

ISSN 1818-6653

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

**2020  
№ 3**

**PUSHKIN  
LENINGRAD STATE UNIVERSITY  
JOURNAL**

**2020  
No 3**

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

**2020  
№ 3**

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

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

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

**Редакционная коллегия**

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

**Редакционный совет**

- К. М. Антонов,** доктор философских наук, доцент (Москва, Россия);
- А. Ю. Григоренко,** доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия);
- М. И. Микешин,** доктор философских наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия);
- Е. А. Степанова,** доктор философских наук, профессор (Екатеринбург, Россия);
- О. Р. Демидова,** доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);
- Г. А. Круглова,** доктор философских наук, профессор (Минск, Республика Беларусь);
- П. 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);
- А. В. Майоров,** кандидат политических наук, доцент (Санкт-Петербург, Россия)

Адрес учредителя:  
196605, Россия,  
Санкт-Петербург, г. Пушкин,  
Петербургское шоссе, д. 10.  
тел. +7(812) 466-65-58  
<http://lengu.ru/>  
e-mail: [pushkin@lengu.ru](mailto:pushkin@lengu.ru)

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

**PUSHKIN  
LENINGRAD  
STATE UNIVERSITY  
JOURNAL**

**2020  
No 3**

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

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

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

**Founder:** Pushkin Leningrad State University

**Editorial Board**

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

**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. Mikeschin,** 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. (Philology), Professor (Warsaw, Poland);  
**E. A. Trophimova,** Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia);  
**V. I. Khazan,** Dr. Sci. (Philology), Professor (Jerusalem, Israel);  
**D. V. Shmonin,** Dr. Sci. (Philos.), Professor (Sankt Peterburg, Russia);  
**A. V. Maiyorov,** Cand. Sci. (Polit.), Assistant Professor, (Sankt Peterburg, Russia)

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

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

## Содержание

### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Роль эпистолярного жанра в философском дискурсе дворянской элиты .....	8
<i>М. И. Микешин</i>	
«Природа и культура» – эпизод интеллектуальной биографии С. Л. Франка.....	26
<i>К. М. Антонов</i>	
Философское значение <i>садханы</i> как категории традиционной индийской культуры.....	40
<i>С. В. Ватман</i>	

### ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Метафизика российского общества: идейные конструкции, институциональные конфигурации и современные познавательные сдвиги .....	59
<i>М. М. Мчедлова</i>	
Категориальная семиотика оппозиции <i>деревня-город</i> в современном эсхатологическом дискурсе .....	80
<i>А. М. Прилуцкий</i>	
Зеркало (анти)утопии.....	94
<i>О. Р. Демидова</i>	
Музыка и философия: проблема самосознания нации в русской оперной классике .....	105
<i>Н. В. Бекетова, Т. П. Самсонова</i>	

### ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Между Сциллой и Харибдой: к вопросу о научности религиоведения .....	121
<i>О. Ю. Бойцова</i>	
Специфика религиозного .....	139
<i>Е. С. Элбакян</i>	

«Религия и искусство» как теоретико-методологическая проблема .....	155
<i>И. А. Тульпе</i>	
Частная религия и публичная религия.	
Дискуссии вокруг концепции Хосе Казановы .....	167
<i>Ирэна Боровик</i>	
Does religion contribute to or inhibit social progress? .....	185
<i>Grace Davie, Nancy T. Ammerman</i>	
Quality of religion in Italy. A multi-methods approach .....	193
<i>Roberto Cipriani</i>	
Religious minority rights in EU countries. What protection?.....	208
<i>Silvio Ferrari</i>	
Миграция в современной России и религиозный фактор.....	225
<i>Т. С. Пронина</i>	
Религия и интеллигенция на российском Дальнем Востоке:	
1990-е – начало 2000-х годов .....	241
<i>С. М. Дударёнок</i>	

## **РЕЦЕНЗИИ**

Философское размышление о религии .....	269
<i>М. С. Юрьев</i>	

## Contents

### HISTORY OF PHILOSOPHY

- The role of an epistolary genre in the philosophical discourse of the Noble Elite .. 8  
*Mikhail I. Mikeshin*
- “Nature and culture” – an episode of S. L. Frank's intellectual biography ..... 26  
*Konstantin M. Antonov*
- The philosophical significance of *sadhana* as a category of traditional  
Indian culture ..... 40  
*Semyon V. Vatman*

### PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

- Metaphysics of Russian society: Ideological constructions,  
institutional configurations and contemporary cognitive shifts ..... 59  
*Maria M. Mchedlova*
- Categorical semiotics of the *village-city* opposition in the modern  
eschatological discourse ..... 80  
*Alexander M. Prilutski*
- The mirror of (anti-)Utopia ..... 94  
*Olga R. Demidova*
- Music and philosophy: the problem of national self-consciousness  
in Russian opera classics ..... 105  
*Natalia V. Beketova, Tatyana P. Samsonova*

### PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

- Between Scilla and Charibdis:  
On the scientific character of religious studies ..... 121  
*Olga Yu. Boytsova*
- The specificity of religious ..... 139  
*Ekaterina S. Elbakyan*
- “Religion and Art” as a theoretical and methodological problem ..... 155  
*I. A. Tulpe*

Private religion and public religion. Discussions around José Casanova concept .....	167
<i>Irena Borowik</i>	
Does religion contribute to or inhibit social progress? .....	185
<i>Grace Davie, Nancy T. Ammerman</i>	
Quality of religion in Italy. A multi-methods approach .....	193
<i>Roberto Cipriani</i>	
Religious minority rights in EU countries. What protection? .....	208
<i>Silvio Ferrari</i>	
Migration in modern Russia and the religious factor .....	225
<i>Tatyana S. Pronina</i>	
Religion and intellectuals in the Russian Far East: 1990s and early 2000s .....	241
<i>Svetlana M. Dudarenok</i>	

## REVIEWS

Philosophical reflection on religion .....	269
<i>Mikhail S. Yuriev</i>	

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Статья / Article

УДК / UDC 1 (091) : 82 – 6

### Роль эпистолярного жанра в философском дискурсе дворянской элиты\*

*М. И. Микешин*

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

**Введение.** Изучение истории идей дворянской интеллектуальной элиты затруднено тем, что основой общения и важнейшим инструментом действий дворян была их обильная повседневная переписка, а не научные труды и литературные произведения. Это затруднение связано и с традициями гуманитарного изучения интеллектуальной истории, опирающейся в основном на профессиональные печатные публикации, и с проблемами «техническими» – присутствие писем в архивах в рукописном виде, а также очень часто французский язык дворянских писем. Статья предлагает обсуждение этого поля исследования и основных его проблем.

**Материалы и методы.** В данной сфере господствует «литературная парадигма», когда письма критически используются как источник сведений или как литературный жанр, но почти никогда не изучается влияние эпистолярного способа высказывания и общения на идейное содержание этих рукописных текстов. Кроме того, жанры писем чрезвычайно разнообразны, а их авторы часто уникальны по своим индивидуальным и социальным характеристикам, поэтому всякие обобщения здесь особенно опасны и сомнительны. В статье предлагается использовать пример известного деятеля эпохи Просвещения графа С. Р. Воронцова. Дается краткая характеристика этой персоны и его манеры использовать письма в качестве основного инструмента общения, как делового, так и личного.

**Результаты исследования.** В процессе изучения переписки Воронцова обнаруживается, что в огромном количестве писем он высказывается по многим актуальным для его времени темам, из которых можно выделить отношение к России и методам ее управления, события в Европе в связи с Французской революцией, социальную роль дворянства, воспитание и образование дворянских детей, коллекционирование книг, картин и музыкальных произведений. Приводятся некоторые яркие примеры из писем Воронцова, которые позволяют определить характер его мышления, манеру высказываний и глубину их смыслов.

**Вывод.** В статье делается вывод о необходимости и плодотворности изучения эпистолярного наследия дворянства для понимания интеллектуальной истории как российского нобилитета, так и российской социально-философской мысли во всем ее объеме и разнообразии.

---

\* Исследование проводится при поддержке РФФИ, проект № 20-011-00175.

© М. И. Микешин, 2020

© Mikhail I. Mikeshin, 2020



**Ключевые слова:** интеллектуальная история, российское дворянство, С. Р. Воронцов, письма, эпистолярный жанр, социальная философия, Просвещение.

**Для цитирования:** Микешин М. И. Роль эпистолярного жанра в философском дискурсе дворянской элиты // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 8–25.

## **The Role of an Epistolary Genre in the Philosophical Discourse of the Noble Elite\***

*Mikhail I. Mikeshin*

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

**Introduction.** Studies in the history of ideas of the intellectual noble elite are challenging because the main instrument nobles used for their communication and activities was their abundant everyday correspondence, but not scholarly and literary works. The difficulty is connected both with traditions of the intellectual history profession that mainly research in printed matter and ‘technical’ problems of reading French handwriting of noble letters in archives. The paper proposes to discuss this field of research and its main problems.

**Materials and methods.** The ‘literary paradigm’ prevails in this sphere, it means that letters are used critically as a source, as literary genre, but the influence of the epistolary way of expression and communication upon ideas expressed in these hand-written texts is almost never studied. Besides, genres of letters are extremely diverse, and their authors often are unique in their human and social characteristics, thus any generalization here is especially dangerous and doubtful. That is why the paper suggests turning to an example of Count Simon R. Vorontsov, who was a well-known person of the epoch of Enlightenment. The paper describes the person in short and his manner to use correspondence as the main tool for his business and personal communication.

**Results.** While studying Vorontsov’s correspondence it is found that in a vast majority of letters he expressed his opinions on many topics he was interested in, for instance, on Russia and its government, European events, the French revolution, the social role of the nobility, the Russian army, upbringing and education of noble children, books, pictures, theater, music, etc. Some bright excerpts from Vorontsov’s letters are cited to illustrate the way he thought, his manner of expression, and the depth of his ideas.

**Conclusion.** After the discussion of the specific example it is argued that it is essential and productive to study the epistolary heritage of the nobility for understanding of intellectual history of both the Russian aristocracy and the Russian social and philosophical thought in its full volume and variety.

**Key words:** intellectual history, Russian nobility, Simon Vorontsov, letters, epistolary genre, social philosophy, Enlightenment.

---

\* The research is supported by the Russian Foundation for Basic Research, project 20-011-00175.

**For citation:** Mikeschin, M. I. (2020). Rol' epistol'yarnogo zhanra v filosofskom diskurse dvoryanskoj elity [The role of an epistolary genre in the philosophical discourse of the noble elite]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 8–25. (In Russian).

## Введение

За пределами сферы историко-философского исследования часто оказывается обширный материал, продуцированный дворянской интеллектуальной элитой. Важно обсудить причины этого и выявить в этом материале философские дискурсы, а также использовавшиеся в нем системы понятий, концептов, интеллектуальных метафор, определить исторический характер их значений.

Проблема исследования истории философии в России в эпоху Просвещения состоит в неоднородности интеллектуальных элит. В это время в обществе одновременно функционировали академическая интеллектуальная элита, церковная и дворянская элиты. Несмотря на то, что в реальной жизни они пересекались – а в каких-то ее сегментах довольно активно – они продуцировали дискурсы, различающиеся по форме выражения, проблематике, способам коммуникации [2, с. 19–27]. Соответственно разнятся источники, которые должны использовать современные исследователи истории философии для того, чтобы понять и реконструировать философские взгляды эпохи, а также методы и способы их изучения. Необходимо учесть множество текстов, написанных на иностранных языках, прежде всего на французском – языке дворянской коммуникации [21].

Серьезный недостаток в понимании интеллектуальной традиции дворянства, видимо, состоит в том, что упускается важная особенность: письма – это не просто личное письменное общение, «отложенная беседа», «растянутый диалог», «диалог с вынужденными паузами», но это очень часто – основной инструмент жизни, повседневной профессиональной службы.

Каков мог быть характер повседневного дела служащего дворянина? Придворная служба, военное и гражданское управление, служба дипломатическая, управление усадебным хозяйством, выборные должности. Все эти виды деятельности требовали интенсивного общения, как очного, так и заочного. Н. А. Львов начинает одно из писем так: «скажу вам то, что делается между людьми, составлявшими вашу беседу» [3, т. 32, с. 500]. От умения общаться в дворянской среде зависело практически все. Именно поэтому служилые дворяне писали и получали огромное количество писем.

В такой эпистолярной среде возникла и развивалась интеллектуальная культура дворянства, а письма стали естественной формой высказывания и передачи мыслей, в том числе и философских. «В беседе, что простер ты ко мне чрез письмо от 12-го Сентября, я нахожу разительные истины» (П. В. Завадовский, 1798 [3, т. 12, с. 309]). В этом смысле письма – это не жанр, а техническая и культурная среда, в которой, в частности, появлялись философские высказывания и конструкции.

Понятие эпистолярного жанра можно применить скорее к тем литературным и философским произведениям, которые нарочито написаны в виде писем. В таком жанре можно использовать часто – не всегда – встречающиеся особенности писем: свободная форма, личное содержание, доверительная беседа, относительная краткость [9; 17].

Поле проблем для исследования здесь выглядит примерно так. Связаны ли и как именно смыслы «дворянских философий» с эпистолярной средой? В чем состоят важные для философствования особенности эпистолярной культуры дворянства, да и есть ли такие особенности? Какими методами можно изучать философствование в такой среде? Какие результаты можно получить?

### **Обзор литературы**

За последнюю пару веков изданы многие рукописные сочинения, в том числе переписка, большого числа российских дворянских мыслителей века Просвещения – А. М. Белосельского-Белозерского [1], А. Т. Болотова [4; 5], М. М. Щербатова [16], И. И. Бецкого, Е. Р. Дашковой, Екатерины II, И. П. Елагина, Н. М. Карамзина, М. Н. Муравьева, А. Н. Радищева, В. Н. Татищева [16] и др.

При упоминании философских писем в истории российской философии немедленно вспоминаются «Философические письма» П. Я. Чаадаева [18]. Из современников и потомков на специфику жанра обратили внимание немногие, в основном сразу бросились обсуждать содержание. Чаадаеву пишет Пушкин: «Я хотел было также обратить ваше внимание на отсутствие плана и системы во всем сочинении, однако рассудил, что это – письмо и что форма эта дает право на такую небрежность и непринужденность» [Письмо П. Я. Чаадаеву 6 июля 1831 г. Из Царского Села в Москву]. На то, что сочинение имеет форму писем, обратили внимание М. Н. Лонгинов и Н. Г. Чернышевский. Про то, что эти письма обращены к даме, упоминали еще реже, видимо, потому что такого рода темы в переписках с дамами были довольно естественны в дворянскую эпоху. Имя дамы известно, как и ее биография. Однако в данном случае это оказалось не важным, поскольку, Чаадаев не опубликовал личные письма, а нарочито придал своей публикации такую форму [15, с. 68, 144, 349, 774].

А. И. Герцен, оказавший большое влияние на понимание истории русской философии, отмечал лишь внешние особенности письма как литературного жанра: «Случайное содержание писем, их легкая непринужденность, их будничные заботы сближают нас с писавшим» [7, с. 514]. Заметим, что он имел в виду письма исключительно личные.

Ю. М. Лотман довольно много говорит о письмах в «Беседах о русской культуре» [10, с. 31–32, 48, 49, 57–58, 70, 183, 275–276, 320, 326]. Он пишет о специфике культуры письма, ритуале и форме писем, об их интимности, о том, что частная переписка стала неотъемлемой чертой дворянского быта. Лотман обращает внимание на выбор языка письма – русского или французского, – также связанный с ритуалом. На грани XVIII и XIX веков письма часто художественны, литературны, театральны, подобны монологам и декламации на воображаемой сцене. При этом Лотман разделяет «письма» и «официальные бумаги» (хотя сам же приводит различные опровергающие такое разделение примеры). Писать письма было особым дворянским навыком и даже искусством, которому учили с детства [19, с. 143].

Е. Н. Марасинова обращается к изучению писем, потому что видит их особенности как текстов «массовых, функционирующих в повседневной жизни и отражающих не идеологический, а социально-психологический уровень сознания. <...> Письма заслуживают специального внимания из-за содержащейся в них информации о таких явлениях и процессах общественной психологии, которые менее отчетливо и полно отражены в других источниках личного происхождения» [12, с. 4–5]. Итак, письма – жанр массовый, повседневный, не идеологический, а социально-психологический.

Одной из проблем исследования писем является почти полное господство литературоцентричного подхода к ним. Этот подход, оценка эпистолярного наследия покоятся на обобщенной концепции дворянства, которая фактически не различает «интеллектуальную аристократию», «дворянскую фронду», с традиционными «персонами, составляющими национальную гордость», в первую очередь, с поэтами, писателями и публицистами из учебников революционной истории русской литературы. Г. А. Гуковский определял эту группу как «русскую дворянскую интеллигенцию XVIII века» [8, с. 9], сближая её, как замечает Е. Н. Марасинова, с «либерально настроенными вельможами» [12, с. 17]. Развитие культуры того времени отождествлялось «с созданием относительно независимой профессиональной дворянской литературы» [12, с. 21], с художественными и публицистическими жанрами.

Специфику эпистолярных источников выявить весьма сложно. Построения их типологии помогают мало, попытки дать определения – тоже. Примером может служить тяжеловесное определение С. С. Дмитриева: «письменное личное обращение автора письма к отдельному лицу (или нескольким лицам), составленное с применением типичных эпистолярных элементов (обращение, дата, подпись и др.). Такое обращение предполагает ответ со стороны того лица (лиц), которому оно направлено» (цит. по: [12, с. 36]).

Трудно выявить и отличительные видовые признаки письма, хотя такие усилия давно предпринимаются. Так, к видовым признакам эпистолярных источников относят: «лично-субъективное начало, синхронный характер воссоздания действительности, основное функциональное назначение – быть средством общения и информации» [12, с. 37]. Нетрудно видеть, что перечисленные в определении и в признаках письма особенности либо очень общие, не специфические для писем, либо могут совершенно отсутствовать, как все сразу, так и частично, что не трудно доказать многочисленными примерами.

Соответственно, термин «эпистолярный жанр», конечно, можно применять в литературном смысле, как общее наименование весьма разнородных рукописных источников, но не в данном исследовании.

Т. Г. Щедрина попыталась подойти к проблеме философских жанров более широко, используя понятия «архив» и «разговор». «Разговор» понимается ею как «контекстуальное поле, в котором приобретает внутреннюю форму предметный смысл слова-знака». Письма тогда – и один из способов «разговора», и одна из составляющих «архива», и очень важный элемент «контекстуального поля». В этом поле «смысл слов-понятий, формирующийся в разговоре, не статичен, а динамичен и позволяет творить новые предметные формы мыслимого, т. е. сфера разговора динамична по своей сути» [20, с. 30]. Однако, здесь речь идет уже не о специфике письма дворянского, а о специфике письма «философского». Философские письма – жанр очень почтенный и неплохо изученный.

### **Материалы и методы**

Исследователю гуманитарно-историку неприлично исходить из принципа «литература – отражение жизни», потому что этот принцип невозможно проверить. Если мы берем примеры из литературы, то примеры эти отрефлексированы. Созданные нарочито (относительно свободно, с ограничениями, в основном, художественными), это примеры из сфантазированного мира. Поэтому примеры из литературы бездоказательны. Нельзя определить однозначно, пример из литературы – это мнение автора, мнение фигуры автора, мнение

героя, привычное мнение изображаемой среды и т. д. Ниоткуда не следует, что высказанное в произведении мнение есть мнение той среды, откуда произошел или в которой жил автор. Но даже если это так, то это мнение среды литературной, литераторской, и еще вопрос, может ли оно представлять мнение дворянства или какой-нибудь его существенной части.

Вспомним, что дворянство было столь малочисленно и разнообразно, что какие-либо обобщения делать чрезвычайно опасно, даже бессмысленно. Мы имеем дело с набором уникальных явлений. Хотите обобщать (зачем?) – сначала докажите, что это имеет смысл и продемонстрируйте метод.

При изучении сохранившихся в архивах и напечатанных писем бросается в глаза разнообразие их типов, видов и жанров. Например, по адресату: от интимного друга – до заклятого врага, от возлюбленной – до самого Бога, от приказчика – до высокого начальства, даже до императора. По степени интимности: от секретного, конкретному адресату – до молчаливо предназначенного для всеобщего чтения и даже для потомков. От письма, которое нужно послать немедленно, до того, которое вообще послать невозможно. Письма-эссе, письма-трактаты, письма-рапорты, письма-доносы, письма-рекомендации, письма-дневники, письма-прокламации и т. д. И написаны они, посланы и прочитаны в самых разнообразных контекстах.

Поэтому мы пойдем другим, тоже часто встречающимся путем. Выберем для примера героя. Граф Семен Романович Воронцов (1744–1832), сын известного государственного деятеля и масона Р. Л. Воронцова, племянник канцлера М. Л. Воронцова, брат А. Р. Воронцова и княгини Е. Р. Дашковой, отец фельд-маршала М. С. Воронцова, оставил нам в большом числе разбросанных по всему миру архивах свою огромную переписку. Только что вышла наиболее полная на данный момент его биография [6]. Кажется, нет ни одного труда по истории России второй половины XVIII – первой трети XIX века, не ссылающегося на его корреспонденцию, она служит нам богатым источником информации о том времени и оценках современниками тогдашних событий. Письма тщательно сохранялись в архиве семьи, многие из них опубликованы в конце XIX в. в 40-томном издании «Архив князя Воронцова» [3].

С. Р. Воронцов был героем русско-турецкой войны 1768–1774 гг., генералом, четверть века – дипломатом, послом России при Британском дворе, политическим мыслителем. И нигде он не был любителем, но во всем стремился быть профессионалом. Почти полвека жил в Англии и при этом оказывал серьезное влияние на политику и придворную жизнь в России. Наверное, именно он

может быть с полным правом назван универсальной дворянской личностью российского Просвещения.

Вся его жизнь сопровождается писанием текстов-писем. Письма были основным инструментом его жизни и работы, т. е. общения. Пишет он не только то, что необходимо для работы или семьи, но и свои соображения по самым разным вопросам, в том числе, и обобщающие. Он до самой отставки в 1806 г. практически постоянно находится в центре политической и культурной жизни аристократической Европы и российского императорского двора. В результате мы имеем жизнь человека в облаке текстов – писем, документов.

Из армии и войны, видимо, в силу своего самостоятельного и горячего нрава, он вынес две темы – дружбы и предательства. Он совсем не коллективист, очень индивидуален, отделен. Его любимый способ жизни и работы – создать вокруг себя небольшой тесный круг надежных людей. Воронцов создает малое сообщество работников посольства, оторванное от основной институции – министерства (коллегии) иностранных дел. Его «хунта» жила также вполне замкнуто, отдельно от британской среды. Интенсивная переписка превращает графа в летописца эпохи и оценщика политических и военных событий европейского уровня. Письма связывают его с миром, но они же отгораживают его и его «хунту» слоем слов. Для большей части мира он – источник письменных слов, сторона письменного диалога. С большой долей уверенности можно назвать такую жизнь «литературной», и вспомнить, что «интеллектуальное» не обязательно равно научному или литературному (в узком смысле слова).

Видимо, графа можно назвать «практическим интеллектуалом». Для него интеллектуальный труд был существенной частью работы, но его деятельность не сводилась только к такому труду и была очень практична и ситуативна. В переписке Воронцова встречаются обсуждения многих важных внешнеполитических, внутривнутриполитических, культурных и просто человеческих проблем. Некоторые его высказывания – настоящие афоризмы, острые *bon mots*. Чтение его писем в хронологическом порядке вполне создает впечатление захватывающего и эмоционального романа в письмах, основанного на реальных фактах, да еще и написанного большей частью по-французски.

Не только он все время писал, но и ему много писали, он провоцировал, вызывал на дискуссию – или на жесткий реприманд. С ним было интересно и нужно вступать в диалог. Его любимыми темами были политика европейских держав, интересы стран и правителей, политические устройства стран, военное искусство, роль дворянства, воспитание и образование дворян, служба отечеству, честь и предательство, закон и порядок, книги, музыка, живопись и

скульптура. Воронцов представляет собой особую аристократическую форму жизни – долговременное пребывание в должности за границей. Он был одним из самых ярких из немногочисленных последователей такой жизни. Ему очень нравилась Англия, но и не очень хотелось в Россию – страну Екатерины и Павла, а потом и Александра. Он сумел занять и отстоять интересную позицию – участие в придворной петербургской жизни и ее интригах, но извне. И позиция эта стала возможной только благодаря интенсивной переписке.

Граф Воронцов прекрасно разбирался в европейских словах и идеях и использовал их, однако не «пересаживая на российскую почву». Он был «свой» и там, и тут. От придворной и светской российской жизни он бежал не в деревню, а в Европу. В его случае не работает схема противопоставления публичной светскости и частной жизни в поместье. Свою «частность» он оберегал расстоянием от двора, но не в российскую глубинку, а в Европу. В стандартных оценках – это добровольная эмиграция, самоизгнание.

Письма для него были очень естественной и существенной частью общения, жизни, мышления, дела. Поскольку он не был литератором, он особенно не выбирал жанры и способы письменного общения, используя фактически только два – письма и «записки», под которыми он понимал изложение своих взглядов на какую-либо тему, более развернуто и последовательно высказанную в обширном письме.

Ю. М. Лотман в «Сотворении Карамзина» [11] пытается восстановить социально-политические взгляды Воронцова, но интересно, что он делает это не по письмам и «запискам» графа, а по сочинениям и свидетельствам тех литераторов, которые с достаточно тесно общались с Воронцовым.

Тем интереснее выяснить, какие социально-философские темы и проблемы Воронцов поднимает и обсуждает в своей переписке? Трактатов он не писал, но есть возможность собрать здесь некоторые из его высказываний. Кажется, мы имеем дело с продуманными и развитыми взглядами философствовавшего мыслителя.

### **Результаты исследования**

Чтение небольшой (в основном, опубликованной на французском языке) части обширнейшей переписки Воронцова приводит к выводу, что, кроме текущих повседневных дел и тем, у него было несколько любимых «коньков», на которых он «садился» при каждом удобном случае. В этот набор входят следующие проблемы: Россия, кем и как она управляется; что происходит в Европе и какое влияние оказывают на нее революционные события во Франции; пробле-



мы и действия российской армии; воспитание дворянских детей и образование специалистов; книги, музыка, театр, покупка и коллекционирование предметов искусства.

О России и государственном управлении в ней, граф Воронцов писал, например, следующее:

«Мы слишком любим новинки и эксперименты; эксперименты хороши только в экспериментальной физике, но они бесполезны в политике, финансах, законодательстве, администрации и армии. Император очень склонен к инновациям, но его к ним еще больше побуждают его неспособные министры, среди которых нет ни одного государственного деятеля, и все яростно выказывают себя новыми проектами, новыми нормативными актами. Бедную Россию заставляют все время этим заниматься, и удивительно видеть, что после всех этих фатальных экспериментов, которыми ее так сильно пытали, она все еще сохранилась такой, какая есть» [3, т. 17, с. 237].

В напутствии сыну при отправке его в Россию в 1801 г. после смерти Павла и восшествия на трон Александра I, граф оценивал происходящее в стране более подробно:

«...хотя новое царствование сделало наших соотечественников счастливее, когда, выйдя из наиболее зверского рабства, они вообразили, что стали совершенно свободными и чувствуют себя, как жители других стран (ведь они не знают истинной свободы, основанной на особой конституции, какую имеет счастливая Великобритания, где люди подчиняются только законам, одинаковым для всех классов, и где человек сохраняет все свое достоинство). У нас – невежество, отвратительные нравы – как следствие этого невежества и формы правления, которая, унижая людей, лишает их всякого душевного подъема, приучает их к жадности, к чувственным удовольствиям, гнуснейшим подлостям и угодничеству перед всеми могущественными людьми или фаворитами государя. Наша страна слишком велика, чтобы один монарх, будь он хоть второй Петр Великий, смог все делать в одиночку, управляя без конституции, без строгих законов, без установленных независимых судов. По самой своей природе такая форма правления приводит к появлению любимого министра, который становится великим визирем ... Это нация униженная, расслабленная, потерявшая великолепие и чувство долга, и в то же время с такой легкостью характера, что сразу же забыла ужасный деспотизм, от которого томилась ... она совершенно непринужденно заявляет, что была угрюмой, дрожащей и молчаливой, а поскольку нынешний государь добр, она считает себя по существу свободной ... Нынешнее состояние страны – это лишь временное прекращение тирании, а наши соотечественники подобны римским рабам во время Сатурналий, после которых они опять впадают в свое обычное рабство» [3, т. 17, с. 5–6] (русский перевод: [13, с. 165–166]).

Воронцов, разумеется, считал, что основой российской государственности является монархия, а основной её опорой служит дворянство. Однако, дворянство российское вело себя не лучшим образом. «Дух порядка – это не дух

нашего дворянства» (*L'esprit d'ordre n'est pas celui de notre noblesse*) [3, т. 17, с. 105]. Тем не менее, государство обязано заботиться о дворянстве, не допускать его деградации и вытеснения третьим сословием:

«Дворянин, рожденный с разумной головой, владелец многих земель и вследствие этого заинтересованный более, чем кто либо другой, в сохранении счастья своей родины, получивший образование, соответствующее ее благу, и вследствие этого просвещенный, который мог бы участвовать в [местных дворянских] ассамблеях, но имеет слишком слабое физическое состояние, чтобы служить, не будет допущен на эти собрания; тогда как там будет чиновник, который раньше был крепостным того дворянина, выскочка, купивший два или три акра земли в этой провинции, где он, чаще всего и служит подьячим, обманом стал секретарем и купил тридцать крестьян, будет помогать на этих ассамблеях и решать судьбу огромных владений – это ничтожество, наименее заинтересованное в поддержании хорошего управления. Эта проклятая порода адвокатов, прокуроров и мелких юристов, которые вслед за так называемыми философами, этими великими предсказателями химерического равенства, внесли самый большой вклад в переворачивание всего с ног на голову, в уничтожение всех прав собственности и, наконец, во все ужасы и все мерзости, которые мы видим во Франции. Не может быть монархии без дворянства, обладающего реальными и почетными привилегиями; и чем больше оно отличается этими правами и этими привилегиями от третьего сословия и от народа, тем сильнее оно удерживает их в рамках уважения и тем более оно сплочено вокруг трона, от которого исходят все милости. Бессмертное произведение *О духе законов* доказывает это с математической ясностью...» [3, т. 9, с. 298].

