovar'-spravochnik* [Terms and concepts of radical religious subcultures: A reference dictionary]. Sankt-Peterburg: Pervyj izdatel'sko-poligraficheskij kholding. (In Russian).
9. Smirnov, M. Yu. (2019) (ed.) *Transformatsii religij v sovremennoj obshchestve i kul'ture* [Transformations of religions in modern society and culture]. Sankt-Peterburg: Pushkin Leningrad state univ. (In Russian).
10. Fedotov, Yu. S., Fedotova, E. Yu. (2016) *Problema tipologizatsii novykh religioznykh dvizhenij* [The problem of typologizing new religious movements]. Tambov: Pershin R. V. press. (In Russian).
11. Khomyakova, A. P. (ed.) ets. (2019) *Netraditsionnye verovaniya v Rossii. Ekspertnaya otsenka potentsiala rasprostraneniya: Itogovyj analiticheskij onchyet po rezul'tatam issledovaniya* [Non-traditional beliefs in Russia. Expert assessment of the dissemination potential: The final analytical report on the study results] Sotsiologicheskaya masterskaya Zadorina [I. V. Zadorin, V. A. Zotova, I. V. Karpov, E. V. Khalkina, L. V. Shubina]. Moskva: TSIRKON. (In Russian).

### Об авторе

**Смирнов Михаил Юрьевич**, доктор социологических наук, профессор, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург; Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, Российская Федерация; 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; Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: mirsbnov@yandex.ru

Поступила в редакцию: 24.06.2024  
Принята к публикации: 15.08.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 24 June 2024  
Accepted: 15 August 2024  
Published: 17 September 2024

## Преодоление методологических ловушек в исследовании цифровой религии

Э. А. Нимяев

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

**Введение.** Использование классических религиоведческих методов для изучения феномена цифровой религии оказывается сопряжено с рядом новых трудностей, обусловленных спецификой самой области исследования – сети Интернет. В данной статье автор рассматривает перспективы преодоления выявленных трудностей и решения методологических проблем, связанных с цифровизацией религиозной идентичности, с применением методов контент-анализа и оценки различных количественных показателей.

**Содержание.** Объектом религиоведческих исследований, направленных на изучение цифровой религии, становятся не сами верующие, а их цифровая религиозная идентичность, которая конституируется пользователями во взаимодействии друг с другом и с цифровым контентом, и находит проявление в количественных и качественных показателях. Изучение данных показателей требует от исследователя владения цифровой грамотностью, необходимой для понимания тонкостей и нюансов системы интернет-коммуникаций, в числе которых, например, наличие в сети ботов и «мертвых» аккаунтов, которые можно принять за реальных верующих. Цифровая компетентность также нужна для применения сторонних (характерных для коммерческой сферы) инструментов онлайн-исследований и эффективного использования пользовательских интерфейсов на разных платформах.

**Выводы.** Синтез классических религиоведческих методов с виртуальными инструментами онлайн-исследований позволяет преодолеть ряд методологических ловушек, возникающих при оценке количественных и качественных показателей цифровой религии. Данные решения, однако, приносят с собой новые трудности, что требует дальнейшей проработки исследовательского аппарата.

**Ключевые слова:** цифровая религия, цифровые технологии, цифровые коммуникации, цифровая религиозная идентичность, контент-анализ, количественный анализ, качественный анализ.

**Для цитирования:** Нимяев Э. А. Преодоление методологических ловушек в исследовании цифровой религии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 227–240. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_227  
EDN: FTTSXK

## Overcoming Methodological Pitfalls in Digital Religion Research

Eduard A. Nimyaev

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

**Introduction.** The use of classical religious studies methods to study the phenomenon of digital religion turns out to be associated with a number of new difficulties due to the specifics of the research field itself – the Internet. In this article, the author examines the prospects for overcoming the identified difficulties and solving methodological problems related to the digitalization of religious identity using methods of content analysis and evaluation of various quantitative indicators.

**Content.** The object of religious studies aimed at studying digital religion is not the believers themselves, but their digital religious identity, which is constituted by users in interaction with each other and with digital content, and finds expression in quantitative and qualitative indicators. The study of these indicators requires the researcher to possess digital literacy, which is necessary to understand the subtleties and nuances of the Internet communication system, including, for example, the presence of bots and “dead” accounts on the network, which can be mistaken for real believers. Digital competence is also needed for the use of third-party (commercial-specific) online research tools and the effective use of user interfaces on different platforms.

**Conclusions.** The synthesis of classical religious studies methods with virtual online research tools makes it possible to overcome a number of methodological traps that arise when evaluating quantitative and qualitative indicators of digital religion. These solutions, however, bring with them new difficulties, which requires further elaboration of the research apparatus.

**Key words:** digital religion, digital technologies, digital communications, digital religious identity, content analysis, quantitative analysis, qualitative analysis.

**For citation:** Nimyaev, E. A. (2024) Preodolenie metodologicheskikh lovushek v issledovanii tsifrovoy religii [Overcoming Methodological Pitfalls in Digital Religion Research]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 227–240. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_227. EDN: FTTSXK

## Введение

Учитывая обилие религиозного контента в Интернете и степень вовлеченности верующих в систему цифровых коммуникаций, перед исследователями закономерно встает вопрос о выборе подходящего инструментария для изучения различных проявлений *цифровой религии*, будь то различные профессиональные онлайн-ресурсы, генерируемый верующими контент или специфически опосредованные формы межличностного взаимодействия в сети (лайки, подписки и т. д.). Методологический аппарат религиоведения, применяемый для изучения виртуальных феноменов, во многом вторит классическому «офлайн» набору методов, однако, ввиду специфики самого Интернета, он подчас приобретает новые задачи и трудности – в том числе потому, что «всемирная паутина» становится не только областью исследования, но и инструментом его проведения [7, с. 138].

Опросный метод в своей онлайн-итерации при минимальных усилиях и затратах позволяет примерно представить религиозный состав конкретного форума или оценить осведомленность больших контингентов населения в вопросах о религии. Вместе с тем одним из побочных эффектов онлайн-опрос имеет повышенные риски нарушения целостности и воспроизводимости конечных результатов, поскольку участие в анкетировании может принять любой, кто не входит в целевую выборку, но имеет соответствующую ссылку. Аналогично, пытаясь количественно оценить аудиторию религиозных сообществ в соцсетях, исследователь рискует записать в число реальных верующих пользователей накрученных ботов и «мертвые» аккаунты.

Претерпевает трансформацию метод контент-анализа, особенно актуальный в условиях повальной цифровизации. Верующие на ежедневной основе производят терабайты информации в сети, и во всем этом изобилии контент-анализ позволяет измерять присутствие определенных тем и социальных запросов, фиксировать семантические паттерны, которые в той или иной степени отражают тенденции в поведении и убеждениях верующих, а также качественно и количественно их оценивать. При этом традиционное для контент-анализа кодирование с привлечением сторонних кодировщиков – людей, которые занимаются поиском и контекстной группировкой целевых сообщений в массиве «текста» – в сетевом формате

дополняется или замещается аппаратным кодированием, при котором формированием конечной выборки анализируемых текстов и их группировкой занимается автоматизированная система, а исследователю остается лишь подвести выводы. И хотя машинный подход позволяет значительно ускорить и упростить процесс проведения контент-аналитического исследования, а также расширить его масштабы и охват, технологизация методов в религиоведении вызывает скептицизм у ряда авторов. Как отмечает М. Замаренков, машинное кодирование, несмотря на все свои преимущества, все же уступает «человеческому» варианту из-за неспособности машины считывать латентное значение сообщений, производимых верующими [3]. Решением данной методологической проблемы исследователи видят сочетание «систематической строгости и контекстуальной осведомленности» классического контент-анализа со скоростью и размахом его цифровой вариации.

Вместе с тем в контексте изучения проявлений цифровой религии важным остается вопрос: насколько ценными будут данные, полученные в ходе такого исследования? Д. Козун обращает внимание на то, что информация в сети эфемерна и имеет свойство очень быстро меняться. Онлайн-ресурс, который сегодня представляет религиозное или квазирелигиозное явление, существующее только в сети, завтра может навсегда исчезнуть из-за того, что его владелец не оплатил домен. Точно так же содержимое вполне активного религиозного сайта в одно мгновение может изменить свою направленность и «потерять» часть публикаций. Восстановить доступ к таким страницам можно будет только через веб-архивы, функционал которых ограничен.

Большое значение имеет и проблема «цифровой идентичности» верующих – насколько она соответствует реальной личности пользователя? Достоверного способа узнать, посещает ли ярый онлайн-защитник христианства церковь хотя бы раз в месяц, кроме как спросить его напрямую, не существует. Однако, даже связавшись с онлайн-верующим через личные сообщения или привлеки его к участию в опросе – какие у исследователя шансы не стать очередной жертвой интернет-тролля? [9].

В данной статье мы рассматриваем перспективы преодоления методологических трудностей, возникающих на пути

исследования религиозной жизни в сети, на примере методов контент-анализа и количественных исследований религиозной аудитории Интернет.

### **Содержание исследования**

Достаточно долгое время Интернет рассматривался как виртуальный придаток к реальной жизни, некое дополнительное информационно-коммуникативное пространство, в которое необходимо было «войти», чтобы провести там какое-то время. Действительно, на заре всемирной сети и в первые годы ее существования граница между статусами «онлайн» и «офлайн» была вполне осязаемой. Однако с развитием технологий она все сильнее истончалась. Современный человек почти не бывает «офлайн» – он всегда так или иначе находится «в сети» и готов активизироваться по первому уведомлению на смартфоне. Причем относится это не только к продвинутым жителям развитых стран, но к двум третям всего человечества. Сегодня доступ к Интернету имеют свыше 5 миллиардов человек, а учитывая темпы его распространения по планете и усилия по формированию всемирной системы «раздающих» доступ к сети спутников, следует ожидать, что скоро общая популяция homo digitalis превысит отметку в 90 % от всего населения Земли.

Перманентная погруженность в систему цифровых коммуникаций неизбежно накладывает отпечаток на то, как люди взаимодействуют с информацией и обмениваются ей друг с другом. Последние исследования показывают, что социальными сетями – то есть средствами мгновенной межличностной коммуникации – в 2024 г. пользуется 62,3 % общей популяции планеты, и этот процент продолжает расти. Вместе с тем электронные устройства уже несколько лет являются наиболее популярным каналом получения новостей: в США в 2023 г. смартфоны и компьютеры с выходом в Интернет предпочли 58 % опрошенных, тогда как второй по популярности способ – телевидение – выбрали в два раза меньше респондентов (27 %). Печатные СМИ в качестве основного источника новостей указало мизерное количество американцев.

Интернет стал частью повседневной жизни и если не слился с ней окончательно, то точно вступил в симбиоз. В таких условиях закономерным оказалось становление феномена

«цифровой идентичности», которую Л. Соловьева определяет как технологическое продолжение реального «Я» в информационную эру [8]. Вместе с тем ряд исследователей проводит разделительную линию между реальной и цифровой идентичностью. Если первая носит аскриптивный характер и состоит из «реально выполняемых» социальных ролей и физического облика человека, то вторая конституируется юзерами в ходе интерактивного взаимодействия с цифровыми ресурсами и другими пользователями, и может содержать отличные от реальных параметры [4] – именно с ней и приходится иметь дело исследователям, осуществляющим свою деятельность в «онлайне».

Однако констатировать ущербность цифровой идентичности по отношению к реальной нам кажется не совсем корректным. В научной литературе широко описан феномен «цифровых кочевников», которые, находясь в иммиграции, благодаря Интернету и социальным сетям могут поддерживать постоянный контакт с земляками на родине и подпитывать свою национально-религиозную идентичность. При этом под онлайн-номадами, как правило, подразумевают людей, чья иммиграция была их свободным выбором. В противовес «цифровым кочевникам» А. Глухов и Г. Окушова предлагают понятие «цифровых мигрантов» – людей, которые вынужденно переезжают в другую страну по политическим или экономическим причинам. Пребывание цифровых мигрантов в сети обусловлено не столько их желанием оставаться на связи с земляками, сколько необходимостью как-то воспроизводить и «разыгрывать» свою национальную идентичность в чужеродной среде. Именно через сеть цифровой мигрант получает возможность поддерживать этнические связи с родиной и членами диаспоры, коммуницировать с соотечественниками на различных цифровых ресурсах, получать психотерапевтическую поддержку (в том числе путем критики страны пребывания), а также манифестировать свою национально-религиозную идентичность, реализуя «симулятивно-перформансные практики самопрезентации» с применением символических ресурсов текстуального и графического характера в сети. При этом национально-религиозная идентичность мигранта «в реале», в условиях социальной депривации, может вообще никак не проявляться, или даже маскироваться.

На примере цифровой идентичности российских мигрантов из стран Средней Азии, А. Глухов и Г. Окушова показывают, как Интернет посредством виртуальных этнокомьюнити позволяет им включаться в различные контентные дискурсы (религиозно-мусульманский, национальный, традиционалистски-советский и др.) и тем самым реализоваться как часть этно-религиозной группы, несмотря на территориальную удаленность от нее. Причем реализация такой цифровой идентичности осуществляется в том числе посредством «пограничных феноменов межличностной коммуникации», будь то лайки, репосты, подписки и прочие формы взаимодействия с цифровым контентом, который, в свою очередь, включает в себя как цитаты из Корана и национально-утвердительные и проповеднические высказывания, так и мемы, фотожабы и прочие образцы интернет-творчества [1].

И. Душакова, исследуя присутствие молдавских старообрядческих общин на просторах всемирной паутины, также обращает внимание на то, как цифровизация религиозной жизни посредством мультимедийного контента обеспечивает верующих, территориально удаленных от своего прихода, важным для них чувством «соприсутствия». Душакова фиксирует растущую вовлеченность старообрядческих общин в систему цифровых коммуникаций, несмотря на некоторое сопротивление со стороны наиболее консервативных членов сообщества. Примечательно, что цифровизацию старообрядцы проводят как бы «для своих» – модераторы групп в социальной сети Facebook [*Роскомнадзор 4 марта 2022 г. заблокировал Facebook в России в ответ на ограничение доступа к российским СМИ*] игнорируют вопросы иноверцев, а в «ВКонтакте» сообщества верующих изначально закрыты, и попасть в них пользователь может только ответив на вопрос, к какой общине он принадлежит [2].

Наконец, даже в условиях преследования со стороны правоохранительных органов, верующие, благодаря цифровым ресурсам, могут сохранять свои религиозные коммуникации, хоть и в формате цифрового суррогата. Так, свидетели Иеговы [*в Российской Федерации их религиозные организации признаны экстремистскими и запрещены*], продолжают вести деятельность в Рунете, общаясь в соцсетях, участвуя в онлайн-встречах [5].

Цифровая религиозная идентичность, таким образом, несмотря на свою виртуальность и вторичность, может не только дополнять и продолжать идентичность реальную – аскриптивную, но и в значительной мере ее компенсировать. Цифровизация идентичности верующих как бы удваивает мир, в котором они живут, создавая экстерриториальное пространство для самореализации в актах коммуникации и взаимодействия с религиозным контентом, а также для воспроизводства профессиональных смыслов и нарративов. При этом цифровая идентичность по своему значению для религиозного опыта людей в современном технологизированном мире подчас приближается к «реальному», то есть физическому аналогу.

Свое проявление в границах сети цифровая религиозная идентичность находит в количественных показателях (число лайков, репостов, подписок, упоминаний определенных тем) и в непосредственном содержании генерируемого верующими контента и их коммуникации. Соответственно, изучение феномена цифровой религии во многом должно опираться на анализ этих данных – в частности, того, какое влияние они оказывают на религиозный опыт верующих в оффлайне. Однако, увлекаясь этим процессом, исследователь может столкнуться с рядом методологических ловушек. Как отмечает Д. Коуэн, значительная часть исследований цифровой религии на деле оказывается простым описанием того, что авторы увидели на том или ином ресурсе без попытки критического анализа – эдаким «туристическим гидом». Оценивая количественные данные, исследователи цифровой религии сталкиваются с соблазном принимать отображаемые числа – подписки, поисковые запросы, количество использования хештегов – за реальные показатели, не беря в расчет погрешности, связанные с ботами и цифровыми «случайными прохожими» [10].

Преодоление описанных проблем требует глубокого понимания специфики среды интернет-коммуникаций, а также навыков владения продвинутыми инструментами онлайн-исследований, которые свойственны скорее для трудящихся в коммерческой сфере интернет-маркетологов, SEO-специалистов и data scientists.

Так, измеряя аудиторию православных сообществ в соцсети «ВК» в Узбекистане, В. Писаревский применяет мето-

дологию «цифровой социологии», суть которой заключается в автоматизированном анализе огромных массивов социально-демографических (пол, возраст, место проживания, наличие высшего образования, семейное положение, профессия и т. д.) и поведенческих (лайки, репосты, комментарии и проч.) данных об интернет-пользователях. Осуществляется это посредством «парсеров» – специального программного обеспечения, предназначенного для анализа больших аудиторий по определенным критериям, а также для выделения наиболее активных юзеров.

Вместо того, чтобы просто учесть число участников узбекских православных онлайн-сообществ в «ВК», Писаревский при помощи парсингового сервиса наложил общее количество пользователей, состоящих в группах, в названии которых содержатся ключевые слова (православие, православный, святой), на количество юзеров, которые выходят в сеть с территории Узбекистана. Итоговая выборка, полученная в результате пересечения аудиторий, составила 1 601 аккаунт, часть из которых затем отсеяли с помощью инструмента «очистка от ботов». Оставшихся пользователей Писаревский поделил на группы по полу, возрасту, месту проживания и активности в сети, таким образом составив полную картину членства граждан Узбекистана в православных русскоязычных группах в «ВК». При этом автор приходит к выводу о том, что активность узбекистанских юзеров в православных группах, равно как и широкая география участников (парсер отследил более 60 населенных пунктов) свидетельствует о «серьезной потребности в православном контенте», желании «общаться со своими единоверцами из России», а также связи православных верующих Узбекистана с «Русским миром». Данные выводы кажутся нам несколько притянутыми к возможной личной позиции исследователя, что, однако, не отменяет эффективность выбранной методологии в контексте изучения количественных проявлений цифровой идентичности верующих [6].

Наличие в перечне «подписок» пользователя конфессионального сообщества вовсе не обязательно делает его, собственно, последователем этой конфессии, поскольку он одновременно может состоять и в группах других конфессий. Чтобы уточнить религиозную идентичность юзеров и глубже ее изучить, потребуются более пристальное внимание к их поведению

в сети. Достигается это при помощи дополнения исследования методами анкетирования, наблюдения и глубинного интервью, а также посредством анализа содержимого их коммуникации.

Так, А. Купер с коллективом исследователей произвел контент-анализ 1004 «твитов» (публикации в соцсети X, ранее называвшейся Twitter), написанных прихожанами англиканских церквей в разных районах Лондона. Используя программный интерфейс самой соцсети, позволяющий фильтровать сообщения по ряду критериев, авторы сформировали конечную выборку, куда вошли твиты, которые были опубликованы в каждое воскресенье 10-недельного периода, начиная с 20 апреля 2014 года, были написаны на английском языке и содержали слово «церковь» (church). Дополнительным критерием выбора стало наличие геометок – финальная выборка содержала только сообщения, опубликованные в радиусе 60 километров от указанной точки в центральном районе Лондона, и имеющие при этом информацию о конкретном местоположении пользователя в момент публикации. Далее отобранные машинным способом сообщения были направлены двум независимым кодировщикам, которые изучали каждый твит и присваивали им один или несколько ярлыков в зависимости от содержания. В результате исследования авторам удалось выяснить, какие темы верующие лондонцы обсуждали в Twitter в обозначенный временной промежуток, а также расположить их по числу упоминаний и распределить по различным районам города. На первом месте – 60 % от общего объёма – оказалось «обсуждение посещаемости церкви» (Discussion about church attendance), а следом за ней «общее обсуждение церкви» (General church discussion). Часть твитов также содержала обсуждения церковных служб, вопросов веры, теологии и Библии. Небольшой процент сообщений также пришелся на разговоры о пятидесятнической церкви «Хиллсонг». По мнению авторов, исследование подтвердило возможность изучения настроений верующих жителей Лондона посредством контент-анализа публикаций в Twitter. Ценностью полученных результатов они назвали перспективу их соотнесения с данными будущих аналитических работ, затрагивающих ту же аудиторию, для отслеживания динамики в сетевых обсуждениях верующих [9].

Применимость контент-анализа в исследовании цифровой религии не ограничивается обзором публикаций членов определенной конфессии. Проанализировав 181 твит на предмет употребления выражения «Blessed by the algorithm» (Благословлен алгоритмом), Б. Синглер указывает на потенциал сакрализации невидимых для пользователя цифровых алгоритмов, влияющих на его опыт. Собственно, под «благословлением» в просмотренных сообщениях подразумевается ситуация, когда система рекомендаций какого-то сервиса подбирает для юзера контент, который ему сильно понравился, либо когда алгоритмы помогли фрилансеру найти подходящий заказ и так далее. В некоторых твитах пользователи шуточно предлагают помолиться алгоритмам, или отмечают дистопичность мира, в котором настроение человека зависит от обезличенного ИИ. Синглер признает, что каждое из проанализированных сообщений носит скорее пародийный и метафоричный характер. Тем не менее, полагает она, даже шуточный нарратив способен повлиять на «концептуальное мышление» (conceptual thinking), а также на формирование новых религиозных умонастроений [11].

### **Выводы**

Изучение цифровой религии и цифровой религиозной идентичности в условиях интенсивной интеграции Интернета в повседневную жизнь требует от исследователей решения ряда методологических задач, что достигается путем совмещения офлайн-методов религиоведения с технологическими инструментами онлайн-исследований. Результаты, получаемые при таком синтезе, позволяют количественно и качественно оценивать проявления исследуемых феноменов: измерять аудиторию религиозных ресурсов, отслеживать настроения и социальные запросы различных групп верующих, фиксировать новые темы и нарративы в религиозной и около-религиозной онлайн-коммуникации.