В то же самое время, государству следует блюсти свои интересы и свое достоинство и во внешней, и во внутренней политике. Воронцов демонстрирует это при разборе проекта передачи России британских каторжников в 1785 г.:

«Я имел честь получить письмо вашего сиятельства, коим повелеваете мне объяснить с Аглицким министерством о здешних ссылошных, коих у нас на поселение примать желают. ... Позвольте себе представить слабое мое рассуждение о сем деле. Какая может быть польза пространной империи нашей, приобретая ежегодно 90 или 100 злодеев, извергов можно сказать рода человеческого, кои ни к хлебопашеству, ни к рукоделию неспособны ... Пойдут ли добрые и трудолюбивые люди других земель на поселения, где известно будет всем, что сии разбойники вселяются? Иной от страха, другой от стыда, чтоб не быть на равне почтену с ними, от сего удержится. Прибавьте к сему еще, прилично ли, чтоб в свете думали, что в счастливое и славное царствие Великой Екатерины Россия служит ссылкой Англии и что ничем не славный, а еще мене великий Георгий Третий осуждает своих преступников наказанием ссылки равномерно в Россию, как и на Африканские берега? ... Впрочем, естли я излишно горячо о сем изъясняюсь, извините в рассуждении причин, меня на то побуждающих. Меня движет в сем случае привязанность моя к Государыне и к моему Отечеству и усердие мое к славе обоих. Я могу ошибаться в моих мыслях, но ошибка сия от ревности к службе и к Отечеству происходит» [3, т. 9, с. 454–455].

Посла часто обвиняли в излишней любви к Англии, в непонимании российских реалий. Но он всегда отвечал на эти наветы следующим образом: «Вы говорите мне, что я занялся тем, что меня не касается, и я вам отвечаю, что я русский, и ничто из России не может быть мне чуждым. Каждый понимает это, как хочет; я думаю, что любой добрый соотечественник мог и должен был делать то, что я сделал, если бы он думал, как и я, что это было на благо страны» [3, т. 9, с. 304]. Граф своей жизнью и делами практически ответил на вопрос, можно ли постоянно жить в Европе и при этом приносить конкретную пользу своему Отечеству – России.

А в Европе он жил и работал в одну из самых сложных эпох – во времена Французской революции и Наполеоновских войн. Сказать, что граф боялся, ненавидел или осуждал революцию – это не сказать ничего. Находясь в самом центре европейской политики, он с помощью своих агентов и корреспондентов тщательно собирал и анализировал информацию о происходивших событиях и политических решениях, он делал это и для своего правительства, и для себя. И такая высокая информированность сделала из него серьезного пессимиста:

«...это всеобщее брожение, распространяющееся подобно эпидемии с огромной силой по всем странам. Этот дух реформ и всеобщего равенства, который проповедовали во Франции экономисты и энциклопедисты, чьи сочинения, переведенные на все языки, повернули головы тех, кто составляет третье сословие и народ, на подрыв правительств, и они прежде всего атаковали дворянство – естественного охранителя тронов, чтобы его низвергнуть, чтобы потом низвергнуть и сами троны, как это произошло во Франции» [3, т. 9, с. 299–300].

«Революционные идеи неизбежно распространяются, остановить их невозможно, потому что люди везде невежественны и глупы, и эти крики "никаких налогов" и "полного равенства" слишком привлекательны для тех, кто хочет восстать. Никогда не удастся объяснить им, что никакая масса людей, собравшихся в обществе, не может жить без магистратов, без судей, без полиции, без вооруженных людей для защиты и что для оплаты этих должностных лиц необходимы налоги. Все это бесполезно. Эти крики вышибут их из шарниров, и нам повсюду угрожает абсолютная и всеобщая подрывная деятельность. Наша очередь придет позже из-за расстояния; но это наступит, и все это из-за так называемой философии Франции и преступной беззаботности ее соседей, которые будут раньше нас жертвами своего малодушия, своего неправильно понятого эгоизма и своей мелкой и еще более абсурдной ненависти» [3, т. 9, с. 273–274].

Воронцов видит жесткую связь между происходящими событиями и распространенными европейскими социально-политическими идеями, он видит цену этих идей и ответственность за их распространение. Он так оценивает возвращение Наполеона и битву при Ватерлоо после его ста дней:

«Все могло закончиться в апреле прошлого [1814] года; но политические и сентиментальные теории выступили против этого к несчастью всей Европы. Вместо того, чтобы истребить негодяя, полмиллиона человек погибнут ради либеральных идей и просвещения века: фраз, которые я никогда не мог понять» [3, т. 17, с. 367].

Граф всегда интересовался современной ему социально-философской мыслью «так называемого философского века» (*le prétendu siècle de la philosophie*) [3, т. 9, с. 268] и интересовался всерьез, обращая внимание даже на тонкости перевода. Еще в юности, в июне 1767 г. он писал из Москвы брату:

«Я только что прочитал одолженную мне книгу под заглавием “О преступлениях и наказаниях” [Чезаре Беккариа], сочинение чрезвычайно интересное теми философскими и благородными чувствами, с которыми автор выражает себя. Очень меня обяжешь, послав мне эту книгу на французском и на итальянском, поскольку это оригинал, а люди, которые прочли ее и на том, и на другом языках, уверяли меня, что переводчик ошибся, изменив последовательность глав, и что он даже неверно перевел. Профессор Мюллер, который сейчас здесь [в Москве], сказал мне, что когда читаешь перевод, кажется, что переводчик выражается осмысленно; но, когда читаешь итальянский оригинал, находишь, что переводчик сильно ошибается» [3, т. 32, с. 101].

Сочинения Вольтера также, конечно, интересовали молодого графа. Вышедшая в 1767 г. в Лозанне повесть «Простодушный» оказалась в его руках менее чем через год (естественно, в оригинале, русский перевод вышел только через восемь лет). Прочитав повесть, Воронцов выразил в письме свои впечатления и, воспользовавшись случаем, объяснил свое отношение к религии:

«”Простодушный” доставил мне огромное удовольствие, особенно глава о крещении. Это лучшая шутка в мире. В общем, нельзя лучше атаковать и высмеять абсурдное противоречие, в которое впали почти все известные религии: взять что-то за основание и фундамент, а затем ввести заповеди, учреждения, совершенно противоречащие этому основанию. В христианстве все основано на Библии, и все делают вопреки ей – и авторитеты, и церковные институты. “Новый завет”, основанный и опирающийся на “Ветхий”, часто ему противоречит. Невозможно строго следовать первому, не будучи евреем, и если кто-то соберется следовать “Новому завету” буквально и не делать ничего, кроме того, что в нем указано, этот бедняга будет считаться сектантом-еретиком греческими христианами, латинскими христианами, христианами-лютеранами, христианами-кальвинистами и единодушно всеми различными существующими христианскими сектами, кроме квакеров. Что касается меня, то мой символ веры таков: делать всем добро, не делать никому зла и верить в существование Бога всеблагого, всемогущего, справедливейшего, который нас накажет или вознаградит в будущей жизни в зависимости от наших действий и нашей совести» [3, т. 32, с. 114–115].

В написанном по-русски письме об одном из своих бывших сотрудников (Ф. Миранде) Воронцов прослеживает, как, по его мнению, общение с французскими просветителями влияет на умы:

«Но в тоже время я усматривал в нем, что острый и надмерно-пылкий его разум помрачал иногда его рассуждение и что безразборное чтение энциклопедических авторов и собеседие ... с Реналем, Кондорсетом и другими подобными, ввело его в метафизические системы вольного правления, кои он не рассудил, что на действиях они совсем не те, как в умствованиях ему кажется. Мы часто с ним спорили о делах Французских, коих он не понимал развратность. Четыре месяца тому назад поехал он во Францию. Я надеялся, что, будучи на месте, он узрит мерзкие следствия бешеного правления сей развращенной нации» [3, т. 13, с. 457].

Таким образом, делает вывод Воронцов, «те, кто не испорчен в сердцах своих, теперь испорчены в своем разуме» [3, т. 9, с. 145]. Примером такой испорченности и прямой глупости является для него А. Н. Радищев и его «Путешествие из Петербурга в Москву». Осуждая суровое наказание писателя, он добавляет: «я убежден, что он никогда не был преступником намеренно, что поступок, который он совершил, происходил только от глупости и незнания последствий, которые могли возникнуть из-за его брошюры» [3, т. 10, с. 6].

Однако сам граф внимательно читал всех тех авторов, которых так яростно критиковал. Особый его интерес вызывали мыслители британские – в то время действительно самые передовые в политической, экономической и философской областях. Обсуждая роль Библейского общества, перевод Библии и роль «славянского языка» для языка русского, Воронцов пишет по-французски:

«Но мы живем в эпоху, когда всё хотят улучшить [*améliorer*] и когда всякое изменение считают улучшением [*amélioration*], хотя почти всегда получается наоборот. Без сомнения, некоторые изменения необходимо производить, улучшая законы, делая их более ясными и не подверженными различным влияниям. Нужно искать улучшений в науках, таких как физика, химия, механика. Нужны улучшения в области политической экономии, которая рассматривает торговлю, мануфактуры, деньги. Но инновации в языке, не только не являются необходимыми, но и могут привести к очень плохим последствиям, как это библейское общество, которое увеличит количество и разнообразие раскольников. Что касается языка, он лишится всей своей красоты, если будет забыт славянский, такой величественный и такой энергичный» [3, т. 17, с. 548–549].

Французское *amélioration* есть точный перевод английского *improvement* – основного понятия шотландского Просвещения, широко использовавшегося Адамом Смитом и Давидом Юмом.

## Выводы

Примеры мыслей и рассуждений графа С. Р. Воронцова можно множить, но задача данной статьи не в том, чтобы описать взгляды данной персоны, а в том, чтобы показать на конкретном примере, сколь важно изучение эпистолярного наследия для понимания интеллектуальной истории дворянства, в частности, и русской социально-философской мысли вообще.

Из изучения писем Воронцова можно сделать вывод, что многие «открытия» интеллигентских критиков XIX в. уже давно были сделаны дворянством и многократно им обсуждались. Немудрено, что интеллигенты воспринимались дворянами, как недоучки. Многие же размышления русских дворян – образованных на высочайшем европейском уровне – оказались недоступны для русской интеллектуальной истории и по «техническим», и по идеологическим причинам. Очевидно, что философские мысли в аристократических письмах отнюдь не редки, не начинаются у российских дворян с «Философических писем» П. Я. Чаадаева и содержатся далеко не только в письмах литераторов мыслителей-классиков.

И это отнюдь не разрозненные мысли за бокалом или нюханьем табака. У Воронцова существовали по определенным вопросам весьма продуманные концепции, которые он годами совершенствовал. Во многом они опирались не столько на тексты известных ему мыслителей, сколько на его собственную практику и информацию из писем его корреспондентов. Если взять за труд и сделать то, что не сделал сам граф, то есть найти в письмах, выписать и собрать воедино социально-философские мнения и высказывания Воронцова, то российская публика могла бы познакомиться с еще одним ярким и нетривиальным мыслителем русского века Просвещения.

## Список литературы

1. Артемьева Т. В., Златопольская А. А., Микешин М. И., Тоси А. А. М. Белосельский-Белозерский и его философское наследие. – СПб.: С.-Петербург. центр истории идей, 2008. – 200 с.
2. Артемьева Т. В., Микешин М. И. Интеллектуальная культура эпохи Просвещения в России. – СПб.: С.-Петербург. центр истории идей; Изд-во Политехника Сервис, 2020. – 356 с.
3. Архив князя Воронцова / под ред. П. И. Бартенева. В 40 т. – М., 1870–1895.
4. Болотов А. Т. Детская философия / публ. Т. В. Артемьевой, М. И. Микешина. – СПб.: ИД Петрополис, 2012. – 854 с.
5. Болотов А. Т. О душах умерших людей / публ. Т. В. Артемьевой. – СПб.: Алетейя, 2006. – 204 с.
6. Воронцов-Дашков А. И., Микешин М. И. Семен Романович Воронцов. Биография. – СПб.: С.-Петербург. центр истории идей; Изд-во Политехника Сервис, 2020. – 446 с.

7. Герцен А. И. Старые письма (Дополнение к «Былому и думам») // Герцен А. И. Сочинения в тридцати томах. Т. 11. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – С. 514–540.
8. Гуковский Г. А. Очерки по истории русской литературы XVIII века. Дворянская фронда в литературе 1750–1760-х годов. – М.; Л.: Изд-во Академии наук, 1936. – 246 с.
9. Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1987. – 718 с.
10. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). – СПб.: Искусство, 1994. – 399 с.
11. Лотман Ю. М. Сотворение Карамзина. – М.: Книга, 1987. – 336 с.
12. Марасинова Е. Н. Психология элиты российского дворянства последней трети XVIII века (по материалам переписки). – М.: РОССПЭН, 1999. – 302 с.
13. Микешин М. И. Дворянство: от истории к метафизике. – СПб.: С.-Петерб. центр истории идей; ИПЦ Политехника-сервис, 2015. – 400 с.
14. Мысли о душе: Русская метафизика XVIII века / под ред. Т. В. Артемьевой. – СПб.: Наука, 1996. – 316 с.
15. П. Я. Чаадаев: pro et contra / сост. А. А. Ермичев и А. А. Златопольская. – СПб.: РХГИ, 1998. – 880 с.
16. Переписка князя М. М. Щербатова / публ. С. Г. Калининой. – М.: Древлехранилище, 2011. – 530 с.
17. Пушкин А. С. Роман в письмах // Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 5. – М.: ГИХЛ, 1960. – С. 474–488.
18. Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма в двух томах / отв. ред. З. А. Каменский. – М.: Наука, 1991. – 800, 672 с.
19. Шокарева А. Дворянская семья. Культура общения. Русское столичное дворянство первой половины XIX века. – М.: Новое лит. обозрение, 2017. – 304 с.
20. Щедрина Т. Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. – М.: РОССПЭН, 2008. – 391 с.
21. Offord D., Rjéoutski V., Argent G. The French Language in Russia: A Social, Political, Cultural, and Literary History. – Amsterdam: Amsterdam Univ. Press, 2018. – 702 p.

### References

1. Artemyeva, T. V., Zlatopol'skaya, A. A., Mikeshin, M. I., Tosi, A. (2008). *A. M. Belosel'skij-Belozerskij i ego filosofskoe nasledie* [A. M. Belosel'skij-Belozerskij and his philosophical heritage]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij centr istorii idej. (In Russian).
2. Artemyeva, T. V., Mikeshin, M. I. (2020). *Intellektual'naya kul'tura epohi Prosveshcheniya v Rossii* [Intellectual culture of the epoch of Enlightenment in Russia]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij centr istorii idej; Izdatel'stvo Politekhnik Servis. (In Russian).
3. Bartenev, P. I. (ed.) (1870–1895). *Arhiv knyazya Vorontsova* [Prince Vorontsov's Archives]. In 40 vols. Moskva. (In Russian).
4. Bolotov, A. T. (2012). *Detskaya filosofiya* [Children's philosophy] / publ. by T. V. Artemyeva, M. I. Mikeshin. Sankt-Peterburg: ID "Petropolis". (In Russian).
5. Bolotov, A. T. (2006). *O dushah umershih lyudej* [On the souls of the dead] / publ. by T. V. Artemyeva. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (In Russian).

6. Woronzoff-Dashkoff, A. I., Mikeshin, M. I. (2020). *Semen Romanovich Vorontsov. Biografiya* [Semyon R. Vorontsov. A biography]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij centr istorii idej; Izdatel'stvo Politekhnik Servis. (In Russian).
7. Herzen, A. I. (1957). Starye pis'ma (Dopolnenie k "Bylomu i dumam") [Old letters (An addendum to "My Past and Thoughts")]. Herzen, A. I. *Sochineniya v tridcati tomah* [Works in thirty volumes]. Vol. 11. Moskva: Izdatel'stvo AN SSSR. pp. 514–540. (In Russian).
8. Gukovskij, G. A. (1936). *Ocherki po istorii russkoj literatury XVIII veka. Dvoryanskaya fronda v literature 1750–1760-h godov* [Essays in history of the 18th-century Russian literature. The noble Fronde in literature of 1750–1760]. Moskva; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk. (In Russian).
9. Karamzin, N. M. (1987). *Pis'ma russkogo puteshestvennika* [Letters of a Russian traveler]. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie. (In Russian).
10. Lotman, Yu. M. (1994). *Besedy o russkoj kul'ture: Byt i tradicii russkogo dvoryanstva (XVIII – nachalo XIX veka)* [Conversations on Russian culture: The Russian nobility's everyday life and traditions (the 18th – the beginning of the 19th century)]. Sankt-Peterburg: Iskusstvo – SPb. (In Russian).
11. Lotman, Yu. M. (1987). *Sotvorenje Karamzina* [Creating Karamzin]. Moskva: Kniga. (In Russian).
12. Marasinova, E. N. (1999). *Psihologiya elity rossijskogo dvoryanstva poslednej treti XVIII veka (po materialam perepiski)* [Psychology of the Russian noble elite of the last third of the 18th century (from correspondence materials)]. Moskva: ROSSPEN. (In Russian).
13. Mikeshin, M. I. (2015). *Dvoryanstvo: ot istorii k metafizike* [The nobility: from history to metaphysics]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskij centr istorii idei; IPC Politekhnik-servis. (In Russian).
14. Artemyeva, T. V. (ed.) (1996). *Mysli o dushe: Russkaya metafizika XVIII veka* [Thoughts about the soul: Russian 18th-century metaphysics]. Sankt-Peterburg: Nauka. (In Russian).
15. Ermichyev, A. A. & Zlatopol'skaya, A. A. (ed.) (1998). *P. Ya. Chaadaev: pro et contra* [P. Ya. Chaadaev: pro et contra]. Sankt-Peterburg: RHGI. (In Russian).
16. Kalinina, S. G. (ed.) (2011). *Perepiska knyazya M. M. Shcherbatova* [Prince M. M. Shcherbatov's correspondence]. Moskva: Drevlekhranilishche. (In Russian).
17. Pushkin, A. S. (1960). Roman v pis'mah [A novel in letters]. Pushkin, A. S. *Sobranie sochinenij v 10 tomah* [Collected works in ten volumes]. Vol. 5. Moskva: GIHL. pp. 474–488. (In Russian).
18. Chaadaev, P. Ya. (1991). *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma v dvuh tomah* [The full collection of works and selected letters in two volumes]. Moskva: Nauka. (In Russian).
19. Shokareva, A. (2017). *Dvoryanskaya sem'ya. Kul'tura obshcheniya. Russkoe stolichnoe dvoryanstvo pervoj poloviny XIX veka* [The noble family. Culture of communication. The Russian metropolitan nobility of the first half of the 19th century]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
20. Shchedrina, T. G. (2008). *Arhiv epohi: tematicheskoe edinstvo russkoj filosofii* [Archives of the epoch: the thematic unity of Russian philosophy]. Moskva: ROSSPEN. (In Russian).
21. Offord, D., Rjéoutski, V., Argent, G. (2018). *The French Language in Russia: A Social, Political, Cultural, and Literary History*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 702 p.



### Об авторе

**Микешин Михаил Игоревич**, доктор философских наук, доцент, Санкт-Петербургский горный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-5901-0639, e-mail: Mikeshin\_MI@pers.spmi.ru

### About the author

**Mikhail I. Mikeshin**, Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, Saint Petersburg Mining University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-5901-0639, e-mail: Mikeshin\_MI@pers.spmi.ru

Поступила в редакцию: 21.06.2020

Received: 21 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

УДК / UDC 1 (091) (47) "18"

## «Природа и культура» – эпизод интеллектуальной биографии С. Л. Франка\*

*К. М. Антонов*

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

**Введение.** В статье рассматривается интеллектуальная эволюция С. Л. Франка в 1900-х – начале 1910-х годов, анализируется место, занимаемое в этой эволюции статьей «Природа и культура», опубликованной философом в журнале «Логос» во втором номере за 1910 год. Несмотря на солидный объем и значимость проблематики эта статья до сих пор не привлекала внимание исследователей. Автор в дальнейшем не перепечатывал ее, не включал в сборники своих статей и не упоминал о ней в своих мемуарах, что скорее всего свидетельствует о внутренней неудовлетворенности получившимся результатом.

**Материалы и методы.** В настоящей статье автор на первом шаге дает краткий обзор позиции Франка 1904–1907 гг., которую он сам характеризовал как «критический идеализм» и как «философию культуры». На втором – рассматриваются основные линии изменения этой позиции, как они представлены в «Природе и культуре». На третьем шаге автор предпринимает попытку построить гипотезу, объясняющую маргинальное положение статьи в творчестве Франка и упомянутую выше неудовлетворенность мыслителя. Для этого он обращается к предсмертному мемуарному свидетельству философа и современным исследованиям его мысли.

**Результаты исследования.** Статья Франка свидетельствует о расширении историко-философского кругозора философа, о построении типологии возможных форм соотношения категорий «природа» и «культура», о переоценке философских авторитетов и ориентиров. В этом тексте видна попытка отойти от трансцендентализма как философии сознания и создать новую концептуальную схему на основе синтеза идеализма и реализма, где находят место такие понятия как «культура», «духовная жизнь», «личность», политические импликации.

**Выводы.** Для анализа рассматриваемых взглядов С. Л. Франка были привлечены труды его современников и нынешних исследователей. Главным выводом следует считать, что труд Франка показывает обращение к проблематике онтологического доказательства, понимаемого при этом не чисто теологически, а как более общий ход философской мысли, нацеленный на обнаружение присутствия бытия.

**Ключевые слова:** С. Л. Франк, идеализм, реализм, природа, культура, личность, духовная жизнь, сознание, бытие.

---

\* Статья написана при поддержке фонда развития ПСТГУ, грант «С. Л. Франк между неокантианством и абсолютным реализмом: политика, культура, философия, религия» № 01-0718/Н.

© К. М. Антонов, 2020

© Konstantin M. Antonov, 2020

**Для цитирования:** Антонов К. М. «Природа и культура» – эпизод интеллектуальной биографии С. Л. Франка // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 26–39.

## “Nature and culture” – an episode of S. L. Frank's intellectual biography\*

*Konstantin M. Antonov*

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

**Introduction.** The article deals with the intellectual evolution of S. L. Frank in the 1900s – early 1910s. In particular, the place occupied in this evolution by the article “Nature and culture”, published by the philosopher in the journal “Logos” in the second issue of 1910 is analyzed. Despite the considerable volume and significance of the problem, this article has not yet attracted the attention of researchers. Philosopher himself did not reprint it later, did not include it in the collections of his articles, and did not mention it in his memoir – which, most likely, indicates his internal dissatisfaction with the result.

**Materials and methods.** In this article, the author at the first step gives a brief overview of Frank's position of 1904–1907, which he himself characterized as “critical idealism” and as “the philosophy of culture”. The second step examines the main lines of change of Frank's position, as they are presented in the “Nature and culture”. In the third step, the author attempts to construct a hypothesis that explains the marginal position of the article in the work of Frank and the above-mentioned dissatisfaction of the thinker. To do this, he turns to the philosopher's dying memoir and contemporary research on his thought.

**Results.** Frank's article testifies to the expansion of the philosopher's historical and philosophical Outlook, to the construction of a typology of possible forms of correlation between the categories “nature” and “culture”, and to the re-evaluation of philosophical authorities and guidelines. This text shows an attempt to move away from transcendentalism as a philosophy of consciousness and create a new conceptual scheme based on the synthesis of idealism and realism, where such concepts as “culture”, “spiritual life”, “personality”, and political implications find their place.

**Conclusion.** The works of his contemporaries and current researchers were used to analyze the views of S. L. Frank. The main conclusion should be considered that Frank's work shows an appeal to the problem of ontological proof, understood not purely theologically, but as a more general course of philosophical thought aimed at detecting the presence of being.

**Key words:** S. L. Frank, idealism, realism, nature, culture, personality, spiritual life, consciousness, being.

**For citation:** Antonov K. M. (2020). “Priroda i kul'tura” – epizod intellektual'noj biografii S. L. Franka [“Nature and culture” – an episode of S. L. Frank's intellectual biography] // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 26–39. (In Russian).

---

\* The article was written with the support of the PSTGU development Fund, grant № 01-0718/H.

## Введение

Опубликованная в русско-немецком «неокантианском» журнале «Логос» в конце 1910 года статья С. Л. Франка «Природа и культура» до сих пор практически не становилась предметом анализа исследователей творчества философа (Аляев Г.Е. [2]; Назарова О. [9]; Элен П. [21]). Сам Франк не переиздавал эту статью и не упоминал о ней в своих мемуарных текстах, по-видимому, считая ее далекой от совершенства.

Между тем, статья представляет собой важный момент в становлении мысли философа: будучи, на первый взгляд, развитием идей, в модальности «от третьего лица» представленных в тексте, посвященном В. Штерну, она знаменует радикальный пересмотр авторских идей предшествующего периода и выступает первой заявкой на принципиально новую постановку всей занимавшей Франка в тот момент философской проблематики. Здесь Франк уже решительно выходит за пределы занимавшего его до тех пор замысла «философии культуры», и не только устанавливает необходимость апелляции к коррелятивному «культуре» понятию «природа», но и ставит вопрос о некотором объемлющем их единстве.

Ниже мы постараемся описать указанные изменения, а для этого: (1) наметим основные черты прежнего хода мысли, (2) проследим основные направления его пересмотра, поскольку они представлены в статье, (3) кратко наметим ближайшие перспективы развития мысли Франка и (4) попытаемся высказать предположение о тех причинах, по которым итог пересмотра, по всей видимости, не удовлетворил философа до конца.

## Обзор литературы

Статья С. Л. Франка «Природа и культура» обойдена вниманием исследователей творчества философа. Она лишь мельком упоминается в недавней книге Т. Оболевич [10, с. 30], краткое резюме представлено в работах Г. Е. Аляева [1, с. 91; 3, с. 41–42] и в предисловии к современному собранию сочинений Франка [5, с. 43–44].

Между тем, статья эта по-своему рубежная для творчества Франка. После отхода от марксизма он на протяжении нескольких лет пытался реализовать проект «философии культуры». В хронологической схеме современного исследователя Г. Е. Аляева, это маркируется понятием «ранний Франк-философ» [1, с. 80]. Проект «философии культуры» в значительной степени основывался на идеях баденского неокантианства (прежде всего, на «Прелюдиях» Виндельбанда), руководствовался мощным импульсом, полученным Франком от Ницше

[19, с. 54], и имел выраженные этико-политические коннотации в виде индивидуалистического гуманистического либерализма, учитывающего ряд социалистических предложений, в духе «правых кадетов» (П. Б. Струве) [8, с. 179–209].

Относящиеся к этому замыслу тексты Франк включил сборник «Философия и жизнь. Очерки философии культуры» (1910). Следует, однако, отметить, что два наиболее характерных, в каком-то смысле, даже основополагающих, текста, напрямую относящихся к этому замыслу – статьи «О критическом идеализме» и «Очерки философии культуры» (последняя была написана совместно со Струве) – Франк в этот сборник не включил. Можно предположить, что очень ярко выраженный в них «идеализм» к моменту формирования сборника уже перестал его удовлетворять. Тем не менее, именно в них можно найти те основные элементы первоначального замысла, которые станут предметом критической саморефлексии в «Природе и культуре». Обозначим их по необходимости кратко.

Прежде всего, общефилософская позиция, из которой исходит этот замысел, определяется Франком как «критический идеализм» понимаемый в неокантианском духе как «философия сознания», опирающаяся на «коперниканское деяние» Канта («уяснение логического приоритета сознания над бытием» [17, с. 220]) и совершенный им кардинальный переворот в понимании «истины», критику Кантом «теории отображения» и их радикализацию в философии Фихте, устранившего «само понятие трансцендентной действительности» [17, с. 205, 216].

Это движение мысли Франка рассматривает Т. Резвых, подробно анализируя его в контексте дискуссии о «критическом идеализме» [12, с. 76–83]. В качестве представителя «критической философии» Франк выступает одновременно и против метафизики, и против позитивизма, как двух форм «натуралистического мирозерцания», «высшим обобщением» которого является понятие «природы или мироздания» [17, с. 220].

### **Материалы и методы**

Базовой реальностью, точнее «данностью» и началом отсчета предстает для Франка «сознание», по отношению к которому «действительность», «бытие» определяется как *«те представления, которые обязательны для нас в силу природы нашего сознания»* [17, с. 213]. Именно «система сознания», «жизнь сознания» или «духовная жизнь» предстает здесь как высшее обобщение, «последняя и всеобъемлющая категория», нечто абсолютно первичное, наиболее достоверное, стоящее за пределами оппозиций субъективного и объективного,

реального и вымышленного [17, с. 225]. Интересно, что двигаясь по следам Фихте и Виндельбанда, Франк уже здесь интуитивно нащупывает ход мысли, который приведет его в дальнейшем к реабилитации «онтологического доказательства». В рамки «системы сознания» на равных правах вписываются «как категории действительности, так и нравственные, эстетические и религиозные понятия» [17, с. 225].

В более узком смысле «духовная жизнь» выделяется в структуре сознания как особая сфера – «система ценностей», сфера «должного», противоположная «существующему». Ключевой инстанцией, обеспечивающей единство двух сфер, оказывается в этой конструкции «личность».