Вместе с тем, существующие способы преодоления препятствий, обусловленных виртуальностью и эфемерностью системы Интернет-коммуникаций, приводят к возникновению новых методологических трудностей. Так, отфильтровывая ботов и «мертвые» аккаунты из массива пользователей, посещающих тот или иной религиозный ресурс, исследователь все

еще рискует спутать «фолловера» конфессионального сообщества с непосредственным представителем данной конфессии (приверженца с последователем). В свою очередь, результаты контент-аналитических исследований всегда вписаны в кодировочные рамки, выстроенные по обозначенным критериям-ярлыкам. Соотнесение данных, полученных в ходе одного контент-анализа, с данными предыдущего, требует сохранения первичной рамки – она может дополняться, но не меняться в своей структуре. В результате, весь последующий анализ содержания сетевой коммуникации верующих, опирающийся на проведенное в прошлом исследование, будет проводиться по уже заданной траектории. Мы не утверждаем, что это плохо, однако такое положение дел накладывает определенные ограничения на будущих исследователей, что может быть чревато рутинизацией процесса и упущением феноменов, находящихся за рамками обозначенной кодировочной рамки.

Кроме того, за кадром большинства работ по цифровой религии остается тот факт, что сегодня религиозная идентичность верующих в сети не всегда формируется при их участии. В интернет-технологиях огромную роль играют алгоритмы искусственного интеллекта, которые на основе предпочтений пользователя выстраивают его онлайн-опыт. Однажды лайкнув видео на православную тематику или вбив в поисковую строку «купить Библию», случайный человек – христианин или нет – может столкнуться с еще большим количеством православного контента. Делятся такие тематические «скачки», как правило, недолго, однако если пользователь продолжит взаимодействовать с искомым контентом, система рекомендаций только усилит выдачу соответствующих материалов. К чему это приведет – вопрос открытый. Это может быть как кратковременный интерес, так и серьезное увлечение с далекоидущими последствиями.

Подводя итог, отметим, что методология онлайн-исследований цифровой религии – как и сама цифровая религия – не стоит на месте. Интернет как явление появился всего несколько десятилетий назад, а сегодняшний облик он принял буквально в последние несколько лет. За это время религиозоведение и смежные науки довольно далеко продвинулись в адаптации к исследованию цифровой религии, при этом повысив требования к самому исследователю (от него требуется

определенная цифровая грамотность). Дальнейшая проработка данной исследовательской области потребует поспевать за темпами развития системы интернет-коммуникаций и цифровой религии, а также пристального внимания в сторону сторонних инструментов онлайн-исследований.

#### Список литературы

1. Глухов А. П., Окушова Г. А. Российские мигранты из стран Центральной Азии: цифровизация идентичности // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2017. – № 37. – С. 139–161.
2. Душакова И. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2020. – Т. 38. – № 2. – С. 184–206.
3. Замаренков М. Ю. Контент-анализ в религиозных исследованиях: к постановке проблемы // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2023. – № 1. – С. 55–63.
4. Кириллина Н. В. Реальная и воспринимаемая идентичность в цифровой среде // Коммуникология. – 2023. – Т. 11. – № 2. – С. 150–157
5. 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.
6. Писаревский В. Г. Аудитория православных сообществ ВКонтакте в Узбекистане и ее связь с «Русским Миром» // Проблемы деятельности ученого и научных коллективов. – 2018. – Т. 34. – № 4. – С. 264–278.
7. Смирнов М. Ю. Цифровизация как «обнуление» религий // Вестник Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2019. – № 3. – С. 137–145.
8. Соловьева Л. Н. Цифровая идентичность как новый вид идентичности человека информационной эпохи // Общество: философия, история, культура – 2018. – Т. 56. – № 12. – С. 40–43.
9. Cooper A., Mann J., Sutinen E., Phillips P. Understanding London's church tweeters: A content analysis of church-related tweets posted from a global // First Monday. 2021. Vol. 26. – No. 9. [Электронный ресурс]. – URL: <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/download/10594/10211#19a>
10. Cowan D. E. The INTERNET // The Routledge handbook of research methods in the study of religion. – London: Routledge, 2011. – Pp. 459–473.
11. Singler B. "Blessed by the algorithm": Theistic conceptions of artificial intelligence in online discourse // AI Soc. – 2020. – Vol. 35. – No. 4. – Pp. 945–955.

#### References

1. Gluhov, A. P., Okushova, G. A. (2017) Rossijskie migranty iz stran Tsentral'noj Azii: tsifrovizatsiya identichnosti [Russian migrants from Central Asian countries: digitalization of identity]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* [Tomsk state university journal]. No. 37. Pp. 139–161 (In Russian).
2. Dushakova, I. (2020) Kak religiya stanovitsya bolee zametnoj v publichnom prostranstve: staroobryadcheskie soobshchestva v sotsial'nykh setyakh [How religion becomes more visible in public space: Old Believer communities on social networks]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. Vol. 38. No. 2. Pp. 184–206. (In Russian).
3. Zamarenkov, M. Yu. (2023) Kontent-analiz v religiovedcheskikh issledovaniyakh: k postanovke problem [Content analysis in religious studies: towards the formulation of the problem]. *Intellect. Innovatsii. Investitsii* [Intellect. Innovations. Investments]. No. 1. Pp. 55–63. (In Russian).

4. Kirillina, N. V. (2023) Real'naya i vosprinimaemaya identichnost' v tsifrovoy srede [Real and perceived identity in the digital environment]. *Kommunikologiya* [Communicology]. Vol. 11. No. 2. Pp. 150–157. (In Russian).
5. Nimyaev, E. A. (2023) Mesto religii v sisteme tsifrovyykh kommunikatsiy: "Prostranstvo dlya soobshchestva" i tsifrovoy religioznyy 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).
6. Pisarevskij, V. G. (2018) Auditoriya pravoslavnykh soobshchestv v VKontakte v Uzbekistane i eyo svyaz' s "Russkim Mirov" [The audience of Orthodox communities on VKontakte in Uzbekistan and its connection with the "Russian World"]. *Problemy deyatel'nosti uchenogo i nauchnykh kollektivov* [Problems of activity of scientists and scientific teams]. Vol. 34. No. 4. Pp. 264–278. (In Russian).
7. Smirnov, M. Yu. (2019) Tsifrovizatsiya kak "obnulenie" religiy [Digitalization as the "zeroing out" of religions]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. Pp. 137–145. (In Russian).
8. Solov'eva, L. N. (2018) Tsifrovaya identichnost' kak novyj vid identichnosti cheloveka informatsionnoj epokhi [Digital identity as a new type of human identity in the information age]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura* [Society: Philosophy, history, culture]. Vol. 56. No. 12. Pp. 40–43. (In Russian).
9. Cooper, A., Mann, J., Sutinen, E., Phillips, P. (2021) Understanding London's church tweeters: A content analysis of church-related tweets posted from a global. *First Monday*. Vol. 26, No. 9. Available at. URL: <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/download/10594/10211#19a>
10. Cowan, D. E. (2021) The INTERNET. *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. London: Routledge. Pp. 459–473.
11. Singler, B. (2020) "Blessed by the algorithm": Theistic conceptions of artificial intelligence in online discourse. *AI Soc*. Vol. 35 No. 4. Pp. 945–955.

#### 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. Nimyaev**, postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-6978-630X, e-mail: smith109@mail.ru

Поступила в редакцию: 21.05.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 21 May 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

## «Комнаты тишины» как феномен трансформации религиозных отношений в Западной Европе начала XXI века

В. В. Барашков

*Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Трансформация религиозности в современной Западной Европе проявляется в индивидуализации религиозных практик. Это явление получает разные названия: «приватизация веры», «невидимая религия», «лоскутная религиозность» и др. Очевидно, что эти практики требуют определённой пространственной организации, отличной от церковной. Пространствами, направленными в своей основе именно на индивидуальную религиозность, становятся «комнаты тишины».

**Содержание.** В условиях мультикультурализма в общественных пространствах (учебных заведениях, госпиталях, аэропортах, вокзалах, торговых центрах и др.) формируется тип «комнат тишины». Они неоднородны и предлагают различные модели взаимодействия людей с религиозными и нерелигиозными взглядами («межрелигиозные», «медитативные», «секулярные» модели). В ряде случаев они становятся результатом «нейтрализации» христианского содержания уже существовавших часовен и молитвенных комнат. «Комнаты тишины» предназначены для людей любых религиозных взглядов или имеющих секулярное мировоззрение, что создаёт трудности при оформлении этих пространств. Проблематичной становится и задача согласования индивидуальных и коллективных религиозных практик. Это ведёт к тому, что на первое место выходит материальный аспект религии (material religion), когда поведение находящихся в «комнатах тишины» людей влияет на их организацию и дизайн. В то же время эстетика дизайна не только отражает религиозные представления и практики, но и влияет непосредственно на их «проживание» в конкретном пространстве.

**Выводы.** Анализ «комнат тишины» позволяет прийти к выводу о противоречивости этого феномена. С одной стороны, это – попытка дистанцироваться от традиционных коллективных форм конфессиональной религиозности, но в то же время не имеющая возможности их исключить. С другой стороны, конкретное религиозное или секулярное содержание определяется теми людьми, которые активно пользуются данной возможностью, однако сама форма нередко всё равно определяется традиционными способами взаимодействия религии и светского общества. В эстетическом плане можно сделать вывод о предпочтении в этих пространствах абстрактных изображений, поскольку они не нагружены конфессиональной символикой, а также о растущей значимости эстетики природы, которая воспринимается как наиболее адекватное отражение «светского возвышенного».

**Ключевые слова:** «комнаты тишины», религиозные отношения, религия и искусство, мультикультурализм, сакральное пространство, современное искусство, дизайн, свобода совести, секуляризация.

**Для цитирования:** Барашков В. В. «Комнаты тишины» как феномен трансформации религиозных отношений в Западной Европе начала XXI века // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 241–252. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_241. EDN: AWGOWL

## “Rooms of Silence” as a Phenomenon of Religious Relations Transformation in Western Europe at the Beginning of the 21st Century

Viktor V. Barashkov

*Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** The transformation of religiosity in modern Western Europe is manifested in the individualization of religious practices. This phenomenon gets different names: “privatization of faith”, “invisible religion”, “patchwork religiosity”, etc. Obviously, these practices require a certain spatial organization, different from the church. The “rooms of silence” become spaces that are basically aimed at individual religiosity.

**Content.** In the multiculturalism context, a type of “rooms of silence” is being formed in public spaces (educational institutions, hospitals, airports, train stations, shopping malls, etc.). They are heterogeneous and offer different models of interaction between people with religious and non-religious views (“interreligious”, “meditative”, “secular” models). In some cases, they are the result of the “neutralization” of the Christian content of already existing chapels and prayer rooms. “Rooms of silence” are designed for people of any religious views or having a secular worldview, which creates difficulties in the design of these spaces. The task of coordinating individual and collective religious practices is also becoming problematic. This leads to the fact that the material aspect of religion comes out in the first place, when the behavior of people in the “rooms of silence” affects their organization and design. At the same time, the aesthetics of design not only reflects religious beliefs and practices, but also directly affects their “living” in a particular space.

**Conclusions.** The analysis of the “rooms of silence” allows us to conclude that this phenomenon is contradictory. On the one hand, this is an attempt to distance oneself from traditional confessional religiosity collective forms, but at the same time it does not have the opportunity to exclude them. On the other hand, the specific religious or secular content is determined by those people who actively use this opportunity, but the form itself is often still determined by the traditional ways of interaction between religion and secular society. Aesthetically, it can be concluded that abstract images are preferred in these spaces, since they are not loaded with confessional symbols, as well as the growing importance of the aesthetics of nature, which is perceived as the most adequate reflection of the “secular sublime”.

**Key words:** “rooms of silence”, religious relations, religion and art, multiculturalism, sacred space, contemporary art, design, freedom of conscience, secularization.

**For citation:** Barashkov, V. V. (2024) “Komnaty tishiny” kak fenomen transformatsii religioznykh otnoshenij v Zapadnoj Evrope nachala 21 veka [“Rooms of Silence” as a Phenomenon of Religious Relations Transformation in Western Europe at the Beginning of the 21st Century]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 241–252. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_241. EDN: AWGOWL

## Введение

Религиозная ситуация в Западной Европе в конце XX – первой четверти XXI в., как выявлено религиоведами [4; 6], существенно трансформируется. Соответственно, научный язык её описания требует постоянного уточнения и развития. На наш взгляд, это касается прежде всего рассмотрения тех новых феноменов, которые свидетельствуют об изменениях в религиозных отношениях. В контексте «пространственного поворота» в науках о культуре [1] формируется такая предметная сфера религиоведения как «материальная религия» [15], актуальной задачей становится рассмотрение динамики форм сакральных пространств.

Если по отношению к 1950–90-м гг. исследователи констатировали возрастание роли межрелигиозных пространств и экуменических церковных центров [8; 12], то в первой четверти XXI в. выявляется такой феномен, как «комнаты тишины», создаваемые в общественных пространствах [9–11; 13; 14; 16; 17]. В объяснении этого явления мы придерживаемся концепций, которые констатируют углубление процессов секуляризации, но вместе с тем принимают во внимание увеличение роли индивидуальных духовных практик [5; 7]. Обращение институтов гражданского общества к интересам различных религиозных групп соответствует кооперационной модели отношения государства и религиозных объединений (в отличие от идентификационной и отделительной) [7, с. 197–198]. В рассматриваемом нами случае кооперация осуществляется на микроуровне, в рамках определённых институтов.

В отечественной литературе ещё не было исследований, фокусирующихся на данном феномене, понятие «комнат тишины» ещё не введено в оборот отечественного религиоведения. Статья имеет целью конкретизацию теоретических положений о трансформации религиозности в Западной Европе на примере этого феномена, через определение роли эстетических факторов в формировании нового типа сакральных помещений в общественных пространствах.

Религиозные отношения как один из компонентов религии (по И. Н. Яблокову), включают в себя как отношения к гипостазированным существам, атрибутированным формам и связям, так и отношения верующих друг с другом. Наше исследование подчёркивает отношения между приверженцами

разных религий в светском общественном поле. Изучение процессов организации «комнат тишины» показывает также большую роль отношений между координаторами этих пространств, оформителями (художниками, дизайнерами) и непосредственно посетителями.

Задачи исследования: 1) описать историю и основные факторы возникновения «комнат тишины», привести их типологию; 2) показать соотношение индивидуальных/коллективных форм религиозно-духовной практики в этих пространствах и механизмы решения спорных ситуаций; 3) выявить роль эстетических факторов оформления, заявляемого как «нейтральное», в пространствах «комнат тишины».

Гипотеза исследования заключается в том, что изучаемый феномен демонстрирует разные, не всегда удовлетворительные, формы компромисса между индивидуальными и коллективными практиками, и позволяет констатировать попытки синтеза религиозного и светского понимания духовных ценностей. Для обобщения информации мы будем использовать сравнительно-религиоведческий и комплексный подход к анализу современной религиозности, а также сделаем акцент на выявление механизмов диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений.

### **Содержание исследования**

Историю появления «комнат тишины» (rooms of silence) обычно возводят к 1957 году, когда в здании ООН в Нью-Йорке была обустроена комната для медитации; но также и к 1988 году – открытию поликонфессионального пространства в аэропорту Вены [9, с. 5]. Однако только к началу 2000-х гг. это явление стало по-настоящему заметным, переросло в тенденцию. Так, к 2013 г. в одной только Великобритании насчитывалось около 1 500 поликонфессиональных помещений [9, с. 2]. Каких-либо законодательных документов, закрепляющих роль «комнат тишины» в светском государстве, не существует, их создание и функционирование регулируется общим правом свободы совести, а также принципом толерантности. Это является одной из основных причин многообразия их форм, в зависимости от соотношения интенций организаторов и потребностей посетителей этих помещений.

«Комнаты тишины» – это зонтичный термин, используемый в научных исследованиях для обозначения целого ряда сходных феноменов (известных также как «комнаты для медитации», «комнаты для размышлений», «комнаты для отдыха» и т. д.). Эти места не получают религиозного освящения, в этом смысле оставаясь частью профанного пространства, в которое они включены. Дж. К. Хольсаппель-Бронс определяет их как комнаты «в общественном (институциональном) пространстве, как правило доступные для каждого и выделенные главным образом для того, чтобы предложить место для молитвы, размышления, медитации и личного ритуала» [14, с. 221]. Можно указать два основных типа пространств, где они встречаются: в открытых общественных пространствах (в аэропортах, на вокзалах, в торговых центрах и др.), и в рамках определённых институтов (в университетах, госпиталях, офисных зданиях и др.) [14, с. 223–224]. В статье будет рассмотрен второй тип.

Фактором возникновения этого феномена является политика осуществления свободы совести, предполагающая диалог как с религиозными объединениями, так и с конкретными верующими. Объективными предпосылками стали рост в Европе числа приверженцев отличных от христианства религиозных групп (мусульман, буддистов и др.), связанный с миграционной политикой, а также осознание изъянов идеологии и практики мультикультурализма (отсутствие общего культурного пространства) [3]. Создание «комнат тишины» – отражение процессов индивидуализации религиозных верований, возрастания роли специфически понимаемой духовности [5]. В случае организации «комнат тишины» духовность понимается в широком смысле, включая светское мировоззрение, (например, в интерпретации З. А. Тажуризиной – как «восприятие и усвоение личностью и обществом интеллектуальных моральных и эстетических достижений всечеловеческой культуры» [2, с. 54]).

«Комнаты тишины» предоставляют большой спектр возможностей для осуществления конкретных практик (проведение богослужений, коллективное или индивидуальное чтение молитв, медитация, йога, чтение священных книг, зажигание свечей, концентрация на своих переживаниях, запись своих мыслей и пожеланий в специальных книгах и т. д.). На данный момент

не существует общепринятой типологии этих пространств. Дж. К. Хольсаппель-Бронс выделяет следующие пять типов:

- тип маяка (место, содействующее выбору собственного пути);
- тип храма (место для встречи с божественным, что предполагает поликонфессиональность помещения);
- тип избавления (пространство для отдыха, избавления от институционального давления);
- тип кокона (безопасное убежище, эксплицитно связанное с религиозностью);
- тип мемориала (главная функция – поминовение) [14].

Более ясной и удобной нам видится другая типология, предложенная коллективом авторов, исследующих «комнаты тишины» в скандинавских университетах [9, с. 6–7]. Они составили таблицу (см.), построенную на двух осях: первая ось включает различие между индивидуальными и коллективными аспектами, вторая – различие между религиозными, духовными и секулярными практиками.

Таблица

Типология общих помещений

|                | Религиозные                   | Духовные                               | Секулярные  |
|----------------|-------------------------------|--|---|
| Индивидуальные | Комната молитвы               | Комната для созерцания (contemplation) | Комната для размышлений (reflection)                      |
| Коллективные   | Многоконфессиональная комната | Комната для медитации                  | Холл для восстановления сил, отдыха (recreational lounge) |

Ещё одна классификация принадлежит архитектору Сабине Крафт, выделившей следующие типы:

- монорелигиозные;
- мультирелигиозные (в них присутствует символический ряд разных религий);
- многофункциональные, или межрелигиозные (религиозные символы привносятся на время);
- универсальные (мировоззренчески нейтральные);
- холистические (направлены не на религиозные ценности, а на здоровье и хорошее самочувствие) [11].

Хотя ключевым механизмом создания и поддержания деятельности «комнат тишины» является постоянный диалог между

представителями различных религиозных и общественных организаций (под контролем руководства учреждений, где устроены эти помещения), существуют и ограничения. В отсутствие общего документа, для полноценной реализации идеи диалога и толерантности руководство каждого конкретного учреждения составляет свод правил, регулирующих как взаимодействие с пространством, так и взаимоотношения между его посетителями.

Одна из главных проблем связана с констатируемой «нейтральностью» пространства. Чаще всего возникают конфликты, вызванные неудовлетворительным по мнению одной из сторон соотношением индивидуальных и коллективных практик. Тогда ищутся приемлемые решения контроля за временем и количеством проводимых христианских богослужений, совместных молитв мусульман и т. д. Ответственные лица равно опасаются как превращения этих пространств в подобие церквей, мечетей, иных традиционных сакральных пространств. Известно несколько случаев, когда эти комнаты пришлось на время закрыть из-за опасения превращения их в комнаты для молитвы исключительно мусульман. В частности, в Гамбургском университете споры вызвало не согласованное с начальством решение студентов-мусульман повесить шторку, что было расценено, как попытка сделать разделение по гендерному принципу. Похожие проблемы возникали и в других немецких университетах.

Необходимо отметить параллельно развивающийся феномен: в общественных пространствах, наряду с «комнатами тишины», создаются отдельные молитвенные комнаты для мусульман (хотя их число намного меньше). Феномен можно оценивать как положительно (учитываются права конкретных религиозных групп), так и отрицательно (возникновение споров о целесообразности отдельных помещений для всех заинтересованных религиозных групп, что расценивается как тупик диалога; также на практике создание комнат для мусульман становится ненавязчивым способом отгородиться от них в «комнатах тишины») [13].

Предпочтение в организации таких комнат для индивидуальных практик связано, таким образом, не просто с отбражением тенденций в религиозности, но и со стремлением максимально нейтрализовать пространство от традиционных конфессиональных практик. Характерно, что, когда создание

при различных институтах «комнат тишины» стало трендом, ранее существующие в некоторых из них христианские часовни также были перепрофилированы [13]. Тем не менее, это не повлияло на главных лиц – организаторов данных пространств, которыми часто выступают капелланы христианских церквей (евангелически-лютеранских в странах Северной Европы). Находясь в иерархии церковных организаций (а не принадлежа к коллективу университета, госпиталя и т. д.), они получают вместе с тем роль главного посредника между представителями разных религиозных объединений данного учреждения. Иногда это приводит к сдерживанию капелланом развития коллективных форм богослужений (они дают разрешения на них). И в целом форма индивидуального проявления религиозности, поощряемая в «комнатах тишины», по замечанию исследователь, отвечает динамике именно лютеранской религиозности [9].

Перейдём к рассмотрению эстетических аспектов оформления «комнат тишины». Дизайн комнат минималистичен, они могут включать в себя занавеси (используемые для функции временного отгораживания пространства), шкафы (в которых могут находиться книги со священными религиозными текстами, после использования скрывающиеся от глаз других посетителей), маты, коврики для религиозных церемоний, а также столы (на которых может лежать книга для записи посетителями своих впечатлений и размышлений), подставки для зажигания свечей и ароматических палочек, стулья.