При этом в структуре самой личности выделяются два аспекта: эмпирически-психологический, представляющий собой ни что иное как «часть совокупного бытия» (соответственно, относящийся к сфере сущего), и трансцендентальный, в свою очередь, включающий бытие в себя, выступающий как «его высочайшая вершина и глубочайшая основа» [17, с. 244]. Будучи единством указанных аспектов, личность, тем самым, получает особый статус единственной подлинной святыни:

«Ее свободная жизнь и деятельность составляет реальные условия проникновения в “земную” деятельность трансцендентальной сферы, и поэтому обеспечение и уважение всесторонней свободы личности образует основной нравственный закон» [17, с. 248].

Статья в целом получает этические и политические коннотации, вполне очевидные в контексте ситуации кануна революции 1905 г., лишь слегка прикрытые «эзоповым языком». Как писал в 1923 г., оглядываясь на прошлое, сам Франк: «наиболее убедительным аргументом ... считалось, что “философский идеализм” необходим как основа моральной самоотверженности в политической борьбе». [16, с. 118].

Дальнейшим развитием этих идей и становится понятие культуры, развиваемое в «Очерках философии культуры», где это понятие фактически развивает намеченное в предыдущей статье понятие духовной жизни. По определению Франка: «Культура есть совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие» [13, с. 348]. Ряд «вечных идеалов», определяющих творчество и, парадоксальным образом, формирующихся в процессе творчества, и есть, по Франку, культура в подлинном смысле. Не только «материальная культура», которую многие откровенно третируют, но и материальное измерение духовной культуры оказывается с этой точки зрения чем-то вторичным, производным.

Неудивительно, что характеристики «культуры» и «духовной жизни» оказываются весьма близкими, и подобно последней, первая также претендует на онтологическую универсальность. Конфликты внутри культуры не только возможны, но и необходимы, полагают те, кто следует в этом Ницше и Зиммелю, однако отрицание культуры как таковой, по существу, лишено смысла:

«Можно отвергать то или иное отдельное явление, почитаемое в данное время продуктом культуры; ... Но нельзя иначе, как по недоразумению и непониманию, отрицать культуру как целое, ... Неверие имеет свои абсолютные, логические и естественные пределы. Системы, направления, верования гибнут и проходят; культура, как взаимодействие и совокупность всего, что творится духом идеала и правды на земле, неразрушима и вечна и в своей вечности и своем всеобъемлющем богатстве находит себе непререкаемое абсолютное оправдание» [13, с. 348].

В утверждении немислимости полного отрицания культуры снова заявляет себя ход мысли, предвосхищающий будущее обращение философа к «онтологическому аргументу». Этот подход становится для Франка основанием критики утилитаризма, аскетизма (прежде всего, толстовского), фидеизма (как ортодоксального, так и обновленного, в лице Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева), как принципиально противокультурных направлений мысли и общественной жизни. В «Вехах» он обращается против «моралистического нигилизма», который Франк приписывает русской интеллигенции той эпохи.

Понятие личности здесь также выступает как значимый ориентир, при этом отмечается, что, несмотря на «многообразные и мучительные конфликты», присущие отношениям личности и культуры, между этими двумя принципами существует «теснейшая внутренняя связь» и взаимная обусловленность. Этот «гуманистический индивидуализм» получает свое развитие в дискуссиях революционных лет, в ряде политических деклараций (статьи «Политика и идеи», «Проект декларации прав»), при обсуждении проблем отношений религии и культуры, веры и знания.

Итак, «философия культуры» для Франка на этом этапе не одна из «философий родительного падежа», а философия как таковая, трансценденталистская философия «духовной жизни», понимаемая как единственная подлинная реальность, в которой человеческой личности принадлежит исключительное центральное место.

## Результаты исследования

Рассмотрим теперь основные линии пересмотра программы Франка, как они представлены в статье «Природа и культура».

Прежде всего здесь бросается в глаза радикальное расширение историко-философского кругозора Франка и, соответственно, того историко-философского материала, на который он опирается. Это касается, прежде всего, античных философских концепций, к которым он по большей части апеллирует, выстраивая базовую схему соотношения идеальных типов, но также – и философии Нового времени. Пожалуй, только средневековая мысль остается, по существу, за рамками интереса российского философа.

Прямые отсылки и анализ характерных выражений, используемых Франком, и обращение к другим его публикациям (прежде всего – к рецензиям) дает возможность установить примерный круг его чтения [14, 18]. Это, главным образом, немецкая историко-философская литература, частично им же переводимая в это время на русский язык: работы Целлера, Гомперца, Форлендера и др. Из отечественных авторов это почти исключительно С. Н. Трубецкой – его «Метафизика в Древней Греции», к изучению которой Франк обращался еще в 1901–1902 гг. [15, с. 74], отчасти «История политических учений» Б. Н. Чичерина, работы П. И. Новгородцева по истории философии права.

С этим расширением кругозора связаны и новое направление (форма) рефлексии и смена философских ориентиров мыслителя. В текстах предшествующего периода трансценденталистская философия культуры определенного типа предлагалась как по существу безальтернативное решение ряда важнейших философских и политических проблем, как единственно мыслимый выход из тупиков мышления и социальной практики. На новом этапе видим не только формальное усложнение схемы, осуществляемое путем прибавления новой категории – «природы», коррелятивной «культуре», но и попытку разработки типологии мыслимых отношений этих категорий.

В классификации Франка каждый идеальный тип оказывается воплощен в историко-философском материале и таким образом предстает не как априорный тупик, а как мыслимая возможность, обладающая потенциалом дальнейшего развития. Утилитаризм, «толстовство», «нигилизм» и прочие «противокультурные» направления мысли получают вид не случайных уклонений, свойственных русской интеллигенции, а широкомасштабных и определенных самой логикой развития мысли историко-философских трендов: (1) «эпикурейского» и «стоического» физиократизма, стоящих под знаком категории «природы», по отношению к которой «культура» предстает как нечто избыточное либо реду-



цируемое; (2) рационалистического и религиозного «ноократизма», стоящих под знаком категории «культуры», по отношению к которой «природа» оказывается чем-то, что должно быть организовано и, тем самым, преодолено [20, с. 471–484].

Решение, на котором останавливается сам Франк, получает дополнительное «абдуктивное» обоснование, а необходимость учета и преодоления всех описанных возможностей заставляет его более внимательно и ответственно отнестись к построению собственного варианта ответа.

Представляется, что новая, расширившаяся историко-философская перспектива позволила ему осуществить и переоценку философских авторитетов и ориентиров – на смену Канту и Фихте приходят теперь «философемы второго периода классического немецкого идеализма», иными словами, столь порицавшиеся прежде Франком за свою «метафизичность» Шеллинг и Гегель, а также Гёте [20, с. 501]. Тем не менее, Риккерт и Виндельбанд остаются для Франка весьма значимы – первый в самой постановке проблемы, второй – в области историко-философских и культурологических штудий. Полемика с Риккертом во многом определяет и первую большую монографию Франка («Предмет знания»), которая даже по названию перекликается с диссертацией немецкого философа («Предмет познания»).

Эти формальные перемены неизбежно оказываются связаны не только с чисто содержательными, но и со структурными изменениями в мышлении философа. Прежде всего, становится окончательно ясным отход Франка от трансцендентализма как философии сознания.

Элемент самокритики в рассматриваемой работе Франка вообще весьма высок, но его текстуальная демонстрация потребовала бы гораздо большего места (подробнее см.: [4, с. 771–786]). Поэтому ограничимся его собственной оценкой: «"Коперниканское деяние" Канта не удалось» – самокритично пишет философ, природу в конечном итоге не удастся понять «как продукт и свободное создание» субъекта [20, с. 491].

Идеализм упирается не только в проблему объективности вообще, но главным образом, в проблему «второго Я» как объекта, выступающего самостоятельным, независимым от «меня» носителем субъективности. Невозможность конституировать этот объект на чисто идеалистической основе означает для Франка разрушение важнейших оснований предшествующей конструкции: понятия культуры (которое оказывается сведено к «субъективной личной жизни») и понятия личности (которое оказывается невозможно ни отождествить с трансцендентальным субъектом, ни отделить от последнего) [20, с. 493].

Разумеется, это не означает для Франка возврат к «наивному реализму»: последний вообще «незаконно игнорирует... субъективную сферу» как таковую [20, с. 489]. Основная трудность обоих подходов заключается не столько в их произвольности и гипотетичности, сколько в их категориальной недостаточности. Настаивая на своей исключительности, оба подхода закрепляют господствующий в обыденном сознании дуализм природы и культуры, не позволяющий осуществить целостное осмысление реальности.

Последнее требует принципиального усложнения категориальной схемы, признания того факта, что «категории субъективного порядка могут быть даны в сфере объекта, так же, впрочем, как категории объективного порядка могут сознаваться в сфере субъекта» [20, с. 492]. Указывая в качестве примера на витализм в натурфилософии и на натурализм в сфере гуманитарного знания, Франк ставит вопрос об онто-гносеологическом синтезе.

Это синтез в котором «категории, конституирующие природу и культуру, участвуют вместе с тем в теоретической обработке всех или большинства объектов реальности; и во-вторых, это различие не приводит к дуализму между двумя обособленными и целостными сферами, а допускает (хотя и не требует) соучастие обоих начал в каждой точке бытия» [20, с. 499].

Перемена точки зрения влечет за собой ряд дальнейших трансформаций. Прежде всего, усложняется понятие духовной жизни. С одной стороны, принимая персонализм Штерна и витализм Дриша, Франк предлагает увидеть в природе действие «живых, разумных, целестремительных индивидуальных сил», своего рода «зачатков» «идеальных созданий и форм культуры». С другой стороны, мы можем обнаружить у него две формы проявления «природы» в «культуре»: 1) возможность «рассматривать культуру именно как продукт *высшего рода* сил, имеющих себе аналогию в некоторых процессах природы» [20, с. 496]; и 2) «всякое проявление страсти, сильных инстинктов, предрассудков и бессознательных влечений, часто побеждающих разум и совесть в человеке» [20, с. 499]. Как первое, так и второе заставляют Франка ограничить чистый «ноократизм» – человеческое творчество и духовная жизнь оказываются подчинены их собственной имманентной объективности.

В соответствии с этим понятие культуры, во-первых, перестает быть единственно основополагающим; во-вторых, выходит за свои рамки в сферу природы; в-третьих, обнаруживает действие природы в своем собственном домене. В свою очередь, личность выступает не только как единство эмпирического и трансцендентального, не только как элемент и, в то же время, высшая ценность в культуре, но и в своих отношениях с «другим Я» и с природой, которую она обнаруживает не только во вне, но и «внутри», в себе самой.

Из этого вытекает требование всестороннего ограничения «отвлеченного ноократизма», в политическом ключе прочитывающееся как полемика с требованием радикальных общественных перемен: «Наука, искусство, религия, мораль, идеал разумного общественного и технического устройства должны быть так же поняты, как продукты общих космических сил бытия» [20, с. 500].

Все в целом говорит о явном переходе к новой философской позиции, преодолевающей «противоположность между идеализмом и реализмом», являющейся «одновременно и тем и другим», соединяющей гносеологию и метафизику, развивающей «равномерно реальную и идеальную сторону духовного космоса» [20, с. 499–500] – вполне в духе будущего «антиномистического монодуализма».

### **Выводы**

Таким образом, статья «Природа и культура» явственно намечает целый ряд линий дальнейшего развития в мысли Франка: и построение системы идеал-реализма, и переход от трансцендентализма как философии сознания к онтологизму, и углубление темы «духовной жизни», и постановку проблемы «Ты», и элементы «осторожного натурализма» в социальной философии, и даже – «антиномистический монодуализм». В теоретическом плане она стоит на пути к «Предмету знания» и другим работам «зрелого Франка», в мировоззренческом – намечаемый в ней синтез «религиозного ноократизма» и «стоического физиократизма» явно прокладывает дорогу специфическому христианскому панентеизму таких работ как «Смысл жизни» и «С нами Бог».

Вместе с тем, и предложенная в статье типология форм осмысления соотношения природы и культуры, и намеченный способ собственного решения проблемы – представляют самостоятельный теоретический интерес и заслуживают внимания специалистов в области философии культуры и методологии гуманитарных наук.

При этом, сам автор не рассматривал статью как большую удачу, не включал в сборники своих трудов и вообще в дальнейшем не упоминал. Предположительно это может быть связано с ее чрезмерно «идеалистическим», несмотря ни на какую самокритику, общим характером.

Более объективистский, чем у Канта и Фихте, идеализм Гегеля и раннего Шеллинга – все-таки оставался идеализмом, в том смысле, что стремился к искомой конкретности и объективности через разработку системы категорий, в которых требовалось мыслить реальность, в то время как сама реальность, «сами вещи» ускользали.

Поздняя реминисценция Франка, сохраненная его сыном, может, как представляется, пролить свет на эту проблему. Речь идет о «философском откровении», связанном с работой над «Предметом знания». Зайдя, по собственному признанию, «в тупик», Франк «бросил писать и целую неделю ходил по комнате и думал». После прилития крови к голове он «решил бросить все и отдохнуть», но ночью услышал голос, сказавший: «Неужели ты не понимаешь простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия». На вопрос сына: «*Sum ergo cogito?*» философ ответил: «Скорее, *cogito ergo est esse absolutum*» [7, с. 103–104]. (Более полное изложение этой, едва ли не последней, философской беседы Франка с сыном, сделанное на основе архивного автографа, см.: [2, с. 28]).

Не вдаваясь в обсуждение природы данного «откровения», отметим, что оно во всяком случае фиксирует момент очень напряженного мышления и огромных трудностей, с которыми столкнулся философ в попытке преодоления глубоко укорененных привычек мышления. Вряд ли можно согласиться с Буббайером, который относит момент «открытия бытия» к 1908 году и связывает его со статьями Франка о Гёте и Штерне [7, с. 75–77, 274]. Гёте все же не был систематическим мыслителем и его идеи допускают весьма различное толкование, в том числе и вполне трансценденталистское, знакомое Франку по переведенным им «Прелюдиям» Виндельбанда и работам Зиммеля [4]. У Штерна же речь идет лишь о категориальном ограничении принципов вещности и причинности принципами личности и телеологии, а потому, несмотря на большое значение осмысления его работы для интеллектуального становления Франка (статья «Природа и культура» выступает как своего рода продолжение статьи и Штерна) – выхода к онтологии «критический персонализм» Штерна дать все же не мог [11].

«Природа и культура» явно относится, пользуясь хронологией Г. Е. Аляева, к этапу «метафизического поворота» Франка, но не «оформления системы» [1, с. 88–92]. Иными словами, проблема статьи «Природа и культура» – это несовпадение интенции (может быть, еще и не вполне осознанной) и ее исполнения.

Стремление к «бытию» требовало обращения не к Гегелю и раннему Шеллингу, а к Якоби, позднему Шеллингу, Баадеру, Хомякову, Соловьеву, Н. О. Лосскому. Собственной находкой Франка стало в этом отношении движение к проблематике онтологического доказательства, понимаемого при этом не чисто теологически, а как более общий ход философской мысли, нацеленный на обнаружение присутствия бытия. Становление этих интуиций в мышлении Франка требует, разумеется, дальнейшего анализа.

### Список литературы

1. Аляев Г. Е. «Ранний Франк»: к уточнению этапов творческой биографии // Аляев Г. Е. Русская философия вокруг С. Л. Франка: избранные статьи. – М.: Модест Колеров, 2020. – 736 с. – С. 79–92.
2. Аляев Г. Е. Семен Франк: моногр. – М.: Наука, 2017. – 255 с.
3. Аляев Г. Е. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 368 с.
4. Аляев Г. Е., Антонов К. М., Резвых Т. Н. Комментарии // Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Т. 3. 1908–1910. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. – 841 с. – С. 560–791.
5. Аляев Г. Е., Антонов К. М., Резвых Т. Н. Предисловие. С. Л. Франк: жизнь и творчество. 1908–1910 // Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Т. 3. 1908–1910. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. – 841 с. – С. 5–44.
6. Аляев Г. Е., Антонов К. М., Резвых Т. Н. Предисловие. С. Л. Франк: жизнь и творчество. 1903–1907 // Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Т. 2. 1903–1907. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. – 769 с. – С. 5–57.
7. Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950: моногр. – М.: РОССПЭН, 2001. – 328 с.
8. Колеров М. А. Петр Струве: революционер без масс. 1870–1918. – М.: Изд-во книжного магазина «Диолковский», 2020. – 464 с.
9. Назарова О. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка: моногр. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 196 с.
10. Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. – М.: Изд-во ББИ, 2017 – xiv, 202 с.
11. Резвых Т. Н. Вильгельм Штерн: персонализм, организм, телеология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2019. – Вып. 85. – С. 73–87.
12. Резвых Т. О ценности: подход Семена Франка (1898–1908) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2018 год. – М.: Модест Колеров, 2018. – 752 с. – С. 47–83.
13. Струве П. Б., Франк С. Л. Очерки философии культуры // Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Т. 2. 1903–1907. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. – 769 с. – С. 343–363.
14. Франк С. Л. [Рецензия на:] К. Форлендер. История философии. Т. 1 // Русская мысль. – 1911. – Кн. V. – С. 198–199.
15. Франк С. Л. Дневник // С. Л. Франк. Саратовский текст. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2006. – 288 с. – С. 31–111.
16. Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 608 с. – С. 113–182.
17. Франк С. Л. О критическом идеализме // Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Т. 2. 1903–1907. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. – 769 с. – С. 205–250.
18. Франк С. Л. Обзор. Новые русские книги по истории древней философии // Русская мысль. – 1911. – Кн. II. – С. 50–56.
19. Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – 744 с. – С. 39–57.
20. Франк С. Л. Природа и культура // Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Т. 3. 1908–1910. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. – 841 с. – С. 467–501.
21. Элен П. Семен Франк: Философ христианского гуманизма: моногр. – М.: Идея-Пресс, 2012. – 304 с.

### References

1. Alyaiev, G. E. (2017). *Semen Frank* [Semyon Frank]. Moskva: Nauka. (In Russian).
2. Alyaiev, G. E. (2020a). “Rannij Frank”: k utochneniyu etapov tvorcheskoj biografii [“Early Frank”: to clarifying of the stages of creative biography]. *Russkaya filosofiya vokrug S. L. Franka: izbrannye stat'i*. [Russian philosophy around S. L. Frank: selected articles] Moscow: Modest Kolerov. pp. 79–92. (In Russian).
3. Alyaiev, G. E. (2002). *Filosofs'kij universum S. L. Franka. Personalistichna metafizika vseednosti v gorizontah novoï ontologii XX stolittya* [Philosophical Universum of S. L. Frank. Personalistic metaphysics of all-unity in the horizons of the new ontology of the XX century]. Kiev: PARAPAN. (In Ukrainian).
4. Alyaiev, G. E., Antonov, K. M., Rezvyh, T. N. (2019). Predislovie. S. L. Frank: zhizn' i tvorchestvo. 1903–1907 [Preface. S. L. Frank: life and work. 1903–1907]. Frank S. L. *Polnoe sobranie sochinenij*. [Complete works] Vol. 2. 1903–1907. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU, pp. 5–57. (In Russian).
5. Alyaiev, G. E., Antonov, K. M., Rezvyh, T. N. (2020a). Kommentarii [Comments]. Frank S. L. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works]. Vol. 3. 1908–1910. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU, pp. 560–791. (In Russian).
6. Alyaiev, G. E., Antonov, K. M., Rezvyh, T. N. (2020b). Predislovie. S. L. Frank: zhizn' i tvorchestvo. 1908–1910 [Preface. S. L. Frank: life and work. 1908–1910]. Frank S. L. *Polnoe sobranie sochinenij*. [Complete works] Vol. 3. 1908–1910. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU, pp. 5–44. (In Russian).
7. Bubbajer, F. (2001). *S. L. Frank: Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa. 1877–1950* [S. L. Frank. The Life and Work of a Russian Philosopher. 1877–1950]. Moskva: ROSSPEN. 328 p. (In Russian).
8. Kolerov, M. A. (2020). *Petr Struve: revolyucioner bez mass. 1870–1918* [Petr Struve: a Revolushionary without Masses]. Moskva: Izdatel'stvo knizhnogo magazina “Tsiolkovskij”. 464 p. (In Russian).
9. Nazarova, O. (2003). *Ontologicheskoe obosnovanie intuitivizma v filosofii S. L. Franka* [Ontological justification of intuitionism in the philosophy of S. L. Frank]. Moskva: Ideya-Press. 196 p. (In Russian).
10. Obolevich, T. (2017). *Semen Frank. Shtrihi k portretu filosofa* [Semyon Frank. Touches to the portrait of the philosopher]. Moskva: Izdatel'stvo BBI, xiv, 202 p. (In Russian).
11. Rezvyh, T. N. (2018). O tsennosti: podhod Semena Franka (1898–1908) [About value: the approach of Semyon Frank (1898–1908)]. *Issledovaniya po istorii russkoj mysli. Ezhegodnik za 2018 god* [Research on the history of Russian thought. Yearbook for 2018]. Moskva: Modest Kolerov, pp. 47–83. (In Russian).
12. Rezvyh, T. N. (2019). Vil'gel'm Shtern: personalizm, organizm, teleologiya [Wilhelm Stern: personalism, organism, teleology]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie – St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*. Vol. 85. pp. 73–87. (In Russian).
13. Struve, P. B., Frank, S. L. (2019). Oчерки filosofii kul'tury [Essays on the philosophy of culture]. In: Frank S. L. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works]. Vol. 2. 1903–1907. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU, pp. 343–363. (In Russian).

14. Frank, S. L. (1911). [Recenziya na:] K. Forlender. Istoriya filosofii. Tom. 1. Kniga 5 [Review on: K. Forlender. The History of Philosophy]. *Russkaya mysl'* [Russian Thought]. Vol. 1. Iss. V. pp. 198–199. (In Russian).

15. Frank, S. L. (1911a). Obzor. Novye russkie knigi po istorii drevnej filosofii [Review. New Russian books on the history of ancient philosophy]. *Russkaya mysl'* [Russian Thought]. Vol. II. pp. 50–56. (In Russian).

16. Frank, S. L. (1990). Krushenie kumirov [The Collapse of Idols]. Frank, S. L. *Sochineniya* [Works]. Moskva: Pravda, pp. 113–182. (In Russian).

17. Frank, S. L. (1996). Predsmertnoe. Vospominaniya i mysli [Dying. Memories and Thoughts]. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, pp. 39–57. (In Russian).

18. Frank, S. L. (2006). *Dnevnik. Saratovskij tekst* [Diary. The Text from Saratov]. Saratov: Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta, pp. 31–111. (In Russian).

19. Frank, S. L. (2019). O kriticheskom idealizme [On critical idealism]. Frank, S. L. *Polnoe sobranie sochinenij*. [Complete works] V. 2. 1903–1907. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU, pp. 205–250. (In Russian).

20. Frank, S. L. (2020). Priroda i kul'tura [Nature and Culture]. Frank, S. L. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works] Vol. 3. 1908–1910. Moskva: Izdatel'stvo PSTGU, pp. 467–501. (In Russian).

21. Elen, P. (2012). *Semen Frank: Filosof hristianskogo gumanizma*. [Semyon Frank: the Philosopher of Christian Humanism]. Moskva: Ideya-Press. 304 p. (In Russian).

### Об авторе

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

### About the author

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

Поступила в редакцию: 16.06.2020

Received: 16 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

УДК / UDC 13 (091) (34)

## Философское значение *садханы* как категории традиционной индийской культуры

*С. В. Ватман*

*Санкт-Петербургский государственный институт культуры,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье ставится вопрос о возможности верного выявления существенных особенностей и фундаментальных оснований традиционной индийской культуры во избежание часто встречающихся ошибок и превратных толкований. Для автора очевидно, что путь к этому лежит через отыскание и философское исследование ключевых понятий (универсалий, категорий), используемых самой традицией применительно к различным культурным сферам. Выдвигается тезис, согласно которому наиболее подходящим на роль важнейшей категории или универсалии традиционной индийской культуры является термин *садхана*.

**Материалы и методы.** Вначале автор иллюстрирует некоторые уникальные особенности индийской культуры и создает тем самым смысловой контекст, необходимый для исследования. Далее проводится подробный семантический анализ термина *садхана* на материале традиционных толковых словарей с целью выявления его смысловых инвариантов и выраженной в нём онтологической структуры. Далее, на примерах традиционных текстов («Йога-сутры», «Натья-шаstra» и др.), а также исследований на соответствующие темы, выясняется, какое значение выявленная онтологическая структура приобретает в таких существенных формах индийской культуры, как *йога*, *тантра* и *бхакти* и какие понятийные ряды она порождает.

**Результаты исследования.** На основе семантического анализа термина *садхана* выясняется, что инвариантом его значения служит акт становления, результатом которого является новое, более совершенное онтологическое состояние его предмета. Этот акт, помимо необходимых структурных элементов (*садхья*, *садхака*, *сиддхи*), предполагает волю и целеполагание, а также сопутствующие условия, методы, инструменты, источники энергии. Исследование, показывает, что, какой бы контекст мы ни взяли, будь то *йога*, *тантра*, *натья* и т. д., в любом из них *садхана* означает реализацию некоего бесконечного потенциала (*биджа*), сокрытого в той или иной ограниченной форме, и развёртывание его в актуальную целостность.

**Выводы.** Можно заключить, что исследование онтологической структуры ключевых терминов, взятых в том значении, в котором они используются в традиции (в нашем случае – термина *садхана*), способствует глубокому осмыслению частных культурных форм в неразрывной связи с целым. Таким образом, выдвинутый тезис о категориальной роли *садханы* в традиционной индийской культуре и о важности данного термина для её исследования можно считать подтверждённым.



**Ключевые слова:** философия культуры, традиционная культура, культура Индии, садхана, йога, тантра, бхакти, Йога-сутры, Натья-шастра.

**Для цитирования:** Ватман С. В. Философское значение *садханы* как категории традиционной индийской культуры // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 40–58.

## The philosophical significance of *sadhana* as a category of traditional Indian culture

Semyon V. Vatman

*St. Petersburg State Institute of Culture,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The author of an article raises the question of the possibility of correctly identifying the essential features and basic foundations of traditional Indian culture in order to avoid common errors and misinterpretations. According to the author it is obvious that the path to this goal lies through the search and philosophical study of key notions (universals, categories) used by the tradition itself in relation to various cultural spheres. The thesis is put forward, according to which the term *sadhana* is most suitable for the role of the essential category or universal of traditional Indian culture.

**Materials and methods.** At first, the author gives illustrative material in order to demonstrate some unique features of the Indian cultural phenomenon and thereby create a semantic context necessary for research. The following is a detailed semantic analysis of the term *sadhana* based on the material of traditional thesauruses in order to identify its semantic invariant and the ontological structure expressed in it. Further, using examples from traditional texts (Yoga Sutras, Natya Shashtra, etc.), as well as studies on relevant topics, it is found out what significance the revealed ontological structure acquires in such significant forms of Indian culture as *yoga*, *tantra* and *bhakti*, and what conceptual series does it form.

**Results.** On the basis of a semantic analysis of the term *sadhana*, it turns out that the invariant of its meaning is the act of becoming, the result of which is a new, more perfect ontological state of its subject. This act, in addition to the necessary structural elements (*sadhya*, *sadhaka*, *siddhi*), implies will and goal-setting, as well as related conditions, methods, tools, energy sources. The study shows that, no matter what context we take, be it *yoga*, *tantra*, *natya*, etc., in any of them, *sadhana* means the realization of some infinite potential (*bija*), hidden in one or another limited form, and deployment it into actual integrity.

**Conclusion.** It can be concluded that the study of the ontological structure of key terms taken in the sense in which they are used in tradition (in our case, the term *sadhana*), contributes to a deep understanding of individual cultural forms inextricably linked with the whole. Thus, the thesis put forward on the categorical role of *sadhana* in traditional Indian culture and the importance of this term for its study can be considered confirmed.

**Key words:** philosophy of culture, traditional culture, Indian culture, *sadhana*, *yoga*, *tantra*, *bhakti*, Yoga Sutras, Natya Shashtra.

**For citation:** Vatman, S. V. (2020). Filosofskoe znachenie *sadhany* kak kategorii traditsionnoi indiiskoi kul'tury [The philosophical significance of *sadhana* as a category of traditional Indian culture] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 40–58. (In Russian).

## Введение

Вопрос, который несмотря на достигнутые успехи в исследовании культуры Индии, по-прежнему остаётся принципиально важным для избавления от стереотипов, встречающихся не только у любителей, проявляющих к ней интерес, но порой даже у профессиональных исследователей, следующий: нет ли такого подхода, который позволил бы, избегая расхожих мнений, верно распознавать по-настоящему существенные, первичные составляющие уникального индийского культурного феномена, успешно выявлять его фундаментальные основания и фиксировать точки семантических нестыковок, провалов интерпретаций, переосмысливая то, что при поверхностном подходе казалось ясным?

По нашему мнению, такой подход, конечно же, есть и является **философским** по существу. В основе этого подхода – положение, представляющееся очевидным: наиболее надёжный путь, ведущий к осмыслению иной культуры как целостности, скреплённой собственной внутренней формой, заключается в отыскании и осмыслении ключевых понятий (универсалий, категорий), семантически наиболее полно отображающих эту форму, а потому в той или иной степени приложимых ко всем важнейшим составляющим исследуемой культуры и способствующих раскрытию их содержания в контексте всего целого.

Положением, требующим обоснования, будет следующее: среди многих терминов, относящихся к тем или иным элементам или аспектам традиционной индийской культуры, будь то известные и даже популярные (*карма*, *дхарма*, *шакти*) или же не столь популярные и знакомые только лишь специалистам, наиболее подходящим на роль важнейшей универсалии или категории для выражения наиболее существенного в индийской культуре, к слову, одной из наиболее значительных в мире и практически неисчерпаемой по богатству охватываемого наследия, является термин *садхана*.

Этот термин встречается в источниках, прежде всего, конечно, связанных с теми или иными формами психотехники, такими как классические *йоги* и *тантры*, однако не только: в *статье* будет показано, что его применение в индийской культуре было гораздо более широким. Отметим, что внутри самой индийской культуры осознавалась категориальная роль термина *садхана*, что подтверждается попытками её носителей придать ему наиболее широкое значе-

ние; так, например, собрание философских эссе Рабиндраната Тагора, величайшего деятеля индийской культуры XX в. носит название «Садхана, осуществление жизни». Тематика этого произведения весьма многообразна; она включает отношения индивида и универсума; самоосуществление личности в любви и творчестве, постижение красоты и бесконечности<sup>1</sup>.

### Обзор литературы

Важность *садханы* осознавалась и осознаётся исследователями; в той или иной степени термину уделено внимание в работах М. Элиаде [13], С. Дасгупты [6; 16; 17], К. Ватсьян [5]; помимо научных, существует огромное количество текстов по йоге – от популярных до весьма серьёзных, выдержанных в духе традиции, где также рассматривается значение *садханы*, например у Б. К. С. Айенгар, Д. С. Шарма и др. Однако ни один из упомянутых авторов не ставит вопрос о возможности использования термина *садхана* в качестве категории.

Итак, задача ясна; однако, прежде чем приступить к обоснованию сформулированного тезиса, имеет смысл сделать небольшое вступление, чтобы вкратце охарактеризовать наиболее специфические черты индийской традиционной культуры.

Главное, что поражает при непосредственном соприкосновении с реалиями традиционной культуры Индии, допустим, при первом посещении страны, – это яркость и разнообразие её форм и проявлений, настолько массивно атакующих путешественника через все органы восприятия, что у него возникает отчётливое ощущение попадания в некий «дополнительный универсум». Развивая метафору, следовало бы добавить, что внутри этой «вселенной внутри Вселенной» как самодостаточной целостности пребывают многочисленные другие, тоже самодостаточные вселенные, но и они тоже содержат в себе сонмы вселенных как полноценных единиц, и так до бесконечности. Дж. Неру писал: «Многообразие Индии огромно; оно очевидно; оно явно, и всякий может его видеть. Это относится как к её физическому облику, так и духовным её особенностям и чертам» [9, с. 90].

Могут возразить, что в этом нет ничего необычного; любой, кто впервые знакомится, скажем, с латиноамериканской культурой и находится под воздействием очарования от её новизны, сказал бы то же самое. Но что касается культуры индийской, то данное впечатление не исчезает и только лишь усиливается

---

<sup>1</sup> Tagore, Rabindrnath. *Sādhanā, the Realisation of Life*. – New York: The MacMillian Company, 1915. 94 p. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.spiritualbee.com/media/sadhana-by-tagore.pdf>

и при более глубоком знакомстве с её реалиями, в особенности при переходе от восприятия на уровне ощущений к образно-символическому и идейному содержанию, – как качественному, так и количественному, – выраженному в бесконечном многообразии произведений изобразительного, литературного, музыкального и театрально-танцевального творчества, разновидностей религиозного культа и мистических практик, в религиозной, научной и философской мысли, а также в прикладном искусстве, ремёслах и практиках повседневности.

Чем же обусловлена эта поразительная специфика индийской культуры? Вот то, что, на наш взгляд, очевидно. (1) В исторической эволюции индийской культуры отсутствуют существенные разрывы; можно проследить линию преемственности любой из её значимых форм, уходящую во времена глубокой древности; отсюда отмечаемая исследователями «чрезвычайная устойчивость форм индийской жизни» [10, с. 29]. По словам Дж. Неру, «несмотря на последовательные вторжения и завоевания персов, греков, скифов, мусульман, национальное развитие жизни и литературы индоариев фактически не тормозилось и не подвергалось влияниям извне вплоть до английской оккупации» [9, с. 134]. (2) Индийской культуре свойствен отчётливый *полиморфизм*, заложенный в собственном ей типе культурной трансляции; этот *полиморфизм* воспринимается носителями культуры как нечто положительное и естественное, а вовсе не как отрицательное и подлежащее преодолению, поскольку индийцу изначально присуща интуиция единства; как пишет Р. Малхотра, «результат этого – как правило, огромное разнообразие жизненных путей и философских позиций без всякого страха перед хаосом» [18, р. 7]. (3) Индийская традиционная культура, в своём духовном измерении, не подверглась насильственному сведению к единообразию, упорядочиванию сверху, усечению и подгонке под единые догматы или иные идеологические клише (если такие попытки и были, они не принесли успеха). (4) Наконец, индийской культуре свойственна тенденция скорее к *интенсивному*, нежели *экстенсивному* развитию, своего рода *интровертность* (если уместно употребить здесь этот психологический термин), устремлённость внутрь себя, расходование энергии на раскрытие, совершенствование и детализацию собственного внутреннего содержания, без привлечения значительного смыслового и формального материала извне (хотя, конечно же, заимствования имели место), и – реальное осуществление единства в многообразии как чего-то изначально заложенного в культурном сознании народа, мечта о чём «жила в душе Индии со времён зарождения её цивилизации» [9, с. 91], а потому абсолютно естественного и органичного, но отнюдь не навязанного извне.

Из перечисленного наиболее значимым представляется последнее. Яркий пример – искусство традиционного индийского танца с его многовековой историей, идущей из глубины веков преемственностью, многообразием школ и стилей. Здесь в качестве средств художественной выразительности и материала для многослойной символизации выступают крошечные, поистине микроскопические элементы пластики, мимики, пантомимики, костюма, макияжа и т. д. Успешное использование подобного художественного арсенала предполагает высочайшую профессиональную квалификацию не только танцора, но также и зрителя. В силу своей убывающей малости такие элементы способны оказать реальное воздействие на зрителя лишь на суггестивном уровне, и потому требуют от него не только знания традиции, эпоса, фольклора, но также и особой эмоционально-психологической и даже психотехнической подготовки, а, следовательно, могут быть отмечены и в достаточной мере оценены только выдающимся ценителем и знатоком.

Это можно сказать и о традиционной художественной литературе на санскрите и на новоиндийских языках. Классическая индийская литературная теория, история развития которой насчитывает почти две с половиной тысячи лет, предполагает настолько детальную разработку и интенсификацию языкового материала, что носителями смысла становятся все мыслимые аспекты и уровни языковой единицы, вплоть до фонемы и даже до неких особых сверхчувственных факторов, наподобие тех, что обозначаются терминами *спхота* или *дхвани*, также воздействующих лишь на уровне суггестии.

То же можно сказать и об индийской музыке, где воспроизведение и восприятие композиции, например, классической *раги*, происходит на уровне *шрути* – микроинтервалов, которые прекрасно различает приученное к этому ухо простого, но воспитанного в традиционной культуре индийца, и которых, как правило, не различает ухо даже музыкально образованного европейца.

При этом всегда остаётся возможность дальнейшего углубления и детализации художественного символа, а также интенсификации его воздействия на реципиента, потому что, в силу своих уникальных особенностей, непрерывно пульсирующий и трансформирующийся индийский символический универсум не допускает замыкания своих бесчисленных смысловых горизонтов и однозначной окончательной интерпретации. Можно, вслед за Г. Циммером, назвать это явление «феноменом растущей, или расширяющейся, формы» [12, р. 120], добавив, что форму нужно здесь понимать как знаково-символическую, а не физическую, а её рост и расширение – как обогащение и углубление выявленного и структурированного ею смысла, его цветение и плодоношение. Парадоксальным образом, благодаря открытости «вовнутрь», индийская традиционная

культура в своих бесчисленных формах всегда сохраняет проективный потенциал и необходимую энергию для развёртывания «вовне», порождая импульс для нового и нового культурного творчества, не отрывающегося, между тем, от породивших его корней.

### Материалы и методы

Теперь вернёмся к исходному тезису. Начнём с анализа словарных значений термина *садхана*. Данное существительное образовано от глагольного корня *sādh* (*sidh*). Круг словарных значений слова *sādhana*(ā) достаточно широк. Амарасимха даёт следующие: «содействие, приводящее к завершению чего-л.» (*nirvartanoparakaraṇānuvraja*), «путь, движение» (*gati*), а также: «приготовление лекарства» (*dravyoparādāna*), «исполнение погребального ритуала» (*mṛtasaṃskāra*) [14, p. 417]. В других санскритских толковых словарях находим такие значения, как «осуществление, завершение» (*nispādanā*), «религиозное почитание, служение» (*ārādhana*)<sup>1</sup>, «помощь, содействие» (*upakaraṇa*), «средство, метод» (*upāya*), «инструментальная причина» (*kāraṇa*), «источник познания» (*pramāṇa*), «средний термин силлогизма» (*vyāpaya*), «причина познания *Брахмана*» (*brahmadevīyāhetu*), «распознавание вещей вечных и не вечных, отрешённость, умиротворение» (*vastuvivekavairāgyaśamādi*)<sup>2</sup>. Среди значений, которые дают М. Монье-Вильямс и Ш. Апте, – «действие по завершению чего-либо», «воздействие», «свершение», «достижение любого объекта», «способы исполнения или воздействия», «средства достижения», «источник, причина», «инструмент», «орган тела», «материал», «составляющий элемент», «доказательство», «установление истины», «достижение чего-л. посредством магии», «обработка», «преодоление», «подчинение кого-л.», «зачаровывание», «призывание (эвокация)», «исцеление», «обещание», «сосуд», «всё, что необходимо для военного дела, войны и сражения», «способы и средства наказания», «средства для получения удовольствия», «надёжная причина или источник», «приготовление пищи (или яда)», «результат», «материя», «материальная субстанция», «лечебная трава», «лекарство», «достижение блаженства», «возрастание в цене»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Sabda-kalpadruma. Cologne Digital Sanskrit Dictionaries. Universität zu Köln [Электронный ресурс]. URL: <http://198.199.88.166/cologne/skd/web/webtc/indexcaller.php>

<sup>2</sup> Vacaspatyam. Cologne Digital Sanskrit Dictionaries. Universität zu Köln [Электронный ресурс]. URL: <http://198.199.88.166/cologne/vcp/web/webtc/indexcaller.php>

<sup>3</sup> Monier-Williams, M. Sanskrit-English Dictionary. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997 (1899). 1334 p.; Apte Practical Sanskrit-English Dictionary, 1890. Cologne Digital Sanskrit Dictionaries. Universität zu Köln [Электронный ресурс]. URL: <http://198.199.88.166/cologne/ap90/web/webtc/indexcaller.php>

Разумеется, данный перечень, который мы приводим примерно в том порядке, в котором он даётся в словарях, выглядит хаотично и нуждается в систематизации. Для этого представим, что исследуемый термин есть *означаемое* для некоторой бытийной сферы и переведём всё перечисленное в онтологическую плоскость.

Тогда обнаружится следующая смысловая структура: *садхана* в основе своей есть *акт*, а именно, действие по значению глагольного корня *sādh*. Этот акт, в результате которого достигается иное, лучшее по отношению к изначальному, состояние бытия, включает в себя процесс осуществления или становления, его начало, промежуточные стадии и завершение, его закономерности и индивидуальные особенности, специфику его протекания, а также исходное и конечное состояние становящегося. Сюда также входят необходимые для осуществления процесса методы и инструменты.

Далее, ничто не указывает на то, что *садхана* – это нечто, совершающееся само собой; скорее, наоборот: как *акт* она противоположна естественному течению дел; это то, что *осуществляют*, а не то, что *само собой осуществляется*. Раз так, то в данную структуру необходимо включить, во-первых, само становящееся – то, что должно в процессе *садханы* получить новый бытийный, и, соответственно, семантический, статус (*садхья* – если речь идёт об объекте, *садхака* и *садху* – о субъекте в процессе становления и по завершении процесса, и *сиддхи* – о результате акта).

Затем, должны быть включены такие составляющие как необходимые знания и умения, способности и таланты, усилия по осуществлению, питающий и поддерживающий весь процесс источник энергии, наконец, замысел, образец и цель.

Так, например, в соответствии с традиционными представлениями индийцев, никакая деятельность не может считаться полноценной и даже просто осмысленной, если в конечном счёте она не приводит человека к самоосуществлению в рамках традиционной ценностной триады: *дхармы*, *артхи*, *камы* и *мокши* – морального долга, благосостояния, удовольствия и освобождения (термины также многозначны; приведённое их значение, разумеется, одно из возможных).

Мы видим, что онтологическая сфера либо непосредственно, либо опосредованно связанная с осуществлением акта, которым является *садхана*, в силу своего фундаментального, узлового и «срединного» (а не «периферийного») характера требует не только субъекта как источника воли, энергии и разумного целеполагания (который к тому же одновременно может выступать и в роли объекта), но и внушительного набора всевозможных условий, факторов и ресурсов.

Поэтому в семантическом плане термин *садхана* захватывает и втягивает в свою орбиту всевозможные смежные и сопряжённые значения из различных смысловых горизонтов, в свою очередь, многообразно раскрываясь в каждом, – отсюда обширная полисемия термина, обильное ветвление значений при чётко прослеживающейся связи с корневым, многообразие гипонимов и их разброс по отдельным смысловым областям.

### Результаты исследования

Исследование контекстуальных значений *садханы* даёт новый ракурс взгляда на конкретные культурные формы, раскрывая в этих формах обозначенную онтологическую структуру. В этом плане важно выяснить, какие другие ключевые термины образуют парадигматическую взаимосвязь с рассматриваемой категорией, тем самым продолжая значимые смысловые ряды.

Оговоримся, что смещение значений между тем, как понимается термин в своей изначальной смысловой среде и тем, какое значение он приобретает в переводах, обусловлено не просто различием языка, но, в первую очередь, различием фундаментальных установок сознания и мышления; только улавливая это смещение можно установить их реальную корреляцию.

Начнем с чрезвычайной значимой для индийской культуры области особых психофизиологических практик, которые, наряду с практиками ритуальными и мистериальными изначально предназначались для религиозных целей и традиционно обозначались собирательным понятием *йога* (от *yuj* – «запрягать», «связывать»); мы не разбираем подробно значение данного термина, отсылая к соответствующим исследованиям [1; 6; 7; 13]).

Характерно, что в древней и средневековой Индии развитию этих практик (или «техник») уделялось гораздо больше внимания, чем на Западе, в культурах Средиземноморья, где аналоги, конечно же, тоже существовали. Едва ли вызовет серьёзные возражения, если мы скажем, что именно раннее и чрезвычайно эффективное развитие *йоги* и стало наиболее прочным основанием охарактеризованного выше индийского культурного единства, а также фундаментальной убеждённости самих индийцев в изначальном единстве бытия, природы и космоса.

Мы не будем искать причину этой особенности; скажем лишь, что весьма вероятным представляется мнение о том, что она коренится в особенностях ведийского ритуала, структура которого послужила основой для формирования специфически-индийского мышления, где ум наделяется пассивными функциями наблюдения и созерцания, а не активного кооперирования с речью и руководства действием, как в мышлении древних греков. Отсюда – стимул к



развитию именно этих способностей ума, для чего и вырабатывались специальные практики и «техники». Можно сказать, что именно благодаря *йоге* индийскими подвижниками и мыслителями был почерпнут и зафиксирован уникальный *опыт* восприятия и переживания всеобщего органичного единства или единства в многообразии, а не просто *знание* о нём. По замечанию Б. К. С. Айенгара, одного из авторитетнейших современных теоретиков и практиков-*йогинов*, «опыт глубок, как океан, и высок, как небо» [1, с. 261]. Таким образом, для традиционного индийца реальность единства истинна и не вызывает никаких сомнений именно потому, что это плод целенаправленной практики, подтверждённый сверхчувственным опытом, а не плод отвлечённых умозаключений или случайной интуиции.

Вполне справедливо было бы сказать, что *йога* – это детально продуманная, проработанная и проверенная многими поколениями практиков программа сборки разрозненных компонентов человеческого существа как малого космоса по подобию космоса большого с целью достижения наивысшего возможного совершенства: «Йога означает сведение воедино тела, чувств, ума и интеллекта, чтобы привести *дживатман* (индивидуальную душу) к единству с *Параматманом* (высшим Духом)» [1, с. 247].

А непосредственное осуществление этой программы, её реализация и есть *садхана*; именно такое терминологическое соотношение мы и обнаруживаем в самой традиции, что, кстати, вполне отвечает охарактеризованной выше онтологической структуре. Это практика по существу, практика как таковая, и в этом её главенствующая, стержневая роль: «*Садхану* нужно выполнять; её нельзя выразить словами, так как она скромна и молчалива» [1, с. 261]. Так, 2-я глава «Йога-сутр» Патанджали, важнейшего классического текста, посвященного йоге, носит название «Садханапада»; согласно авторам и комментаторам русского перевода, её содержание «касается сознания, активно функционирующего (*vyutthita*), и тех йогических средств, которые надлежит использовать при таком его состоянии» [7, с. 31]; согласно же Б. К. С. Айенгару, *садхана*, будучи сущностью *йоги*, и есть предмет данного текста, в котором, по его словам, «...все четыре главы полны *садханы*...» [1, с. 262].

Как стержневая составляющая *йоги*, *садхана* образует смысловой ряд, тоже весьма точно воспроизводящий структурные элементы, связанные с общим значением термина. Прежде всего, это *тапас*; изначально данный термин принадлежал лексикону *яджни* – ведийского жертвенного ритуала, в котором трудно обнаружить всё ту же структуру. Как пишет Ш. Маламуд, «слово *тапас* обозначает прежде всего жар, порождённый желанием, – жар, которым желание

должно завершиться, чтобы запустить *карман*, действие *par excellence*, каковым является жертвоприношение [8, с. 70]. Что же касается *йоги*, то *танас* есть энергетическая основа, питающая всё её элементы – «практика возжигания внутреннего огня посредством религиозного рвения...» [1, с. 178].

Прочие термины, которые также имеют самое непосредственное отношение к *садхане*: *анушасана* – «обучение», *абхьяса* – «...многократная практика, с усилием умением и разумом», *свадхьяя* – «исследование себя», *ануштхана* («преданность»), *саньяма* – «объединение», «когда сосредоточение, медитация и погрузённость сплетаются в единую нить» [1; с. 264–267].

Примечательно, что не только в *йоге*, но и в других классических философских школах *садхана* занимает ведущее место, будучи понимаема как решающий фактор познания, в том числе и философского. Часть 3-я «Брахмасутр» называется «Садханадхьяя»; как видно из самого её названия, она посвящена *садхане*, которая рассматривается в ней как комплекс условий и практических методов постижения *Брахмана* [21, pp. 421–679]. Согласно адвайтаведанте, *садхана* – это практические «пути... вступив на которые, необходимо попытаться уничтожить *ајñāna* («неведение», фундаментальную характеристику, присущую несовершенному состоянию живого существа – *С. В.*) и подготовить себя... к окончательному постижению *Брахмана*» [16, p. 115].

В ещё более яркой форме суть *садханы* выявляется в *тантре* (от *тан* «тянуть, растягивать»). Термин *тантра*, также весьма существенный для индийской традиционной культуры, по смыслу смежен и тесно связан с терминами *садхана* и *йога*, поскольку тоже должен пониматься как по преимуществу относящийся к практической сфере. Индийский тантризм – явление необычайно яркое, калейдоскопически пёстрое и разнообразное; невозможно учесть здесь все многочисленные формы тантрической *йоги*, существующие в рамках многочисленных индуистских и буддийских традиций.

Попробуем охарактеризовать хотя бы несколько черт данного явления. В *тантре*, а именно, в тантрической *йоге* идея фундаментальной трансформации человеческого существа выступает ещё более рельефно. По словам М. Элиаде, сама суть тантрической *садханы* есть «идея превращения человеческого тела в микрокосм» [13, с. 220]. Здесь напрашивается параллель с алхимией, а также с традиционной медициной, имеющая, впрочем, веские основания; как отмечает С. Дасгупта, в Индии, вследствие популярности тантрических практик, «...даже сам термин *йога* стал общепринятым названием как для медицины, так и для алхимии» [6, с. 185]. Чрезвычайно распространённой формой *садханы* в тантризме является визуализация почитаемого божества или божеств в собственном

теле; так, в «Сваччханда-тантре» почитателю Шивы предписывается созерцать себя «в форме Бхайравы, ужасной и чрезвычайно устрашающей», гневно произнося соответствующую тридцатислоговую *мантру* [11, с. 149]. Цель здесь – не просто *вообразить* себя в чаемом образе, но, в конечном счёте, *стать им* [13, с. 459], т. е. реально обрести свойства всеведения, всеприсутствия и т. п.

Как гласит буддийская «Гухья-самаджа-тантра», адепт должен на самом деле обрести сверхъестественные силы, такие же, как у божества Ваджрасаттвы и тем самым стать «алмазным носителем трёх тел», «океаном исполнения желаний», могущественным покровителем видьядхар» [2, с. 614–615]. Основой такой практики является «пробуждение» сокрытой в теле энергии *кундалини* («свёрнутой, подобно змее»). Это осуществляется при помощи *биджа-мантр*, особых однословных звуко сочетаний: «Каждый бог, каждая степень святости имеет свою *биджа-мантру*, «мистический слог», являющийся их «семенем», их «опорой», то есть самим их *существом*» [13, с. 459].

*Биджа* – «семя»; из этого семени как бы «проращивается» новое божественное бытие адепта во всех его аспектах; это звуковой атом, несущий в себе бесконечный энергетический потенциал. Визуализируемый коррелят *биджи* – *бинду*, «точка», субстанция которой – наиболее «тонкий» элемент *акаша*, а сущность – форма форм и основа основ, или *самарасья* – единство (букв. «обладание единым вкусом») Шивы и Шакти<sup>1</sup>. *Бинду* – всё и ничто; как гласит «Брихат-тантра-сара», «совершив растворение ума в Великой Пустоте (*махашунье*) *йогин* пребывает в абсолютной полноте»<sup>2</sup>. Это своего рода «сингулярность», в которой сокрыты миры, как зёрнышко, где свёрнуто пребывает не просто будущее дерево, но неисчислимое множество лесов и рощ.

Таким образом, тантрическая *йога* или *садхана* – это целенаправленное и методичное «проращивание семени», «развёртывание свёрнутого» с использованием всех необходимых «искусных средств» (*упая*); но всё это осуществляется на основе внутреннего, присущего самому адепту потенциала; т. е. данный акт мыслится как нечто необходимое и должное, заложенное в самой глубинной природе самого его предмета (*садхья*), как микро-, так макрокосмической. Результат процесса – *мукти* или *мокша* – окончательное освобождение от подчинённости материи.

---

<sup>1</sup> Ольшевский А. П. Понятие пустоты (шуньяты) как объект тантрической садханы в индийской религиозной традиции // Путь Востока: Традиции освобождения. Вып. 4 / Материалы III Молодежной науч. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 33–39 [Электронный ресурс] URL: <http://anthropology.ru/ru/text/olshevskiy-ap/ponyatie-pustoty-shunyaty-kak-obekt-tantricheskoy-sadhany-v-indiyskoy-religioznoy>

<sup>2</sup> Там же.

Интересно здесь привести пример, который имеет отношение не к *тантре*, но к связанной с ней многими общими элементами и понятиями традицией *бхакти* («преданность», «преданное служение»), важнейшим элементом которой также является *садхана*. Согласно данной традиции, в которой тоже ставилась цель реализации внутренней природы человека, но, в отличие от *тантры*, эта цель понималась не как *отождествление* с Божеством, а как приобщение к его природе, – реализация *причастности* к нему, *садхана* есть в своей основе осознанная целенаправленная практика в соответствии с правилами; но это лишь до определённой стадии, поскольку цель практики – пробудить и дать первоначальное развитие. Далее процесс обретает спонтанный характер и направляется уже не правилами, а любовью к Божеству, семя (*биджа*) или зародыш (*гарбха*) которой изначально пребывает в сердце адепта, как, впрочем, и каждого человека.

В «Бхакти-расамрита-синдху» Рупы Госвами (XVI в.), важнейшем тексте бенгальского вишнуизма, одной из школ *бхакти*, говорится:

«*Садханой* зовётся, когда подлежащее усовершенствованию (*sādhyā*) переходит из стадии объекта воздействия (*kṛti-sādhyā*) в стадию самоосуществления (*sādhyā-bhāvā*); усовершенствованию же подлежит манифестирование из сердца [сокрытого в нём] вечно-совершенного возвышенного эмоционального состояния (*nitya-siddhasya bhāvasya prākāṭyam hrđi sādhyatā*)» (1.2.2) [15, p. 85].

Как пишет С. Дасгупта, «ничто вечное не может быть произведено; а потому подлинные эмоции преданности не сотворены, – они уже есть в сердце, и роль *садхана-бхакти* – дать им в нём же и раскрыться, но так, чтобы они приносили наслаждение» [17, p. 434]. Это может быть описано только в специальной понятийной системе, отличной от терминологии *садханы*; то есть, в терминах *совершенства*, а не *совершенствования* (например, в терминах классической поэтики, как это было сделано в бенгальском вишнуизме [3; 4]). Вот характерная метафора, которую можно найти в «Чайтанья-чаритамрите» Кришнадасы (XVI в.). *Садхана* – это возвращение *йогин*ом «лианы преданности» (*бхакти-лата*) из «семени» (*биджа*) «в саду его сердца». «Семя» необходимо «поливать водой слушания о Боге и прославления Его» и оберегать от страстей, сравнимых с бешеным слоном. Как гласит текст, в конце концов, опекаемая «садовником», «лиана преданности» разрастается и становится деревом размером с Вселенную; ветви дерева выходят за её пределы и достигают обители Божества. Там дерево приносит сокровенный плод божественной любви, который падает к ногам *бхакти-йогина*. Тот же, вкусив от этого плода, взбирается на вершину дерева [19, pp. 151–163, 331–346].

Для того, чтобы показать, что *садхана*, которая, конечно же, в первую очередь ассоциируется, с всевозможной, так сказать, «духовно-практической» тематикой, столь же значима и для других культурных сфер, обратимся сфере традиционной индийской эстетической теории и соответствующим видам художественного творчества, прежде всего, теории и практике индийской классической драмы, составляющей важнейшую часть не только национального, но и мирового культурного наследия.

Характерен в этом плане труд Бхараты «Натья-шастры» – текст, который послужил основополагающим не только для театрального искусства, но и в принципе для всех видов художественного творчества, сыграв определяющую роль в индийской культуре [20, pp. ix–xi]. Как отмечает К. Ватсьян: «Бхарата дал базовую структуру и общеиндийский лексикон, которому было суждено направлять практику индийского искусства на протяжении двух тысячелетий» [5, с. 104]. Без *садханы* в принципе немислимы постановка и осуществление спектакля. Во-первых, *садхана* обязательно предшествует художественному акту в том самом смысле, который был показан выше, а именно, в формах *тапаса* – самоограничения и самодисциплины, *яджни* и *пуджи* – традиционного жертвоприношения и богослужения, а также *приячитты* – ритуалов очищения и покаяния; первое дарует силу и энергию, второе – милость и благопритествование высших сил, третье – спокойствие и ясность ума; а потому искусство и, например, ритуал – равнозначны [5, с. 10, 24, 61, 62–63, 68, 102]. И постановка спектакля, и само театральное действие с его многочисленными элементами, столь подробно проработанными в «Натья-шастре» Бхараты, также – *садхана*, а участник спектакля, кем бы он ни был – актёром, музыкантом, художником, и даже зрителем – не кто иной как *садхака*. Одна из глав этого текста носит примечательное название «Сиддхи-вьянджана» («Признаки совершенства или успеха [спектакля]»). Как указывает, отмечая эти признаки, сам автор «Натья-шастры», «*садхаки* («стремящиеся к совершенству») должны восклицать: «*Садху!*» («Совершенно!» «Превосходно!»)<sup>1</sup>.

Этот термин, который, как мы уже знаем, есть также и термин *йоги*, применим как к спектаклю, так и к самим его участниками, причём, – в том числе, – и в смысле обретения ими сверхъестественных «йогических» качеств и могущества.

Поразительно, насколько описываемый в традиционных текстах художественный процесс вместе с самим языком описания, терминологией и образностью близки к всё той же самой онтологической схеме, которую ранее мы

---

<sup>1</sup> Natya Shastra 27.10. (Natyashastra: Documents in Devanagari script) [Электронный ресурс]. URL: <https://sanskritdocuments.org/sanskrit/natyashastra/>

обнаружили в *йоге* и *тантре*, т. е. в сфере психотехники. Что касается театрального искусства, то основой тоже служит атомарное семя-*биджа*, понимаемое как энергетический потенциал, поскольку свёрнуто содержит будущую структуру и содержание драмы, а в качестве «гравитационного центра» творимого на сцене художественного мира выступает безразмерная точка-*бинду*. *Тапас* – дисциплина и самоотречение, а также – в совершенстве освоенные участниками постановки «искусные средства», которые были разработаны на основе досконального знания двигательных возможностей лица, тела, голосового аппарата, которые позволяют «семени» проклюнуться и разрастись бесконечно ветвящимся и плодоносящим «древом». Подлинное театральное действо, как и религиозный ритуал, и процесс йогической *садханы*, охватывает все уровни реальности, всю *трилоку* – традиционное «троемирье» ведийских текстов [5, с. 66]; и не только охватывает, но и воспроизводит их во всех существенных деталях, сохраняя при этом ясность, меру и пропорцию. Заметим, что одним из результатов творческой *садханы*, считалось если не конечное освобождение (*мокша*), то, по крайней мере, ощущение свободы и независимости от внешних условий (*сватантрия*) [5, с. 66].

Всё тот же принцип *садханы*, понимаемый как принцип реализации или высвобождения скрытого потенциала благодаря искусному умению и целенаправленной практике, результатом которой становится бесконечно изобильное цветение и плодоношение формы и образности, обнаруживается и в других видах искусства – как в руководящих наставлениях (*шастрах*), так и в самой художественной практике [5, с. 108–109, 128, 131–132].