Минимализм в оформлении должен способствовать главной задаче – отдыху от визуального «шума» снаружи. Но парадоксально, что как раз этот минимализм делает эти пространства практически неотличимыми от учебных аудиторий в университете, либо офисных помещений. Обеспечение нейтральности помещений требует также чаще всего отказа от узнаваемых конфессиональных религиозных символов (в частности, от изображений креста), а также от изображений людей и животных в тех помещениях, где молятся мусульмане. Как было уже отмечено, эти символы чаще всего привносятся на время молитвы. Эта особенность более всего отграничивает визуально «комнаты тишины» от сакральных пространств.

Под задачи такого рода пространств подходят абстрактные изображения, в которых могут читаться лишь самые об-

щие, элементарные знаки. Не случайно, часовню Ротко в Хьюстоне (США) с 14-ю почти монохромными полотнами считают отдалённым предшественником идеи «комнат тишины». Так, в межрелигиозном центре «Сакральная пустыня» Лондонской школы экономики и политических наук размещён витраж, в левой части которого преобладают оттенки синего цвета, в правой части – красного, в центре они плавно переходят в оттенки жёлтого и белого цвета-света [17, с. 224–226]. Они считаются прежде всего эмоционально, как контрастные переживания холодного и горячего (как в пустыне в полночь и в полдень), находящие выход в некоем гармоничном самоощущении. В то же время концепт сакральной пустыни предполагает не нейтральность, а межрелигиозный диалог, для которого был выбран нестандартный символ, общий для религиозного самосознания иудеев, христиан и мусульман.

Поскольку светские формы широко понимаемой духовности также включаются в обсуждение, то для них требуется поставить в соответствие особые символические материальные знаки. Таковыми знаками становятся, как показывает сложившаяся тенденция, природные объекты (речной или морской песок, камни разной формы и величины, ветви деревьев) или их художественные интерпретации (изображения деревьев, птиц, освещение по типу полярного сияния и др.). Так, в «комнате тишины» в госпитале в Мальмё висит рисунок, изображающий дерево и над ним парящими две птицы (из-за определённой фигуративности их пришлось переместить в ту сторону помещения, которая не связана с мусульманской молитвой) [16]. Эти естественные и поэтому как будто нейтральные материальные предметы могут, тем не менее, вызывать и религиозные ассоциации у верующих.

## Выводы

В результате исследования мы пришли к следующим выводам. Во-первых, изучение пространств «комнат тишины» делает очевидными те противоречия, которые присущи современной политике свободы совести и мультикультурализма. Полуофициальная документационная основа, диффузный характер возникновения, субъективно обусловленный дизайн и организация пространства как подчёркивают свободу, так и показывают определённую несвободу и неспособность

создания новых квазисакральных пространств. Во-вторых, «комнаты тишины» становятся пограничным пространством между секулярной и религиозной культурой, выражая ценности объединяющей (как считается) их духовности. Несмотря на предпочтение при их создании индивидуальных практик, востребованность коллективных форм не становится меньше, о чём свидетельствуют возникающие конфликты. В-третьих, в «комнатах тишины» наблюдается общая тенденция к увеличению роли эстетического фактора в оформлении сакральных пространств, что может оцениваться как формирование «гибридных пространств трансцендентности» [12]. Нельзя не принять во внимание, что дизайн помещения (который не имеет, как у церквей, каких-либо канонов, определяется нередко локальными факторами) влияет на поведение в нём людей, на проявление конкретных практик. В целом феномен «комнат тишины» показывает, что происходящая в Западной Европе трансформация в сфере религиозных отношений носит нелинейный характер, порождает новые формы сакральных пространств (где сакральность понимается как относительная), вместе с тем, не отменяя и традиционные.

#### Список литературы

1. Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / пер. с нем. С. Ташкенова. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 504 с.
2. Иванеев С. В., Тажуризина З. А. Свободомыслие и атеизм: идеи и лица. – М.: Академический проект, 2018. – 270 с.
3. Миронов В. В., Миронова Д. В. Г. Мультикультурализм: толерантность или признание? // Вопросы философии. – 2017. – № 6. – С. 16–28. EDN: YSKTYT
4. Мирошникова Е. М., Смирнов М. Ю. Трансформации религии в странах Европейского Союза как предмет академических исследований // Современная Европа. – 2019. – № 5. – С. 122–131. EDN: VLSZRH
5. Ореханов Г., прот. «Духовность»: дискурс и реальность / протоиерей Г. Ореханов, К. А. Колкунова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – 152 с.
6. Смирнов М. Ю. Экуменизм в современной Европе: адаптация к секулярному обществу // Современная Европа. – 2023. – № 4. – С. 157–169. EDN: VXFVDA
7. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – 508 с.
8. Binaghi M. Ökumenische Kirchenzentren: Bild der Einheit oder Spiegel der Trennung? Architekturanalyse und theologisch-soziologische Reflexion. – Regensburg: Schnell & Steiner, 2015. – 223 p.
9. Christensen H. R., Høeg I. M., Kühle L., Nordin M. Rooms of silence at three universities in Scandinavia // Sociology of Religion: A Quarterly Review. – 2018. – XX. – Pp. 1–24.
10. Crompton A. The architecture of multifaith spaces: God leaves the building // The Journal of Architecture. – 2013. – 18:4. – Pp. 474–496.
11. de Wildt K. Raum für Religion. Die Zukunftsfähigkeit von Religion anhand von Modellen und Überlegungen über den Religionsunterricht und Räume der Stille // Wandel und

Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen. Hgg. von Albert Gerhards und Kim de Wildt. – Regensburg: Schnell & Steiner, 2017. – Pp. 335–351.

12. Erne T. *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus.* – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017. – 254 p.

13. Gilliat-Ray S. From 'chapel' To 'prayer Room': The Production, Use, and Politics of Sacred Space in Public Institutions // *Culture and Religion.* – 2005. – 6:2. – Pp. 287–308.

14. Holsappel-Brons J. C. Space for Silence. Rooms of Silence in the Netherlands – Where Tradition and Transformation Meet // *Jaarboek voor liturgieonderzoek.* – 2010. – 26. – Pp. 221–226.

15. Meyer B., Morgan D., Paine C., Brent Plate S. The origin and mission of Material Religion // *Religion.* – 2010. – № 40. – Pp. 207–211.

16. Petersson A., Sandin G. Interior Design Dilemmas in a Shared Room of Silence // *Material Religion.* – 2020. – 16:2. – Pp. 213–235.

17. Walters J. The Desert in the City: A Post-Secular Work of Art for the London School of Economics // Ben Quash, Aaron Rosen and Chloë Reddaway (eds.). *Visualising a Sacred City: London, Art and Religion.* – London: I. B. Tauris, 2017. – Pp. 218–228.

### References

1. Bachmann-Medick, D. (2017) *Kul'turnye povoroty. Novye orientiry v naukhakh o kul'ture* [Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

2. Ivaneev, S. V., Tazhurizina, Z. A. (2018) *Svobodomyслиe i ateizm: idei i litsa* [Freethinking and atheism: ideas and persons]. Moskva: Akademicheskij proekt. (In Russian).

3. Mironov, V. V., Mironova, D. V. G. (2017) *Mul'tikul'turalizm: tolerantnost' ili priznanie?* [Multiculturalism: tolerance or recognition?]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. No. 6. Pp. 16–28. (In Russian). EDN: YSKTYT

4. Miroshnikova, E. M., Smirnov, M. Yu. (2019) *Transformatsii religii v stranakh Evropejskogo Soyuzha kak predmet akademicheskikh issledovanij* [Transformations of religion in the European Union countries as a subject of academic research]. *Sovremennaya Evropa* [Contemporary Europe]. No. 5. Pp. 122–131. (In Russian). EDN: VLSZRH

5. Orekhanov, G., prot., Kolkunova, K. A. (2017) *«Dukhovnost'»: diskurs i real'nost'* ["Spirituality": discourse and reality]. Moskva: Izd-vo PSTGU. (In Russian).

6. Smirnov, M. Yu. (2023) *Ekumenizm v sovremennoj Evrope: adaptatsiya k sekulyarnomu obshchestvu* [Ecumenism in modern Europe: adaptation to secular society]. *Sovremennaya Evropa* [Contemporary Europe]. No. 4. Pp. 157–169. (In Russian). EDN: BXFVDA

7. Smirnov, M. Yu. (2017) (ed.) *Entsiklopedicheskij slovar' sotsiologii religii* [Encyclopedic Dictionary of the Sociology of Religion]. Sankt-Peterburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo. (In Russian).

8. Binaghi, M. (2015) *Ökumenische Kirchenzentren: Bild der Einheit oder Spiegel der Trennung? Architekturanalyse und theologisch-soziologische Reflexion.* Regensburg: Schnell & Steiner. (In German).

9. Christensen, H. R., Høeg, I. M., Kühle, L., Nordin, M. (2018) Rooms of silence at three universities in Scandinavia. *Sociology of Religion: A Quarterly Review.* XX. Pp. 1–24.

10. Crompton, A. (2013) The architecture of multifaith spaces: God leaves the building. *The Journal of Architecture.* Vol. 18:4. Pp. 474–496.

11. de Wildt, K. (2017) *Raum für Religion. Die Zukunftsfähigkeit von Religion anhand von Modellen und Überlegungen über den Religionsunterricht und Räume der Stille. Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen.* Regensburg: Schnell & Steiner. Pp. 335–351. (In German).

12. Erne, T. (2017) *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (In German).

13. Gilliat-Ray, S. (2005) From 'chapel' To 'prayer Room': The Production, Use, and Politics of Sacred Space in Public Institutions. *Culture and Religion.* Vol. 6. No. 2. Pp. 287–308.

14. Holsappel-Brons, J. C. (2010) Space for Silence. Rooms of Silence in the Netherlands – Where Tradition and Transformation Meet. *Jaarboek voor liturgieonderzoek*. Vol. 26. Pp. 221–226.

15. Meyer, B., Morgan, D., Paine, C., Brent Plate, S. (2010) The origin and mission of Material Religion. *Religion*. No. 40. Pp. 207–211.

16. Petersson, A., Sandin, G. (2020) Interior Design Dilemmas in a Shared Room of Silence. *Material Religion*. Vol. 16. No. 2. Pp. 213–235.

17. Walters, J. (2017) The Desert in the City: A Post-Secular Work of Art for the London School of Economics. *Visualising a Sacred City: London, Art and Religion*. London: I. B. Tauris. Pp. 218–228.

#### Об авторе

**Барашков Виктор Владимирович**, кандидат философских наук, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-9806-6504, e-mail: v.barashkov@gmail.com

#### About the author

**Viktor V. Barashkov**, Cand. Sci. (Philos.), Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-9806-6504, e-mail: v.barashkov@gmail.com

Поступила в редакцию: 21.05.2024

Принята к публикации: 27.06.2024

Опубликована: 17.09.2024

Received: 21 May 2024

Accepted: 27 June 2024

Published: 17 September 2024

# Феномен смерти: общественное и индивидуальное в пространстве секулярного и постсекулярного

Е. М. Дрокова

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

**Введение.** Философская и религиозная мысль в период конца XX – начала XXI веков не дает четких характеристик феномену смерти. Постмодерн, который до сих пор актуален, не предлагает однозначную интерпретацию тому или иному феномену, однако, представитель философии постмодерна Жан Бодрийяр в своей работе «Символический обмен и смерть» анализирует феномен смерти через систему символического обмена, а психоанализ XX века формирует почву для исследований восприятия образа смерти в рамках новой религиозности.

**Содержание.** Бодрийяр рассматривает феномен смерти в контексте развития истории человечества. Он отмечает существенные перемены в восприятии смерти после наступления эпохи Нового времени, которая сформировала новые отношения между государством, церковью и обществом. На фоне этих перемен меняется и статус загробной жизни, которая ранее играла определяющую роль в формировании смысла смерти. Государство обретает большую власть в ситуации все более секуляризирующегося мира. Бодрийяр связывает появление понятия индивидуального с формированием современного видения феномена смерти. Индивидуальные процессы, которые не могли быть осуществлены ранее, способствуют возникновению личного смысла смерти. Кроме того, страху смерти сопутствует ослабление религиозности. Эти два фактора определяют новые образы смерти в европейской культуре.

Новые оттенки в восприятии смерти привнесло появление психоанализа. Концепция З. Фрейда о влечении к смерти противостоит христианской диалектике и деконструирует прежнее понимание феномена смерти. Теории о подсознании формируют почву для возникновения все новых смыслов в вопросах постижения феномена смерти, в том числе и в отношении религиозной картины мира.

**Выводы.** Философия и психология секулярного общества по-новому формируют представление о феномене смерти. Ж. Бодрийяр мыслит о смерти через призму политической экономики, которая характеризуется удержанием власти в руках государства и церкви, а индивидуальность противопоставит древним общинным установкам. Концепции психоаналитиков XX века прекрасно вписываются в общую картину постмодерна, подвергая деконструкции классическое понимание смерти в христианской философской мысли.

**Ключевые слова:** секулярное, постсекулярное, постмодерн, феномен смерти, психоанализ, новая религиозность, подсознательное, влечение к смерти, дуальность.

**Для цитирования:** Дрокова Е. М. Феномен смерти: общественное и индивидуальное в пространстве секулярного и постсекулярного // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 253–266. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_253. EDN: AZNAAO

## The Phenomenon of Death: Public and Individual in the Space of the Secular and Post-Secular

Elena M. Droková

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

**Introduction.** Philosophical and religious thought in the period of the late twentieth and early twenty first centuries does not give clear characteristics to the phenomenon of death. Postmodernism, which is still relevant, does not offer an unambiguous interpretation of this or that phenomenon, however, the representative of postmodern philosophy Jean Baudrillard in his work "Symbolic exchange and death" analyzes the phenomenon of death through a system of symbolic exchange, and psychoanalysis of the twentieth century forms the basis for research on the perception of the image of death within the framework of a new religiosity.

**Content.** Baudrillard considers the phenomenon of death in the context of the human history development. He notes significant changes in the perception of death after the advent of the New Age, which formed a new relationship between the State, the Church and Society. Against the background of these changes, the status of the afterlife is also changing, which previously played a decisive role in shaping the meaning of death. The State is gaining more power in an increasingly secularized world. Baudrillard connects the emergence of the concept of the individual with the formation of a modern vision of the phenomenon of death. Individual processes that could not have been carried out earlier contribute to the emergence of a personal meaning of death. In addition, the fear of death is accompanied by a weakening of religiosity. These two factors determine the new images of death in European culture. The emergence of psychoanalysis has brought new shades to the perception of death. The concept of Z. Freud's death drive confronts Christian dialectics and deconstructs the previous understanding of the phenomenon of death. Theories about the subconscious mind form the basis for the emergence of new meanings in matters of comprehension of the phenomenon of death, including in relation to the religious picture of the world.

**Conclusions.** The philosophy and psychology of secular society form an idea of the phenomenon of death in a new way. J. Baudrillard thinks about death through the prism of political economy, which is characterized by the retention of power in the hands of the State and the Church, and individuality opposes ancient communal attitudes, which is reflected. The concepts of twentieth-century psychoanalysts fit perfectly into the overall picture of postmodernism, deconstructing the classical understanding of death in Christian philosophical thought.

**Key words:** secular, post-secular, postmodern, death phenomenon, psychoanalysis, new religiosity, subconscious, attraction to death, duality.

**For citation:** Droková, E. M. (2024) Fenomen smerti: obshchestvennoe i individual'noe v prostranstve sekulyarnogo i postsekulyarnogo [The Phenomenon of Death: Public and Individual in the Space of the Secular and Post-Secular]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 253–266. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_253. EDN: AZNAAO

## Введение

В современном секулярном мире религия по-прежнему остается важнейшим фактором, формирующим восприятие смерти обществом и отдельной личностью. Но в контексте культуры постмодерна это осмысление еще более усложняется и добавляет новые грани к восприятию. Постмодерн определяет каждый феномен не как целостное явление объективной реальности, а как некоторую многогранную данность, воспринимаемую через призму той или иной мировоззренческой парадигмы.

Философия постмодерна во многом связана с именем французского философа Жана Бодрийяра. Этот мыслитель производит анализ современной реальности через постижение важнейшей роли, которую играют религиозные и государственные структуры в мировой истории развития человечества. В этом контексте феномен смерти занимает одну из основополагающих позиций и представляет собой важный элемент развития социальной среды. Анализ нового понимания смерти, ее осмысление в эпоху, которую часть теоретиков называет постсекулярной, позволит глубже понять социальные, религиозные и культурные процессы.

Основными источниками данной статьи являются трактат Жана Бодрийяра «Символический обмен и смерть», труды психоаналитиков XX века и их комментаторов, а также работы современных исследователей наследия Бодрийяра и некоторые публикации, посвященные феномену смерти. Основной целью статьи является анализ трактовок феномена смерти на стыке секулярной и постсекулярной культур. Статья представляет собой попытку восполнить пробелы в осмыслении феномена смерти в условиях новой религиозности. Гипотеза исследования заключается в предположении, что феномен смерти приобретает новую роль в ситуации трансформации религиозного сознания.

## Содержание исследования

Осмысляя феномен смерти в эпоху постиндустриального общества, Жан Бодрийяр выделяет два института власти – государство и церковь. И то, и другое определяющим образом влияют на восприятие смерти обществом и личностью. Бодрийяр анализирует ситуацию, которая исторически сложилась между отношением к мертвым государства и ритуаль-

ной стороной общества: «в качестве универсального атрибута человеческого удела смерть существует лишь с тех пор, как началась социальная дискриминация мертвых» [3, с. 260]. Социальная дискриминация мертвых – понятие, характеризующее ситуацию, при которой мертвые постепенно лишались определенной социальной роли, которую они имели ранее. Социальная дискриминация мертвых начинается с развитием религиозных инстанций и параллельного усиления политических институтов, вместе они обозначили свою монополию на посмертное положение человека, обрядовую сторону ухода человека из этого мира и пребывания в другом мире. Эта дискриминация прогрессирует в ходе дальнейшей эволюции церквей, которые монополизировали саму смерть и загробную жизнь. Позднее «загробное послезижитие» попадает уже под контроль государственной власти – по мысли философа это означает, что загробная жизнь становится частью жизни реальной. «На управлении жизнью как объективным послезижитием» [3, с. 260] зиждется одна из основ власти государства. В результате, существенно изменяется роль загробной жизни в восприятии человека и в социальной жизни общества, так как загробная жизнь более не является целью и логическим завершением жизни, как это было ранее в рамках классического религиозного сознания.

Изменяется отношение к смерти через изменение представлений о загробной жизни, которая ранее являлась важнейшим элементом общества, ориентировавшегося на религиозные установки. И в итоге – меняется и статус смерти в обществе, которое становится все более секуляризованным. Но жизнь после смерти не была утрачена, и в секулярном мире вся эта сфера стала частью жизни, только неким другим образом, нежели это было явлено ранее.

В мире секулярных установок смерть являет себя как полное окончание жизни, тогда как в религиозном обществе смерть была лишь переходом в вечность – состояние более совершенное и более важное, чем сама жизнь. В этой ситуации именно отсутствие перспективы жизни после смерти кардинально меняет и восприятие самой смерти – она становится нежелательным элементом, (как навязчивое воспоминание о чем-то неприятном), а значит, происходит ее максимальное вытеснение из жизни.

И государство на этом фоне приобретает большую власть именно потому, что ушла перспектива бытия, в котором государство не властно. Теперь все в его власти и сама смерть.

Благодаря этому, государство обрело власть более конкретную и основательную, в отличие от церкви досекулярного периода, во власти которой остается все более эфемерный загробный миром. Бодрийяр пишет: «Опорой ему (государству) служит секуляризованная смерть, трансцендентность социального, и сила его исходит из этой воплощаемой им смертельной абстракции. Как медицина заведует трупом, так и государство заведует мертвым телом социума» [3, с. 260].

В системе Бодрийяра важным пунктом является «отсроченность». Это понятие в большей степени применимо к религиозным организациям, в первую очередь к церкви, но и само государство, как и отдельные политические партии также имеют к этому отношение. Суть этого понятия в том, что каждая общественная система зиждется на том, что будет когда-либо в будущем, но не здесь и сейчас. Тематика посмертного существования хорошо вписывается в концепцию отсроченности особенно на примере института церкви. На протяжении всей ее истории церковь боролась с самоорганизованными религиозными общинами, стремление которых было – установить собственный план спасения, этот план нивелировал саму идею посмертного существования. И тут Бодрийяр указывает на схожесть возможности существования церкви и государства, исходя из общей борьбы институтов с архаическими общинами: «Церковь возможна только при условии непрерывной ликвидации такого символического императива; и при том же самом условии возможно и государство. Здесь-то и выходит на сцену политическая экономия» [3, с. 261]. Бодрийяр вводит понятие «политическая экономия спасения» и далее описывает, каким образом происходит насаждение политической экономии спасения и как оно выражается. А именно, Бодрийяр выводит синтез церкви и государства, диалектически обозначая пути борьбы правящих институтов с архаичными устоями. Эти пути осуществляются через веру и через «накопление деяний и заслуг, то есть через экономию в буквальном смысле слова» [3, с. 261].

Индивидуальное спасение через веру проявляется как религиозный акт – каждый человек ответственен за свое ин-

индивидуальное спасение и должен достичь его самостоятельно, без вмешательства каких-либо групп. Такое спасение будет являться результатом личного общения человека с Богом, в противовес общинным установкам на всеобщее спасение в коллективном веровании. Другая сторона индивидуального спасения – процесс индивидуального накопления. Бодрийяр пишет: «всегда, при возникновении процесса накопления – на горизонте жизни по-настоящему появляется смерть» [3, с. 262]. На фоне ослабления религиозности этот пункт приобретает особый вес, так как, утратив свои религиозные основания и упование за загробное существование, всё, что человек имеет в этой жизни, приобретает особую ценность. И это не только вещи и любые другие материальные накопления, но также деяния, заслуги и прочие достижения – только тогда смерть становится ощутимым явлением, реальной угрозой, так как вместе с приходом смерти исчезнет все, что было накоплено. То, что накоплено субъектом всегда индивидуально, принадлежит только одному. И человек остается один перед лицом смерти. Мощь, влияние, сила институтов власти достигается разобщением и культом индивидуальности, как бы парадоксально это ни звучало.

Стоит пояснить, что религиозность в европейской культуре – это, как правило, религиозность, основанная на авраамической, а именно на христианской традиции, которая представляет собой довольно индивидуалистическую религию, это путь индивидуального спасения вопреки более древней общинности. Эта индивидуальность привносит множество новых особенностей в формирование общества и личности.

Индивидуальность порождает личностный страх смерти, тогда как в общине смерть одного если и потеря, то восполняемая. Смерть индивидуальная получает особое значение только после XVI века, вместе с осознанием личности и отделением себя от своего сословия или общины. Бодрийяр приводит пример того, как до этого периода были популярны пляски смерти – будучи буквально праздником, во время которого уравнивались представители всех сословий [3, с. 262]. В то же время уравнивались не только живые, но и мертвые, пляски смерти являлись символом «сосуществования жизни

и смерти в едином континууме» [6, с. 113], что также говорит об отсутствии четкого разделения на мир живых и мертвых.

Мифологическое сознание, придававшее смерти антропоморфность, делало представление о ней «фолклорно-веселым» [3, с. 262]. Смерть не олицетворяла собой окончательный уход из жизни, в виду устойчивых представлений о загробном мире, а ее повсеместное распространение прекрасно дополняло устоявшееся представление. Но главное, смерть была включена в символической обмен [5, с. 475].

Именно период Нового времени, знаменуемый началом эпохи секуляризма, стал переломным, обозначив новый этап мировоззренческой парадигмы Европы. На фоне этих перемен восприятие феномена смерти также претерпевает изменения. Прежде всего, формируется индивидуальный страх смерти, обусловленный новым типом экономических отношений. Бодрийяр утверждает: «С этого момента основным рациональным двигателем политической экономии становится навязчивый страх смерти и стремление отменить ее путем накопления» [3, с. 263]. Появление страха смерти – один из важных признаков нового восприятия смерти. Факт присутствия страха смерти – прямое следствие самоосознания субъекта как отдельной личности [11, с. 125]. Появление страха смерти – маркер утраты религиозных устоев.

Смерть, после которой стоит вечная жизнь – не страшна, в отличие от смерти окончательной, после которой не предполагается никакой другой жизни. Накопление ценностей представляется средством борьбы со смертью, а страх смерти становится двигателем политической экономии. Это – накопление не столько материальных средств, но и накопление времени, которое является основной ценностью в новой культурной парадигме секулярного. Что есть накопление времени? Накопление становится явлением, противоположным обмену, т. е. эти явления не могут функционировать одновременно, а значит, процесс обмена останавливается и начинается процесс накопления. Образуется ситуация, при которой символический обмен невозможен. По Бодрийяру невозможность символического обмена и есть смерть [3, с. 263]. Бодрийяр приходит к парадоксальному выводу – при попытке отмены смерти через накопление выясняется, что как раз время накопления и при-

водит к смерти, т. е. процесс накопления времени приводит к смерти. Так как накопление не предполагает обмен, не придется ничего ждать взамен накопленных ценностей, этот процесс полностью линейный, не приводящий к диалектическому развитию. Бодрийяр делает упор на то, что вся европейская культура разграничивает понятия жизни и смерти, жестко противопоставляя эти явления, все значимые институты – религия, наука, политика культивируют жизнь или вечную жизнь, стараясь победить смерть тем или иным способом.

В переходную эпоху от секулярного к постсекулярному появляется понятие подсознательного. Бодрийяр пишет: «Только тогда (после распада традиционных христианских и феодальных общин) и можно говорить о бессознательном, ибо бессознательное есть не что иное, как накопление эквивалентной смерти» [3, с. 265], т. е. Бодрийяр утверждает, что бессознательное могло сформироваться только на фоне процесса ослабления влияния христианских устоев на общество и отдельную личность. Возможно, по причине того, что авторитет религии не давал возможности развития подсознания. Факт существования подсознания заставляет иначе взглянуть на многие явления, личность предстает в новом свете. В то же время формируется новое восприятие феномена смерти.

Проблематика взаимовлияния подсознания и религии поднималась и ранее. К. Г. Юнг написал свои работы, посвященные проблеме религии и подсознания еще в начале XX столетия. Юнг – один из немногих психоаналитиков, посвятивший немалую часть своих трудов именно вопросам генезиса религиозных идей в контексте психоаналитических методов. И кроме того, он видел психоанализ перспективным инструментом, который способен разгадать многие загадки религии. На это обращает внимание в своей статье П. Гуревич: «он (Юнг) убежден в том, что генезис религии можно объяснить через психологию, и, следовательно, нет таких божественных тайн, которые не открылись бы психоаналитическому методу» [4, с. 7]. В соответствии с этим, феномен смерти опять же теряет свой сакральный статус, которым его наделило религиозное сознание. Хотя психоаналитический подход не спорит и не противоречит богословским идеям, как это может показаться на первый взгляд, все же психоанализ оперирует понятиями, которые

касаются определения сути, места человека, его предназначения. Сама религия видится психоаналитикам как интересная проблематика для исследования: «Предлагаемые в книге “Бог и бессознательное” тексты К. Г. Юнга показывают, что классики психоанализа не были обычными безбожниками, повергающими религию. В целом они относились к религиозной духовной традиции с пиететом. Речь шла лишь о том, чтобы высветить истину, заключённую в самом рождении религии как феномена, разобраться в природе религиозного переживания» [4, с. 9].

Однако, место религии в подсознательном – одна лишь часть психоаналитического анализа. Кроме этого, Юнг делает очень важное открытие, которое говорит о многообразии внутреннего мира человека. Как пишет Гуревич: «Тексты, включённые в книгу “Бог и бессознательное”, показывают, что индивидуальные представления можно “коллекционировать” со скрупулёзностью ботаника. Внутренний мир человека – целая вселенная. Он обусловлен множеством факторов, в числе которых далеко не последнее место занимают его психологическая структура, вероисповедание и даже в целом исторический опыт» [4, с. 12].

Если подсознание представляет собой сложный многоуровневый внутренний мир, то и восприятие смерти во многом зависит от этих субъективных установок. Очевидно, что мир внешний будет для каждого субъекта индивидуален, и каждое явление мира объективного будет своеобразным для каждого субъекта. Интересно заметить, что этот факт становится предвестником эпохи постмодерна с его плюрализмом и возможностью параллельного существования множества картин мира.

Другой знаменитый психоаналитик Зигмунд Фрейд формирует более четкое представление о смерти, опираясь на подсознательное влечение к смерти. Выдвигая свою концепцию о влечении к смерти, он выступил противником не только экзистенциальной философии, которая объявляла смерть важнейшим явлением, формирующим сущность субъекта и накладывающим неизбежность конечности человеческого бытия, но и всей классической христианской философии.

Возвращаясь к текстам Бодрийяра, видим его интерпретацию влечения к смерти: «Смерть, освободившись от субъекта, словно обретает наконец свой статус объективной конечной цели, как энергия влечения к смерти или принцип функцио-

нирования психического аппарата. Став влечением, смерть не перестает быть целью (и теперь даже единственной целью идея влечения к смерти означает крайнее упрощение всех целевых установок, так как ему подчиняется даже Эрос), просто ее целевой характер становится глубже, вписываясь в рамки бессознательного» [3, с. 266]. Это суждение говорит о новом восприятии смерти и даже о ее новом статусе как с точки зрения понимания личности-субъекта (и его подсознания), так и в рамках общественных взаимодействий, на что далее обращает внимание Бодрийяр: «Но такое углубленное понимание смерти совпало и с углублением господствующей общественной системы: смерть одновременно становится и «принципом функционирования психического аппарата, и «принципом реальности наших общественных формаций, в процессе грандиозной репрессивной мобилизации труда и производства» [3, с. 266].

Бодрийяр пишет о том, что, на первый взгляд, вся классическая и христианская западноевропейская философия противоречит фрейдовскому понятию влечения к смерти. До Фрейда западная философия имела совершенно иные основания. Само понятие влечения является практически неприменимым к понятию смерти в классической философии вплоть до экзистенциализма. До Фрейда взаимоотношение Смерти и Эроса рассматривалось диалектически, как отражение отношения Бога и Дьявола, в котором второй подчинен первому. Эрос до Фрейда – продуктивный, полезный Эрос, он выступает силой, которая активизирует природный потенциал через производство. Даже в более поздней западной философии сохраняется то же восприятие Эроса и Танатоса – смерть выступает стимулом, но никак не влечением на фоне создающего Эроса. А бытие к смерти, понятийно позднее введенное Хайдеггером – движение к целостности и завершенности, которое может дать только смерть [10, с. 368].

Таким образом, вся классическая философия говорит о диалектическом взаимодействии Эроса и Танатоса, тогда как Фрейд развивает свою мысль совсем в ином направлении – о противостоянии смерти и Эроса – «Происходит частичная реверсия энергий Эроса и Танатоса, когда первая приобретает пассивные черты, а вторая наделяется активными свойствами»

[8, с. 524]. По мысли Фрейда Эрос и Танатос – «дуальность двух влечений» [9, с. 15], которая не сводится ни к личности, ни к обществу в целом. Бодрийяр предполагает, что такое видение роднит теорию Фрейда с древними манихейскими воззрениями, которые видели дуальность мира в проявлении дихотомии добра и зла, что было абсолютно чуждо европейской культуре и христианской церкви. Именно этот фактор говорит о том, что Фрейд максимально отходит от западных философских концепций, а главное – от христианской парадигмы, в последствии сведя всю религию к источнику формирования неврозов [7, с. 34].

Основная идея концепции Фрейда, по мнению его комментаторов, заключается в понимании того, что влечение к смерти есть «стремление или импульс восстановить себя, его мотивом является возвращение в прежнее недифференцированное состояние как выражение инерции, присущей органической жизни» [1, с. 4]. И эта установка наименее всего связана и даже является дихотомичной по отношению к одному из основополагающих христианских мотивов о победе над смертью, если только не понимать влечение к смерти как стремление вернуться в первоначальное состояние человека до грехопадения, что довольно маловероятно, учитывая отношение Фрейда к религиозным установкам.

Фрейд переосмыслил и предложил новое видение феномена смерти, тем самым сформировав почву для нового осмысления роли смерти в глобальном сообществе и в личностном восприятии. В то же время, представленная Фрейдом теория, как и описанное выше явление, прекрасно вписывается в постмодернистскую парадигму, стремление которой всегда направлено на поиск новых смыслов. Можно также предположить, что популярная ныне концепция принятия собственной конечности может иметь основания в теории влечения к смерти, – в ответ на отрицание смерти формируется тенденция принятия своей смерти, вопреки отрицанию и даже победы над смертью в христианстве.

Деконструкция привычного образа смерти, произведенная психологией и философией XX века, определенным образом повлияла и на личностное, и на общественное восприятие смерти. В настоящее время можно выделить тенденцию замены религии психологией и основываясь на этом предположить, что возникновение такого направления как танатопсихология мо-

жет послужить символом смирения перед фактом своей смертности. На практике в танатопсихологии это проявляется как борьба с тревожностью, основанной на страхе смерти, а также, собственно, как противостояние самому страху смерти. С учетом понимания основных аспектов танатопсихологии – анализа и изучения отношений, представлений и восприятия смерти; исследований, связанных с динамикой восприятия смерти в контексте возрастных особенностей, профессиональной деятельности, различных жизненных ситуаций – включение в религиозно-научные исследования знаний из этой научной области представляется перспективным [2, с. 4528].

### **Выводы**

Таким образом, идеи философии постмодерна и психоаналитиков XX века вносят новое понимание в представления о феномене смерти, его роли и месте, как на уровне общественного восприятия, так и в плане личностного осмысления.

Ж. Бодрийяр делает вывод о взаимосвязи смерти и политической экономии и представляет как власть государства и церкви осуществляется через монополию множества аспектов, связанных со смертью, с обрядовой стороной и посмертным существованием, восприятие которого видоизменяется на фоне перемен в религиозном сознании. Это путь противостояния древним архаичным верованиям, которым был присущ общинный характер спасения, вопреки новой христианской парадигме. Важным фактором в системе символического обмена является накопление, оно по-настоящему формирует образ смерти, который возникает в XX веке и который хорошо нам знаком.

Качественно новый поворот в осмыслении феномена смерти произошел с появлением психоанализа, который открыл новые горизонты личности, исследуя ее подсознание. Идеи З. Фрейда и К. Г. Юнга деконструируют старый образ смерти, предлагая совершенно инновационную мысль, которая прорывает с классическим видением смерти в христианстве, что прекрасно вписывается в основную интенцию постмодерна.

Таким образом, феномен смерти в эпоху новой религиозности приобретает иную роль, все менее связанную с посмертным существованием. Дальнейшее осмысление возможного

влияния идей Бодрийяра и психоаналитиков на современное видение феномена смерти представляется важным для рассмотрения эволюции восприятия конечности человеческого существования, в том числе и в рамках религиозной картины мира.

#### Список литературы

1. Алексеев П. Ю. Функция смерти в бессознательном: Ж. Лакан о теории З. Фрейда // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. – 2010. – Т. 10. – Вып. 1. – С. 3–7.
2. Баканова А. А. Танатопсихология – перспективное направление научных исследований // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2014. – Т. 20. – С. 4526–4530.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть – М.: Добросвет, 2021. – 392 с.
4. Гуревич П. С. Глубины подсознания и религия // Философская антропология. – 2022. – Т. 8. – № 2. – С. 6–16
5. Левченко А. А. Символический обмен и дискурс объектов в теории Жана Бодрийяра // Форум молодых ученых. – 2018. – 5/2 (21). – С. 473–478.
6. Минькова Н. В. Формы репрезентации смерти во втором средневековье и их экстраполяция в массовую культуру // Научный вестник МГТУ ГА. – 2021. – № 155. – С. 111–114.
7. Романов А. В. Теология невроза // Дискурс-Пи. – 2014. – № 1. – С. 32–39.
8. Суетин Т. А. Под влиянием Танатоса // Психология и Психотехника. – 2015. – № 5. – С. 523–534.
9. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: ERGO, 2018. – 148 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический проект, 2015. – 447 с.
11. Холмогорова А. Б. Страх смерти: культурные источники и способы психологической работы // Московский психотерапевтический журнал. – 2003. – № 2. – С. 120–132.

#### References

1. Alekseev, P. Yu. (2010) Funktsiya smerti v bessoznatel'nom: Zh. Lakan o teorii Z. Frejda [Function of Death in the Unconscious: J. Lacan's Interpretation of the Z. Freud Theory]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Psihologiya* [Saratov University Journal. Series: Philosophy. Psychology]. No. 1. Pp. 3–7. (In Russian).
2. Bakanova, A. A. (2014) Tanatopsihologiya – perspektivnoe napravlenie nauchnykh issledovaniy. [Thanatopsychology – a perspective trend of scientific researches]. *Nauchno-metodicheskij elektronnyj zhurnal "Koncept"* [Scientific and methodological electronic journal "Concept"]. Vol. 20. Pp. 4526–4530. (In Russian).
3. Bodriiar, Zh. (2021) *Simvolicheskij obmen i smert'* [Symbolic exchange and death]. Moskva: Dobrosvet. (In Russian).
4. Gurevich, P. S. (2022) Glubiny podsoznaniya i religiya [The depths of the subconscious mind and religion]. *Filosofskaya antropologiyav* [Philosophical anthropology]. Vol. 8. No. 2. Pp. 6–16. (In Russian).
5. Levchenko, A. A. (2018) Simvolicheskij obmen i diskurs ob"ektov v teorii Zhana Bodriyara [The Symbolic exchange and discourse of objects in the theory of Jean Baudrillard]. *Forum molodykh uchenykh* [Young Scientists Forum]. No. 5/2. Pp. 473–478. (In Russian).
6. Min'kova, N. V. (2021) Formy reprezentatsii smerti vo vtorom srednevekov'e i ikh ekstrapolyatsiya v massovuyu kulturu [The representation forms of death in the second Middle Ages and their extrapolation to mass culture]. *Nauchnyj vestnik MGTU GA* [Scientific Bulletin of MSTU GA]. No. 155. Pp. 111–114. (In Russian).
7. Romanov, A. V. (2014) Teologiya невроза [The theology of neurosis]. *Diskurs-Pi* [Discourse-Pi]. No. 1. Pp. 32–39. (In Russian).
8. Suetin, T. A. (2015) Pod vliyaniem Tanatosa [Under influence of Thanatos]. *Psihologiya i Psihotekhnika* [Psychology and Psychotekhnika]. No. 5. Pp. 523–534. (In Russian).

9. Freid, Z. (2018) *Po tu storonu printsipa udovol'stviya* [On the other side of the pleasure principle]. Moskva: ERGO. (In Russian).
10. Hajdegger, M. (2015) *Bytie i vremya* [Being and time]. Moskva: Akademicheskij projekt. (In Russian).
11. Kholmogorova, A. B. (2003) *Strakh smerti: kul'turnye istochniki i sposoby psihologicheskoy raboty* [Fear of death: cultural sources and ways of psychological work]. No. 2. Pp. 120–132. (In Russian).

#### Об авторе

**Дрокова Елена Михайловна**, аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID:0000-0001-9785-8967, e-mail: gret\_4@mail.ru

#### About the author

**Elena M. Drokova**, postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-9785-8967, e-mail: gret\_4@mail.ru

Поступила в редакцию: 10.05.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 10 May 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024

## Традиция, инновации и основы в западноевропейском эзотеризме: случай Алистера Кроули

К. А. Можайская

*Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В настоящее время чрезвычайно актуальны исследования религии, проводимые с использованием концептуальной матрицы «фундаментализм – традиция – модернизм». Религиозный фундаментализм, модернизм и традиционализм – парадигмально и диалектически связанные между собой тенденции, требующие системного изучения. Западный эзотеризм – область, в которой эти тенденции пересекаются. Аналитика эзотеризма в данном поле может внести вклад в прояснение отношений между ними. В исследовании рассматриваются эзотерические учения периода «окультурного возрождения» (церемониальная магия, теософия, интегральный традиционализм), в качестве основного источника выбраны материалы, относящиеся к учению Алистера Кроули «Телема», как ярко выраженного и влиятельного оккультного синтеза.

**Содержание.** В статье с учётом историко-культурного контекста рассмотрены представления Кроули о магической традиции, его авторский эзотерический синтез и эсхатология. Выполнена задача сопоставить учение Кроули с современными ему эзотерическими движениями и проанализировать соотношение у Кроули традиций и инноваций, типического и своеобразного. Отмечено, что Кроули конструирует «древнюю традицию» с помощью метода межкультурного перевода символов на базе христианской каббалы; традиция постигается и философским, и научным, и гностическим путями; в религиозно-политическом аспекте учение «Телемы» имеет черты пророческого откровения о глобальной смене парадигмы.

**Выводы.** В результате исследования делается вывод, что в концептуальном пространстве «фундаментализм – традиция – модернизм» учение Кроули занимает своеобразное положение, обладая признаками каждой из вершин треугольника. Исследование имеет перспективы более широкого сопоставительного анализа крупных эзотерических движений XX века и усложнения самого концептуального поля.

**Ключевые слова:** западный эзотеризм, оккультизм, фундаментализм и модернизм эзотерических учений, традиционализм и традиция, церемониальная магия и эсхатология, Алистер Кроули, Телема.

**Благодарности:** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00272, <https://rscf.ru/project/24-28-00272/>; Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского.

**Для цитирования:** Можайская К.А. Традиция, инновации и основы в западноевропейском эзотеризме: случай Алистера Кроули // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 267–281. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_267. EDN: BIDTZD

## The Tradition, Innovations and Fundamentals in Western Esotericism: Aleister Crowley's Case

Kira A. Mozhajs kaya

*Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevskij,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** Currently, studies of religion conducted within the conceptual matrix “fundamentalism – tradition – modernism” are extremely relevant. Religious fundamentalism, modernism and traditionalism are paradigmatically and dialectically connected phenomena that require the systemic study. Western esotericism is an area where these phenomena intertwine. The article examines the esoteric teachings related to “occult revival” (ceremonial magic, theosophy, integral traditionalism). The main object of study is Aleister Crowley's “Thelema”, taken as a pronounced and influential occult system.

**Content.** The article, taking into account the historical and cultural context, examines Crowley's ideas about the magical tradition, his ingenious esoteric synthesis and eschatology. The task has been completed to compare Thelema with other esoteric movements and to analyze the relationship between traditions and innovations, the typical and the individual aspects of Crowley's teachings. It is noted that Crowley constructs “The Ancient Tradition” using the method of intercultural translation of symbols based on Christian Kabbalah; The Tradition is being comprehended in philosophical, scientific, and gnostic ways; in the religious and political aspect, Thelema contains a prophetic revelation of a global paradigm change.

**Conclusions.** As a result of the study, it is concluded that in the conceptual field of “fundamentalism – tradition – modernism” Crowley's teaching occupies a unique configuration, having the characteristics of each triangle vertices. This conclusion is potentially applicable to Western esotericism as a whole. The study has prospects for a broader comparative analysis of major esoteric movements of the twentieth century.

**Key words:** Western esotericism, occultism, fundamentalism and modernism of esoteric teachings, traditionalism and Tradition, ceremonial magic and eschatology, Aleister Crowley, Thelema.

**Acknowledgments:** The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 24-28-00272, <https://rscf.ru/project/24-28-00272/>; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevskij.

**For citation:** Mozhajs kaya, K. A. (2024) Traditsiya, innovatsii i osnovy v zapadnoevropejskom ezoterizme: sluchaj Alistera Krouli [The Tradition, Innovations and Fundamentals in Western Esotericism: Aleister Crowley's Case]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 267–281. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_267. EDN: BIDTZD

## Введение

Исследования религии, проводимые с использованием концептуальной матрицы «фундаментализм – традиция – модернизм», актуальны в современном религиоведении. В узко-словарном смысле «фундаментализм» – приверженность к основам (от лат. «fundus» – находящийся внизу, в глубине). В таком значении термин получил применение в 1910-х гг. в протестантской среде США благодаря публикации «The Fundamentals. A Testimony to the Truth». В более широком смысле фундаментализм – идеология различных религиозных течений, приверженных к ценностям, которые считаются основополагающими для вероучения. Можно сказать, что это разновидность строгой ортодоксии, однако ортодоксия учитывает кумулятивные изменения традиции, а фундаментализм стремится реконструировать традицию в её «изначальной чистоте», зачастую приходя в результате к совершенно новым концепциям. Бывшее в 1990-х гг. мейнстримным противопоставление *фундаментализма*, отождествляемого с антиглобалистскими, антимодернистскими и контрпросвещенческими устремлениями, и *экуменизма* (связанного с устремлениями глобалистскими, интегралистскими и либеральными), – подверглось пересмотру. Современные исследователи (Д. А. Головушкин, А. М. Прилуцкий, И. В. Кудряшова и др.) анализируют фундаментализм как сложное явление, находящееся в диалектических отношениях с модерном [10, с. 43]. Если архаические культуры были относительно религиозно однородны, то процессы, связанные с научными революциями, географическими открытиями, просветительскими движениями привели к тому, что в христианском ареале выработалась светская картина мира, декларирующая переход от традиционной к научно-доказательной, конкурентной модели умножения знания. Фундаментализм, как реакция на этот переход, оказывается не в меньшей степени следствием секулярной идеологии, чем экуменизм и синкретизм. Установлено, что фундаментализм имеет место не только в ультраортодоксальных религиозных общинах, но и в новых религиозных движениях (НРД) [11]. Как для институциональных религий, так и для НРД характерно ассоциировать себя с длительными традициями, что является и способом легити-

мации, и формой психологической компенсации в условиях плюрализма и свободного «религиозного рынка» [11, с. 3].