К сожалению, у нас нет возможности остановиться на этом подробно; ограничимся лишь одним примером. Так, в традиционной индийской музыке, а именно, в вокальном искусстве, термином *садхана* или *свара-садхана*, (букв. «совершенствование звучания») именуется упорная и кропотливая работа над голосом с целью полного овладения им для достижения необходимого эффекта, причём не только чисто музыкального, но, как отмечают специалисты в этом вопросе, также «ментального и духовного»<sup>1</sup>. Причём, в этом процессе напрямую используются элементы *йоги*, а именно практика *речака-пранаямы* (техни-

---

<sup>1</sup> Бхоле М. В. Человеческий голос и йога. / пер. Е. Варниковой [Электронный ресурс]. URL: <https://yogatherapia-conf.ru/articles/chelovecheskij-golos-i-joga/>

ка «удлинённого выдоха»<sup>1</sup>. Лишь по достижении полного успеха в такой практике ученик приступает уже собственно к пению традиционных *rag* и получает право музицировать публично<sup>2</sup>.

## Выводы

Итак, есть достаточное основание, чтобы утверждать, что термин *садхана* может быть отнесён не просто к одной из частных культурных сфер, но ко всей индийской традиционной культуре в целом, поскольку понимается её носителями как акт, в котором процесс становления, становящийся объект, все необходимые средства и факторы, а также конечный результат представляют собой органичное единство.

Что существенно, *садхана* в широком понимании – нечто принципиально *не частное*, поскольку становящееся мыслится как микрокосм, т. е. как нечто, обладающее бесконечным потенциалом (это, например, выражается терминами *биджа* и *бинду*) и потому разрешающееся в актуальное единство в многообразии, в универсуме.

На примерах было показано, что схему или структуру данного акта, по существу, творческого, можно обнаружить в важнейших формах индийской культуры, таких как классическая *йога*, *тантра*, традиционный индийский театр и музыка.

Термин или понятие *садханы* является категориальным и ключевым, поскольку выявление обозначаемых им структур может помочь глубже раскрыть значение и содержание частных культурных сфер в неразрывной связи с целым.

Добавим в завершение, что одним из подтверждений фундаментальной роли *садханы*, мыслимой как реальное и доступное для индивида посредством не только психотехники, но и любой традиционной практики, осуществление единства в многообразии, является отсутствие в индийской культуре двух важных смысловых элементов западного религиозно-мифологического сознания. В этой культуре нет страха пред хаосом, бесконечностью, вечностью, перед любой инаковостью и многообразием: «Традиция... рисует порядок и хаос как членов одной семьи и ткёт новую и новую повесть, в центре которой – их соперничество и неразрывная связь» [18, р. 8]. Также нет в ней идеи произошедшей в незапамятные времена метафизической катастрофы, трагического отрыва части реальности от истока (каббалистическое *швират келим* – «разбиение со-

---

<sup>1</sup> Бхале М. В. Человеческий голос и йога. / пер. Е. Варниковой [Электронный ресурс]. URL: <https://yogatherapia-conf.ru/articles/chelovecheskij-golos-i-joga/>

<sup>2</sup> Рагхава Р. Менон. Звуки индийской музыки: путь к раге / пер. А. М. Дубянского [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=282366&p=1>

судов»), ошибки одной из высших сущностей и падения во тьму, творения «недолжного» (гностицизм) или просто грехопадения, результатом которого становится передающаяся из поколения в поколение «печать греха».

Отсутствует также мотив трагической вины и расплаты за неё, так как фундаментальное для индийской культуры понятие *кармы* не обозначает ни вину, ни воздаяние в привычном нам христианском смысле. Отсюда, например, полное отсутствие трагического жанра в индийском традиционном театре и почти полное отсутствие трагизма в искусстве в целом. Вследствие беспрестанного самораскрытия и цветения бытия, изначальной побуждающей силой которого служит энтузиастическая *садхана* бесчисленных подвижников-*йогинов* (к которым примыкает сонм актёров, художников, музыкантов, поэтов) и самого Высшего Первоначала, истина может быть дана многократно, может быть модифицирована или переоткрыта, поскольку нет ничего окончательного.

*Садхана* свершается вновь и вновь; отсюда – новые повороты *Дхармачакры*, новые божественные манифестации, новые явления *будд* и *аватар*, новые прочтения древних текстов. Таковы некоторые особенности традиционной индийской культуры, понимание которых доступно через раскрытие в них того самого аспекта, который выражается через категорию *садханы*.

#### Список литературы

1. Айенгар Б. К. С. Аштадала-Йогамала. Т. 1. – СПб.: Наука, 2016. – 413 с.
2. Андросов В. П. Очерки изучения буддизма древней Индии. – М.: ИВ РАН; Наука – Вост. лит., 2019. – 799 с.
3. Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 403 с.
4. Ватман С. В. Вишнуитский трактат «Бхакти-расамрита-синдху», его структура, содержание и доктринальная роль // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2019. – № 3. – С. 212–224.
5. Ватсяян К. Наставление в искусстве театра: «Натьяшастра» Бхараты / пер. с англ. М. Л. Салганик. – М.: Вост. лит., 2009. – 206 с.
6. Дасгупта, Сурендранатх. Философия йоги и её отношение к другим системам индийской мысли / пер. с англ. О. В. Стрельченко. – СПб.: Наука, 2008. – 350 с.
7. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер., введение, коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Наука. ГРВЛ, 1992. – 260 с.
8. Маламуд, Шарль. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / пер. с фр. и вступ. ст. В. Г. Лысенко. – М.: Вост. лит., 2005. – 350 с.
9. Неру Д. Открытие Индии. Кн. 1. / пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 460 с.
10. Ольденбург С. Ф. Культура Индии. – М.: Наука. ГРВЛ, 1991. – 277 с.
11. Сваччханда-тантра. Тантра изначальной воли / пер. с санскр. О. Ерченкова. – М.: Изд-во ПОСТУМ, 2013. – 448 с.
12. Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре / пер. с англ. М. В. Воробьёвой, С. В. Пахомова. – М.: Академический проект, 2015. – 194 с.



13. Элиаде М. Избранные сочинения: Йога: бессмертие и свобода; Патанджали и Йога / пер. с фр. – М.: Ладомир, 2013. – 560 с.
14. Amara-koṣa of Amara-simha. Nama-liṅgānuśasana // with the comm. Vyākhyā-sudhā or Rāmāśramī of Bhānuji Dīkṣita. / ed. by M. M. Pandit Śivadatta Dādhimatha. – Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 1914 (reprinted). (In Sanskrit).
15. Śrīla Rūpa Gosvāmī. Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu // transl. into English and the comm. of Jīva Gosvāmī and Viśvanātha Cakravartī Thākura) – Vol. I (Eastern & Southern Sections). – Chennai: Sri Vaikunta Enterprises, 2006. – 960 p. (In Sanskrit).
16. Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy. Vol. II. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. – 484 p.
17. Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy. Vol. IV. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. – 620 p.
18. Malhotra, Rajiv. Being Different. An Indian Challenge to Western Universalism. – Noida. Uttar Pradesh: Harper Collins Publishers, India. – 474 p.
19. Śrī Caitanya-caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī // transl. into English and the comm. of A.C. Bhaktivedanta Svami Prabhupada (17 vols.). Madhya-lila, Vol. 7. – Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1975. – 460 p. (In Bengali)
20. The Nāṭya Śāstra of Bharatamuni / transl. into English by Board of Scholars. – Delhi: Indian Books Centre, 2006. – 547 p.
21. The Vedānta-sūtras of Bādarāyana / engl. transl. and the comm. of Baladeva by Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu. – New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1979 (1912). – 772 p. (In Sanskrit).

### References

1. Ayengar, B. K. S. (2016). *Ashtadala-Yogamala* [Astadala-Yogamala]. Vol.1. Sankt-Peterburg: Nauka. 413 p. (In Russian).
2. Androsov, V. P. (2019). *Ocherki izucheniya buddizma v drevnei Indii* [Essays on the study of Buddhism in ancient India]. Moskva: Nauka – Vostochnaya literatura. 799 p. (In Russian).
3. Vatman, S. V. (2005). *Bengalskij Vaishnavism* [Bengal Vaishnavism]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. 403 p. (In Russian).
4. Vatman, S. V. (2019). Vishnuit'skii traktat “Bhakti-rsamrita-sindhu”, ego struktura, sodержanie i doktrinalnaya rol' [The Vishnuite treatise “Bhakti-rsamrita-sindhu”, its structure, content and doctrinal role]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 212–224. (In Russian).
5. Vatsyayan, Kapila (2009). *Nastavlenie v iskusstve teatra: “Natyashastra” Bharati* [Bharata The Natyashastra]. Moskva: Vostochnaya literatura. 206 p. (In Russian).
6. Dasgupta, Surendranath (2008). *Filosofiya yogi i ee otnoshenie k drugim sistemem indiiskoi misli* [Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought]. Sankt-Peterburg: Nauka. 350 p. (In Russian).
7. Klassicheskaya yoga (“Yoga-sutri” Patanjali I “Vyasa-bhashya”) (1992). Perevod, vvedenie, komentarii i rekonstruktsia sistemy E. P. Ostrovskoi i V. I. Rudogo [Classical Yoga (Yoga-sutras of Patanjali and Vyasa-bhashya). Translation, Introduction and reconstruction of system by E. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoi]. Moskva: Nauka, Glavnaya redaktsia vostochnoi literatury. 260 p. (In Russian).
8. Malamoud, Charles (2005). *Ispech mir. Ritual i misl v drevnei Indii* [Cuire Le Monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne]. Moskva: Izdatel'skaya firma “Vostochnaya literatura” RAN. 350 p. (In Russian).
9. Neru, Javaharlal (1989). *Otkritie Indii* [Discovery of India]. Vol. 1. Moskva: Poliltizdat. 460 p. (In Russian).

10. Oldenburg, S. F. (1991). *Kultura Indii* [Culture of India]. Moskva: Nauka, Glavnaya redaktsia vostochnoi literatury. 277 p. (In Russian).
11. Svachchanda-tantra. Tantra iznachalnoi voli (2013). / Perevod s sanskrita O. Yerchekova [Svachchanda-tantra. Tantra of Primal Will. Translated by O. Yerchenkov]. Moskva: Izdatel'stvo POSTUM. 448 p. (In Russian).
12. Zimmer, Heinrich (2015). *Mifi i simvoly v indiiskoi kul'ture* [Miths and Symbols in Indian culture]. Moskva: Akademicheskii proekt. 194 p. (In Russian).
13. Eliade, Mircea (2013). *Izbrannie sochineniya: Yoga. Bessmertie i svoboda. Patanjali i yoga* [Le yoga. Immortalité et Liberté. Patanjali et le yoga]. Moskva: Ladomir. 560 p. (In Russian).
14. Amara-koṣa of Amara-simha. Nama-liṅgānuśasana (1914). / with the comm. Vyākhyā-sudhā or Rāmāśramī of Bhānuji Dīkṣita. / ed. by M. M. Pandit Śivadatta Dādhimatha. – Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan (reprinted). (In Sanskrit).
15. Śrīla Rūpa Gosvāmī (2006). *Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu* / transl. into English and the comm. of Jīva Gosvāmī and Viśvanātha Cakravartī Thākura – Vol. I (Eastern & Southern Sections). – Chennai: Sri Vaikunta Enterprises. 960 p. (In Sanskrit).
16. Dasgupta, Surendranath (2000). *A History of Indian Philosophy*. Vol. II. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. 484 p.
17. Dasgupta, Surendranath (2000). *A History of Indian Philosophy*. Vol. IV. – Delhi: Motilal Banarsidass. 620 p.
18. Malhotra, Rajiv (2011). *Being Different. An Indian Challenge to Western Universalism*. – Noida. Uttar Pradesh: Harper Collins Publishers, India. 474 p.
19. Śrī Caitanya-caritāmṛta of Krisnadāsa Kavirāja Gosvāmī (1975). / transl. into English and comment. by A.C. Bhaktivedanta Svami Prabhupada (17 vols.). Madhya-lila, Vol. 7. – Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust. 460 p. (In Bengali)
20. The Nāṭya Śāstra of Bharatamuni (2006). / transl. into English by Board of Scholars. – Delhi: Indian Books Centre. 547 p.
21. The Vedānta-sūtras of Bādarāyaṇa (1979). / transl. and comment. by Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu. – New Delhi: Munshiram Manoharlal, (1912). 772 p. (In Sanskrit).

### Об авторе

**Ватман Семён Викторович**, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный институт культуры, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-2631-1109, e-mail: benapol@list.ru

### About the author

**Semyon V. Vatman**, Cand. Sci. (Philos.), Assistant Professor, Saint Petersburg State Institute of Culture, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0000-0003-2631-1109, e-mail: benapol@list.ru

Поступила в редакцию: 03.06.2020

Received: 03 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Статья / Article

УДК / UDC 111 (470)

### **Метафизика российского общества: идейные конструкции, институциональные конфигурации и современные познавательные сдвиги**

*М. М. Мchedlova*

*Российский университет дружбы народов,  
Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Неопределённость онтологических конструкций современности коррелирует с практическим исчерпанием гносеологического потенциала универсалистского метанарратива Модерна и связанных с ним когнитивных и политико-институциональных установок. Недостижимость в обозримой перспективе консенсусной объяснительной парадигмы, возникновение новых референциальных значений философских и политических универсалий, имплицитно требует обращения к нелинейным методологическим подходам. Несоответствие референтов российского общества доминировавшим нормативным теориям и дискурсам, отражавшим европейский исторический опыт, породил идейные конструкции и целеполагание, полярно расходящиеся в оценке статуса и специфики России как субъекта истории.

**Материалы и методы.** Методологическое признание несводимости к единому знаменателю вариантов социально-политического развития и необходимости нелинейной оптики рефлексии выступило основным теоретическим посылом. Множественность понятийного и содержательного соотношения универсальности и партикулярности, признание онтологичности многообразия применялись для интерпретации диверсификации вариантов политического развития, отличной от нормативной. Спектр концептуальных положений, формирующих философскую канву исследования социально-политической онтологии России, выступил спекулятивной основой и дискурсивным подтверждением. Достоверность и проверяемость теоретических умозаключений основаны на обращении к данным социологических исследований ФНИСЦ РАН, ФОМ, а также на референтной базе текущего событийного ряда, что обусловило практическую привязку теоретических конструкций к реалиям российской политики.

**Результаты исследования.** Метафизика российского общества, преломляемая в политических коннотациях, симультанно интерпретируется посредством двух логик: линейно-нормативной и самобытной. Экспликативный уход от оценочных суждений, подтверждает неэффективность интерпретации российской специфики политического развития в рамках модернизационной парадигмы. Идейные конструкции взаимоотношений государства и общества, логика и прагматика политических и социальных изменений должны рассматриваться как продукт специфических исторических обстоятельств. Партикулярные проекции политических рамок взаимоотношения властных и религиозных институтов в России, включая полноту субъектности институтов и императивы политической метафизики, отражают институциональные параметры российской специфики властного баланса и вариативность будущего.

**Выводы.** Метафизика российского общества предопределяет параметры и воспроизводимость политических конструкций взаимоотношения государства и общества, порождая множественность стратегий и целеполагания, несводимых к единому знаменателю. Отражением онтологии российского общества выступает специфический институциональный каркас, атрибутом которого является тенденция к монополизации и концентрации власти в руках государства. Логика воспроизводства данных параметров на примере взаимоотношений государства и религиозных институтов, налагаясь на всеобщность современных изменений традиционных политических, институциональных и социокультурных параметров мира и способов рефлексии, ставит вопрос о диверсификации путей свершения политического процесса не в режиме «девиаций», а в рамках онтологического многообразия.

**Ключевые слова:** метафизика, методология, эпистемология, референции, современность, политика, власть, государство, Россия, нормативность, партикуляризм, религия.

**Для цитирования:** Мchedlova M. M. Метафизика российского общества: идейные конструкции, институциональные конфигурации и современные познавательные сдвиги // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 59–79.

## **Metaphysics of Russian society: Ideological constructions, institutional configurations and contemporary cognitive shifts**

*Maria M. Mchedlova*

*RUDN University,  
Russian Academy of Sciences, Institute of Sociology,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** The vagueness of modern ontological constructions correlates with the practical exhaustion of the gnoseological potential of the universalist metanarrative of Modernity and the cognitive and political-institutional parameters associated with it. The unattainability of a consensual explanatory paradigm in the foreseeable future, the emergence of new referential meanings of philosophical and political universals, replicates the necessity of nonlinear methodological approaches. The inconsistency of the referents of Russian society with the dominant normative theo-

ries and discourses that reflect the European historical experience led to the emergence of ideological constructions and goal-setting, significantly different in assessing the status and specificity of Russia as a subject of history and its political institutional framework.

**Materials and methods.** The main methodological idea of the article is that socio-political development options cannot be reduced to a single denominator and nonlinear optics of reflection are required. The plurality of the conceptual and substantive correlation of universality and particularity, the recognition of the ontological nature of diversity were used to interpret the diversification of political development options, different from the normative. The range of conceptual provisions that form the philosophical framework for the study of the socio-political ontology of Russia served as a speculative basis and discourse confirmation. The reliability and verifiability of theoretical conclusions are based on the data of sociological studies of the FNISTS RAS, Public Opinion Foundation (FOM), as well as the reference base of the event series formed, which contributed to the practical application of the theoretical constructions to the realities of Russian politics.

**Results.** The metaphysics of Russian society, refracted in political connotations, is simultaneously interpreted by means of two logics: linear-normative and distinctive. The explicative departure from value judgments confirms the ineffectiveness of interpreting Russian specifics and political development within the framework of the modernization paradigm and the inorganic nature of political practice. The political structures of state-society relations, the logic and pragmatics of political and social transformations should be considered as the product of specific historical circumstances. Particular projections of the political framework of the relations between the power and religious institutions in Russia, including the comprehensiveness of the subjectivity of institutions and the imperatives of political metaphysics, reflect the institutional parameters of the Russian specifics of power balance distribution and the variability of the future.

**Conclusions.** The metaphysics of Russian society predetermines the parameters and reproducibility of political structures of state-society relations, reflecting the multiplicity of strategies and goal-setting, which cannot be reduced to a common denominator. The specific institutional framework, an attribute of which is the tendency towards monopolization and concentration of power in the hands of the state, reflects the ontology of Russian society. The reproduction logic of these parameters on the example of the relations between the state and religious institutions, imposed on the universality of modern changes in the traditional political, institutional and sociocultural parameters of the world and the methods of reflection, raises the question of how the ways of accomplishing the political process can be diversified not in the logic of “deviations”, but within the framework of ontological diversity.

**Key words:** metaphysics, methodology, epistemology, modernity, politics, power, state, Russia, normativity, particularism, religion.

**For citation:** Mchedlova, M. M. Metafizika rossiiskogo obshchestva: ideinye konstruktsii, institutsional'nye konfiguratsii i sovremennye poznavatel'nye sdvigi [Metaphysics of Russian society: Ideological constructions, institutional configurations and contemporary cognitive shifts]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 59–79. (In Russian).

## Введение

Вопрос: «можно ли понять российское общество, не исследуя его специфику?» [1] – в своей предельной глубине основан на неисчерпанности эвристического потенциала спора между западниками и славянофилами. Интерпретации современных событий (от сущности реформ и модернизационного процесса до поисков параметров национального проекта или контуров ценностного консенсуса), аргументация предпочтительности конфигураций взаимоотношений государства и общества, анализ текущих прецедентов – воспроизводят логику апелляции к вариантам решения ключевого вопроса: о специфике российского общества.

От ответа на данный вопрос зависит выбор используемых концептуальных схем и понятийных конструкций, а также формирующийся вокруг них дискурс. Этот дискурс определяет политическую прагматику, наполнен противоречивыми суждениями и вызывает разнонаправленную реакцию, его полемичность и злободневность часто препятствует непредвзятому объективному анализу.

Поэтому представляется возможным рассмотреть проблематику российского общества в ракурсе его *метафизики*, то есть выявляя базовые основы и смыслы, константные идейные конструкции и институциональные конфигурации, соотнося это с возможностями современного социального познания.

## Материалы и методы

Гносеологическая проекция спора о специфике российского общества включает ряд положений, в которых можно выделить некоторые, расставляющие познавательные акценты, политические коннотации. Линейные теории Просвещения, основанные на референтах и референциях западного опыта, включают не только признание уникальности «русского пути», но и его универсализацию, выражающуюся также в дискурсивной нормативности.

Данные операциональные схемы используют понятийный инструментарий с различными референтами и сигнификативно различными знаками, не всегда распространяемыми на денотаты, содержащиеся в иных социокультурных или онтологических реалиях. Реактивность отечественного гуманитарного знания и отсутствие интерпретативного, критериального и идейно-мировоззренческого консенсуса также обуславливает вариативность и ограничения познавательных процедур<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> На этом настаивал В. О. Ключевский: «Русская мысль стала в особо {не}нормальное отношение к русской действительности. Ум образованного русского человека напитался значительным запасом политических и нравственных идей; эти идеи не были им выработаны, а

Эмпирическая фиксация событийного ряда собственно российского политического развития, казалось бы, должна предполагать определенную «картину мира». Однако идейные расхождения о «субстанции» социально-политического бытия России не позволяют выйти за рамки сложившихся западных концептуальных парадигм, а предложения о выстраивании теории «от референта» тут же порождают обвинения в приверженности «особому пути» в самых отрицательных смыслах.

В то же время, тенденции современности, атрибутом которой становятся всеобъемлющие и очень быстрые изменения, когда «указатели поставлены на колеса и имеют дурную привычку исчезать из вида прежде, чем вы успеете прочитать то, что на них написано, осмыслить прочитанное и поступить соответственно» [2, с. 113–114], все менее поддаются объяснению с точки зрения классических теорий. Соответственно, налицо насущная потребность в новых концептуальных логиках, использующих иные понятия и категории, способные описать, объяснить и структурировать эти трансформации. Исчерпание методологической действенности классических подходов не только поставило вопрос о «тупике развития гуманитарного знания», но и породило ситуацию, когда сегодня теоретический подход становится тождественным методологии [7].

Катализаторами происходящих эпистемологических сдвигов становятся инверсия и диффузия политических и неполитических сфер [32], инкорпорация социокультурного фактора в познавательные схемы политики. Это привело к расширению традиционной институциональной парадигмы, фиксируя исчерпание монополии западных линейных нарративов Модерна<sup>1</sup> и перераспределение балансов аргументации в частном случае современных баталий западников и славянофилов.

Безусловно, принятие той или иной стороны (идей) определяет выбор гражданской позиции на личном уровне и стратегию развития всей страны в государственных масштабах. Эпистемологическая неадекватность генерализации западного опыта в концептуальном пространстве и в инструментальной политике определяется онтологическими противоречиями между политическим метанарративом Модерна и социокультурным плюрализмом современности, между моралью и правом, свободой и справедливостью, а также внутренней разнородностью и нелинейностью современного социокультурного и институ-

---

были заимствованы со стороны. Запас... нам чужд, потому что мы в него не делаем никакого вклада, он достался нам по хронологической случайности. Идеи политические и нравственные составляли один порядок; жизнь, отношения, которые установились в русском обществе, составляли другой порядок, и не было никакой связи между тем и другим» [16, с. 280].

<sup>1</sup> Подробно о современных методологических подходах см.: [21].

ционального разнообразия порождающего неэффективность традиционных иерархий и алгоритмов управления.

Мир как «лоскутное одеяло» (Э. Гидденс) выступает источником растущей международной напряженности, поскольку экономически и ценностно все более дифференцирован и неоднороден [8]. Можно констатировать, что смыслонаделяющим вектором и одновременно легитимирующим фактором выступают не референции «Третьей волны», имеющей «собственные представления о мире, со своими собственными способами использования времени, пространства, логики, причинности» [28, с. 34], а плюральные основания социокультурного многообразия.

Ключевой интенцией политических практик и дискуссий относительно видоизменения референтов понятий и смыслов социальности выступает плюрализация действительности и, соответственно, равноположенность вариантов социально-политического развития, индуцирующая проблематичность универсально-применимой концептуальной схемы, упорядочивающей и объясняющей реальность, исходя из единых принципов.

Универсализм и партикуляризм как ключевое онтологическое соотношение задают основные вопросы: о положительном или отрицательном воздействии традиций на современный мир; о признании необходимости культурных норм и ценностей, обеспечивающих существования общества. Акцентация социокультурной доминанты как фактор, толкающий к необходимости переосмысления социально-политической субстанции современного мира, педалирование в научных исследованиях и политических заявлениях цивилизационного дискурса коррелируют с изменениями в познавательных и методологических координатах гуманитарного знания, одновременно выступая их причиной.

Одной из сущностных и ярко звучащих проблем стал выход на авансцену религиозных интенций, что не только инициировало и диверсифицировало научный поиск, но и поставило вопрос о выработке новых политических и управленческих стратегий.

Религиозные референции современности, денотаты и сигнификты понятий, входящих в интерпретативный пул соответствующих теорий, становятся размытыми и неопределенными, в нынешних условиях порождая новые значения, противоречащие классическим устоявшимся представлениям и императивам [33]. Да и сама «религиозная вера теперь все труднее вписывается в догматические рамки институциональных религий» [31, с. 255].



В инструментальной политике это вызывает нескончаемое количество прецедентов и случаев, объяснение которых возможно прежде всего «ad hoc», а также вторжение политики в ранее маргинальную для нее область «церковной ограды», в сферу эстетического самовыражения или духовных исканий трансценденции.

Очень показательны такие сюжеты проявились в докладе Совета при Президенте Российской Федерации по развитию гражданского общества и правам человека по теме «Уроки эпидемии с точки зрения соблюдения прав и свобод человека и гражданина», вызвавшим различные оценки как у специалистов-религиоведов, так и в общественных дискуссиях. Авторы доклада считают нарушением права на свободу совести вмешательство государства в регулирование жизни внутри церковной ограды в период пандемии COVID. Например, это требования со стороны главных санитарных врачей ряда субъектов РФ (в частности в Москве, Брянской, Кемеровской, Московской Оренбургской областях, Республиках Калмыкия, Карелия, Удмуртской Республике) о приостановлении посещения гражданами зданий, сооружений, территорий, подведомственных или принадлежащих религиозным организациям, о закупке и использовании религиозными организациями одноразовых принадлежностей и посуды (ложек) во время совершения религиозных обрядов, в частности, таинства Евхаристии.

«В первом случае главные санитарные врачи фактически предписывают религиозным организациям прекратить уставную деятельность по совместному исповеданию и распространению веры, во втором – грубо нарушают конституционный принцип невмешательства государства в деятельность религиозных объединений, посягая, тем самым, на автономию религиозных объединений в вопросах внутриконфессиональных правил совершения религиозных обрядов»<sup>1</sup>.

В острой и эмоционально окрашенной дискуссии о способах принятия Святых Даров в период пандемии, о форме литургической жизни, проявились все противоречия между новыми религиозными референциями, традиционными смыслами и рефлексивными способами описания реальности, что привело к разнообразным ответам: от очень жесткого и фундаменталистского ответа в виде «ковид-диссидентства» в Церкви, специфической фронды низвергнутого из сана о. Сергия (Романова), до изменения алгоритмов церковной вертикали.

---

<sup>1</sup> Доклад Совета при Президенте Российской Федерации по развитию гражданского общества и правам человека по теме «Уроки эпидемии с точки зрения соблюдения прав и свобод человека и гражданина» // Официальный сайт Совета при Президенте Российской Федерации по развитию гражданского общества и правам человека. [Электронный ресурс]. URL: [http://president-sovet.ru/documents/read/687/#\\_ftn16](http://president-sovet.ru/documents/read/687/#_ftn16) (дата обращения 21.07.2020).

## Результаты исследования

Обращение к метафизике взаимоотношения институтов власти и религиозных институтов в России сталкивается с отмеченными трудностями, осложненными деликатностью темы и наличием диаметральных подходов в идейном и, как следствие, – управленческом пространстве. Рефлексия в этой области сталкивается, с одной стороны, с доминировавшей традиционной теоретической парадигмой, во многом определяемой параметрами модернистского и неолиберального дискурса, с другой стороны, – с акцентацией охранительских императивов, накладывающих отпечаток на проводимые в России реформы. От этого размывается и без того невнятная логика и философия целеполагания и направленности реформирования общества.

Можно констатировать, что подобная ситуация характерна для России. Оценивая стратегию реформ Петра Первого, являющихся определенным аттрактором нашей истории, центральным фокусом философской и политической мысли, В. О. Ключевский образно заметил: «реформа пронеслась над народом, как тяжелый ураган, всех напугавший и для всех оставшийся загадкой» [15, с. 215]. По мнению М. М. Сперанского, самой трагической чертой отечественных реформ была их порывистость, переменчивость, незавершенность:

«История России со времен Петра Первого, представляет непрерывное почти колебание правительства от одного плана к другому. Сие непостоянство или, лучше сказать, недостаток твердых начал, был причиною, что доселе образ нашего правления не имеет никакого определенного вида, и многие учреждения, в самих себе превосходные, почти столь же скоро разрушались, как возникали» [24, с. 17].

Современность, породившая новую логику власти и видоизменение политической онтологии [18], привела к концептуальной революции, размывающей линейную референцию понятия модернизации, как универсального смысла политического развития, заложенного в политическую телеологию, свидетельствуя о нелинейности референтов.

Традиционная логика модернизационного процесса, согласно которой социально-экономические прогрессивные изменения ведут к политическим трансформациям, а затем и к изменениям ценностно-мотивационных параметров, замещается вариативностью путей развития. Политические конструкции взаимоотношений государства и общества следует рассматривать как продукт конкретных социальных обстоятельств, а не как «тождество» или «девиацию» по отношению к единственному, раз и навсегда данному образцу. Политические императивы и институты не являются универсальными, пригодными в одинаковой мере для всех эпох и народов.

Для воспроизводства политической организации референтной модели недостаточно репродукции институциональной структуры референтного общества: необходима реконструкция соответствующей желаемой ментальности и соответствующих желаемых моделей политического участия и, что особенно важно, самосознания [6, с. 101–102].