Традиционализм представляется как своеобразная промежуточная зона между фундаменталистскими и модернистскими тенденциями. Традиционалисты не признают себя фундаменталистами, считая фундаментализм обскурантистским ответом на предполагаемый кризис секулярной идеологии, компенсаторным механизмом в ситуации идеологической неопределённости: «Фундаментализм не имеет ничего общего с традиционализмом. С точки зрения фундаменталистов, традиция не развивается. С точки зрения традиционалиста, традиция постоянно развивается... И не как угодно, но от худшего – к лучшему»<sup>1</sup>. Этого не говорится об окружающем мире. Традиционализм для традиционалистов – вынужденная мера, необходимость, продиктованная чрезвычайным положением: «Традиционализм негативен по природе – он исходит из ситуации отсутствия или помрачения Традиции в уме современного человека. Потому традиционализм активен – его деятельность заключается в прорыве сквозь миражи десакрализации» [22, с. 167]. Выполняя предписание осуществлять этот «прорыв», традиционалисты отмечают, что «секулярное» в языке учёных становится синонимом «официального», претендующего на единственно верный способ определения религии в рамках академических дисциплин, и делают вывод о «секулярном фундаментализме» [22, с. 173], помещая самих себя между двумя разновидностями фундаментализма – консервативным и модернистским.

Представляется, что дополнительной концептуальной рамкой для рассмотрения соотношений фундаментализма – традиции – модернизма может выступить западноевропейский эзотеризм, который оригинальным образом совмещает в себе элементы религиозного синкретизма, модернистские тенденции, характерную для фундаментализма «манию основ» [10, с. 92] и представление о традиции, артикулированное достаточно детально, чтобы ассоциироваться с эзотеризмом по преимуществу.

---

<sup>1</sup> Шипков А. В. Традиция и фундаментализм позднего модерна (11.06.2020) [Электронный ресурс]. URL: <https://interaffairs.ru/news/show/26636> (дата обращения: 12.06.2024)

Современный эзотеризм (Western Esotericism) как явление концептуализирован европейскими и отечественными исследователями (Ф. Йейтс, А. Февр, А. Верслуис, В. Ханegraaf, Н. Гудрик-Кларк, С. В. Пахомов, П. Г. Носачев, М. М. Фиалко, Д. Д. Гальцин, С. А. Панин и др.). По определению А. Февра, эзотеризм – это система взглядов, предполагающих построение универсальной объяснительной модели мира и обладающих следующими характеристиками: 1) мышление в соответствиях (*correspondences*); 2) трансформирующий гнозис; 3) практики взаимного согласования традиций (*concordance*); и 4) преемственность традиции через инициацию (*transmission*) [1]. Хотя эзотеризм как разновидность скрытой (привилегированной или маргинальной) религиозной жизни существовал ещё в Античности, а оформился в качестве системы в эпоху Возрождения [19, с. 128], понятие западного эзотеризма пересекается с НРД. Яркий всплеск интереса к эзотерическим и оккультным учениям и инициатическим организациям произошёл в конце XIX – начале XX вв. В этом смысле европейский эзотеризм может рассматриваться как «нежеланное дитя» культуры Нового времени, которая присвоила ему статус «отвергнутого» или «отчуждённого» знания (*rejected knowledge* [2, p. 156.]). Особый интерес эзотеризм представляет как продукт западно-христианского конфессионального ареала [19, с. 128], хотя в нём и имеются заметные ориенталистские веяния.

В качестве предмета для конкретного анализа возьмём философско-религиозное оккультное учение Алистера Кроули (1875–1947) «Телема», которое является образцом западноевропейского эзотерического синтеза первой половины XX века, до сих пор имеющим активных последователей, в том числе в России<sup>1</sup>. Содержательно оно восходит к целому ряду парадигм «отчуждённого знания»: христианской каббале, герметизму, гностицизму, гоэтии, церемониальной магии, таро, тайным орденам масонского типа. Для Кроули характерен холистический подход, размах и смелость обобщений. Его активность в качестве оккультного лидера и писательская плодовитость позволяет считать его одним из классиков жанра, повлиявшим на многих эзотерических деятелей XX века [21, с. 55]. Важным

<sup>1</sup> Отметим, что сообщество «Миры Алистера Кроули» в социальной сети «ВКонтакте» (URL: <https://vk.com/club11048645>) выросло с 31 901 участников на 19.07.2020 до 53 109 участников на 11.07.2024.

его достижением является попытка создания универсальной эзотерической энциклопедии [12] (выполненной, разумеется, с позиций практикующего эзотерика, а не учёного, придерживающегося принципа нейтральности).

Научная проблема заключается в следующем: во-первых, корпус религиозно-философских сочинений Кроули, являющийся репрезентантом его учения «Телема», содержит представление о древнем знании, роднящее его с представителями традиционализма и фундаментализма. Во-вторых, религиозная составляющая учения Кроули, выражаемая отдельной группой его сочинений<sup>1</sup>, пронизана мессианскими и эсхатологическими настроениями и указывает на наступление «нового века», провозвестником которого Кроули объявляет себя. В-третьих, учение Кроули синкретично и склонно к «амальгамированию» с учениями различных эпох и регионов, что прослеживается при анализе как устоявшихся телемитских текстов, так и интернет-ресурсов современных телемитов<sup>2</sup>.

Гипотеза состоит в том, что перечисленные идейно-смысловые комплексы коррелируют с религиозно-фундаменталистскими, интегрально-традиционалистскими и экуменистскими тенденциями, сосуществующими в сложном балансе между собой. Задачи – сопоставить учение Кроули с современными ему эзотерическими движениями и проанализировать соотношение у Кроули основ, традиций и инноваций, типического и своеобразного. В статье использованы общенаучные принципы объективности и системности, методы герменевтики и сравнительно-исторического исследования. Анализ учений Кроули может способствовать лучшему пониманию диалектики фундаментализма и модернизма в контексте европейских мистико-эзотерических учений и современной массовой культуры.

## Содержание исследования

Акмэ Алистера Кроули (1875–1947) в качестве оккультиста пришлось на XX век, но его личность складывалась в эпоху

<sup>1</sup> Библиография А. Кроули поделена им самим на 5 классов, ранжированных от вероучительных книг, в которых «недопустимо изменять ни единой буквы, ибо они не подлежат никакой критике» (класс А) до сборников заметок, писем и фрагментов (класс Е) [Электронный ресурс]. URL: <https://lib.oto-usa.org/libri/byclass.html>

<sup>2</sup> На сайте эзотерической школы «Колледж Телема-93» (URL: <https://thelema.ru/about/>) можно прочитать: «В ходе обучения вы... изучите важнейшие магические и мистические дисциплины Запада и Востока: основы магии, каббалы, таро, енохианской магии, сексуальной магии, демонологии и др.»

fin de siècle. Этот период отмечен целым рядом значимых для эзотеризма вех: французское и британское «окультное возрождение» (Элифас Леви, Папюс, С. де Гуайта, Ж. Пелладан, С. Макгрегор Мазерс, У. Б. Йейтс и другие); образование ряда группировок («Английское общество розенкрейцеров», «Каббалистический орден Розы и креста», «Герметический Орден Золотой Зари», «Орден Восточных Тамплиеров»), продвигающих своеобразную эзотерическую философию. Год рождения Кроули был также годом смерти Леви и годом основания в Нью-Йорке Теософского общества.

В 1890-х гг. в Кембридже Кроули увлёкся эзотерикой, а в 1898 г. вступил в «Орден Золотой Зари», где изучал церемониальную магию, демонологию, древнееврейский язык и христианскую каббалу. 1904 г. считается годом откровения, описанного в «Книге Закона» [13, с. 19–75], и основания «Телемы». Кроули не ограничился западными тайными учениями: он изучил арабский язык, приобщился к суфизму, посетил Египет, Алжир, Шри-Ланку, где усвоил начала шиваитской йоги. В Индии он обучался веданте и раджа-йоге у Шри Сабхапати Свами, а на Цейлоне и Бирме – буддизму тхеравады у буддийского монаха Ананда Меттея (в миру англичанина Ч. Беннетта). В поздние годы он написал ряд обобщающих книг по магии [14; 15; 16; 17].

Складывание западноевропейской окультной картины мира, ставшей базисом для Телемы, характеризовалось самоосмыслением в качестве особой науки: «Магия есть... совершенная и главнейшая наука, совершенство всей возвышенной философии» [3, с. 71]. Центральными концептами в её нарративе о самой себе были «подлинность» и «единство». Синтез первоначал, восходящих к М. Фичино и Парацельсу, достиг вершины в доктрине астрального света Э. Леви [23, с. 147–159].

Этой доктрине присущ демократизм («Истинная религия – одна; её догматы просты и доступны всем» [18, с. 320]), научный оптимизм и следование за новейшими открытиями вместе с опорой на древние авторитеты: «Всякое физическое явление есть результат действия сил астрального плана на материю. Эта теория дана в своё время Пифагором и Платоном и разработана в наше время Фабром д'Оливе, согласно данным современной физиологии» [4, с. 30].

Не меньшим эволюционистским оптимизмом окрашена теософская картина мира, ставящая целью духовный прогресс, очищение человечества и приобретение сверхъестественных способностей. «Основу магии составляет знание первичных причин и ультимативной сущности каждого элемента, функций, свойств и условий их изменения» [5, с. 349]. Претендуя на обладание особым знанием, теософия «стремилась объединить различные вероисповедания через раскрытие тождественности сокровенного смысла всех религиозных символов»<sup>1</sup> и создать на этой основе адогматичную универсальную религию. М. П. Холл ёмко подытожил эту интеллектуальную тенденцию: «Божественное откровение, скрытое символами, эмблемами, ритуалами, охранялось группой посвящённых с момента сотворения мира. Современная философия потерпела неудачу потому, что считает мышление просто интеллектуальным процессом. Только собрания мудрых могут открыть человечеству большую вселенную – истинный дом для духовного существа, называемого человеком» [24, с. 856].

«Зеркальным отражением» магических и теософских нарративов стал *интегральный традиционализм*, связанный с именами Р. Генона, Ю. Эволы, М. Элиаде, А. Корбена: при созвучных предпосылках он был окрашен пессимизмом в оценке современности [8]. Согласно Р. Генону, *традиция* – это вечная (*perennis*), исконная (*primordialis*) и всеобщая или единая (*universalis*) совокупность знаний, в основе которой – первоначальная манифестация трансцендентного Абсолюта. Она передаётся от одних посвящённых к другим. Все духовные учения суть производные от традиции, в том числе веданта, даосизм, каббала, суфизм, «истинная теософия» (так как «Теософское общество», с точки зрения Генона, впало в ложную заразу европейского эволюционизма), розенкрейцерство, христианство. Современный мир находится в кризисе – забвении Традиции [6, с. 25–26]. Конечная цель – восстановление «подлинной интеллектуальности» [9, с. 32] и формирование новой мировой элиты, восприимчивой к традиции<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Теософия // Большая советская энциклопедия. в 30 т. 3-е изд. М.: Совет. энцикл., 1969–1986 [Электронный ресурс] URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/008/109/849.htm>

<sup>2</sup> Малер А. М. «Интегральный традиционализм» – это достаточно элитарная и, в этом смысле, достаточно маргинальная философия. [Электронный ресурс]. URL: <https://politconservatism.ru/thinking/integralnyj-traditsionalizm-eto-dostatochno-elitarnaya-i-v-etom-smysle-dostatochno-marginalnaya-filosofiya> (дата обращения: 08.06.2024).

Мы обозначили условное разделение на «оптимистов» и «пессимистов», которых объединяет между собой представление об истинном и древнем знании, преображающем человека, а разделяет – модус отношения к современности. В этом контексте Алистер Кроули выглядит скорее оптимистом. Магия для него – это не борьба против современности, а естественная жизнь человека: «Заниматься Магией – то же самое, что существовать и действовать... Всякое преднамеренное действие есть Магический Акт... Магия есть Наука о том, как понять себя и своё состояние, и Искусство претворения данного понимания в действия» [16, с. 34–35, 37]. В отличие от традиционалистов, ассоциирующих традицию с интеллектуальным элитизмом, Кроули ставит себе задачу сделать так, чтобы магия была доступна всем – «каждому бакалейщику и каждой домохозяйке, чтобы каждый мог достичь совершенства в соответствии с его призванием» [16, с. 33]. Кроули апеллирует к идеалу научности, прекрасно понимая авторитет науки в XX в., но при этом фактически повторяя формулировки оккультистов XVI–XVII вв.: «Наша система в основе своей – абсолютно научная и философская. Наш мистицизм основан на абсолютном скептицизме» [17, с. 256], – и используя актуальные научные теории в качестве метафор.

Несмотря на прямую критику традиционализма [15, с. 41], Кроули признаёт своей особой задачей «сохранить Священную Традицию, чтобы в должное время новый Ренессанс смог вновь распространить скрытый Свет» [15, с. 269]. Суть этой традиции выражена достаточно ясно: «существует традиционная система соответствий... Она опирается на естественные связи между определёнными буквами, числами, словами, жестами и т. д., благодаря которым любую идею или «духа» можно гармонизировать при помощи предметов, соответствующих тем или иным частям его природы» [16, с. 48].

Согласно Кроули, механизм любого магического ритуала основан на установлении связи между микрокосмом и макрокосмом [16, с. 60]. «Истинные символы пробуждают макрокосмические силы, образами которых они являются, и работа с ними помогает существенно увеличить магический «потенциал» (воспользуемся здесь этим термином из науки об электричестве)»; магический ритуал – «главная тайна как

восточного, так и западного практического трансцендентализма» [14, с. 78], т. е. превосходит любые конфессиональные и этнокультурные различия.

В качестве основы для конструирования соответствий Кроули использует Каббалу, истолкованную им как строгая математическая система классификации, позволяющая магу фиксировать свой опыт. «Правильно понятая и применённая Каббала настолько универсальна, что с её помощью можно смастерить ритуал, подходящий практически для любого имени и формы» [15, с. 22]. «Каббала обладает бесконечным множеством значений. Ее масштабы совпадают с самим бытием; но научить ей человека невозможно» [16, с. 228]. Здесь, невзирая на намерение Кроули сделать магию доступной для всех, на передний план выступает характерное для эзотеризма и традиционализма представление о трансформирующем знании (гнозисе), которое выходит за пределы гносеологической сферы и затрагивает онтологический статус познающего. Посвящение якобы позволяет выйти на более глубокий уровень понимания традиции [6, с. 15]. Кроули отмечает сходство гнозиса с христианскими религиозными таинствами: «Католическая церковь сохранила ритуалы истинной гностической церкви, в том числе Причастие» [16, с. 95].

Несмотря на сложность ретрансляции гнозиса, для наглядной экспликации традиции Кроули составляет «Книгу 777» – «универсальный словарь церемониальной магии, восточного мистицизма, сравнительного религиоведения и символических систем» [12]. Таблицы «Книги 777» – это классификация символов (букв еврейского алфавита, чисел, планет, знаков зодиака, сигиллов гоэтии, арканов таро, божеств различных пантеонов и философских категорий западных и восточных религий) на основе каббалистического Древа Жизни. Для Кроули взаимная переводимость этих данных – само собой разумеющийся факт. Свою работу он называет синтезом мистицизма и сравнительного религиоведения, ссылаясь в качестве образцов на Блаватскую и Фрэзера [12, с. 25, 27]. Проблема различий между религиями, по Кроули, кроется «не в том, что люди мыслят по-разному, а в том, что они говорят на разных языках» [12, с. 28], на самом же деле за феноменальным множеством стоит ноуменальное единство.

Кажется, что «Книга 777» позволяет достаточно отчётливо расположить учение Кроули в координатах традиционализма, однако его учение несёт также и импульс религиозного обновления мира, в результате которого человек освободится от ограничений материи. В религиозной концепции «Книги Закона» Кроули утверждает наступление эона Гора – нового мирового порядка: «Утверждение Нового Эона, нового фундаментального принципа, – есть Великая Работа, предстоящая миру». Кроули не обходится без теории заговора: «Развитие естественных наук лежит на плечах некоторой группы Мастеров. Все разрушительные явления нашего времени – действие Мастеров, способствующих формуле катастрофической смены Эонов» [15, с. 269–270]. В отличие от благих «Учителей» Блаватской, «Мастера» Кроули сами подталкивают мир к деградации, чтобы он вырвался из неё в новую эпоху.

При смене парадигм преодолевается христианство, предлагающее своим последователям либо адские муки, либо «бесконечную скуку». По Кроули, людям нужны «вместо могоильной свечки Веры, мерцающей на церковном кладбище, – электрический свет Знания» [17, с. 152]. Для христиан эон Гора – то же, что царство Антихриста: «Я – бог Войны и Возмездия. Я дам вам орудие войны. Я приведу вас к победе и радости, и убивать вы будете с наслаждением» [13, с. 57]. Смерть символизирует непросветленную жизнь, прошлое, которое остаётся позади: «Эти люди – они мертвы; они ничего не чувствуют. Мы не для тех, кто жалок и печален; мы – из рода владык земли» [13, с. 42]. XX аркан Таро Тота («Суд») изображает эон Гора в виде ребёнка, выходящего на передний план. На смену «Закону» приходит «Игра».

Для фундаментализма неизбежно характерна политическая активность, в отличие от традиционализма, в котором она невозможна и бессмысленна<sup>1</sup>. Политическую деятельность Кроули подробно исследует М. Пази [20]; не имея возможности остановиться на ней подробно, заметим, что религиозная концепция обновления внутренне парадоксальна: она предполагает модернизацию мироустройства, но сама по себе является продуктом отнюдь не современной, но архаической картины

<sup>1</sup> Вышинский С. Судьба бытия. Между традиционализмом и фундаментальной онтологией (12.10.2011). [Электронный ресурс]. URL: <https://politosophia.org/page/sudba-bytia.html> (дата обращения: 08.06.2024).

мира. Представляется, что в совокупности «Книга 777» и «Книга Закона» отражают ключевую интенцию религиозного фундаментализма: «заменить существующие структуры всесторонней системой, исходящей из религиозных принципов и охватывающей закон, государство, общество, экономику, культуру» [7, с. 5].

### **Выводы**

Как характерное оккультное учение начала XX века, «Телема» Алистера Кроули «переизобретает» древнюю магическую традицию и одновременно легитимизирует себя через опору на научный идеал современности. Традиция выступает в этом процессе как метанарратив. Подход, имеющий сходство с переннеализмом, позволяет Кроули осуществлять межкультурный перевод символов, принадлежащих различным духовным учениям. Отметим ряд важных нюансов:

1) Кроули устремляет своё учение не в прошлое (которое традиционализм понимает как вечное настоящее, сочетая с верой в духовную и интеллектуальную деградацию современного мира), а в будущее, проповедуя авторскую эсхатологию и наступление нового мирового порядка.

2) Традиция для Кроули – не априорная данность, а результат непосредственного системного применения эзотерической логики соответствий к феноменальному материалу различных культур.

3) Фундаменталистская тенденция к поиску «основ» выводит Кроули к радикальному синкретизму, поскольку «основы» понимаются как многочисленные инварианты одного и того же глубинного учения (Каббалы), которое в то же время служит и аналитическим аппаратом для перевода символов, и основой онтологии.

Исследование эзотеризма в концептуальном пространстве «фундаментализм – традиция – модернизм» вносит вклад в прояснение отношений между вершинами треугольника, показывая, что эти понятия не только не взаимоисключают, но и накладываются одно на другое. Перспективой являются дополнительные сопоставительные исследования других эзотерических учений, которые могут поспособствовать преобразованию самого аналитического пространства в сторону усложнения.

## Список литературы

1. Faivre A. *Access to Western Esotericism*. – New York: SUNY Press, 1994. – 380 p.
2. Hanegraaff W. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – 480 p.
3. Агриппа Г. К. Магия Арбателя. Об оккультной философии. – Нижний Новгород: А. Г. Москвичев, 2013. – 645 с.
4. Анкосс Ж. (Папюс). Элементарный трактат оккультной науки: понимание теорий и символов, используемых древними народами, алхимиками, астрологами, масонами и каббалистами. – СПб.: ИГ «Весь», 2021. – 368 с.
5. Блаватская Е. П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. – Т. 1. – М.: Эксмо, 2005. – 880 с.
6. Вассерштрот С. Религия после религии. Г. Шолем, М. Элиаде и А. Корбен в Эрано-се. – СПб.: Академия исследований культуры, 2022. – 264 с.
7. Волобуев А. В. Становление и развитие религиозного фундаментализма: социально-философские аспекты // Гуманитарный вестник. – 2016. – № 11. – С. 1–14.
8. Генон Р. Кризис современного мира. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2019. – 265 с.
9. Генон Р. Символы священной науки. – М.: Беловодье, 2002. – 496 с.
10. Головушкин Д. А., Котин И. Ю. Диалектика религиозного фундаментализма: моногр. – СПб.: Изд-во РХГА, 2022. – 132 с. EDN: DPXYUG.
11. Головушкин Д. А., Соколов Р. А. В «тени» традиции: проблемы и перспективы изучения фундаментализма новых религиозных движений // Религиоведение. – 2024. – № 2. – С. 77–85. DOI: 10.22250/20728662\_2024\_2\_77.
12. Кроули А. Liber 777. Каббала Алистера Кроули / пер. с англ. Анны Блейз. – М.: Ланселот, 2011. – 560 с.
13. Кроули А. Книга Закона. Книга Лжей. – Пенза: Алмазное сердце / Золотое сечение, 2005. – 300 с.
14. Кроули А. Книга Четыре. Мистицизм и магия. – М.: Телема, 2008. – 192 с.
15. Кроули А. Магия без слез. – М.: Старклайт, 2004. – 442 с.
16. Кроули А. Магия в теории и на практике. – М.: Телема, 2018. – 672 с.
17. Кроули А. Равноденствие богов. Закон – для всех. – М.: Ганга, 2010. – 402 с.
18. Леви Э. Догмат и ритуал высшей магии. – Нижний Новгород: А. Г. Москвичев, 2012. – 661 с.
19. Носачев П. Г. Западный эзотеризм как сфера религиоведческих исследований // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. – 2013. – № 3 (47). – С. 127–135. EDN: QIPZPZ.
20. Пази М. Алистер Кроули и искушение политикой. – М.: Касталия, 2018. – 406 с.
21. Панин С. А. Генезис, эволюция и современное состояние учения Телемы // Религиоведческие исследования. – 2011. – № 5–6. – С. 55–66. EDN: UKPAIB.
22. Товбин К. М. Параметры традиционной духовности // Вестник НГУЭУ. – 2013. – № 1. – С. 162–180. EDN: PУCIBV.
23. Фиалко М. М. Метафизика европейского эзотеризма: опыт исследования троичных структур. – СПб.: Изд-во РХГА, 2018. – 247 с.
24. Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцерской символической философии. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. – 864 с.