Вновь обращаясь к отечественной истории, можно зафиксировать, что начало каждого реформирования предваряло обсуждение различных образцов развития западных стран. И правительство взяло за правило начинать разработку всякого законопроекта с изучения дел на Западе, составления записки, резюмирующей и оценивающей зарубежный опыт [5, с. 306]. Как пишет Г. Флоровский применительно к церковной реформе середины XVII в.:

«... у Никона была почти болезненная склонность все переделывать и переоблачать по-гречески, как у Петра впоследствии страсть всех и все переодевать по-немецки или по-голландски. Их роднит также эта странная легкость разрыва с прошлым, эта неожиданная безытность, умышленность и надуманность» [29, с. 64].

Модернизация, в том числе и политическая, становится нелинейным процессом, а видение ее перспектив теряет свою однозначную нормативность и представляет собой широкий спектр решений, на полюсах которого находятся следующие позиции: либо замещение традиционных ценностей современными в результате модернизации, либо сохранение и акцентация традиционализма, влияние традиционной структуры ценностей на политическую систему [14, с. 172].

В данной нелинейной логике, сложившаяся модернизационная парадигма исследования воздействия религиозного фактора на общество и политику, настаивавшая на том, что постепенно «религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свое значение» [34, р. 14], утрачивает монополию на описание реальности, ставя под вопрос универсальную применимость теории секуляризации.

Исторический опыт свидетельствует, что логика и прагматика политических и социальных изменений в России не укладываются в классический модернизационный сценарий<sup>1</sup>. Цели, способы и методы модернизации в России неизменно приобретают политическое звучание: политические цели являются катализатором модернизации, политические методы ее осуществления являются основным рычагом, политическая власть выступает инициатором и субъектом модернизации [19].

---

<sup>1</sup> Так, например, отсутствие достаточных предпосылок для диалога, необходимого для осуществления грандиозного замысла реформ Александра II, выразилось в ситуации, отмеченной В. О. Ключевским: «Дворяне боялись крестьян, крестьянство злобилось на дворянство, то и другое не питало ни малейшего доверия к правительству, а правительство боялось обоих» [16, с. 434].

При этом как перспективы модернизации, так и исторические ретроспективы становятся полем специфической идейной и политической конкуренции, воспроизводящей ключевые параметры аргументации западников и славянофилов, центрирующихся на определении статуса России как субъекта исторического творчества. По мнению П. Я. Чаадаева, «мы ничего не восприняли из преемственных идей человеческого рода», так как «проведение исключило нас из своего благодетельного действия на человеческий разум, всецело предоставив нас самим себе» [30, с. 43, 47]. В противоположность данной логике, Н. Я. Данилевский отмечал, что самобытность исторического опыта России дает повод сомневаться в целесообразности принятия западноевропейских стандартов политико-экономического и культурного развития [9, с. 57].

Сравнивая онтологию политического развития европейского и российского обществ, можно вычленить общее и особенное, универсальное и партикулярное в субстанциональных и атрибутивных параметрах.

Особый интерес представляет конфигурация взаимоотношений государства и общества, определяющая место и роль религиозных институтов в институциональном дизайне и властном балансе. Положение религиозных институтов в западном варианте обусловлено параметрами властных конструкций, когда (по словам П. Н. Милюкова) «европейское общество и государство строилось... снизу вверх» [17, с. 86]. Соответственно, импульсы модернизации в западном обществе исходили непосредственно от субъектов политического целеполагания. Диверсификация интересов определила диверсификацию субъектов политического целеполагания, выражавших потребности различных групп и слоев, а также выработала правила, механизмы и институты согласования интересов посредством диалога гражданского общества и политической власти, что привело к возникновению конфигураций общественного устройства, играющих в линейных модернизационных сценариях роль нормативных образцов для всего мира.

В отличие от европейского сценария, в России государство представляет собой монополярный политический субъект, являясь единственным проводником модернизации, что породило социальный оксюморон П. Струве «антиобщественность государства – антигосударственность общества» [27]. Не случайны и конституирующая общество идея державности, с сильной политической властью, способной консолидировать общественный потенциал в целях

сохранения национальной идентичности, и возложение на власть функции исторического смыслополагания. По мнению И. А. Ильина:

«Если принять во внимание данные русской истории – пространство, равнинность, большую отдаленность населенных пунктов один от другого, национальную и культурную дифференциацию, постоянную вынужденность вести войны, татарское иго..., то сразу же бросается в глаза, что у русских были достаточно веские основания... прибегнуть к централистски-объединительной авторитарной форме...» [12, с. 576]

Интенции авторитарных императивов как стержнеобразующие конструкции общественной организации в России находят выражение в монополизации власти, концентрация ресурсов, централизация властных полномочий. Это дало повод Н. А. Бердяеву настаивать, что Россия – «самая государственная и самая бюрократическая страна в мире, где все превращается в орудие политики» [4, с. 231].

Сложившаяся «патримониальная пирамидальная система» [13, с. 72] объясняет отсутствие горизонтальных социальных взаимосвязей и то, что именно властные структуры либо обеспечивают стабильность системы, либо дестабилизируют общество. А «милитаризация жизневоспроизводящих циклов» [11, с. 133] становится способом выживания и развития общества, обеспечиваемым центральной властью<sup>1</sup>.

Примат политических императивов нашел выражение также в интересующей нас модели соотношения политической и религиозной власти – цезарепапизме, при котором церковные интересы подчиняются интересам государства, верховная государственная власть превращается в организационный центр религии, царю принадлежит абсолютная светская власть, а зачастую и жреческие функции.

Взаимоотношение государственных и религиозных институтов, встраиваемых в общественные и политические конструкции может быть рассмотрено сквозь призму распределения властного ресурса в отмеченной логике политического смыслополагания. Различия в метафизике взаимоотношений государства и общества (особенно, в модусе гражданского общества) определяют и различное положение религиозных институтов, и модель отношений между государством и религиозными объединениями.

---

<sup>1</sup> И. Л. Солоневич также считал, что и в будущем России, скорее всего, суждено балансировать между войной и миром, поскольку «все одиннадцать веков нашей истории мы находились или в состоянии войны или у преддверия состояния войны» [23, с. 43].

Политическая структура Европы формировалась на фундаменте, подготовленном христианской церковью, которая выступала как один из базовых элементов западной цивилизации. При разных отношениях со светской властью религиозные институты не утрачивали полностью своей независимости, сохраняя возможность влияния на общественные и политические процессы, на общественное сознание, формируя собственные проекты развития. Церковь как институт, находясь в пространстве политики как самостоятельный игрок, становилась политической организацией, демонстрирующей стремление к власти.

Секулярный проект – «идея отделения церкви от государства и абсолютно “частного” характера религиозной жизни» [27, с. 400], – позволил избежать подчинённого положения религиозных институтов по отношению к государству. С одной стороны, церковь как самостоятельный субъект, ограничивая своим влиянием государственную власть, одновременно формировала и усиливала государственность. С другой стороны, обладая политическим авторитетом, церковь могла рассматриваться если не альтернативой, то противовесом политической власти и государственным институтам. Выступая как активный субъект политического целеполагания, европейские религиозные институты способствовали потенциальному многообразию источников и субъектов развития и, как следствие, преодолению концентрации властного ресурса в одних руках.

В российской политической метафизике, предполагающей субстанциональное властное единство, религиозные институты изначально были не субъектом, а скорее инструментом политической целесообразности. Сам факт принятия христианства имел политический смысл: «решающее значение для национального самосохранения славянства» [27, с. 462]. Исходные параметры цезаропапизма обусловили тесное переплетение государства и религиозных институтов, а этатизация как доминирующий вектор политического развития привела к включению церкви в государственное администрирование. Согласно Н. А. Бердяеву, государственное православие все время религиозно обосновывало и укрепляло самодержавную монархию и государственную мощь [3, с. 135]. По мнению В. С. Соловьёва:

«Отечество пребывало единственной христианской страной, где национальное государство без оговорок утверждало свой исключительный абсолютизм, делая из церкви атрибут национальности, послушное орудие мирской власти, где устранение божественного авторитета не уравновешивалось даже свободой человеческого духа» [22, с. 224].

Объединение государственных и религиозных институтов под эгидой верховной власти не позволило религиозным организациям стать самостоятельными субъектами целеполагания и развития; «теократическая идея, являющаяся на католическом Западе действительно идеей церковной, является в православной России лишь идеей государственной» [26, с. 403]. Можно проследить событийную логику «срачивания престолов», в процессе которого происходили вытеснение религиозных институтов из пространства политической конкуренции и инкорпорация их в систему властной иерархии и государственного управления.

Концентрация властного ресурса в России пересекается с нестабильной монополией государства, чья интенциональность прерывалась кризисами государственности, что также накладывало отпечаток на онтологические параметры взаимоотношения церкви и государства в политическом пространстве. В определённые периоды именно церковь оказывалось тем универсальным институтом, который был способен сохранить и обеспечить выживаемость российского общества и культуры.

Точкой отсчета институционального подчинения церкви государству, наверное, можно считать высылку Великим князем Василием II Тёмным митрополита Исидора, подписавшего Флорентийскую унию. Ключевыми вехами огосударствления церкви можно считать: деятельность митрополита Ионы, при котором начинает оформляться тождественность церкви государству; убийство митрополита Московского и всея Руси Филиппа (Колычева), как четкая демонстрация отказа верховной властью признавать автономную субъектность церкви; введение Патриаршества в 1589 году, сделавшего церковь национальной, независимой от внешних политических игроков. Оформление модели полного подчинения церкви монаршей власти четко прослеживается в противостоянии Алексея Михайловича и патриарха Никона. Процесс политического подчинения религиозных институтов государственным окончательно был завершён решением Петра I ликвидировать патриаршество, ввести «коллегию» по делам духовным – бюрократический святейший Синод с обер-прокурором во главе.

«Превратившись из московского царства в петербургскую империю, Россия все же сохранила кесаро-папистский строй своей государственности. Оба меча, говоря в терминологии католического Запада, светский и духовный, остаются в руках верховного правителя России, но подчинение духовного меча светскому усиливается» [25, с. 601].

Эпоха Больших перемен – время революционных событий начала XX века в России, поколебав монопольное положение государства как единственного субъекта политики (чему способствовало также возникновение политических

партий) открыла возможность религиозным институтам приобрести собственную субъектность и начать конкурировать в политическом пространстве за более активное и самостоятельное положение. Этому предшествовал также ряд шагов, предпринятых самодержавием в ходе осуществления реформ и модернизации политического управления (Указ о веротерпимости Екатерины II, наделявший определенными гражданскими правами иноверцев; Манифест 1903 года, включавший в гражданско-правовое пространства подданных «инославных и иноверных» исповеданий и др.). Сразу после Октябрьской революции, решением Всероссийского Поместного собора 28 октября (11 ноября) 1917 г. было восстановлен институт Патриаршества, Патриархом стал митрополит Тихон (Беллавин).

Однако воспроизводящиеся закономерности концентрации властных ресурсов и вытеснения иных политических субъектов, претендующих на данный вид ресурса, привели к окончательному ослаблению политического веса церкви и иных религиозных институтов, отягощенному жестко секулярными и атеистическими идеями и методами.

Современное присутствие религиозных институтов в политическом пространстве России подчиняется взаимоналагающимся логикам: (1) повсеместного возвращения религии в публичные сферы, (2) симультанного наличия различных религиозных референций, (3) диверсификаций форм взаимопроникновения религиозных и политических сфер, (4) глубинной политической онтологией российского общества<sup>1</sup>.

Отказ от универсализма логики секуляризации как одного из оснований метанарративов Модерна и от связанных с ним политико-институциональных параметров и стратегий, знаменовал поворот в объяснительных схемах политического и социального развития, в его критериях, институциональных, нормативных и экзистенциальных смыслах. Это позволило появиться термину «религиозное возрождение России», отразившему не только увеличение количества верующих, но и повышение значимости, авторитета и влиятельности религиозных институтов.

Подтверждением являются данные социологических опросов, на протяжении 25 лет фиксировавших высокий уровень доверия к Церкви как институту. При этом отмечался и сложившийся консенсус относительно того, что РПЦ скорее должна заниматься церковными делами и не вмешиваться в политику и сферу государственного управления. Однако исключить непосредственное воз-

---

<sup>1</sup> О многомерности религиозных смыслов в России подробнее см.: [23, с. 20].



действие РПЦ на политическую сферу, либо опосредованное, путем распространения авторитета на верующих и формирования определённых политических установок, было бы неверным. Исследования Центра «Религия в современном обществе» ФНИСЦ РАН позволяют вычленить закономерности динамики восприятия деятельности, легитимности и эффективности религиозных институтов в российском обществе, фиксируют общественно-одобряемые или отрицаемые конфигурации между светским и религиозным, степень проникновения религиозных смыслов в социально-политическую ткань [10].

Исчерпание эффективности традиционных институциональных и властных границ привело к переопределению статус-кво светских и религиозных акторов, что обусловило экспансию религиозного в общественную и политическую сферу, включение религиозных институтов в политическую и идеологическую конкуренцию на равных правах с другими субъектами политического целеполагания. Активное проникновение религиозных организаций в политическую, гражданскую, социальную сферы связано с увеличением и диверсификацией субъектного поля публичной политики, в которых религиозные организации могут использовать для артикуляции интересов и определенной деятельности свои основные ресурсы: социальное служение, солидарный потенциал, ценностно-нравственную нагруженность. В российских реалиях наиболее четко прослеживается данная тенденция в распространении целей и активности религиозных институтов в публичные сферы, ранее для них закрытые. Это сферы социальные, гражданские, эстетические, образования, форм и статуса семейно-брачных и гендерных отношений, ценностно-идеологические. Особо следует отметить политико-гражданскую и управленческую сферу, воздействие на которые религиозных смыслов и организаций осуществляется по двум широким каналам – институциональному и неинституциональному.

Однако, деятельность религиозных институтов в поле публичной политики, не только привела к перераспределению баланса в социальной и политической сферах, но и индуцировала нормативно-правовые коллизии, ценностные столкновения, указывающие на политическое напряжение в данной сфере. По данным ФОМ, в апреле 2020 г. на вопрос о согласии/несогласии с высказываниями и инициативами представителей РПЦ по различным общественно-значимым вопросам, 39% православных заявили, что чаще согласны, 19% – что чаще не согласны, тогда как среди атеистов обратное соотношение – 16% чаще согласны, а 32% – чаще не согласны<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> О влиянии РПЦ на разные сферы жизни страны 01.04.2020 / ФОМ / [Электронный ресурс]. URL: <https://fom.ru/TSennosti/14371> (дата обращения: 17.07.2020).

Обозначившаяся в начале 1990-х годов возможность обретения политической субъектности религиозными институтами неизбежно привела к попыткам перераспределения властного ресурса и, как следствие, параметров государственно-конфессиональных отношений, и создала впечатление, что неопределённость современности и новые параметры мира, включая изменение онтологии политики, ее властных нарративов и несущих конструкций, станет ключом к актуализации данной возможности.

Тем не менее, сценарий взаимоотношений между государством и церковью в последнее время (вновь нестабильное и нелегкое) демонстрирует воспроизведение исторических алгоритмов взаимоотношений религиозных и властных институтов в России<sup>1</sup>. Вызывающие большие общественные дискуссии кейсы<sup>2</sup>, звучащие оценки «конца симфонии», четко акцентировали долго нараставший вопрос о переопределении акцентов в государственно-церковных отношениях, включая установление меры субъектности участников данных отношений в свете константных императивов метафизики российского общества.

### **Выводы**

Метафизика взаимоотношений властных и религиозных институтов в России выступает фокусом исследовательского поиска, сопряжённого с ответом на вопрос о специфике российского устройства и о признании равноположенности путей общественного развития, связанных с недостаточностью объяснительного потенциала «западных» линейных нормативных теорий, задававших познавательные модели, параметры философского и политического целеполагания, инструментальные практики.

Существующая глубинная поляризация российских идейных ответов на вопрос о выборе пути и перспективе общества отражает сложившееся несоответствие референтной российской базы доминировавшим теориям, представлениям, нарративам, выступавшим в качестве ориентиров. «Конец знакомого мира» как породил методологические кризисы в гуманитарном знании, так и открыл возможности для теоретического, дискурсивного и политико-прагматического выхода за границы западного опыта и доминирования модернистского дискурса.

---

<sup>1</sup> Например, см.: Фаустова М., Мельников А. Коронавирусная фронда РПЦ быстро сменилась послушанием. 31.03.2020. НГ-Религии [Электронный ресурс]. URL: [http://www.ng.ru/ng\\_religii/2020-03-31/9\\_484\\_russia.html](http://www.ng.ru/ng_religii/2020-03-31/9_484_russia.html) (дата обращения: 17.07.2020).

<sup>2</sup> К последним следует отнести нечеткость позиции, стратегии и тактики Московского Патриархата и высшего священства во времена карантина из-за пандемии COVID, вызвавшего спектр политических последствий; непоследовательность действий власти и церкви по отношению к «Главному храму Вооруженных сил РФ»; доклад «Уроки эпидемии с точки зрения соблюдения прав и свобод человека и гражданина» СПЧ при Президенте РФ и др.

Проблема соотношения универсализма и партикуляризма как ключевых онтологических параметров современности, решаемая в нелинейной оптике, позволяет признать диверсификацию путей свершения политического процесса не в логике «девиаций», а в рамках онтологического многообразия.

Частный случай – взаимоотношения властных и религиозных институтов в России, преломляемый сквозь призму истории и современности, актуализирует востребованность обращения к эвристическим и эпистемологическим возможностям политической метафизики. А современный спектр экзистенциальных, социальных и политических импликаций ставит вопрос о расщеплении вероятностей последующего развития.

### Список литературы

1. Ахиезер А. С. Можно ли понять российское общество, не исследуя его специфику? // Pro et contra. – 2000. – Т. 5. – № 4. – С. 199–203.
2. Бауман З. Глобализация. Последствия для общества и человека / пер. с англ. – М.: Изд-во «Весь мир», 2004. – 188 с.
3. Бердяев Н. А. Русская идея // Бердяев Н. А. Русская идея. Судьба России. – М.: ЗАО «Сварог и К», 1997.
4. Бердяев Н. А. Судьба России // Бердяев Н. А. Русская идея. Судьба России. – М.: ЗАО «Сварог и К», 1997.
5. Власть и реформы. От самодержавной к советской России / редкол.: Б. В. Ананьич (отв. ред.) и др. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. – 800 с.
6. Гаман-Голутвина О. В. Новые измерения в понимании политической культуры: роль социокультурной составляющей // Россия в современном диалоге цивилизаций / отв. ред. А. В. Логинов. – М.: Культурная революция, 2008. – С. 99–116.
7. Гаман-Голутвина О. В. Преодолевая методологические различия: споры о познании политики в эпоху неопределенности // Полис. Политические исследования. – 2019. – № 5. – С. 19–42.
8. Гидденс Э. Последствия модернити / пер. с англ. // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 101–122.
9. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во «Глаголь», 1995. – XXXIV, 513 с.
10. Двадцать пять лет социальных трансформаций в оценках и суждениях россиян: опыт социологического анализа / отв. ред. М. К. Горшков, В. В. Петухов. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2018. – 384 с.
11. Ильин В. В., Ахиезер А. С. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. – М.: Изд-во МГУ, 1997. – 384 с.
12. Ильин И. А. О русской культуре // Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. Т. 6. Кн. II. – М.: Русская книга, 1996.

13. Ильин М. В. Политическое самоопределение России // *Pro et contra*. – 1999. – Т. 4. – № 3. – С. 14–33.
14. Инглхардт Р. Модернизация и демократия // *Демократия и модернизация. К дискуссии о вызовах XXI века* / ред. В. Л. Иноземцев. – М.: Изд-во «Европа», 2010.
15. Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. Т. 4 / под ред. В. Л. Янина. – М.: Мысль, 1989. – 398 с.
16. Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. Т. 5 / под ред. В. Л. Янина. – М.: Мысль, 1989. – 476 с.
17. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. Т. 2. – М.: Прогресс, 1994. – 491 с.
18. Мчедлова М. М. Будущее как предчувствие. (К дискуссии о характере политической науки) // *Политическая наука*. – 2018. – № 1. – С. 98–105.
19. Мчедлова М. М. Модернизация: политическая реинтерпретация концептуальных оснований и российский цивилизационный контекст // *Россия реформирующаяся: ежегодник*. Вып. 12 / отв. ред. М. К. Горшков. – М.: Новый хронограф, 2013. – С. 80–110.
20. Религия в современной России: контексты и дискуссии: моногр. / отв. ред. М.М. Мчедлова. – М.: РУДН, 2019. – 393 с.
21. Современная политическая наука: Методология: Научное издание / отв. ред. О.В. Гаман-Голутвина, А. И. Никитин. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2019. – 776 с.
22. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1988. – С. 47–580.
23. Солоневич И. Л. Народная монархия. – Минск: Лучи Софии, 1998. – 504 с.
24. Сперанский М. М. Проекты и записки. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отд-ние], 1961. – 244 с.
25. Степун Ф. А. Большевизм и христианская экзистенция // *Степун Ф. А. Сочинения*. – М.: РОССПЭН, 2000. – С. 557–642.
26. Степун Ф. А. Мысли о России // *Степун Ф. А. Сочинения*. – М.: РОССПЭН, 2000. – С. 201–424.
27. Струве П. Б. *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм*. – М.: Республика, 1997. – 527 с.
28. Тоффлер Э. Третья волна / пер. с англ. – М.: Изд-во АСТ, 1999. – 783 с.
29. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс: Тип. «Вильтис», 1991. – 601 с.
30. Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо первое // Чаадаев П. Я. Статьи и письма. – 2-е изд., доп. – М.: Современник, 1989. – С. 38–56.
31. Эрвьё-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого Модерна / пер. с фр. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. – 2015. – № 1 (33). – С. 254–267.
32. Beck, U. *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité*. – Paris: Flammarion, 2004.
33. Eisenstadt, Sh. N. The new religious constellations in the frameworks of contemporary globalization and civilizational transformation. In: *World Religions and Multiculturalism* (Eds. E. Ben-Rafael & Y. Sternberg). – Leiden; Boston: Brill, 2010, pp. 21–40.
34. Wilson, B. *Religion in secular society: a sociological comment*. – London: C. A. Watts and Co. Ltd., 1966. 252 p.

### References

1. Ahiezer, A. S. (2000). *Mozhno li ponyat' rossiiskoe obschestvo, ne issleduyay ego spetsifiku?* [Is it possible to understand Russian society without examining its specifics?] *Pro et contra*. Vol. 5. No. 4. pp. 199–203. (In Russian).
2. Bauman, Z. (2004). *Globalizatsiya. Posledstviya dlya obschestva i cheloveka* [Globalization. The Human consequences], rus. transl. Moskva: Izdatel'stvo "Ves' mir". 188 p. (In Russian).
3. Berdyaev, N. A. (1997). *Russkaya ideya*. In: *Berdyaev, N. A. Russkaya ideya. Sud'ba Rossii* [Russian idea. Fate of Russia]. Moskva: "Svarog i K". (In Russian).
4. Berdyaev, N. A. (1997). *Sud'ba Rossii*. In: *Berdyaev, N. A. Russkaya ideya. Sud'ba Rossii* [Russian idea. Fate of Russia]. Moskva: "Svarog i K". (In Russian).
5. *Vlast' i reformy. Ot samoderzhavnoi k sovetskoj Rossii* (1996) [Power and reforms. From autocratic to Soviet Russia]. ed. by: B. V. Anan'ich. Sankt-Peterburg: Dmitriy Bulanin publ. 800 p. (In Russian).
6. Gaman-Golutvina, O. V. (2008) *Novye izmereniya v ponimanii politicheskoi kul'tury: rol' sotsiokul'turnoi sostavlyaushei* [New dimensions in the understanding of political culture: the role of the socio-cultural component] In: *Rossiya v sovremennom dialoge tsivilizatsii* [Russia in the modern dialogue of civilizations] ed. by. A. V. Loginov. Moskva: Kul'turnaya revolutsiya, pp. 99–116. (In Russian).
7. Gaman-Golutvina, O. V. (2019). *Preodolevaya metodologicheskie razlichiya: spory o poznanii politiki v epohu neopredelennosti* [Overcoming methodological differences: debates about policy cognition in an age of uncertainty] *Polis. Politicheskie issledovaniya* [Political research. No 5. pp. 19–42. (In Russian).
8. Giddens, A. (1999). *Posledstviya modernity* [Consequences of modernity]. rus. transl. In: *Novaya industrial'naya volna na Zapade: Antologiya* [A new post-industrial wave in the West. Anthology], ed. by V. L. Inozemtsev. Moskva: Academia, pp. 101–122. (In Russian).
9. Danilevskii, N. Ya. (1995). *Rossiya i Evropa*. [Russia and Europe]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo St-Petersburg. univ; Izdatel'stvo "Glagol". XXXIV, 513 p. (In Russian).
10. *Dvadsat' pyat' let sotsial'nyh transformatsii v otsenkah i suzhdeniyah rossiyan: opyt sotsiologicheskogo analiza* (2018). [Twenty-five years of social transformations in the assessments and judgments of Russians: experience in sociological analysis], ed. by M. K. Gorshkov, V. V. Petukhov. Moskva: Izdatel'stvo "Ves' mir". 384 p. (In Russian).
11. Il'yin, V. V., Ahiezer, A. S. (1997). *Rossiiskaya gosudarstvennost': istoki, traditsii, perspektivy* [Russian statehood: origins, traditions, prospects]. Moskva: Izdatel'stvo MSU. 384 p. (In Russian).
12. Il'yin, I. A. (1996). *O russkoi kul'ture* [About Russian culture] In: *Il'yin, I. A. Sobranie sochinenii* [Collected works] in 10 vols. Vol. 6. Iss. II. Moskva: Russkaya kniga. (In Russian).
13. Il'yin, M. V. (1999). *Politicheskoe samoopredelenie Rossii* [Political self-determination of Russia]. *Pro et contra*. Vol. 4. No. 3. pp. 14–33. (In Russian).
14. Inglehart, R. F. (2010). *Modernizatsiya i demokratiya* [Modernization and democracy] In: *Demokratiya i modernizatsiya. K diskussii o vyzovah 21 veka* [Democracy and modernization. To discuss the challenges of the 21st century], ed. by V. L. Inozemtsev. Moskva: Izdatel'stvo "Evropa". (In Russian).

15. Kluchevskij, V. O. (1989). *Sochineniya* [Collected works]: in 9 vols. Vol. 4, ed. by V. L. Yanin. Moskva: Mysl'. 398 p. (In Russian).
16. Kluchevskij, V. O. (1989). *Sochineniya* [Collected works]: in 9 vols. Vol. 5, ed. by V. L. Yanin. Moskva: Mysl'. 398 p. (In Russian). 476 p. (In Russian).
17. Milukov, P. N. (1994). *Ocherki po istorii russkoi kul'tury* [Essays on the history of Russian culture]: in 3 vols. Vol. 2. Moskva: Progress. 491 p. (In Russian).
18. Mchedlova, M. M. (2018). *Budushee kak predchuvstvie. (K diskussii o haraktere politicheskoi nauki)* [The future as a premonition. (To a discussion of the nature of political science)] *Politicheskaya nauka* [Political science]. No. 1. pp. 98–105. (In Russian).
19. Mchedlova, M. M. (2013). *Modernizatsiya: politicheskaya reinterpretatsiya kontseptual'nykh osnovanii i rossiskii tsivilizatsionnyi kontekst* [Modernization: political reinterpretation of conceptual foundations and the Russian civilizational context]. In: *Rossiya reformiruyuschayasya: ezhegodnik. Vypusk 12* [Russia reforming: Yearbook. Issue 12], ed. by M. K. Gorshkov. Moskva: Novyi hronograf, pp. 80–110. (In Russian).
20. *Religiya v sovremennoi Rossii: konteksty i diskussii* (2019) [Religion in modern Russia: contexts and discussions], ed. by M. M. Mchedlova. Moskva: RUDN Univ. press. 393 p. (In Russian).
21. *Sovremennaya politicheskaya nauka: Metodologiya* (2019) [Modern political science: Methodology], ed. by O. V. Gaman-Golutvina, A. I. Nikitin. 2nd ed., rev. Moskva: Aspekt-press. 776 p. (In Russian).
22. Solov'yev, V. S. (1988). *Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya* [Justification for Good. Moral philosophy] *Solov'yev, V. S. Sochineniya* [Collected works]: in 2 vols. Vol. I. Moskva: Mysl'. pp. 47–580. (In Russian).
23. Solonevich, I. L. (1998). *Narodnaya monarhiya* [The people's monarchy]. Minsk: Luchi Sofii. 504 p. (In Russian).
24. Speranskii, M. M. (1961). *Proekty i zapiski* [Projects and notes]. Moskva; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR (Leningrad branch). 244 p. (In Russian).
25. Stepun, F. A. (2000). *Bolshevizm i christianskaya ekzistentsiya* [Bolshevism and Christian existence] In: *Stepun, F. A. Sochineniya* [Collected works]. Moskva: ROSSPEN, pp. 557–642. (In Russian).
26. Stepun, F. A. (2000). *Mysli o Rossii* [Thoughts about Russia] In: *Stepun, F. A. Sochineniya* [Collected works]. Moskva: ROSSPEN. pp. 201–424. (In Russian).
27. Struve, P. B. (1997). *Patriotica: Politika, kul'tura, religiya, sotsializm* [Patriotica: Politics, culture, religion, socialism]. Moskva: Respublika. 527 p. (In Russian).
28. Toffler; A. (1999). *Tret'ya volna* [The Third Wave], rus. transl. Moskva: Izdatel'stvo AST. 783 p.
29. Florovskii, G. (1991). *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology]. Vil'nus: "Vil'tis". 601 p. (In Russian).
30. Chaadaev, P. Ya. (1989). *Filosoficheskie pis'ma. Pis'mo pervoe* [Philosophical letters. The first letter] *Chaadaev, P. Ya. Stat'i i pis'ma* [Articles and letters]. 2nd ed. Moskva: Sovremennik, pp. 38–56. (In Russian).
31. Hervieu-Léger, D. (2015). *V poiskah opredelennosti: paradoksy religioznosti v obschestvakh razvitogo moderna* [In search of certainties: The paradoxes of religiosity in societies of high Modernity]. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom*. [State, Religion and Church in Russia and abroad]. Vol. 33. No. 1. pp. 254–267. (In Russian).