## References

1. Faivre, A. (1994) *Access to Western Esotericism*. New York: SANY Press. (In English)
2. Hanegraaff, W. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Agrippa, G. K. (2013) *Magiya Arbatelya. Ob okkul'tnoj filosofii* [Arbatel's Magic. The Occult Philosophy]. Nizhnij Novgorod: A. G. Moskvichev. (In Russian).
4. Ankoss, G. (2021) *Elementarnyj traktat okkul'tnoj nauki: ponimanie teorij i simvolov, ispol'zuemykh drevnimi narodami, alkhimikami, astrologami, masonami i kabbalistami* [An El-

- emetary Treatise of Occult Science: An Understanding of the Theories and Symbols Used by Ancient Peoples, Alchemists, Astrologists, Freemasons and Kabbalists]. Sankt-Peterburg: Ves'. (In Russian).
5. Blavatskaya, E. P. (2005) *Tajnaya doktrina. Sintez nauki, religii i filosofii* [The Secret Doctrine. Synthesis of science, religion and philosophy]. Vol. 1. Moskva: Eksmo. (In Russian).
6. Vassershtrom, S. (2022) *Religiya posle religii. G. Sholem, M. Eliade i A. Korben v Eranose* [Religion After Religion. G. Sholem, M. Eliade and H. Corbin in "Eranos"]. Sankt-Peterburg: Akademiya issledovanij kul'tury. (In Russian).
7. Volobuev, A. V. (2016) Stanovlenie i razvitie religioznogo fundamentalizma: sotsial'no-filosofskie aspekty [Formation and development of religious fundamentalism: socio-philosophical aspects]. *Gumanitarnyj vestnik* [Bulletin on Humanities], No. 11. Pp. 1–14. (In Russian).
8. Genon, R. (2019) *Krizis sovremennogo mira* [Crisis of the Modern World] 2nd ed. Moskva: Akademicheskij proekt, 2019. (In Russian).
9. Genon, R. (2002) *Simvolj svyashchennoj nauki* [Symbols of the Sacred Science]. Moskva: Belovod'e. (In Russian).
10. Golovushkin, D. A., Kotin, I.Yu. (2022) *Dialektika religioznogo fundamentalizma* [Dialectics of Religious Fundamentalism]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii. EDN: DPEXYG. (In Russian).
11. Golovushkin, D. A., Sokolov, R. A. (2024) V "teni" traditsii: problemy i perspektivy izucheniya fundamentalizma novykh religioznykh dvizhenij [In the "Shadow" of Tradition: Problems and Prospects for Studying the Fundamentalism of New Religious Movements] *Religiovedenie* [Study of Religion]. No. 2. Pp. 77–85. DOI: 10.22250/20728662\_2024\_2\_77. (In Russian).
12. Krouli, A. (2011) *Liber 777. Kabbala Alistera Krouli* [Liber 777. Aleister Crowley's Kabbalah]. Moskva: Lanselot. (In Russian).
13. Krouli, A. (2005) *Kniga Zakona. Kniga Lzhej* [Book of Law. Book of Lies]. Penza: Almaznoe serdce / Zolotoe sechenie. (In Russian).
14. Krouli, A. (2008) *Kniga Chetyre. Mistitsizm i magiya* [Book Four. Mysticism and Magick]. Moskva: Telema. (In Russian).
15. Krouli, A. (2004) *Magiya bez slez* [Magick Without Tears]. Moskva: Starklajt. (In Russian).
16. Krouli, A. (2018) *Magiya v teorii i na praktike* [Magick in Theory and Practice]. Moskva: Telema. (In Russian)
17. Krouli, A. (2010) *Ravnodenstvie bogov. Zakon – dlya vsekh* [Equinox of the Gods. The Law is for All]. Moskva: Ganga. (In Russian).
18. Levi, E. (2012) *Dogmat i ritual vysshej magii* [Dogma and Ritual of High Magic]. Nizhnij Novgorod: A. G. Moskvichev. (In Russian).
19. Nosachev, P. G. (2013) Zapadnyj ezoterizm kak sfera religiovedcheskikh issledovanij [Western Esotericism as a Field of Religious Studies] *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya.* [Bulletin of Saint Tikhon's Orthodox University. Series 1: Theology. Philosophy]. No. 3 (47). Pp. 127–135. EDN: QIPZPZ. (In Russian).
20. Pazi, M. (2018) *Alister Krouli i iskushenie politikoj* [Aleister Crowley and the Temptation of Politics]. Moskva: Kastaliya. (In Russian).
21. Panin, S. A. (2011) Genesis, evolyutsiya i sovremennoe sostoyanie ucheniya Telemy [Genesis, Evolution and Current State of the Thelema Teachings] *Religiovedcheskie issledovaniya* [Religious Studies]. No. 5–6. Pp. 55–66. EDN: UKPAIB. (In Russian).
22. Tovbin, K. M. (2013) Parametry traditsionnoj dukhovnosti [Dimensions of Traditional Spirituality] *Vestnik NGUEU* [Bulletin of Novosibirsk State University of Economics and Management]. No. 1. Pp. 162–180. EDN: PYCIJB. (In Russian).
23. Fialko, M. M. (2018) *Metafizika evropejskogo ezoterizma: opyt issledovaniya troichnykh struktur.* [Metaphysics of Western Esotericism: Study of the Ternary Structures]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGA. (In Russian).
24. Holl, M. P. (2007) *Entsiklopedicheskoe izlozhenie masonskoj, germeticheskoj, kabbalisticheskoj i rozenkrejterskoj simvolicheskoj filosofii* [An Encyclopedic Exposition of Masonic, Hermetic, Kabbalistic and Rosicrucian Symbolic Philosophy]. Moskva: Eksmo; Sankt-Peterburg: Midgard. (In Russian).

**Об авторе**

|281|

**Можайская Кира Александровна**, ассистент, кафедра философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0004-2236-9893, e-mail: croykira1606@mail.ru

**About the author**

**Kira A. Mozhajskaia**, assistant, Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevskij, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0004-2236-9893, e-mail: croykira1606@mail.ru

Поступила в редакцию: 30.06.2024  
Принята к публикации: 15.08.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 30 June 2024  
Accepted: 15 August 2024  
Published: 17 September 2024

## Методология историографии раннего христианства в отечественных исследованиях XX–XXI веков

К. И. Савина

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

**Введение.** В статье рассмотрены проблемы историографии раннего христианства, связанные с общими установками господствующего мировоззрения в дореволюционный и в советский периоды. Автор ставит вопросы о полемическом начале церковной историографии и о необходимости пересмотра историографической методологии в современных религиоведческих исследованиях.

**Содержание.** Автором проводится анализ методологий двух важнейших историографий двадцатого века: дореволюционной (на примере труда А. П. Лебедева «Церковная историография в её главных представителях с IV века до XX») и советской (по труду Г. М. Лившица «Очерки историографии Библии и раннего христианства»). Дана характеристика и оценка обеих методологий с точки зрения принципиальных ограничений в каждой из них. Сопоставляются две исследовательские модели: историография раннего христианства в Российской империи и историография раннего христианства в Советском Союзе. Наряду с критическим анализом автор вносит свои предложения в сфере методологии и терминологии отечественной историографии раннего христианства.

**Выводы.** Основной вывод статьи – необходимость выработки новой методологии, в рамках которой было бы возможно зафиксировать реальное развитие научных теорий о возникновении христианства и формировании раннехристианского учения.

**Ключевые слова:** методология, историография, история, раннее христианство, советская историография христианства, церковная историография.

**Для цитирования:** Савина К. И. Методология историографии раннего христианства в отечественных исследованиях XX–XXI веков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 282–293. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_282. EDN: CZSDVB

## Methodology of Early Christianity Historiography in Russian Studies of the 20th–21st Centuries

Kseniya I. Savina

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

**Introduction.** The article examines the problems of the historiography of early Christianity related to the general attitudes of the dominant worldview in the pre-revolutionary and Soviet periods. The author raises questions about the polemical beginning of church historiography and the need to revise the historiographical methodology in modern religious studies.

**Content.** The author analyzes the methodologies of two major historiographies of the twentieth century: the pre-revolutionary (using the example of A. P. Lebedev's work "Church Historiography in its main representatives from the IV century to the XX") and the Soviet (based on the work of G. M. Livshits "Essays on the Historiography of the Bible and Early Christianity"). Both methodologies are characterized and evaluated in terms of the fundamental limitations in each of them. Two research models are compared: the historiography of early Christianity in the Russian Empire and the historiography of early Christianity in the Soviet Union. Along with a critical analysis, the author makes suggestions in the field of methodology and terminology of the Russian historiography of early Christianity.

**Conclusions.** The main conclusion of the article is the need to develop a new methodology within which it would be possible to record the real development of scientific theories about the emergence of Christianity and the formation of early Christian teaching.

**Key words:** methodology, historiographic, history, early Christianity, Soviet historiographic, Christian historiographic.

**For citation:** Savina, K. I. (2024) Metodologiya otechestvennoj istoriografii rannego khristianstva v XX–XXI vekakh [Methodology of Early Christianity Historiography in Russian studies of the 20th–21st centuries]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 282–293. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_282. EDN: CZSDVB

## Введение

Историография раннего христианства – междисциплинарная область научного поиска, на результаты которого всегда значительное влияние оказывало некоторое заданное обстоятельством истории отношение к религии в целом и к христианству, в частности. Справедливо это как для западного общества, так и для российского.

Как всякая религия, христианство затрагивает коренные вопросы мировоззрения. Поэтому и понимание христианства в историческом процессе, и выбор источников могут быть определены помимо воли исследователя его априорными представлениями, образованием, научной и социальной биографией. Это заметно уже у истоков церковноисторической науки – несмотря на то, что инициировавшие её католические и протестантские исследователи придерживались научных методов исторического анализа и источниковедения, их труды различаются в акцентах, периодизации, а позднее и в целом изложением истории формирования христианства. Это связано, можно сказать, с методологической полемической «первоустановкой» исследователей: у одних – подтвердить преимущество, продемонстрировать единство и неизблемость католической церкви от Христа и до настоящих дней, у других – подтвердить отклонение от изначального учения, продемонстрировать его лоскутность и противоборство точек зрения, чтобы отнять у оппонентов монополию на легитимность.

Однако, как часто бывает, эти вненаучные цели заставили направить большие интеллектуальные силы в развитие науки о раннем христианстве, которой предстояло стать полем мировоззренческого раскола. Ведь методологическое разделение было связано не только с праведными мотивами, но и с некоторой дихотомией средневекового мировоззрения и наступающего Нового времени. Неслучайно именно в среде протестантских теологов церковноисторические исследования обретут тот критический вид, который утвердится затем и в нашем Отечестве, да и в Европе – как научные в светском значении. А Новейшее время, освобождаясь от религиозности и антирелигиозности, потребует пересмотра и истории раннего христианства и его историографии, соответственно.

Мы будем работать на поле отечественных исследований религии, в трёх итерациях: дореволюционная наука, исследования в советский период, современная российская историография. Несмотря на противоположные позиции и дискуссии, труды первых двух научных формаций мы объединим, как их объединяет XX век, ведь и методология у них схожая. Современность же будет представлена анализом двух исторических трудов, один из которых рассматривает авторов XIX – начала XX вв., второй – авторов 1920–1990 гг.

### **Содержание исследования**

В двух важнейших историографиях начала и конца XX века, противоположных по мировоззрению и идеологическим позициям авторов, – А. П. Лебедева «Церковная историография в её главных представителях с IV-го века до XX-го» (1903) и Г. М. Лившица «Очерки историографии Библии и раннего христианства» (1970), – основным материалом служат исторические труды германской науки, а именно больших протестантских академических школ, среди которых особое место занимает Тюбингенская. Обратимся к анализу методологий этих историографий.

Алексей Петрович Лебедев – одна из центральных фигур русской церковноисторической науки, сделал блестящую карьеру в Московской духовной академии и своими работами – научными, в ущерб каноничности, как считали некоторые – волновал современников-соотечественников. Состоял в научном общении с ярким представителем западной традиции А. Гарнаком, тот написал свой отзыв на его диссертацию. Был обвинён в приверженности «Бауру и тюбингенской школе», но в виду большого научного авторитета с 1 сентября 1895 года занял кафедру церковной истории Московского университета. При обращении к его «Церковной историографии», изданной в Санкт-Петербурге в 1903 году, становится понятно, что никаким «протестантским рационалистом» Алексей Петрович не был, а сам активно критиковал, даже разоблачал, спорные утверждения тюбингенских теологов. Ему, как и традиционным церковным историкам, претило подспудное протестантское устремление усмотреть в истории первых веков христианства расколы и искажения. Именно эти искажения реального про-

цесса вероучительного становления христианства становятся объектом изучения в историографии Лебедева.

Прежде всего, историография начинается с Византии эпохи Соборов и это показательное включение столь отдалённого и хронологически, и культурно времени наглядно демонстрирует такую часть методологии Лебедева, как традиционализм. Научный подход к датировкам, источникам и трактовкам от этого не страдает, но картина процессов меняется. От позднеантичной и раннесредневековой историографии профессор сразу переходит к германской историографии христианства и в самом начале отмечает её полемическую заострённость. Небольшой раздел уделен отечественной историографии – в ней Лебедев, конечно, не может быть беспристрастным, будучи участником, однако его заинтересованность проявляется прежде всего в констатации отставания российской науки, ввиду позднего введения церковной истории как дисциплины. Первые церковные истории начала XIX века он критикует за отсутствие самостоятельного систематического научного изложения – писанные как бы ещё по образцам, отголоскам, средневековых «летописей» они напоминают автору сухие конспекты, в которых не прояснены позиции участников, взаимосвязь событий и явлений, т. е. не произведён собственно исторический анализ.

Историография Лебедева имеет методологическую особенность, которую можно считать достоинством, но можно рассмотреть и как недостаток. Следуя собственной критике простых перечислений имён и взглядов, он изображает историографию как цельную историю с развитием противоречий, ростом и победой точек зрения, анализом теорий и установок участников. Это делает картину идей всеохватывающей, с одной стороны, но с другой стороны – неким монолитом, в котором могут быть споры о документах, но не сомнения в историчности и самой религии. По мнению его современника А. А. Спасского: «Это цельная картинная галерея, в которой, как живые личности, воскресают перед нами прежние историки, с их назойливыми, но всегда оригинальными попытками разрешить великую церковно-историческую проблему – понять историческую сущность христианства и с той или другой точки зрения выяснить его судьбы в прошлой истории человечества и оценить настоящее его положение» [9, с. 121].

А что же составляет именно взгляд Лебедева на само раннее христианство? Здесь важно то, что профессор является частью православно-христианского общества – в нём нет нужды в защите христианства или защите целостности церкви, как на Западе. Базовые, аксиоматические положения его историографии нигде не прописаны, но явственно видны в любом утверждении – христианские документы первых веков, после источниковедческого анализа, являются именно документами, историческое исследование христианства не вредит вероучению, потому что в истории христианства нет фактов, противоречащих его истине. Это уверенная точка зрения позволяющая спокойно заниматься научным поиском и не оглядываться на условия, опираясь на утверждение: «...едва ли нужно указывать, что христианская религия в жизни народов имеет более важное значение, чем просвещение, поэзия, искусства...» [5, с. 543].

В чём-то методологически схожей предстаёт позиция марксиста Г. М. Лившица, спустя более полувека в совершенно другой России с новыми мировоззрением и культурой. Такой же уверенной, но уже не только и не столько внутренне, сколько декларативно и решительно. Занимаемая позиция – манифестация исследователя. Рефлексии методологии не происходит и «марксистские историки освещают вопросы происхождения Библии с точки зрения исторического материализма и научного атеизма» [6, с. 4], игнорируя части исторического процесса не вписывающиеся в «первоустановку». Обзор также начинается с древности, но в ней нет ничего кроме «скованности религией», сама «научность» для автора равна «атеизму». В нынешних обстоятельствах очевидна следующая из этого ограниченность перечисления «научных» трудов, когда историография становится историей только критиков Библии и христианства, в то время как большая часть исследователей истории Церкви – члены Церкви, её учёные. Собственно источниковедческие и исторические исследования остаются без внимания, как и их предмет, христианство, заранее объявленный «мистификацией». Сразу за атеистами Просвещения и Нового времени идут марксистские историки. Что касается отечественной историографии то в ней Лившиц безапелляционно отрезает дореволюционную науку: «...в России до Октябрьской революции не было благоприятных условий для научного исследования...» [6, с. 56]. Такие

искажения историографического процесса происходят как раз от методологической «первоустановки».

Справедливости ради следует отметить, что религиозное мировоззрение дореволюционных авторов не мешало им обзирать исследователей с противоположными взглядами, однако и летопись критических подходов к религии они не составляли. Методология историографии Лившица отличается той слабостью, о которой писал Лебедев – простым перечислением имён, в данном случае ещё и с конкретными взглядами. Переходя к отечественной историографии, автор излагает позиции всех историков советского периода – Рановича, Жебелева, Кривелева, Амусина, Кубланова, Ленцмана, Свенцицкой и других, как представителей единого монолита, не описывая той критики со стороны сторонников «мифологической школы», которой в реальности подвергались последователи «исторической школы». Потому как в действительности вся советская историография раннего христианства ограничена марксистской системой и для стороннего наблюдателя, исследователя составляет целое. Это и демонстрируется последовательным проведением методологии «единственной научности». Аксиоматика ограничивает, не позволяя видеть собственные ошибки и правоту оппонентов или хотя бы их существование.

Отсутствие явной общей мировоззренческой парадигмы после распада Советского Союза должно быть плодотворной почвой для сущностного, концептуального анализа отечественной историографии раннего христианства. Первые шаги, на наш взгляд, уже были сделаны. Рассмотрим две историографии начала XXI в. – Т. В. Ионовой «Проблемы эволюции раннего христианства в отечественной историографии второй половины XIX – начала XX вв.» (диссертация, 2005 г.) и О. В. Метель «Советская модель изучения первоначального христианства (1920–1990-е гг.)» (монография, 2012 г.).

Примечательно, что обе работы – по историческим наукам, а не религиоведению, что отразится на рассматриваемых историографиях. Интереснейшую попытку выстраивания новой дореволюционной историографии раннего христианства в кандидатской диссертации предлагает Т. В. Ионова. Прежде всего методологически она ограничивает период собственно временем расцвета академической церковноисторической

науки, не рассматривая иные, более ранние формы бытования знания об истории и источниках. Кроме того, предлагает классификацию дореволюционных авторов, что уже является значительным методологическим актом, который следует приветствовать. Однако именно эта историческая, источниковедческая методология оказывается наиболее незащищённой для критики. Прежде всего в историографию не включены или не выделены авторы важнейшей для истории церкви специальной богословской дисциплины – патрологии, которая хоть и не сразу утвердила свою самостоятельность в системе церковного образования, но к концу века вполне и создала значительную источниковедческую базу для исследователей раннего христианства [3; 8]. При том, что рассматриваемые историки церкви такие же преподаватели духовных Академий. Следующим методологическим решением становится названная типологизация: разделение дореволюционной историографии на «академическую» и «каноническую» [4]. Этому решению есть следующие возражения по историческим и понятийным обстоятельствам: как мы уже говорили общественное мировоззрение Российской империи XIX в. было христианским, история и филология изучались в духовных академиях, а университеты опирались на доцентов и профессоров из этих академий. Уже упомянутый Алексей Лебедев в 1875 г. стал профессором кафедры церковной истории в Московской Духовной Академии, а с 1895 г. профессором в Московском университете на одноимённой кафедре. Патролог, антиковед Иван Попов в 1898 г. профессор Московской Духовной Академии и с 1907 г. приват-доцент по кафедре истории церкви Московского университета. Ничего удивительного, что церковноисторическая наука сильно развилась в это время и, собственно, представляла из себя академическую науку, в современном понимании. Поэтому искусственно разделять их неоправданно.

Кроме того, речь идёт о христианстве, в котором «каноническими» являются священные тексты, церковные установления и прочее относящееся к организационной стороне религии. Исторические исследования церковного историка не являются каноническими или неканоническими, они по названным выше причинам вряд ли выходили за пределы христианского мировоззрения, но подчиняясь принципам научных исследо-

ваний и говоря о христианстве, как об историческом явлении, могли и не нравиться представителям духовенства и цензурного комитета. Методологически более удачным считаем называть всю историографию раннего христианства XIX – начала XX вв. *дореволюционной*. В данном случае революция в России – не хронологический или социально-политический рубеж, но теоретический, мировоззренческий.

Другим пунктом методологической критики является собственное изложение Т. В. Ионовой позиций историков, которое подчиняется каким-либо темам как принципу организации. Каждый исследователь раскрывается в хаотическом порядке. Раннее христианство это комплекс разных исторических проблем, иногда одновременных, но разноплановых процессов и если постараться охватить их все и всех, кто высказывался по ним, то один автор «распределится» по историографическому повествованию. Выход из данной методологической проблемы – классификации – в данном вопросе неоднозначен, каждый вариант может быть подвергнут критике, поскольку исторический процесс сложно поддается типологизации.

Обратимся к монографии 2012 г. О. В. Метель «Советская модель изучения первоначального христианства (1920–1990-е гг.)». Автор успешно выстраивает картину формирования советской исторической науки о раннем христианстве, от возникновения до «стабилизации» и угасания. Этапы оказываются определены не научными процессами, а с общественными, ведь формирование связано с антирелигиозными кампаниями и политическими установками на атеистическую критику, и пристальным вниманием идеологии к «наукам о духе», с устойчивостью и расцветом государства, а также с его самоизоляцией, а угасание – с его же распадом, который, в частности, создал условия для заметного издания дореволюционной историографии раннего христианства. Исследовательскую логику мы не считаем методологическим упущением, напротив, это демонстрирует коренную связь между наукой этого периода отечественной истории и его политическим строем того же времени.

Методологические и терминологические вопросы есть к самому концепту «советская модель историографии» по следующим соображениям: советская историография раннего христианства всецело опирается на одну единственную по-

зицию, даже не скрывая это своё основоположение, а именно на взгляды Ф. Энгельса и его учителя Б. Бауэра. Это обстоятельство не столько является фактом возникновения некой модели, сколько показателем серьёзного ограничения научного поиска в указанный период. Причём эта историография не возникла в момент победы марксистской политической партии, такое было бы невозможно, она основывалась на существующем и в современной историографии направлении сторонников крайнего критицизма.

Критицизм, новые принципы научного знания – это было то, чем дышала вся наука XIX в. и церковная в том числе. Характерен ответ Р. Ю. Виппера на вопрос есть ли какое-то отличие состояния научного знания его времени по отношению к предыдущим периодам: «да, мы все, во всех областях науки, чувствуем это отличие, чувствуем напряжённость и всеобщность критического пересмотра...» [2, с. 5] и далее напрямую о необходимости откинуть всю «терминологию» прежнего мировоззрения. Уже в этом утверждении есть эта полемическая заострённость, отказ от прежнего, как и отказ от фундаментального принципа научности – отстранённости.

У такого подхода в тот момент истории были позитивные плоды, пока сфера науки не оказалась в положении, подчинённом по отношению к «идеологии», утверждённому мировоззрению. Тогда многократно упрощённая позиция критиков раннего христианства и религии стала аксиомой, от которой уже авторы «высокой» советской историографии стремились освободиться (тем более, в связи с открытиями в середине XX в. библиотеки Наг-Хаммади и прочих свидетельств). Как точно подмечает Метель, эта тенденция проявилась в перечитывании «первоисточника» – А. П. Каждан обнаружил, что «из-за неверного перевода, первоначальный смысл выводов Ф. Энгельса был затемнен, что и привело к ошибочным суждениям...» [7, с. 85], и в стремлении отойти от центральных вопросов историчности Христа к истории христианства. Удачной методологической находкой считаем объединение всех авторов советского периода, несмотря на их внутренние разногласия, в единое целое – расхождения есть только в наименовании этого целого, мы склонны считать более подходящим историография *советского периода* или *советская*.

## Выводы

Как же может быть осуществлено полноценное историографическое исследование трудов по вопросам раннего христианства, если по ним параллельно высказывались представители противоборствующих позиций и внутри Церкви, и за её пределами? Казалось бы, очевидна необходимость простого безоценочного перечисления всех взглядов, опираясь на хронологическую последовательность. Но такое механическое перечисление не даст полной картины и понимания процессов. Да и перечисление подчас может нести всё ту же ограничивающую мировоззренческую установку.

Считаем особенно перспективным методологическим шагом сужение круга тем истории раннего христианства при составлении историографии до конкретного вопроса – например, «ересиология» или «апологетика», – чтобы проследить развитие науки на примере исследования одного предмета. Также методологической необходимостью полагаем составление целостной картины, по возможности системы исторического рассмотрения.

Начавшийся в XX в. процесс поворота к «системной ориентации исследований, т. е. к рассмотрению объекта изучения как сложноорганизованной целостности» [1, с. 100] может быть продолжен и в наши дни. Такой сложной целостностью является историография раннего христианства, в которой как в зеркале отразились все перемены общественного сознания последних веков истории. Одним из условий такого видения, несмотря на реальные противоречия и конфликты, является понимание методологических особенностей каждого периода и включение в общий контекст исторического процесса.

### Список литературы

1. Барг М. А. Категории и методы исторической науки. – М.: Наука, 1984. – 315 с.
2. Виппер Р. Ю. Очерки теории исторического познания. – М.: Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнерев и К°, 1911. – 288 с.
3. Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. (Церковная письменность I–II веков) / под ред. Н. И. Муравьева. – СПб.: Воскресение, 2010. – 607 с.
4. Ионова Т. В. Проблемы эволюции раннего христианства в отечественной историографии второй половины XIX – начала XX вв.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09. – Барнаул, 2005. – 265 с.
5. Лебедев А. П. Церковная историография в главных её представителях с IV до XX в. – изд. 2-е, пересмотр. – СПб.: Изд. И. Л. Тузова, 1903. – 610, IX с.
6. Лившиц Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. – Мн.: Вышэйшая школа, 1970. – 395 с.

7. Метель О. В. Советская модель изучения первоначального христианства (1920–1990-е гг.): моногр. – Омск: Полиграфический центр КАН, 2012. – 170 с.
8. Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. – СПб.: Воскресение, 2004. – 1216 с.
9. Спасский А. А. Профессор А. П. Лебедев: [Учено-литературная деятельность его и заслуги в области церковно-исторической науки. Характеристика его личности как профессора и человека]. (Начало) // Богословский вестник. – 1908. – Т. 3. – № 9. – С. 103–141.

### References

1. Barg, M. A. (1984) *Kategorii i metody istoricheskoy nauki* [Categories and methods of historical science]. Moskva: Nauka. (In Russian).
2. Vipper, R. Yu. (1911) *Ocherki teorii istoricheskogo poznaniya* [Essays on the theory of historical knowledge]. Moskva: Tipo-litografiya Tovarishchestva I. N. Kushnerev i K<sup>o</sup>. (In Russian).
3. Epifanovich S. L. (2010) *Lektsii po patrologii*. (Tserkovnaya pis'mennost' I-II vekov) [Lectures on patrology. (Church writing of the 1st-2nd centuries)] ed. by N. I. Murav'ev. Sankt-Peterburg: Voskresenie. (In Russian).
4. Ionova, T. V. (2005) *Problemy evolyutsii rannego khristianstva v otechestvennoy istoriografii vtoroy poloviny XIX – nachala XX vv.* [Problems of the early Christianity evolution in Russian historiography of the second half of the 19th and early 20th centuries]. Dis. ... kand. ist. nauk: 07.00.09 Barnaul. (In Russian).
5. Lebedev, A. P. (1903) *Tserkovnaya istoriografiya v glavnykh eyo predstavitel'yakh s IV do XX v.* [Church historiography in its main representatives from the 4th to the 20th centuries] 2<sup>nd</sup> ed., revis. Sankt-Peterburg: Izd. I. L. Tuzova. (In Russian).
6. Livshits, G. M. (1970) *Ocherki istoriografii Biblii i rannego khristianstva* [Essays on the historiography of the Bible and early Christianity]. Minsk.: Vyshejschaya shkola. (In Russian).
7. Metel', O. V. (2012) *Sovetskaya model' izucheniya pervonachalnogo khristianstva (1920–1990-e gg.)* [Soviet model of studying early Christianity (1920–1990s)]. Омск: Poligraficheskij tsentr KAN. (In Russian).
8. Sagarda, N. I., Sagarda, A. I. (2004) *Polnyj korpus lektsij po patrologii* [Complete corpus of lectures on patrology]. Sankt-Peterburg: Voskresenie. (In Russian).
9. Spasskij, A. A. (1908) Professor A. P. Lebedev: [Ucheno-literaturnaya deyatel'nost' ego i zaslugi v oblasti tserkovno-istoricheskoy nauki. Harakteristika ego lichnosti kak professora i cheloveka]. (Nachalo) [Professor A. P. Lebedev: [His scientific and literary activities and merits in the field of church history. Characteristics of his personality as a professor and a person]. (Beginning)]. *Bogoslovskij vestnik*. Vol. 3. No. 9. Pp. 103–141. (In Russian).

### Об авторе

**Савина Ксения Игоревна**, религиовед, преподаватель-исследователь, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009–0006–2704–2333, e-mail: feya1998@mail.ru

### About the author

**Kseniya I. Savina**, researcher (religious studies), Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009–0006–2704–2333, e-mail: feya1998@mail.ru

Поступила в редакцию: 26.06.2024  
Принята к публикации: 15.08.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 26 June 2024  
Accepted: 15 August 2024  
Published: 17 September 2024

ГРНТИ: 21.15.61

ВАК: 5.7.9

## Восприятие войны как «изволения Божьего»: смыслы библейских цитат в Троицкой «Повести о взятии Казани»

С. Г. Савицкий

Санкт-Петербургский Реставрационно-строительный институт,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация

**Введение.** Памятник русской литературы «Повесть о взятии Казани» (Троицкая) интересен, в первую очередь, не как исторический источник, но как текст, отражающий мировоззренческие константы людей эпохи XVI века, времени укрепления российской государственности и расширения территории в связи с успешными завоевательными походами Иоанна Грозного. В статье анализируются библейские цитаты в Повести, автор которой принадлежал к монашеско-аскетической традиции православия.

**Содержание.** Показано, что в тексте Повести приводятся тринадцать прямых библейских цитат, из них только четыре – из Нового Завета. С помощью цитирования Библии автор Повести передает определенные смыслы, он приспосабливает цитаты к своему замыслу, не обращая внимания на библейский контекст и экзегетическую традицию. Показательно обращение к речи Христа о себе как о Пастыре из Евангелия от Иоанна. Цитаты из этой речи используются автором Повести для религиозной легитимации власти царя и для передачи идеи единства государства. Цитата 1 Кор. 2:9 вводится для оправдания ратного подвига на войне (умерев на поле битвы, воин может рассчитывать на райское блаженство). Библейские цитаты в Повести помогают автору также выстраивать композицию, маркировать персонажей, стилистически украшать определенные фрагменты текста.

**Выводы.** Отсылки к Священному Писанию в тексте исторического повествования имеют двойную функцию. С одной стороны, они организуют текст, структурируют его, создают жанровое своеобразие, приближая изложение по стилистике к житийной литературе. С другой стороны, через библейское цитирование автор Повести передает духовные смыслы событий, с помощью цитат-обоснований доказывает «богоугодность» Казанского завоевания, оно должно восприниматься как «изволение Божье». Отмечено, что библейские цитаты изымаются в Повести из библейского контекста, наполняются своим (авторским) смыслом, сообразно целям рассказчика. Кроме того, неочевидно, что автор Троицкой повести прибегал к святоотеческим толкованиям для понимания тех мест Писания, которые он приводит.

**Ключевые слова:** Троицкая «Повесть о взятии Казани», библейские цитаты, философия войны, оправдание войны.

**Для цитирования:** Савицкий С. Г. Восприятие войны как «изволения Божьего»: смыслы библейских цитат в Троицкой «Повести о взятии Казани» // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 294–308. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_294. EDN: FCNRMK

## The Perception of War as “The Will of God”: The Meanings of the Biblical Quotations in “The Story of the Capture of Kazan” (Troitskaya)

Stanislav G. Savitskij

*Saint Petersburg Restoration and Construction Institute,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The monument of Russian literature “The Story of the Capture of Kazan” (Troitskaya) is interesting, first of all, not as a historical source, but as a text reflecting the ideological constants of the people of the XVI century, the time of strengthening Russian state and expanding the territory because of successful conquests of tsar John the Terrible. The article analyzes the biblical quotations in the Story, the author of which had belonged to the monastic-ascetic tradition of orthodox Christianity.

**Content.** It is shown that the text of the Story contains thirteen direct biblical quotations, of which only four are from the New Testament. By quoting the Bible, the author of the Story conveys certain meanings, he adapts quotations to his plan, ignoring the biblical context and exegetical tradition. It is significant that he refers to Christ’s speech about himself as a Pastor from the Gospel of John. Quotes from this speech are used by the author of the Story to legitimize the religious authority of the tsar power and to convey the idea of the unity of the state. The quote 1 Cor. 2:9 is introduced to justify a feat of arms in war (having died on the battlefield, a warrior can count on heavenly bliss). The biblical quotations in the Story also help the author to build a composition, mark the characters, stylistically decorate certain fragments of the text.

**Conclusions.** References to the Holy Scripture in the text of the historical narrative have a twofold function. On the one hand, they organize the text, structure it, create a genre identity, bringing the presentation stylistically closer to hagiographic literature. On the other hand, through biblical quoting, the author of the Story conveys the spiritual meanings of the events, with the help of justification quotes, the “godliness” of the Kazan’ conquest is proved, it should be perceived as “the will of God”. It is noted that biblical quotations are withdrawn from the biblical context in the Story, filled with their own (author’s) meaning, in accordance with the goals of the narrator. In addition, it is not obvious that the author of the Story resorted to patristic interpretations to understand the Scriptures that he cites.

**Key words:** “The Story of the Capture of Kazan” (Troitskaya), biblical quotes, philosophy of war, justification of war.

**For citation:** Savitskij, S. G. (2024) Vospriyatie vojny kak “izvoleniya Bozh’ego”: smysly biblejskikh tsitat v Troitskoj “Povesti o vzyatii Kazani” [The Perception of War as “The Will of God”: The Meanings of the Biblical Quotations in “The Story of the Capture of Kazan” (Troitskaya)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 294–308. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_294. EDN: FCNRMK

## Введение

Троицкая «Повесть о взятии Казани» – составное литературное произведение, состоящее из «Сказания» и собственно «Повести», однако эти две части образуют смысловое и литературное единство. Текст Повести восходит к середине XVI века, некоторыми исследователями датируется 1553 годом. Это один из самых ранних памятников о взятии Казани, который послужил источником для «Казанской истории» и других последующих произведений о казанском походе 1552 года.

«Повесть о взятии Казани» относится к пласту отечественной литературы, в котором отражается становление русского народа, его мировоззрения, культурного кода. Это литература торжествующего государства и народа, осознающего себя самостоятельным, единым, сильным и сплоченным. В то время, как отмечает Д. С. Лихачев, «литература становится не просто изображением действительности, но изображением неких идеалов, господствовавших в жизни, глашатаем жизненных ценностей, устройтелем идеального единого распорядка и уклада жизни» [7, с. 6]. Литературные произведения XVI века, времени «обширных обобщающих предприятий» [6, с. 86], тем более произведения о покорении новых земель, транслируют идею единства народа во главе с сильным правителем. Централизация государства, его укрепление и расширение вызывают энтузиазм и подъем духа; эти настроения впитывает и передает литературное слово. А так как к XVI веку православная вера стала культурно-образующей силой – описание исторических событий в формате литературного произведения неизбежно сплетается с религиозным дискурсом.

Автор «Повести о взятии Казани» обосновывает, легитимизирует избранный вектор развития государственности в целом и победный военный поход на Казань, в частности. Для того, чтобы его слово было убедительным и весомым, он прибегает к авторитету Священного Писания, слова Божьего. Цитаты из Библии, как мы увидим, имеют различные функции в Повести.

В религиозноведческом и философском аспектах памятник интересен тем, что он создан в стенах Троице-Сергиевой Лавры, соответственно в нем максимально рельефно выражается христианская, монашеско-аскетическая рефлексия о важ-

ном историческом событии, а также особенности восприятия в нравственной плоскости военных действий в целом.

### Содержание исследования

Предварительно стоит отметить, что кроме прямых библейских цитат можно обнаружить немало скрытых отсылок к тем или иным библейским текстам или сюжетам, упоминание различных библейских персонажей. Автор вспоминает: Давида и Голиафа, Манассию, Иезекииля, благоразумного разбойника, ниневитян, архистратига Михаила, Иисуса Навина, Авраама и Ходологомора (греч.: *Χοδόλλογομόρ*, так в переводе LXX именуется царь Эламский Кедорлаомер, которого победил Авраам), Гедеона и мадианитян, ассирийского царя Сеннахерима и иудейского царя Езекию [11, с. 520].

Кроме библейских аллюзий автор наполняет текст Повести пространными молитвами, в которых приводятся стереотипные для молитвословий выражения и образы. Упоминаются не только библейские персонажи, но и русские святые. Наконец, описываются чудеса: явления во сне неким людям святителя Николая и святых апостолов, чудо видения преподобного Сергия Радонежского. По жанру Повесть напоминает житийную литературу, что станет свойственной чертой для других рассказов о военных завоеваниях (см.: [8]).

В Троицкой Повести о взятии Казани можно насчитать 13 прямых библейских цитат, кроме того, есть скрытые цитаты, аллюзии, которые мы не учитывали. Например, в молитве царя после литургии: «Суди, Господи, борющимся с нами и противящимся врагом нашим, и да будут яко прах пред лицом вѣтру» [11, с. 546]. Эти слова следуют сразу за прямым цитированием Пс. 37 и Пс. 69, они являются вольным переложением Пс. 34:1,5: «Судѣ, Гѡсподи, обѣдѣющѣя мя, поборѣ борющѣя мя. [...] Да бѣдутъ яко прахъ предъ лицемъ вѣтра, и Ангелъ Господень оскорбляя ихъ». Также в начале Повести, в контексте рассуждения о божественной легитимации царской власти (см.: [11, с. 512]), можно зафиксировать аллюзию на Рим. 13:1: «Всяка душа властемъ предержащымъ да повинѣтся: нѣсть бо власть аще не от Бѡга, сущыя же власти от Бѡга учинѣны сѹтъ».

Прямые цитаты, отметим, нередко не являются дословным воспроизведением библейского текста, однако расхождения

минимальные. Перед цитированием Библии автор Повести иногда дает уведомление, что так говорит «Божественное Писание». При цитировании библейских текстов автор пользовался или Геннадиевской Библией, которая была составлена в 90-х гг. XV в. в Новгороде и распространялась по монастырям, или же мог цитировать Писание по памяти, воспроизводя тексты, которые были хорошо знакомы из богослужений. Идею о том, что библейские цитаты появляются в русских средневековых текстах благодаря литургической практике, то есть в связи с влиянием православного богослужения на мысль авторов, развивает М. Гардзанини (см.: [4]).

Нужно обратить внимание и на *распределение цитирования Библии* в Повести. Автор приводит 9 цитат из Ветхого Завета: Тов. 12:11; Пс. 50:1; Пс. 41:4; Исх. 7–14 (в этом отрывке многократно повторяются слова об ожесточении сердца фараона); Пс. 37:22–23; Пс. 69:2; Исх. 15:6; Пс. 115:3; Пс. 46:4. Как видим, шесть раз из девяти цитируется Псалтирь, книга, широко используемая в богослужении, два раза – Книга Исход. Цитата из Товии служит жанровым элементом начала повествования. Этими же словами, «та́йну царéву храніти добрò, дѣла́ же Бóжія открывáти сла́вно» (Тов. 12:11 / Тов. 12:7), открывается известное житие преподобной Марии Египетской. Новозаветные тексты цитируются 4 раза, это цитаты: Ин. 10:11; 1 Кор. 2:9; Иак. 4:6 (эти же слова в 1 Пет 5:5); Ин. 10:16. Таким образом, две цитаты – из Евангелия и две – из апостольских посланий.

Судя по выбору опорных цитат автором, можно уже сделать предварительный вывод: неспроста больше цитируются книги Ветхого Завета, ведь мировоззренческий, культурный, религиозный контексты ветхозаветного иудаизма, в котором войны, завоевания и истребления народов не вызывали нравственного противоречия (см.: [13]), – все это вполне подходит для авторских задач: рассказать о военном походе и поместить событие и его восприятие читателем в религиозный контекст. Автор приводит всего две цитаты из Евангелия (обе – из речи Иисуса Христа о себе самом как о Добром пастыре).

Как будет показано далее, евангельские цитаты автор приспособливает к своим целям, отрывая их от контекста. Многократное цитирование автором (монахом Троице-Сергиевой Лавры) Псалтири вызвано не только его стремлением пере-

дать определенные смыслы, но хорошим знанием псалмов, поскольку книга Псалтирь широко используется в богослужении, по ней учились грамоте; именно поэтому все цитаты из Псалтири в Повести располагаются в молитвах царя Иоанна. Эта особенность, сопровождать молитвы персонажей цитатами из Псалтири, характерна для повествований о военных походах уже начиная с «Повести временных лет» (см.: [12, с. 144]).

Стоит сразу отметить, что мы не можем достоверно знать, знаком ли был автор со святоотеческими толкованиями на тексты, которые он приводит. Так или иначе, он вполне мог быть знаком с некоторыми из популярных толкований, так как в круг чтения русских средневековых книжников входили такие книги как «Изборник», «Хронограф», «Толковая палея», а также другие произведения, читая которые, можно было познакомиться с традицией толкования Писания. Такое чтение – до появления книгопечатания и в связи с ограниченным распространением грамотности – было доступно не всем. Как пишет А. А. Алексеев относительно «Толковой палеи»: «Ее назначение – частное домашнее чтение, возможно, учебное чтение, и можно думать, что читатель такого произведения относился к наиболее образованному кругу древнего общества. В этом своем качестве она фактически является единственной учебной книгой Древней Руси» [2, с. 213]. Исследователи отмечают, что на Руси с распространением христианства стали известны и труды святых-отцов толкователей: святителя Василия Великого, святителя Иоанна Златоуста, преподобного Ефрема Сирина, преподобного Иоанна Дамаскина и других [9, с. 27–29]. Сборники назидательных цитат, такие как «Пчела», также содержали выдержки из Библии и экзегетические комментарии.

Рассмотрим подробнее некоторые ключевые цитаты, обратив внимание на то, какой смысл с их помощью желает донести автор Повести и следует ли он в своем понимании цитат святоотеческой экзегетической традиции православной Церкви.