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

32. Beck, U. (2004). *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité*. Paris: Flammarion.

33. Eisenstadt, Sh. N. (2010). The new religious constellations in the frameworks of contemporary globalization and civilizational transformation. In: *World Religions and Multiculturalism* (eds. E. Ben-Rafael & Y. Sternberg). Leiden; Boston: Brill, pp. 21–40.

34. Wilson, B. (1966) *Religion in secular society: a sociological comment*. London: C. A. Watts and Co. Ltd. 252 p.

**Об авторе**

**Мchedлова Мария Мирановна**, доктор политических наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Исследовательский центр «Религия в современном обществе» Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-4635-1741, e-mail: mchedlova\_mm@rudn.ru

**About the author**

**Maria M. Mchedlova**, Dr. Sci. (Polit.), Professor, RUDN University, Research Center “Religion in Contemporary Society” Institute of Sociology of Russian Academy of Sciences, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-4635-1741, e-mail: mchedlova\_mm@rudn.ru

Поступила в редакцию: 22.07.2020

Received: 22 July 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

УДК / UDC 130.2

## Категориальная семиотика оппозиции *деревня-город* в современном эсхатологическом дискурсе

*А. М. Прилуцкий*

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

**Введение.** Бинарная оппозиция *деревня-город* регулярно воспроизводится в современных эсхатологических нарративах. Город в них интерпретируется как место большинства апокалипсических катастроф, пространство активного преследования и уничтожения верующих. Деревня, соответственно, интерпретируется как локус, находясь в котором можно минимизировать эсхатологические бедствия и в итоге спастись духовно и физически. Несмотря на важное структурное и семантическое значение для понимания современной популярной эсхатологии, данная оппозиция остается неопианной и не исследованной.

**Материалы и методы.** Источниками исследования являются оригинальные эсхатологические тексты: апокрифические и псевдонимные пророчества о конце света, приписываемые различным старцам и провидцам XX–XXI вв. Статья выполнена в рамках семиогерменевтического подхода. Используется метод категориального семиотического анализа. Данный метод предусматривает выделение категориального, субкатегориального и гиперкатегориального уровней значения и изучение их специфики. Для уточнения субкатегориального уровня значения используется неколичественный контент-анализ.

**Результаты исследования.** Категориальному значению оппозиции *деревня-город* соответствует противопоставление на символическом уровне развращенного города, проживание в котором во время эсхатологических событий будет исключительно тяжелым и опасным, относительно спокойной и безопасной деревни, в которой последствия катастроф и бедствий будут минимальными. Субкатегориальному уровню соответствуют конкретные города (в анализируемом корпусе текстов упомянуты 14 урбанонимов), причем прослеживаются различия в характере предстоящих бедствий. Субкатегориальный уровень значения концепта «деревня» оказывается мало разработанным. Гиперкатегориальный уровень отражает сложные мистико-символические смыслы. Данный уровень раскрывается в мифологеме вечного возвращения – обновления земли. Деревня интерпретируется как символ грядущего «золотого века», которому будет соответствовать конец городской цивилизации.

**Выводы.** Мифотеологема эсхатологического города популярна среди горожан, ориентированных на деревенскую архаику. Формируемый ими образ деревни имеет мало общего с современной реальностью, так как он основывается на мифологемах, конструируемых и развиваемых городскими жителями, зачастую не имеющими адекватного опыта деревенской жизни.



**Ключевые слова:** город, деревня, эсхатология, мифология, бинарные оппозиции, категориальная семиотика, семиотика религии.

**Для цитирования:** Прилуцкий А. М. Категориальная семиотика оппозиции *деревня-город* в современном эсхатологическом дискурсе // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 80–93.

## **Categorical semiotics of the *village-city* opposition in the modern eschatological discourse**

***Alexander M. Prilutski***

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

**Introduction.** The binary *village-city* opposition is regularly reproduced in modern eschatological narratives. The city is interpreted as the place of terrible apocalyptic catastrophes, the space of active persecution and destruction of believers. The village, respectively, is interpreted as a locus, where folk can minimize eschatological disasters and ultimately be saved, spiritually and physically. Despite the important structural and semantic significance for understanding modern popular eschatology, this opposition remains undescribed and unexplored.

**Materials and methods.** Original eschatological texts are the sources of the research: there are apocryphal and pseudonymous prophecies about the end of the world, attributed to various elders and seers of the XX–XXI centuries. The author uses semiotic and hermeneutic methodologies. The main one is the method of categorical semiotic analysis. This method is based on the study of categorical, sub-categorical and hyper-categorical levels of significance. Non-quantitative content analysis is used to clarify the sub-categorical level of significance.

**Results.** The categorical meaning of the *village-city* opposition corresponds to the symbolic opposition of the depraved city, accommodation in which during eschatological events will be extremely difficult and dangerous relative to a calm and safe village, in which the catastrophes consequences will be minimal. Sub-categorical level corresponds to specific cities (14 urbanonyms), so differences in the nature of impending disasters are traced. The sub-categorical level of the concept of “village” meaning is poorly developed. The hyper-categorical level reflects complex mystic-symbolic meanings. This level is revealed in the eternal return mythologem – the renewal of the earth. The village is interpreted as the coming “golden age” symbol, which will correspond to the end of the urban civilization.

**Conclusion.** The mythotheologeme of the eschatological city is popular among the townspeople oriented towards the village archaic. The image of the village formed by them has little in common with modern reality, since it is based on mythologies constructed and developed by urban residents, who often do not have adequate experience in village life.

**Key words:** city, village, eschatology, mythology, binary oppositions, categorical semiotics, semiotics of religion.

**For citation:** Prilutski, A. M. (2020). Kategorial'naya semiotika oppozitsii *derevnya-gorod* v sovremennom eskhatologicheskom diskurse [Categorical semiotics of the *village-city* opposition in the modern eschatological discourse]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 80–93. (In Russian).

## Введение

Бинарная оппозиция *деревня-город* фиксируется во многих локусах современной эсхатологии. При этом ее компоненты часто выступают в качестве семиотических маркеров принадлежности к определенному культурно-этическому укладу, специфика которого может быть понята только через противопоставление: для эсхатологии вообще свойственно операции с бинарными оппозициями [9]. Последняя особенность часто носит имплицитный характер и реализуется на уровне коннотаций, но, тем не менее, ее наличие характерно. И это несмотря на то, что с точки зрения социального знания, противопоставление города и деревни сегодня утратило структурную четкость: городской образ жизни успешно транслируется и воспроизводится за границами городских поселений, стереотипы городской культуры перестают восприниматься как маркеры постоянного проживания в городе, сезонная миграция горожан за границы городских поселений и тому подобные процессы способствуют снятию этой оппозиции.

Понятно, что дискурс современной эсхатологии в меньшей степени ориентирован на корректное воспроизведение нынешних социальных реалий [8, с. 28]. Более того, последовательное воспроизведение в нем указанной оппозиции может рассматриваться как ностальгическая реминисценция той культурной ситуации, для которой противопоставление деревни городу было парадигматическим, и к которой концептуально восходит урбанофобский миф, обладающий, несмотря на «параноидальность», своеобразной творческой силой [15, р. 196]. Апокрифические пророчества во взаимодействии с народными верованиями (на подобное взаимодействие обращает внимание Т. А. Бернштам [1, с. 203]) формируют сложный дискурс эсхатологического мифа, где обнаруживается рассматриваемая оппозиция.

Будучи разновидностью бинарной оппозиции *живое-мертвое*, оппозиция *деревня-город*, регулярно воспроизводящаяся в дискурсе современных эсхатологических пророчеств, свидетельствует о мифологическом характере соответствующего мировоззрения (по известному наблюдению К. Леви-Строса, мифологическое сознание оперирует бинарными оппозициями [16]). При этом, как правило, в мифе мы имеем дело не с одной парой оппозиций, но с их «пучками» и сочетаниями, разнообразием в взаимопереходах, трансформацией метафор (образов) и развёртыванию смысла, сокрытого в глубинах мифического содержания [11, с. 67–77].

Подверженные семантическому и семиотическому дрейфу, элементы бинарной оппозиции *деревня-город* варьируют семиотические свойства. В результате мифологические метафоры начинают развивать в своей семантике и семиотике свойства и качества теологического символа, формируются эсхатологические мифотеологемы с плохо структурированным значением, неустойчивой и неопределенной границей между уровнями значений.

Оппозиция *деревня-город* в современном эсхатологическом дискурсе интерпретируется через противопоставление двух сотериологических локусов, имеющих различную модальность: в условиях эсхатологических катастроф спасение (и духовное, и физическое) в городе исключительно затруднено, оно возможно только в деревне. Однако за сотериологическим противопоставлением угадывается конфликт культурных кодов, непосредственно с сотериологией не связанных. Я полагаю, что в данном случае сотериологическое противопоставление является выражением глубинного конфликта городской и сельской традиционностей.

Сельская традиционность во многом сближается с архаикой [3, с. 32], и в этом состоит ее принципиальная особенность. Соответственно, имеются все основания сельскую традицию рассматривать как архаическую, а городскую – как пост-архаическую. Поэтому сельская традиция, в отличие от городской: (1) менее упорядочена, она не обладает рациональной структурой; (2) менее устойчива по отношению к внешнему воздействию; (3) наконец, сельская архаическая традиция не кристаллизуется в социальных формах (это свойство традиции городской), «но оседает на психологическом уровне, прежде всего – на уровне подсознания» [6, с. 5].

Разумеется, городская пост-архаическая традиционность, с точки зрения архаизированной сельской, воспринимается не как особый уклад традиционной культуры, но как принципиальное и последовательное отрицание ее онтологических основ. Таким образом, происходящая из недр мифологического архаического мировосприятия, пост-архаика интерпретируется как пост-традиция, как своего рода квинтэссенция модернизма. За бинарной оппозицией *деревня-город*, раскрываемой в контексте апокалипсического нарратива, угадываются контуры конфликта культурных кодов. Изучение этих кодов предполагает, по нашему мнению, использование семиотической методологии.

### **Методология исследования**

Данное исследование выполнено в рамках категориального семиотического анализа. В его основе лежит выделение в системе значений анализируемого элемента семиозиса трех уровней: категориального, субкатегориального и гиперкатегориального.

*Категориальное значение* является основным. Для того, чтобы его выявить, необходимо установить такой смысл анализируемого элемента семиозиса, который сохраняется в различных условиях коммуникации, то есть не зависит от них. Для этого необходимо использовать классический сравнительный метод: сравнивая значения какого-либо семиотически значимого объекта, реализуемые им в различных коммуникативных хронотопах, мы находим некое семантическое ядро, которое и соотносится с категориальным значением. При этом необходимо определить тот субдискурс, в котором осуществляется семиозис, и работать исключительно в его границах. Так, если объект анализа преимущественно воспроизводится в субдискурсе литургическом, то вариации коммуникативного хронотопа должны соответствовать литургическому значению, а не догматическому, или, например, аскетическому. Выход за пределы субдискурса будет формировать явление, подобное распаду полисемии.

В основе *субкатегориального уровня* – категоризация, позволяющая формализовать такие компоненты изучаемого явления, которые оказываются несущественными для категориального значения. Если для выявления категориального значения мы искали инвариантное семантическое ядро, которое не зависит от конкретики коммуникативного контекста, то на субкатегориальном уровне предметом выявления являются как раз динамичные компоненты значения. Для субкатегориального значения актуальны такие условия коммуникации, как языковая личность говорящего, условия коммуникации, ее смысловые контексты, эмотивный фон, особенности прагматики высказывания (ее иллокутивная сила). Количество таких субкатегорий может быть весьма значительным, и выделение их зависит от решаемой исследовательской задачи.

*Гиперкатегориальный уровень* значения является наиболее сложным для анализа. Например, для религиозного семиозиса гиперкатегориальный уровень значения выступает как своего рода абстрактный символический мистико-теологический смысл, которым обладают религиозные феномены и процессы в силу того, что входят в кластеры родственных явлений и понятий (виды и роды).

Так, гиперкатегориальный уровень символизма иконы не зависит от того, кто именно изображен на ней (при условии соблюдения канона) и в рамках какого хронотопа данная икона воспринимается участниками коммуникации. Поэтому гиперкатегориальному уровню значения в большей степени будет

соответствовать определению VII Вселенского Собора, раскрывшее символическую природу иконы, – «честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней». То же можно сказать и о понятии «чудотворная икона», имплицитно символизирующем действие благодати Бога в мире. Уже из этих примеров видно, что гиперкатегориальный уровень, подобно субкатегориальному, зависит от условий коммуникации, от теологической компетентности и чуткости говорящих, от их семиотических интуиций.

Иными словами, категориальный уровень задает тождественность предмета категории (икона воспринимается именно как икона, всеми узнаваемая в таком качестве), субкатегориальный уровень конкретизирует предмет в соответствии с качествами конкретного коммуникативного контекста, а гиперкатегориальный уровень соответствует мистико-богословским смыслам.

### Исследование и результаты

Категориальное значение элементов бинарной оппозиции *деревня-город* формируется в контексте эсхатологического профетического нарратива и в соответствии с логикой развития эсхатологического сюжета. Его лейтмотивом является описание эсхатологических катастроф и бедствий; современный эсхатологический дискурс может быть определен как дискурс страха, причем нагнетание страха часто идет по паттернам фильмов ужаса [2, с. 49].

Будучи элементом эсхатологического хронотопа и одновременно апокалипсическим символом, концепт «город» формирует символическое значение места нечестия и, одновременно, основных эсхатологических бедствий и катастроф. Горожане – и потенциально, и актуально нечестивы. «Никак теперь нельзя на этажи (жить в многоэтажных домах. – прим. публикатора). Теперь теснота, везде народ плохой, теперь своим умыслом нечистым они верующий народ теснят»<sup>1</sup>, – соответственно, горожане противопоставляются «верующему народу» и имплицитно исключаются из числа последнего.

Иногда эсхатологические бедствия интерпретируются в качестве наказания за нечестие: «вот как Содом и Гоморра погибли за разврат, вот также и нас сожжёт Господь огнём, этот мир сожжёт. Такие крупные города, как Москва, Питер, погибнут»<sup>2</sup>. Но чаще причинно-следственные отношения отсутствуют.

<sup>1</sup> О спасении. Города. [Электронный ресурс]. URL: <http://mir.482ua.com/index.php/pr/pp/95-gor> (дата обращения: 06.04.2020).

<sup>2</sup> Предсказания старца Христофора о будущем России и мира. [Электронный ресурс]. URL: <https://yandex.ru/turbo?text=https%3A%2F%2Fpolitinform.su%2F115604-predskazaniya-starca-hristofora-o-buduschem-rossii-i-mira.html> (дата обращения: 06.04.2020).

В принципе, это соответствует логике мифа, ибо мы имеем дело с контаминацией двух мифологических сюжетов, имеющих различный генезис: миф о нечестии горожан и мифологический нарратив о «городской эсхатологии».

Среди эсхатологических бедствий, которым предстоит обрушиться на город, как правило, упоминаются, *без уточнения того, о каком именно городе идет речь*:

- Голод – например: «Будет страшный голод, в городах люди в своих квартирах будут умирать с голоду, трупы будут валяться по квартирам. Не будет ни воды, ни электричества, ни газа»<sup>1</sup> или «А в городе... какая страсть будет! Свет отключат, газ отключат, воду отключат ... не будет ничего, а люди чуть не заживо гнить будут в квартирах»<sup>2</sup>.

- Бандитизм – например: «Банды бандитов будут бесконечно совершать свои злодеяния, даже днем передвигаться в городе будет опасно, на ночь же люди будут собираться большими группами, дабы вместе попытаться дожить до утра. Восход солнца, увы, возвестит не радость нового дня, но горе необходимости прожить этот день»<sup>3</sup>.

Упоминаемые в качестве эсхатологических событий войны и природные катастрофы (прежде всего, землетрясения и провалы под землю) тоже затрагивают города и городских жителей, однако, в отличие от перечисленных выше, они конкретизированы: речь идет о конкретных городах, что уже соответствует субкатегориальному значению.

В качестве элемента семиозиса эсхатологический концепт «город» на категориальном уровне обладает значением «место нечестия и эсхатологических бедствий», этому соответствует дополнительное значение: «место, откуда следует бежать». Понимаемый таким образом, город становится эсхатологическим символом. Отметим, что в качестве семиотического заменителя города (семиотическая структура второго уровня) могут выступать квартиры в многоэтажных домах. В этом случае имеет место метонимический перенос по типу переноса значения с части на целое.

---

<sup>1</sup> Православные старцы: пророчества и о спасении в последние дни. [Электронный ресурс]. URL: <http://protivkart.com/main/5296-pravoslavnye-starcy-prorochestva-i-o-spasenii-v-poslednie-dni.html> (дата обращения: 06.04.2020).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Некоторые пророчества. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/publications/67121-nekotorye-prorochestva-v-rossii-sluchitsya-nechto-vrode-gosudarstvennogo-perevorota.html> (дата обращения: 06.04.2020).

Категориальное значение концепта «деревня» в анализируемом дискурсе может быть определено как своего рода «относительное эсхатологическое убежище», место относительного достатка и спокойствия:

«Приобретайте землю, она спасет от голода. Лучше жить при земле, т. е. в деревне на всем своем. Независимость от властей – очень важно. А в городе все примут (печать антихриста – прим. А.П.), когда скажут: “Иначе отключим отопление, освещение, газ, канализацию, телефон”»<sup>1</sup>.

При этом деревенская жизнь вовсе не выступает символом *полного благополучия*: жизнь в деревне трудна, деревня испытывает негативное воздействия города. Но в апокалипсическую эпоху полного и устойчивого благополучия ожидать не следует нигде, разве что только в совершенно уникальных, выделенных местах, о которых речь здесь не идет («Покупайте домики в деревне... будем питаться кореньями, травами, и надо собирать лист липы. Вот вам будет хлеб и вода»<sup>2</sup>).

Демонизация города и городских жителей проявляется в сюжетах о нападении городских бандитов на бежавших из городов в последние времена жителей: «Я же говорил тебе, что деревня тоже будет убежищем относительным. Видел я толпы голодных, осатаневших от происходящего, от своих грехопадений горожан, выходивших на разбой в села»<sup>3</sup>. Демонизации города способствует взаимодействие типичных урбанобобских мифологем с мифологемами технобобскими (город – плацдарм вредных и пагубных технологий) и медицинскими мифологемами (трансплантология [7, с. 184], вымышленные болезни [4], использование вредных медицинских практик, вакцинирование).

Субкатегориальное значение семиотического концепта «город», как явствует из вышесказанного, формируется в условиях конкретного коммуникативного контекста и в соответствии с прагматикой коммуникативной ситуации.

Неколичественный контент-анализ [10, с. 14] эсхатологического сборника «Православные старцы: пророчества о спасении в последние дни» (объем около 125 тысяч словоупотреблений) выявил упоминание 14 урбанонимов в связи с описанием эсхатологических событий. Предсказанные судьбы конкретных городов полностью соответствуют категориальному значению семиотического

---

<sup>1</sup> Предсказания про голод. [Электронный ресурс]. URL: <https://proroch-starcev.my1.ru/index/golod/0-25> (дата обращения: 06.04.2020).

<sup>2</sup> Пророчества старцев, война и три великих чуда. Часть 4. [Электронный ресурс]. URL: <https://earth-chronicles.ru/news/2014-03-10-61175> (дата обращения: 06.04.2020).

<sup>3</sup> Предсказания старца Антония: «Восход солнца, увы, возвестит не радость нового дня, но горе необходимости прожить этот день». [Электронный ресурс]. URL: <https://earth-chronicles.ru/news/2012-04-13-20850> (дата обращения: 06.04.2020).

концепта «город», но при этом детали, относящиеся к субкатегориальному уровню, варьируют в соответствии с прагматикой и эсхатологической фантазией языковой личности автора пророчеств. Эти данные для наглядности представлены в виде таблицы.

Таблица

*Эсхатологическое будущее городов*

№	Название города	Эсхатологическое будущее
1	Москва	1. Погибнет. 2. Падет. 3. Провалится. 4. Частично провалится. 5. Сгорит за несколько часов.
2	Питер/Петербург	1. Погибнет. 2. Падет. 3. Уйдет под воду. 4. Провалится. 5. Так будет называться море.
3	Казань	Будет море.
4	Челябинск	1. Завоюют китайцы. 2. Челябинские заводы останутся и опустеют, останется одна охрана. Затем эти обесточенные, бездействующие заводы будут проваливаться под землю.
5	Пермь	Под землю провалится.
6	Тула	В Туле провалятся Ленинский район и Скуратово местами.
7	Тюмень	Сам город провалится, особенно его середина.
	Златоуст	Во время уральского землетрясения его закидает камнями и зальет водой.
8	Одесса	Разъедется, поделится на куски, начнет двигаться.
9	Киев	Крещатик провалится.
10	Нью-Йорк	Исчезнет.
11	Вашингтон	Исчезнет.
12	Париж	Будет совершенно уничтожен.
13	Лос-Анджелес	1. Будет подвергаться разрушениям от страшных морских бурь, от воды. 2. Сгорит в огне и лаве.
14	Иерусалим	Станет центром вселенной (под властью антихриста).

В отличие от концепта «города», семиотический концепт «деревня» не развивает субкатегориального значения. Если город достаточно индивидуален, что проявляется, в том числе, и в нюансах пророчимых эсхатологических перипетий, то деревня в анализируемых дискурсах унифицирована, анонимна, лишена индивидуальных отличительных признаков. Структурное значение концепта «деревня» – находится в оппозиции «городу».



Соответственно, субкатегориальный уровень значения для этого противопоставления не существенен, поскольку: (1) городу противостоит любая деревня; (2) все, что противопоставляется городу, в силу этой оппозиции объявляется деревней. Формируется своеобразный сельский фундаментализм [5]. Даже словарное определение деревни перестает работать.

Из этого следует, что в анализируемом дискурсе «деревня» трансформируется в знак с исключительно широким денотатом. С этим концептом может соотноситься все, что лишено многоэтажной застройки, которая метонимически указывает на город, например, «маленький городок без сатанинского изобретения – многоэтажек, скажем, отдаленный одноэтажный райцентр»<sup>1</sup>.

Поскольку область денотата предельно широка, она оказывается способной включать в себя метафоры и метонимии: упомянутый в примере провинциальный город, лишенный «многоэтажек», семиотически ассоциируется с деревней, поскольку город без «многоэтажек» уже не *воспринимается* как таковой, даже если *является* им с административной точки зрения. Однако, чем шире область денотата знака, тем менее развито его субкатегориальное значение. В мифологических нарративах не столько интерпретируется реальность, сколько конструируется квазиреальность [13, с. 81, 85–86].

Согласно логике нарратива, совершенно неприципиально в какую именно деревню бежать (за исключением особых топосов, которые в данной работе не рассматриваются). Субкатегориальные характеристики теряют смысл. Следует отметить, что в дискурсе, тем не менее, фиксируется интересное уточнение – чем дальше от города расположена деревня, тем лучше для спасающихся в ней. Возможно, в результате процессов семиозиса, это отличие сформирует субкатегориальное значение, однако в настоящее время говорить об этом явно преждевременно.

Гиперкатегориальный уровень значения бинарной оппозиции *деревня-город* проявляется в мифе о вечном возвращении (ранее нами проанализированном [12]). Согласно этому мифу, после эсхатологических событий, «когда все народы на Земле изменятся, то будет истинное братство, немногие выжившие сойдут с гор и обнимутся, потому что новое дыхание жизни придет не с моря, а с гор. Когда три эпохи завершатся, человек вернется в пещеры, чтобы учиться жить»<sup>2</sup>. Обновлению жизни на Земле, пережившей эсхатологическую

---

<sup>1</sup> Предсказания старца Антония: «Восход солнца, увы, возвестит не радость нового дня, но горе необходимости прожить этот день». [Электронный ресурс]. URL: <https://earth-chronicles.ru/news/2012-04-13-20850> (дата обращения: 06.04.2020).

<sup>2</sup> О спасении. Обновление земли [Электронный ресурс]. URL: <http://mir.482ua.com/index.php/pr/pp/178-obnovlenie-zemli> (дата обращения: 06.04.2020).

катастрофу, соответствует конец урбанизма и демонизированной городской культуры вообще, поскольку «во всех вариантах эсхатологического мифа новый мир описывается как лучший, благой мир. Первый образ этой части мифа – цветущая и плодоносящая земля» [14].

Ожидаемое «истинное братство» нового человечества имплицитно противопоставляется современному состоянию общества, характеризующемуся антитезой *деревня-город*, что является дополнительным инструментом семиотической акцентации мифологемы возвращения «золотого века», пробужденного «дыханием жизни». Соответственно, гиперкатегориальное значение может быть соотнесено с мифологемой «золотого века», в дискурсах архаизированной традиции соотносимой с «жизнью на земле», деревенским, а не городским образом жизни.

### **Выводы**

Согласно анализируемым пророчествам, город не переживет апокалипсиса. В этом можно ощутить интуицию его (города) онтологической неподлинности, характерную для аграрной архаизированной культуры вообще.

Мифотеологему «эсхатологического города» сегодня развивают горожане, ориентированные на деревенскую архаику, не только идеализирующие последнюю, но и готовые провозгласить ее высшей онтологической ценностью, которую символизирует «золотой век».

Разумеется, такой образ деревни имеет мало общего с современной реальностью, поскольку основывается на мифологемах, конструируемых и развиваемых городскими жителями, зачастую не имеющими никакого реального опыта деревенской жизни.

### **Список литературы**

1. Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. – Л.: Наука, 1988. – 278 с.
2. Богачев А. М. Фильмы ужасов и ночные кошмары: некоторые аспекты психологического анализа явлений // Психология и психотехника. – 2019. – № 4. – С. 39–49.
3. Волков В. Н. Архаика русской культуры и модернизация российского общества // Вестник Марийского гос. ун-та. – 2013. – № 11. – С. 30–33.
4. Гессен С. Холерные бунты. – М.: Изд-во Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1932. – 72 с.
5. Головушкин Д. А. Фундаментализм: проблема дефиниций, измерений и векторов // Экспертная деятельность в сфере социальных наук: сб. материалов междунар. науч.-практ. конф., Санкт-Петербург, 22–23 марта 2019 г. / под ред. А. В. Воронцова. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. – С. 130–136.

6. Костюк К. Н. Архаика и модернизм в российской культуре // Социологический журнал. – 1999. – № 3–4. – С. 5–19.
7. Лебедев В. Ю. Трансплантологические мифы и эрозия приватности // Вестник трансплантологии и искусственных органов. – 2019. – Т. 21. – № 5. – С. 184.
8. Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. Современное «царебожничество»: история семиосферы и категориальная семиотика концептов // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2018. – Т. 10. – № 4-1. – С. 22–38.
9. Малафеева М. А. Бинарные и сверхбинарные оппозиции в контексте старообрядческого эсхатологического дискурса // Вестн. Русской христ. гуманит. акад. – 2014. – Т. 15. – Вып. 2. – С. 225–231.
10. Пашинян И. А. Контент-анализ как метод исследования: достоинства и ограничения // Научная периодика: проблемы и решения. – 2012. – № 3 (9). – С. 13–18.
11. Попович Ю. Н. Мифология в концепции К. Леви-Стросса. // Вестник Московского гор. пед. ун-та. Серия: Философские науки. – 2015. – № 4 (16). – С. 67–77.
12. Прилуцкий А. М. Семантика мифологемы о вечном возвращении в дискурсах народной православной эсхатологии // Известия Иркутского гос. ун-та. Серия: Политология. Религиоведение. – 2019. – Т. 27. – С. 48–54.
13. Смирнов М. Ю. Мифология и религия в российском сознании. Методологические вопросы исследования. – СПб.: Летний сад, 2000. – 130 с.
14. Якимова Е. Г. К вопросу об эволюции метафизики эсхатологии // Научные ведомости Белгородского гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Право. – 2011. – № 8 (103). – С. 272–282.
15. Davis E. *TechGnosis: Myth, Magic & Mysticism in the Age of Information* / updated ed. with new afterword (1998). Serpent's Tail: Five Star Paperback, 2005. 372 p.
16. Lévi-Strauss C. *Structural Anthropology* (1958) / Transl. to engl. New York: Basic Books, 2008. 448 p.

### References

1. Bernshtam T. A. (1988). *Molodezh' v obryadovoj zhizni russkoj obshchiny XIX – nachala XX v.* [Youth in the ritual life of the Russian community of the 19th – early 20th centuries]. Leningrad: Nauka. 278 p. (In Russian).
2. Bogachev, A. M. (2019). *Fil'my uzhasov i nochnye koshmary: nekotorye aspekty psichologicheskogo analiza yavlenij* [Horror films and nightmares: some aspects of the psychological analysis of phenomena]. *Psichologiya i psichotekhnika* [Psychology and Psychotechnics]. Vol. 4. pp. 39–49. (In Russian).
3. Davis E. *TechGnosis: Myth, Magic & Mysticism in the Age of Information* / updated ed. with new afterword (1998). Serpent's Tail: Five Star Paperback, 2005. 372 p.
4. Gessen, S. (1932). *Holernye bunty*. [Cholera riots]. Moskva: Izd-vo Vsesoyuznogo obshchestva politkatorzhan i ssyl'noposelentsev. (In Russian).
5. Golovushkin, D. A. (2019). *Fundamentalizm: problema definicij, izmerenij i vektorov* [Fundamentalism: the problem of definitions, measurements and vectors]. *Ekspertnaya deyatel'nost' v sfere gumanitarnyh nauk* [Expert activity in the field of humanities]. Proceedings of the international scientific and practical conference (Sankt-Peterburg, 2019). Sankt-Peterburg: RGPU imeni A. I. Gercena, pp. 130–136. (In Russian).