### Царь и Пастырь

Царь Иоанн, его власть, сравниваются с Христом – пастырем душ человеческих, которые в Ин. 10 названы «овцами». Царство – это отражение «пастырства» Христа. Сам Бог поставил меня, – говорит царь Иоанн, – «земли этой православной

и всех подданных своих царем, и пастырем, и наставником, и покровителем для того, чтобы содержать мне народ его непоколебимым в православии и оберегать тех, кого пасу, ото всех бед, случающихся с ними, и удовлетворять всякие их нужды» [перевод Т. Ф. Волковой] [11, с. 513]. Слова Христа о себе самом («А́зь е́смь па́стырь до́брый: па́стырь до́брый ду́шу свою́ полага́еть за о́вцы», Ин. 10:11), напрямую переносятся на царя: «Сия убо нашъ царь и государь и великий князь глаголетъ. Воистинну есть пастырь добрый, душу свою полагаетъ за овца» [11, с. 512]. В речи самого царя, далее по тексту, легитимация уже не только царской власти, но и предстоящего завоевания, оно необходимо, так как царь действует, подражая Пастырю-Христу: «Разумѣйте убо моихъ словес силу, азъ убо вижу пленены, мечемъ иссѣцаемы христьянѣ. Аще азъ своимъ воинствомъ за них не подвигнуся пострадати, како нарекуся пстырь добрый, иже душу свою полагаетъ за овца? Который ли отвѣтъ дамъ пастыремъ начальнику – Иисусу Христу, Богу моему, яко той положи душу свою за словесныя овца?» [11, с. 512].

Отсылка к цитате Ин. 10:11 – также в слове к царю митрополита Макария, который награждает царя рядом хвалебных эпитетов. «О пресвѣтлый и великий царю! О пречестная и благоразсудная главо! О предобрый пастырю! Полагай душу свою за овца словесныя, ихже дарова тебѣ всемилостивый Богъ. Ты убо, о царю благочестивый [...]» [11, с. 522]. Обнаружение в словах Христа о себе как о Пастыре прообраза царской власти и, тем более, основания для каких бы то ни было завоеваний, – это, конечно, произвольное толкование, приспособление текста Писания к своим целям, в конце концов, искажение его смысла. Цитата Ин. 10:11 – о жертвенном служении и о страданиях Христа, по мнению авторитетного толкователя святителя Иоанна Златоуста, понимается так: «Здесь говорит уже о страданиях и показывает, что подѣмлет их для спасения мира и подвергается им не по неволе. Затем снова указывает признаки пастыря и наемника. [...] Потому и Христос не сказал: “пастырь добрый” принимает честь и служение, но “полагает жизнь свою за овец”. В том и заключается власть, в том и состоит мудрость пастырская, чтобы презирать свои выгоды и заботиться о благе подчиненных. Начальник – тоже, что врач, или даже больше врача. Врач доставляет исцеление

своим искусством, а начальник, кроме того, и собственными опасностями. Так поступал и Христос, претерпевший заушения, распятие и бесчисленные страдания»<sup>1</sup>.

Единство государства и единение во Христе

Еще одно интересное библейское цитирование в Повести – вторая евангельская цитата, Ин. 10:16, также из речи Христа о себе как о Пастыре. Она вводится в сюжет о том, как перед битвой была отслужена Божественная литургия. «Внегда же приспѣ время чести святоѣ Еуангелие, солнцу же восходящу, и егда кончеваше дияконъ и возгласи послѣднюю строку во Евангелии: “И будет едино стадо и един пастырь”» [11, с. 546]. Целиком стих 16 звучит так: «И ѡны ѡвцы ѡмамъ, яже не сѹтъ от двора сего: и тыя Мѡ подобаетъ привести, и гласъ Мѡй услышать: и бѹдетъ едѡно стадо и едѡнъ Пастырь» (приводим в церковно-славянском переводе). Эти слова из Евангелия от Иоанна помещены в Повести в контекст молитв царя о победе воинства. Царь представлен как молитвенник за войско. «Когда же отслужили заутреню, повелел он [царь] сразу же начать литургию – священник уже стоял наготове. Когда же началась литургия, трепета и благоговения достойное зрелище представлял собою благочестивый царь, стоявший в церкви во всем вооружении, в сияющих, ничем не прикрытых доспехах» [перевод Т. Ф. Волковой] [11, с. 545]. Он, царь, – единственный пастырь своего единого стада, воинства. Это цитирование подчеркивает также характерный мотив литературы того времени, отражающей идеи единения, собирания земель. Это собирание подобно тому, как Христос собирает вокруг себя все народы, овцы, которые не от двора сего.

Идеал *единого стада* (Церкви), и *единого пастыря* (Христа), трансформируется в идею *единого народа* и *единого царя*. Интересный параллелизм церковного и государственного сознания. Не стоит и говорить о том, что как евангелист Иоанн в 10 главе не имел в виду никакого военного или государственного смысла (речь Христа о себе наполнена глубоким богословским значением, это речь о его любви и жертве), так же и в 15 главе речь идет не о царской власти, но о Церкви и ее главе

<sup>1</sup> Толкования на Ин. 10:11 // Сайт «Экзегет. Библия и толкования» [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-ioanna/glava-10/stih-11/> (дата обращения: 10.02.2024).

Христе, о единстве верующих во Христе и о любви, в которой это единство должно реализовываться. Слова «будет едино стадо и един пастырь» – это указание на будущее привлечение в Церковь язычников. Большинство толкователей придерживается именно такого понимания. Наиболее отчетливо и кратко показано это в экзегезе толкователя XII века Евфимия Зигабена: *«И ины овцы имам, яже не суть от двора сего т. е. закона Моисеева. Иисус Христос говорит здесь о язычниках. И тыя Ми подобает привести собрать под свое пастырство. И глас Мой услышат послушают, будут повиноваться. И будет едино стадо, составленное из иудеев и язычников. И един Пастырь тех и других, Иисус Христос»*<sup>1</sup>.

Райское блаженство за ратный подвиг

В трогательном и искусно написанном пассаже Повести о скорбном расставании царя Иоанна и царицы княгини Анастасии вводится цитата 1 Кор 2:9 («*и́хже око не видѣ, и́хо не слы́ша, и на се́рдце челоуѣку не възидо́ша, я́же угото́ва Бо́гъ любящымъ Егó*»), эти слова апостола Павла – контаминация и вольное переложение Ис. 64:4 и Ис. 65:17.

Царь хочет пострадать за православие «даже до крови», ожидая «бесконечную радость и веселие» в Царстве Небесном. Ратный подвиг за православие, завоевание Казани – это смерть за веру, страдание за Христа, участие в этом военном походе сулит спасение, вечную жизнь в раю, где праведников ожидает ни с чем не сравнимое блаженство. Автор Повести представляет поход на Казань, опять же, как божественную миссию, в уста царя он вкладывает такие слова: «Аз, жено, надѣясь на Вседержителя и премилостиваго и всещедраго, и челоуѣколюбиваго Бога, дерзаю и хошу итти противу нечестивых варварь, и хошу страдати за православную вѣру и за святыя церкви не токмо до крове, но и до послѣднего издыхания: сладко бо умерети за православие, нѣсть се смерть еже пострадати за Христа, но се есть живот вѣчный» [11, с. 524]. Макарий Египетский, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирий и блаженный Феофилакт Болгарский<sup>2</sup> толкуют 1 Кор 2:9 в том смысле, что это сказано о христианах, которым уготованы

<sup>1</sup> Толкования на Ин. 10:16 // Сайт «Экзегет. Библия и толкования» [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-ioanna/glava-10/stih-16/> (дата обращения: 10.02.2024).

<sup>2</sup> См.: Толкования на 1 Кор 2:9 // Сайт «Экзегет. Библия и толкования» [Электронный ресурс] URL: <https://ekzeget.ru/bible/1oe-postlanie-k-korinfanam-ap-pavla/glava-2/stih-9/> (дата обращения: 10.02.2024).

блага от Господа Христа; речь не о посмертном бытии личности, а об историческом событии, пришествии в мир Спасителя – о чуде спасения во Христе, вот что «уготовал Бог любящим Его». Другие толкователи усматривали в этих словах провозвестие о посмертном бытии в единении со Христом, о благах, которые будут дарованы праведникам в Царстве Божьем (Исаак Сирин, например). Автор Повести имеет в виду именно этот смысл. Причем посмертные блага, которые ни с чем не сравнимы, обещаются и тем, кто «страдает за православие», в том числе распространяя его через завоевания. Здесь также автор приспособливает библейский текст, наделяет его смыслом, который вряд ли был изначально в нем заложен.

#### Смиранный царь и ожесточенные враги

Царь милосерден, он не хочет многих жертв при завоевании города, он помнит слова Писания: «Господь гордымъ протѣвится, смиренныиъ же даеътъ благодать», это цитата из апостола Иакова, такие же слова – в Первом послании апостола Петра (см.: Иак 4:6, 1 Пет 5:5). Смирение царя – залог покровительства Божьего, он смиряется, поэтому Бог на его стороне. В воинских повествованиях «мотив осуждения гордыни, тесно связанный с мыслью о покровительстве Божьем не сильным, а правым, часто выражается через цитату, содержащуюся в Книге притч Соломоновых и в апостольских посланиях (Пр. 3: 34, Иак. 4:6 или 1 Петра 5:5)» [12, с. 141]. Обратимся к тексту Повести: «Но снова благочестивая эта и богохранимая глава – царь и великий князь склоняется к милосердию, не вспоминая о великих изменах ему, государю, тех зловерных и безбожных агарян и о пролитии нечестивыми крови православных христиан, и хочет пред ними выказать смирение, ибо хорошо знал он слова Божественного писания о том, что Господь гордых наказывает, смиренным же дарует благодать. И посылает он в город к нечестивым свое царское милостивое слово: “Если сдадите мне город, я всех вас жалую и не припомню вам многих ваших измен”» [перевод Т. Ф. Волковой] [11, с. 535; 11, с. 537].

Противник же не захотел сдаваться, потому что «ожѣсти бо сердца их Богъ за их неправду, якоже древле и фараона, вѣдый ихъ в конечную погибель, да прославится Господь, якоже о фараонѣ и о колесницах его» [11, с. 536]. Здесь отсылка

с цитированием нескольких повторяющихся стихов в Исх 7–14, где рассказывается о том, как Моисей предстательствовал перед фараоном египетским, чтобы он отпустил еврейский народ (история казней египетских); после каждого похода Моисея к фараону констатируется: «Господь ожесточил сердце фараона» или «Сердце фараоново ожесточилось».

Библейские цитаты в этом пассаже используются и для композиционного оформления текста, и для передачи духовного смысла. Своя цитата царю – про смирение; своя цитата врагу – про ожесточение сердца. Это цитаты-маркеры, которые позволяют читателю отчетливо понять роль каждого персонажа. В целом, обращение к истории Исхода, которое находим и в Степенной книге при описании Казанского взятия, служит также идее репрезентации образа царя Иоанна как освободителя. «Царь, подобно Моисею, освободившему евреев от Фараона, вывел “новый Израиль”, то есть православных, из татарского плена» [1, с. 247].

Пример цитат-подспорий, которые помогают и стилистически оформить текст, и придать ему библейскую выразительность – это цитаты из псалмов. Как уже было отмечено, все они входят в состав молитв царя. Введение строчек псалмов в личные молитвы – скорее литературный прием, чем способ передачи определенных смыслов.

## Выводы

Итак, смысл библейских цитат в Повести состоит, с одной стороны, в следовании жанру, в котором повествование об историческом событии приближается к житийному повествованию. Смысл жития ведь не столько в том, чтобы донести до читателя как именно все было, какие именно слова были сказаны, и какая именно последовательность событий была. Житие отвечает на вопрос «Почему?», оно направлено на духовное, нравственное преобразование личности, историческая достоверность в нем вторична. Обращение к Писанию в житии показывает достоверность духовную. Читая Повесть, замечая сходство с житийной литературой, человек будет воспринимать текст как знакомый, достоверный в духовном аспекте.

Цитирование Писания, таким образом, – это «семантический критерий» [10, с. 433] истинности текста, по выражению

Р. Пиккио. Встречая знакомые цитаты-маркеры, читатель воспринимал их как *ключи* (термин Р. Пиккио – «библейские тематические ключи»), они открывали духовный смысл авторского текста. Это ключи, которые структурируют текст, обращают внимание читателя на широкий религиозно-культурный христианский контекст. «Библейские тематические ключи, – отмечает автор концепции, – предоставляли читателю общие отсылки, касающиеся взаимодействия “смыслов”. Благодаря этим маркерам читатель мог найти ключевые слова, которые помогли ему обнаружить скрытое значение исторических и собственно художественных произведений православной славянской литературы» [10, с. 437].

Однако обращение к библейскому цитированию в Повести служит не только цели соответствия жанровым стилистическим особенностям житийной литературы. Второй важный смысл обращения автора к прямому и скрытому цитированию Библии – «идеологический». Цитаты из Писания легитимизируют военный поход на Казань, они показывают читателю, что это завоевание не противоречит христианскому провозвестию, напротив – оно обосновано не только политическими мотивами, но и духовными. Здесь нет прямого оправдания военных действий с христианской позиции, автор ни с кем не полемизирует и никому не доказывает возможность завоевательного похода для христиан. Размышления блаженного Августина о справедливых и несправедливых войнах [3] оказали большее влияние на западное богословие, на Востоке же остались незамеченными, «теология Восточной Церкви так и не сформулировала четкую концепцию справедливой войны, подобную учению блж. Августина» [5, с. 15].

Повесть показывает совершенно однозначное понимание завоевания 1552 года: «И заняли православные все стены, ибо помогал им Бог, и нещадно секли они нечестивых. И столько побили они нечестивых, что кровь их растеклась по оврагам. И с помощью всемогущего Бога, и по его милосердию начали православные одолевать нечестивых. И уже приближались православные к царскому дворцу, нещадно побивая нечестивых. Нечестивые же все собрались на царском дворе и, видя свою окончательную гибель, говорили друг другу: “Бежим, бежим скорее от них, ведь сам Бог сражается вместе с ними,

и много наших уже умерло» [в переводе Т. Ф. Волковой] [11, с. 547; 3, с. 549]. Поход на Казань – не только деяние, инициированное царем, взятие Казани «санкционировано» самим Богом, который всячески в этой военной брани помогал, сражался вместе с наступающими. Отсылки к Писанию утверждают мысль, что поход был «изволением Божиим» [11, с. 552].

Таким образом, цитирование Библии в Повести, аллюзии на Писание, скрытые библейские цитаты – все это имеет двойной смысл для автора. С одной стороны, отсылки к библейскому тексту помогают сформировать жанровые черты литературного текста, приблизив его к житию, то есть структурировать его, маркировав важные элементы текста определенными цитатами. Если это молитвы, то добавляются выдержки из Псалтири; если описывается противостояние врагу, то царь и враг (положительный и отрицательный персонажи), маркируются определенными цитатами. С другой стороны, библейские цитаты необходимы автору для того, чтобы передать определенные смыслы, сформировать идеологию. Основная мысль «идеологического» послания автора: взятие Казани – дело Божье, через которое распространилась христианская вера.

#### Список литературы

1. Аксанов А. В. Казанское ханство и Московская Русь: межгосударственные отношения в контексте герменевтического исследования. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. – 288 с.
2. Алексеев А. А. Чтение Библии в Древней Руси // Актуальные вопросы церковной науки. – 2019. – № 2. – С. 209–217.
3. Балабушевич В. Ю., Гурский А. И. Христианская теория «справедливой войны»: философско-социологический анализ // Гуманитарные проблемы военного дела. – 2016. – № 1 (6). – С. 16–21.
4. Гардзанини М. Библейские цитаты в церковнославянской книжности. – М.: Индрик, 2014. – 232 с.
5. Куренков А. С. Концепция справедливой войны в Древнем мире // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – 2023. – № 16. – С. 10–18.
6. Лихачев Д. С. Культура русского народа X–XVII вв. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – 119 с.
7. Лихачев Д. С. Литература «государственного устройства» // Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 10. – СПб.: Наука, 2000. – С. 5–17.
8. Лобакова И. А. Воинское повествование и агиографическая традиция в литературе XVII в. (на материале Распространенной редакции «Повести о разорении Рязани Батыем») // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 48. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. – С. 297–303.
9. Луцевич Л. Ф. Псалтырь в ранней книжности и литературе XVII века // Христианство и русская литература: Сб. 4. – СПб.: Наука, 2002. – С. 24–67.

10. Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык*. – М.: Знак, 2003. – С. 431–466.
11. Троицкая повесть о взятии Казани // Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 10. – СПб.: Наука, 2000. – С. 510–555.
12. Трофимова Н. В. Функционирование библейских цитат в воинских повестях, вошедших в летописи XIV–XV вв. // Вестник славянских культур. – 2018. – Т. 48. – С. 137–150.
13. Craigie, Peter C. *The Problem of War in the Old Testament*. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978. 125 p.

## References

1. Aksanov, A. V. (2016) *Kazanskoe khanstvo i Moskovskaya Rus': mezhdgosudarstvennyye otnosheniya v kontekste germenevicheskogo issledovaniya* [Kazan Khanate and Moscow Rus: interstate relations in the context of hermeneutical research]. Kazan': Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT. (In Russian).
2. Alekseev, A. A. (2019) *Chtenie Biblii v Drevnej Rusi* [Bible reading in Ancient Russia]. *Aktual'nye voprosy tserkovnoj nauki* [Topical issues of church science]. No. 2. Pp. 209–217. (In Russian).
3. Balabushevich, V. Yu., Gursky, A. I. (2016) *Khristianskaya teoriya "spravedlivoj vojny": filosofsko-sotsiologicheskij analiz* [The Christian "just war" theory: a philosophical and sociological analysis]. *Gumanitarnye problemy voennogo dela* [Humanitarian problems of military affairs]. No. 1 (6). Pp. 16–21. (In Russian).
4. Gardzaniti, M. (2014) *Biblejskie tsitaty v tserkovnoslavjanskoj knizhnosti* [Biblical quotations in church-slavonic literature]. Moskva: Indrik. (In Russian).
5. Kurenkov, A. S. (2023) *Kontseptsiya spravedlivoj vojny v Drevnem mire* [The just war concept in the Ancient world]. *Trudy Belgorodskoj pravoslavnoj dukhovnoj seminarii (s missionserskoj napravlenno'st'yu)* [Proceedings of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a missionary orientation)]. No. 16. Pp. 10–18. (In Russian).
6. Likhachev, D. S. (1961) *Kul'tura russkogo naroda X–XVII vv.* [Culture of the Russian people of the X–XVII centuries]. Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. (In Russian).
7. Likhachev, D. S. (2000) *Literatura "gosudarstvennogo ustroeniya"* [Literature of the "state building"]. *Biblioteka literatury Drevnej Rusi* [The Library of the literature of Ancient Russia]. Vol. 10. Sankt-Peterburg: Nauka. Pp. 5–17. (In Russian).
8. Lobakova, I. A. (1993) *Voinskoe povestvovanie i agiograficheskaya traditsiya v literature XVII v. (na materiale Rasprostranennoj redaktsii "Povesti o razorenii Ryazani Bat'em")* [Military narrative and hagiographic tradition in the literature of the 17th century (based on the material of the Widespread edition of "The Story of the Destruction of Ryazan by Bat'y"). *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature]. Vol. 48. Sankt-Peterburg: Dmitrij Bulanin. Pp. 297–303. (In Russian).
9. Lutsevich, L. F. (2002) *Psaltyr' v rannej knizhnosti i literature XVII veka* [Psalter in early bookishness and literature of the XVII century]. *Khristianstvo i russkaya literatura* [Christianity and Russian Literature]. Vol. 4. Sankt-Peterburg: Nauka. Pp. 24–67. (In Russian).
10. Picchio, R. (2003) *Funktsiya biblejskikh tematicheskikh klyuchey v literaturnom kode pravoslavnogo slavyanstva* [The Biblical thematic keys function in the literary code of Orthodox Slavs] in: *Picchio, R. Slavia Orthodoxa: Literature and language*. Moskva: Znak. Pp. 431–466. (In Russian).
11. *Troitskaya povest' o vzyatii Kazani* ["The Story of the Capture of Kazan" (Troitskaya)]. *Biblioteka literatury Drevnej Rusi* [Library of literature of Ancient Russia]. Vol. 10. Sankt-Peterburg: Nauka. Pp. 510–555. (In Russian).
12. Trofimova, N. V. (2018) *Funktsionirovanie biblejskikh tsitat v voinskikh povest'yakh, voshedshikh v letopisi XIV–XV vv.* [Functioning of biblical quotations in military stories included in the chronicles of the XIV–XV centuries] *Vestnik slavyanskikh kul'tur* [The Bulletin of Slavic Cultures]. Vol. 48. Pp. 137–150. (In Russian).
13. Craigie, Peter C. (1978) *The Problem of War in the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

### Об авторе

**Савицкий Станислав Георгиевич**, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский Реставрационно-строительный институт, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0008-3718-417X, e-mail: sgs.ru@mail.ru

### About the author

**Stanislav G. Savitskij**, Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor, Saint Petersburg Restoration and Construction Institute, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0008-3718-417X, e-mail: sgs.ru@mail.ru

Поступила в редакцию: 23.04.2024

Принята к публикации: 27.06.2024

Опубликована: 17.09.2024

Received: 23 April 2024

Accepted: 27 June 2024

Published: 17 September 2024

## 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

### КНИГА ПОД РЕДАКЦИЕЙ

- Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – Минск: Изд. В. М. Скакун, 1998. – 878 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. Balhasar 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 агапелогического 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 на латинице. Необходимо учитывать, что:

- при переводе указанных сведений недопустимо использовать автоматический 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

### КНИГА ПОД РЕДАКЦИЕЙ

- Gritsanov, A. A. (1998) (ed.) *Noveishij filosofskij slovar'* [The newest philosophical dictionary]. Minsk: Izd. V. M. Skakun. (In Russian). EDN: ABCDEF

### СТАТЬЯ В ЖУРНАЛЕ

- Goncharko, O. Yu., Goncharko, D. N. (2016) *Etika i/ili logika v "Traktate" L. Wittgenstejna*. [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 hudozhestvennyye 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 klassicheskoy evropejskoj etiki v antropologicheskoy 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**

---

научный журнал

# ВЕСТНИК

Ленинградского государственного  
университета имени А. С. Пушкина

№3

2024

Редактор А. А. Титова, Е. С. Дмитриева, Д. В. Шабантова  
Технический редактор Н. В. Чернышева  
Верстальщик Е. И. Ягин  
Оригинал-макет и обложка Е. И. Ягин

Подписано в печать 17.09.2024. Формат 60x84 1/16.  
Гарнитуры Playfair Display, Nunito. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 19,5. Тираж 500 экз. (первый завод – 50 экз.)  
Заказ № 1976

**Адрес редакции**

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

**Адрес учредителя, издателя**

196605, Россия, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10.  
тел. +7(812) 466-65-58 <http://lengu.ru/>  
e-mail: [pushkin@lengu.ru](mailto:pushkin@lengu.ru)