6. Kostyuk, K. N. (1999). Arhaika i modernizm v rossijskoj kul'ture [Archaic and modernism in Russian culture]. *Sociologicheskij zhurnal* [Sociological Journal]. No. 3–4. pp. 5–19. (In Russian).

7. Lebedev V. Yu., Prilutskiy A. M. (2018). Sovremennoye “tsarobozhnichestvo”: istoriya semiosfery i kategorial'naya semiotika kontseptov [Modern “Tsarobozhnichestvo”: the history of the semiosphere and categorical semiotics of concepts]. *Istoricheskaya i sotsial'no-obrazovatel'naya mysl'* [Historical and socio-educational thought]. Vol. 10. No. 4-1. pp. 22–38. DOI: 10.17748/2075-9908-2018-10-4/1 (In Russian).

8. Lebedev, V. Yu. (2019) Transplantologicheskie mify i eroziya privatnosti [Transplantological myths and erosion of privacy]. *Vestnik transplantologii i iskusstvennyh organov* [Bulletin of transplantology and artificial organs]. Vol. 21. No. 5. p. 184. (In Russian).

9. Lévi-Strauss C. (2008) *Structural Anthropology* (1958) / transl. to engl. New York: Basic Books. 448 p.

10. Malafeeva, M. A. (2014). Binarnye i sverhbinarnye oppozicii v kontekste staroobryadcheskogo eskhatologicheskogo diskursa [Binary and superbinary oppositions in the context of the Old Believer eschatological discourse]. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. Vol. 15. No. 2. pp. 225–231. (In Russian).

11. Pashinyan, I. A. (2012). Kontent-analiz kak metod issledovaniya: dostoinstva i ograničeniya [Content analysis as a research method: advantages and limitations]. *Nauchnaya periodika: problemy i resheniya* [Scientific periodicals: problems and solutions]. Vol. 3 (9). pp. 13–18. (In Russian).

12. Popovich, Yu. N. (2015). Mifologiya v koncepcii K. Levi-Strossa [Mythology in the concept of K. Levy-Strauss]. *Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of Moscow City Pedagogical University. Series: Philosophical Sciences]. No. 4 (16). pp. 67–77. (In Russian).

13. Prilutski, A. M. (2019). Semantika mifologemy o vechnom vozvrashchenii v diskursah narodnoj pravoslavnoj eskhatologii [Semantics of mythology about the eternal return in the discourses of folk Orthodox eschatology]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie* [Bulletin of the Irkutsk State University. Series: Political Science. Religious studies]. Vol. 27. pp. 48–54. (In Russian).

14. Smirnov, M. Yu. (2000). *Mifologiya i religiya v rossiyskom soznanii. Metodologicheskie voprosy issledovaniya* [Mithology and religion in Russian consciousness. Methodological issues of the research]. Sankt-Peterburg: Letnii sad. 130 p. (In Russian).

15. Volkov, V. N. (2013). Arhaika russkoj kul'tury i modernizaciya rossijskogo obshchestva [The archaic of Russian culture and the modernization of Russian society]. *Vestnik Marijskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Mari State University]. Vol. 11. pp. 30–33. (In Russian).

16. Yakimova, E. G. (2011). K voprosu ob evolyucii metafiziki eskhatologii [On the evolution of the metaphysics of eschatology]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Sociologiya. Pravo* [Scientific reports of the Belgorod State University. Series: Philosophy. Sociology. Law Science]. Vol. 8 (103). pp. 272–282. (In Russian).

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

**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](mailto:alpril@mail.ru)

**About the author**

**Alexander M. Prilutski**, 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](mailto:alpril@mail.ru)

Поступила в редакцию: 00.00.2020

Received: 00 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

УДК / UDC 130.2

## Зеркало (анти)утопии

*О. Р. Демидова*

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

**Введение.** На протяжении всей своей истории человечество осциллирует между утопией и антиутопией, обусловленными природой человеческого сознания и в силу этого зеркально отражающими и взаимно определяющими друг друга. Утопия неизбежно вызывает к жизни антиутопию; причины этого кроются как в стремлении человеческого сознания к изменению окружающей природной и социокультурной действительности, так и в неумении человека ограничить себя в этом стремлении. Совокупность этих причин способствует неразрывности пары «утопия – антиутопия» и задает позитивный и негативный аксиологический и прогностический потенциал обеих.

**Материалы и методы.** Статья основана на классических утопических и антиутопических текстах, как философских, так и художественных, а также на философских и публицистических текстах, посвященных анализу актуальной действительности; хронологические рамки корпуса выбранных для анализа материалов – от античности до первой декады двадцать первого столетия. Междисциплинарная методология предпринятого исследования основана на сравнительно-историческом, феноменологическом, герменевтическом подходах и семиотическом анализе.

**Результаты исследования.** В статье в процедурах сравнительно-исторического, феноменологического и герменевтического подходов анализируются феномены утопии и антиутопии, рассматриваемые в полной парадигме присущих/приписываемых им смыслов: (1) жанра художественной и публицистической прозы (литературная утопия), (2) способа видения мира (философская утопия) и (3) способа организации жизни (социальная утопия) в первом случае и прозаического жанра – во втором. По мнению автора, указанные феномены не образуют непримиримой оппозиции; напротив, статья основана на признании амбивалентности природы каждого из них и заложенной в каждом способности заимствовать черты другого в процессе становления и развития, эксплицируя присущий обоим позитивный и негативный потенциал, как сущностный, так и прогностический. Причины этого кроются в свойственном человеческому сознанию стремлении изменять окружающую действительность, не довольствуясь наличной данностью, т. е., создавать «иную» реальность, с одной стороны, и в неспособности ограничить себя в этом стремлении, с другой. Иными словами, – в ограниченности свободного творческого акта несовершенством человеческой природы.

**Выводы.** Детально реконструируя генезис и эволюцию утопии и антиутопии, автор приходит к выводу о размываемости границ между ними как принципиальной возможности, что привело к их парадоксальному взаимозамещению в сознании современного человека. Границы между утопией и антиутопией не являются жесткими – напротив, происходит их размывание, что находит отражение в жизненной практике сообщества.

**Ключевые слова:** (анти)утопия, жанр, идеал, рай, возможность, человек, разум, антропологический, иная реальность, потенциал.

**Для цитирования:** Демидова О. Р. Зеркало (анти)утопии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 94–104.

## The Mirror of (Anti-)Utopia

*Olga R. Demidova*

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

**Introduction.** In the course of its history, the humanity has been oscillating between utopia and anti-utopia, serving as mirror(s) for each other and thus conditioning each other, utopia bringing anti-utopia to life. This is caused by striving to a better natural and socio-cultural reality as one of basic characteristics of (the) human consciousness as well as by the humans' inability to restrict themselves in this striving. Taken together, the said causes condition the indivisibility of the "utopia – anti-utopia" duality as well as the positive and negative axiological and prognostic potential of the both.

**Materials and methods.** The paper is based on the classical utopian and anti-utopian philosophical and fictional texts as well as on the modern philosophical scholarship and publicistic writings on the actual reality, the chronological frame of the said body embracing the period from the Antiquity to the 2010s. The interdisciplinary methodology of the paper relies on the comparative historical method, phenomenological and hermeneutic approaches, and semiotic analysis.

**Results.** The paper based on the comparative, phenomenological, and hermeneutic approaches deals with the phenomena of utopia and anti-utopia treated in the complete paradigm of their essential and/or ascribed characteristics – (1) those of the fiction and publicism (literary utopia), (2) world perception and outlook (philosophical utopia), (3) social organization (social utopia) in the former case; as fiction and publicism, in the latter. The author believes that the two do not form a rigid opposition – rather, the nature of each of them is ambivalent enough to «adopt» the qualities of the other in the process of their evolution thus making obvious their positive and negative potential, both essential and prognostic. The reason of this is the nature of human consciousness, striving to change the actual reality, not content with it and willing to construct some «other» one, on the one hand, as well as on its inability to restrict itself in this ambition, on the other. One could say that the imperfect human nature restricts creative freedom.

**Conclusions.** After detailed reconstruction of the genesis and the evolution of utopia and anti-utopia, the author argues that the borderline between them is not impenetrable, which possibility has resulted in their paradoxical mutual substitution in modern human consciousness reflected in essen-

tial every-day life practices of global society. The borderline between utopia and anti-utopia is not rigid – on the contrary it's rather blurred; as the result, utopia and anti-utopia strive for mutual substitution, the said fact being reflected in actual life.

**Key words:** (anti-)utopia, genre, the ideal, possibility, (the) man, reason, anthropological, another reality, potential.

**For citation:** Demidova, O. R. (2020). Zerkalo (anti)utopii [The Mirror of (Anti-)Utopia]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 94–104. (In Russian).

## Введение

На протяжении всей своей истории человечество осциллирует между мечтой и действительностью, желаемым и возможным, имеющимся и тем, что полагается как должное, переходя от нередко наивной «сборки» идеала к безжалостной его деконструкции и обратно. Инструментами того и другого неизменно становятся две «сестры», именами которых принято обозначать два вызванных к жизни этими поисками культурных феномена: старшая – *утопия* и младшая, ее зеркальное отражение – *антиутопия*. Будучи обусловлены природой человеческого сознания, склонного, отталкиваясь от несовершенного наличного бытия, лелеять романтическую мечту о воссоздании на земле утраченного рая, обе они сущностно взаимно определяют друг друга, поскольку основания для одной заложены в другой.

Поскольку «Рай все время надо создавать заново <...> он скрыт под видимостью вещей», а «в каждой вещи заключена, в вероятности своей, подлинная, гармоничная ее сущность» [3, с. 34], человечество, устремляясь мыслью к былому идеалу, деятельно стремится его вернуть, разочаровывается в результате своих действий вплоть до полного его неприятия и развенчания, создает новый идеал и последовательно устремляется к нему, чтобы впоследствии, отчаявшись, подвергнуть и его развенчанию («Память о потерянном Рае исполнит отчаяния восторги твои» [3, с. 33]).

Иными словами, утопия закономерно и неизбежно вызывает к жизни антиутопию. Причины этого кроются, с одной стороны, в стремлении человеческого сознания к изменению, совершенствованию окружающей природной и социокультурной действительности, то есть, к свободному проявлению творческой воли, к независимому индивидуальному акту творчества. С другой стороны, – в неумении человека ограничить себя в этом стремлении, сообразуясь с собственными возможностями, с несовершенством своей природы, с сопротивлением подлежащего усовершенствованию материала, «ибо ошибка, та, из-за



которой снова и снова бывает потерян Рай, всегда в одном: в человеке, что думает о себе в тот миг, когда упорядочен смысл Страстей, в горделивом статисте, не подчинившемся общему порядку» [3, с. 35].

Совокупность этих причин не только способствует неразрывности пары «утопия – антиутопия», но и задает позитивный и негативный аксиологический и прогностический потенциал обеих: если утопия эксплицирует самые сокровенные надежды человека на лучшее будущее (во многих случаях обретаемое в опыте прошлого), то антиутопия, в силу присущей ей энергии критической рефлексии и деконструкции настоящего, служит предупреждением человечеству<sup>1</sup>.

### Обзор литературы

Принято считать [4; 5; 13; 14], что жанр утопии возник значительно раньше жанра антиутопии, явившейся в мир как пародия на утопию с началом промышленной революции и достигшей своего расцвета после Первой мировой войны: если вести отсчет от платоновского «Государства» (360 г. до н. э.) – почти на два тысячелетия, если от «Утопии» Томаса Мора (1516 г.) – на четыре века, если от «Паломничества» Сэмюэла Перчеса (1613 г.), в котором термин «утопия» впервые употребляется в значении «модель идеального общества», – на три века.

В западной гуманитаристике российскому термину «антиутопия» соответствует термин «dystopia», буквально – «плохое место», впервые употребленный в этом значении Дж. С. Миллем в речи, произнесенной в 1868 г. в Палате общин британского парламента и посвященной земельной политике правительства Ирландии; в некоторых исследованиях понятия разграничиваются: антиутопия трактуется как миф о рае будущего, не допускающем никаких проявлений индивидуализма и в силу этого ограничивающем свободу личности; дистопия – как ад современности, который в будущем достигнет высшей точки своего негативного потенциала [11; 15; 16; 17; 18; 19; 21].

Вместе с тем, «Левиафан» Т. Гоббса (1651 г., полное название: «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского») справедливо причисляется к одной из первых политических антиутопий.

---

<sup>1</sup> В современном англоязычном литературоведении первым предупреждением подобного рода принято считать повесть М. Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей» (1818 г.), которую классик английской научной фантастики Б. Олдисс назвал первым научно-фантастическим произведением в мировой литературе; в XIX–XX вв. повесть традиционно относили к жанру готического романа (романа ужасов).

А «Путешествия Гулливера» Дж. Свифта (1726 г., полное название – «Путешествия в некоторые отдаленные страны в четырех частях: сочинение Лемюэля Гулливера, сначала хирурга, а затем капитана нескольких кораблей») были написаны как пародия на «Новую Атлантиду» Ф. Бэкона (1627 г.), и роману, представляющему собой безжалостную сатиру на современное Свифту английское общество, присущи все типические черты антиутопии [9]. Особенно очевидно это в последней, четвертой его части, действие которой происходит в стране гуингмов. Финал тетралогии – не только сатира на общественное устройство и нравы Англии эпохи промышленного переворота, но и деконструкция главного смыслообразующего концепта эпохи Просвещения – человеческого разума и, шире, человеческой природы как таковой: высоко разумные и высоко нравственные лошади оказываются на высшей ступени социальной иерархии, низшую ступень которой занимают вновь впавшие в состояние дикости (а, возможно, и никогда не выходившие из него) люди-йеху. То есть, разумная Природа одерживает верх над неразумным человеком; примечательно, что для этого, в отличие от перегруженных различной машинерией и спецэффектами антиутопий XX–XXI вв., ей не понадобилось никаких высоких технологий – достаточно было предоставить человека самому себе, дать ему возможность идти по предначертанному судьбой пути «назад в прошлое». Предложенный Свифтом вариант развития событий вполне допустимо воспринимать как одну из первых попыток предостеречь человечество, предупредить «человека разумного» о грозящей ему опасности – к сожалению, голос автора оказался гласом вопиющего в пустыне.

Размышляя о социальных утопиях, Н. А. Бердяев утверждал, что они основаны на «упрощении и искусственной изоляции», более того, что утопия всегда тоталитарна, а сам социальный утопизм «есть вера в возможность окончательной и безостановочной рационализации общественности, независимо от того, рационализована ли природа и установлен ли космический лад» [1, с. 158] (показательно название главы, в которой разворачивается это рассуждение, – «Трагедия человеческого существования и утопия. Сфера мистики»).

В связи с этим весьма примечательно рассуждение А. Жида о рае как об архетипическом концепте, лежащем в основании любой утопии: поскольку «все замерло в неподвижности, ибо ничего лучшего желать не оставалось», а рай, «недоступный времени», «не знал становления – он просто существовал от века», возникает искушение допустить, что он существовал «только как Идея» [3, с. 31, 36].

### **Материалы и методы**

Предметной областью исследования в данной статье являются классические утопические и антиутопические тексты, как философские, так и художественные, а также философские и публицистические тексты, посвященные анализу актуальной действительности; хронологические рамки корпуса выбранных для анализа материалов – от античности до первой декады двадцать первого столетия.

Междисциплинарная методология предпринятого исследования основана на сравнительно-историческом, феноменологическом, герменевтическом подходах и семиотическом анализе.

### **Результаты исследования**

Как в утопии, так и в антиутопии конструируется некая «вторая/иная» реальность. На первый взгляд, утопический и антиутопический варианты этой реальности существенно отличаются друг от друга. Первый (утопический) основан на принципе разумности, причем вера автора в безупречность предложенной модели абсолютна. Однако позитивный по своей сути принцип приводит к негативному результату: утопическое общество, в котором царит добровольное единомыслие, бесконфликтно, статично, замкнуто в самом себе и отделено от внешнего мира. Оно абсолютно лишено динамического потенциала, поскольку являет собой конечную точку, предел предшествующего развития, полную исчерпанность потенциальной возможности. Иными словами, оно мертво. Утопия – это всегда бегство от реальности (подробнее, с многочисленными примерами из классической и современной литературы, см.: [4]), и в силу этого она и основанное на ее модели общество изначально обречены.

В свою очередь, общество антиутопическое, в котором царит насильственно насаждаемое единомыслие, поскольку его модель, по замыслу автора, основана на авторитарной власти и потому безнравственна и в силу этого подлежит резкой критике, – чревато конфликтом, взрывом, загнанной глубоко внутрь и подавляемой извне динамикой, что, казалось бы, оставляет некоторую надежду на «свет в конце тоннеля», однако эта динамика не созидательная, а разрушительная, то есть, ведущая в никуда.

В результате, как утопия, так и антиутопия, являясь обратными сторонами своей противоположности, видят друг в друге лишь зеркальное отражение заключенного в каждой потенциала не-возможности, скрытого за потенциалом кажущейся, поскольку желаемой и напряженно искомой, возможности.

И совершенно не случайно антиутопия как литературный жанр, первоначально направленный на критику социального устройства, со временем обращается к критике самой утопии [5; 11; 13; 21]. Равным образом не случайно и то, что утопия неизменно словно делает уступку реальности [18; 20], в той или иной мере позитивно или негативно сочетая в себе как идеальную проекцию в будущее или прошлое, так и совершенно реальные и далеко не самые достойные черты настоящего. «Государство» Платона, например, сконструировано по образу и подобию греческих городов и Спарты, но за вычетом присущих им недостатков (всеобщей коррупции, угрозы восстания рабов, демографических проблем) [8], не являющихся ни для кого секретом и в силу этого образующих понятный каждому реальный фоновый контекст, оказывающий значительное воздействие на восприятие предложенной автором «положительной программы». В «Утопии» Томаса Мора, напротив, сохранены рудименты несовершенного социального устройства современного автору мира: в «месте-которого-нет» существуют имущественное неравенство, преступники, институт рабства и прочие пережитки несовершенного мира настоящего [7].

Немаловажно при этом, что свойственная антиутопии способность к негативной рефлексии заложена уже в характерной для утопии способности проецировать будущее. Так, созданный на основании жизненной истории реального человека герой знаменитого романа Д. Дефо<sup>1</sup>, протагонист одной из классических утопий Нового времени<sup>2</sup>, как будто сумевший осуществить свой сугубо индивидуалистический проект<sup>3</sup> возврата к лучшим временам, увидев после пятнадцати прожитых в своем личном Эдеме лет след человеческой ноги на песке, впадает в необъяснимую панику и едва не утрачивает разум от охватившего его экзистенциального ужаса перед возможными последствиями вторжения другого человека в его с таким трудом выстроенный утопический универсум. Чтобы защититься от воображаемого врага, герой преобразует свой

---

<sup>1</sup> Роман вышел в свет в Лондоне в 1719 г. под названием, призванным удостоверить аутентичность событий и автобиографичность текста, т. е., его достоверность: «Жизнь, необыкновенные и удивительные приключения Робинзона Крузо, моряка из Йорка, прожившего 28 лет в полном одиночестве на необитаемом острове у берегов Америки близ устьев реки Ориноко, куда он был выброшен кораблекрушением, во время которого весь экипаж корабля, кроме него, погиб, с изложением его неожиданного освобождения пиратами, написанная им самим» (курсив мой – О.Д.).

<sup>2</sup> Известно, что некоторые современники Д. Дефо утверждали, будто бы он задумал роман как «некую утопию, как элемент пропаганды, восхваляющий религиозные свободы и экономические возможности английских колоний в Новом Свете» [10, с. 52].

<sup>3</sup> Ср.: «"Робинзон Крузо" – великий ранний памятник радикального индивидуализма и психического выживания обычного человека в глубокой изоляции» [10, с. 35].

остров-сад в крепость, т. е., деконструирует его, превращая в противоположность собственноручно сотворенному на земле раю. Весьма показательны, что на тот реальный мир, из которого он волею судьбы оказался исторгнут, герой смотрит «такими глазами, какими, вероятно, мы смотрим на него с того света» [2, с. 210], т. е., из того Рая, откуда когда-то были изгнаны Адам и Ева.

Утопия и антиутопия представляют собой два различных типа предвидения как способа ухода от настоящего, отрицания, «снятия» его. Утопия есть идеализация прошлого и/или будущего, призывающая назад к Золотому веку или вперед к его возрождению. Антиутопия – пародия на настоящее, пародия нелицеприятная, открытая, порой доходящая до явного гротеска, до откровенного «обнажения приема». Однако, обнажая прием, антиутопия вместе с тем проявляет истинную сущность изображаемого, являя «городу и миру» его вывернутый наизнанку «зеркальный» образ. Как утверждал Г. Грин, хорошее от плохого отличить совсем не просто<sup>1</sup>. И лишь от «города и мира» зависит, каким предстанет перед ними это зазеркалье.

### Выводы

В истории гуманитарной мысли принято считать, что термин «утопия» имеет тройную феноменологическую и смысловую природу [12; 17; 18; 20; 21]: как литературный жанр, как способ видения мира и как способ организации жизни в соответствии с этим видением. Антиутопию традиционно рассматривают только как жанр художественной и/или публицистической прозы [14; 15; 16].

Представляется, однако, что к концу прошлого столетия терминологические и жанровые границы становятся все более размытыми, как и границы между философской мыслью, искусством и жизнью. Мы живем в мире антиутопии, в значительной мере «предвосхищенном» философами, писателями и художниками прошлого, сконструированном по предложенным ими моделям. При этом значительное большинство современных людей воспринимает эту антиутопию как благо, т. е., как ее утопическую противоположность<sup>2</sup>.

Один из лучших писателей-философов нашего времени Дж. Франзен в своей речи на церемонии вручения дипломов в Кеньон-колледже<sup>3</sup>, названной им «Боль – это не смертельно» (май 2011 г.), размышляя о состоянии сознания современного человека, живущего в техногенном мире тотального потребле-

<sup>1</sup> Об этом тезисе подробнее см.: [6, с. 10–14].

<sup>2</sup> Термин «утопия» возможно толковать двояко: как «место, которого нет, не-место» (οὐ – «нет», τόπος – «место») и как «благое место» (οὐ – «благо», τόπος – «место»).

<sup>3</sup> Кеньон-колледж – один из лучших американских частных колледжей гуманитарной направленности, основанный в 1824 г.

ния<sup>1</sup>, утверждает: «Нам нравится зеркало, а зеркалу нравимся мы» [12, с. 20]. Зеркало в данном случае – те бесчисленные гаджеты и прочие «статусные» товары и идеи массового спроса, которые бездумно потребляет современный человек, чтобы с их помощью создавать для себя и для окружающих единый образ «человека двадцать первого столетия», соответствующий аксиологическим, социальным и нравственным установкам глобального мира-антиутопии, где глагол «нравиться» вытеснил глагол «любить», а знание оказалось замещенным информацией.

Видя себя в зеркале камеры мобильного телефона и общественного мнения формируемого, социальными сетями блогами, современный Нарцисс, как и его мифологический предшественник, проникается неизъяснимым чувством к своему неверному отражению<sup>2</sup>.

Обуреваемый «гордыней наоборот», потомок «горделивого статиста» (по Андре Жиду), сделавшийся добровольным заложником виртуального мира, в бесчисленных проекциях самого себя на экранах высоко технологичных устройств самого разного рода словно ищет подтверждения собственной значимости и реальности своего существования. Стирая грань между действительным и воображаемым (желаемым), между приватным и публичным, между истинным и ложным, он противопоставляет подлинности бытия человека разумного и (со)чувствующего миф о «новой нормальности» эпохи глобализации с ее установкой на тотальный аморализм.

В своем неукротимом стремлении не отстать от времени с его сменяющимися друг друга «трендами» человек потребляющий добровольно воспроизводит бесконечную череду симулякров – проекций самого себя, потребляя которые, он оказывается полностью в их власти, незаметно и нечувствительно для себя превращаясь в очередной симулякр. Разорвать этот замкнутый круг удастся лишь после того, как в мир вернуться вытесненные из него Любовь и Разум и вновь займут в нем подобающее им место.

### Список литературы

1. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
2. Дефо Д. Робинзон Крузо. – Л.; М.: Academia, 1935. – Т. 1–2. – 775 с.
3. Жид А. Трактат о Нарциссе (Теория символа) / пер. с фр. // Жид А. Собрание сочинений: в 7 т. – Т. 1. – ТЕРРА–Книжный клуб, 2002. – С. 27–38.

<sup>1</sup> «Темы, которые я намерен затронуть, – это любовь, ее роль в моей жизни и тот странный технокапиталистический мир, что вы наследуете» [10, с. 15].

<sup>2</sup> Ср.: «А Нарцисс пока созерцает с берега видение, явившееся ему и преображенное любовным влечением; он грезит. Одиноким и ребячливым, Нарцисс влюбляется в неверное свое отражение» [3, с. 38].

4. Зверев А. М. «Когда пробьет последний час...» (Антиутопия. XX век) // Вопросы литературы. – 1989. – № 1. – С. 26–69.
5. Ланин Б. А. Анатомия литературной антиутопии // Общественные науки и современность. – 1993. – № 5. – С. 154–163.
6. Ливергант А. Я. Грэм Грин. – М.: Молодая гвардия, 2017. – 287 с.
7. Мор Т. Утопия. – М.: Изд. АН СССР, 1953. – 302 с.
8. Платон. Государство. – М.: Академический проект, 2015. – 398 с.
9. Свифт Дж. Путешествия Лемюэля Гулливера. – СПб.: Вита Нова, 2005. – 582 с.
10. Франзен Дж. Дальний остров. – М.: АСТ; CORPUS, 2014. – 480 с.
11. Чанцев А. В. Фабрика антиутопии: Дистопический дискурс в российской литературе середины 2000-х // Новое литературное обозрение. – 2007. – № 86. – С. 269–301.
12. Шацкий Е. Утопия и традиция / пер. с польск. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
13. Шишкина С. Г. Истоки и трансформация жанра литературной антиутопии в XX веке. – Иваново: Ивановский гос. химико-технологический ун-т, 2009. – 230 с.
14. Aldridge, A. The Scientific World-View in Dystopia. – Ann Arbor: UMI Research Press, 1978. – 97 p.
15. Booker, M. K. The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fictions as Social Criticism. – Westport, Conn.; London: Greenwood Press, 1994. – 197 p.
16. Claeys, G. Dystopia: A Natural History: A Study of Modern Despotism, its Antecedents, and its Literary Diffractions. – Oxford: Oxford UP, 2017. – 556 p.
17. Featherstone, M. Planet Utopia: Utopia, Dystopia, and Globalization. – London; New York: Routledge, 2017. – 249 p.
18. Jacoby, R. Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age. – New York: Columbia UP, 2005. – 211 p.
19. Kumor K. Utopia and Anti-Utopia in Modern Times. – London: Blackwell Pub., 1991. – 512 p.
20. The Quest for Utopia / Negley, G. and Patrick, J. M. (eds.). – College Park, Maryland: McGrath Publ. Company, 1952. – 599 p.
21. Utopia / Dystopia: Conditions of Historical Possibility / M. D. Gordin, H. Tilley & G. Prakash (eds.). – Princeton & Oxford: Oxford UP, 2010. – 293 p.

### References

1. Berdiaev, N. A. (1995). *Tsarstvo dukha i tsarstvo kesarya* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moskva: Respublika. 383 p. (In Russian).
2. Defo, D. (1935). *Robinson Kruso* [Robinson Crusoe]. Vol. 1–2. Leningrad; Moskva: Academia. 775 p. (In Russian).
3. Zhid, A. (2002). Traktat o Nartsisse (Teoria simvola) [A Treatise about Narcissus (The Theory of the Symbol)]. *Sobranie sochinenii: v 7 t.* [Collections in 7 vols.] Vol. 1. pp. 27–38. (In Russian).
4. Zverev, A. M. (1989). “Kogda prob"et poslednii chas...” (Antiutopia. XX vek) [“When the Final Hour Strikes...” (Anti-Utopia. 20<sup>th</sup> Century)]. *Voprosy literatury* [Literature Problems]. No 1. pp. 26–69. (In Russian).
5. Lanin, B. A. (1993). Anatomija literaturnoi antiutopii [The Anatomy of the Literary Anti-Utopia]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and the Modernity]. No 5. pp. 154–163. (In Russian).

6. Livergant, A. Ya. (2017). *Grem Grin* [Graham Greene]. Moskva: Molodaya gvardiya. 287 p. (In Russian).
7. Mor, T. (1953). *Utopiya* [Utopia]. Moskva: Izdatel'stvo. AN SSSR. 302 p. (In Russian).
8. Platon (2015). *Gosudarstvo* [The State]. Moskva: Akademicheskij proekt. 398 p. (In Russian).
9. Swift, D. (2005). *Puteshestvija Lemuelia Gullivera* [Gulliver's Travels]. Sankt-Peterburg: Vita Nova. 582 p. (In Russian).
10. Franzen, D. (2014) *Dal'nij ostrov* [Farther Away]. Moskva: AST; CORPUS. 480 p. (In Russian).
11. Chantsev, A. V. (2007). Fabrika antiutopii: Distopicheskie diskurs v rossiiskoi literature serediny 2000-kh [The Factory of Anti-Utopia: The Dystopian Discourse in Russian Mid-2000s Literature]. *Novoe literaturnoe obozrenije* [The New Literary Review]. No. 4. pp. 269–301. (In Russian).
12. Shatskii, E. (1990). *Utopia i traditsiya* [Utopia and Tradition]. Moskva: Progress. 456 p. (In Russian).
13. Shishkina, S. G. (2009). *Istoki i transformatsii zhanra literaturnoi antiutopii v XX veke* [Sources and Transformations of the Literary Anti-Utopia Genre in the 20<sup>th</sup> Century]. Ivanovo: Ivanovskii gosudarstvennyi khimiko-technologicheskii universitet. 230 p. (In Russian).
14. Aldridge, A. (1978). *The Scientific World-View in Dystopia*. Ann Arbor: UMI Research Press. 97 p.
15. Booker, M. K. (1994). *The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fictions as Social Criticism*. Westport, Conn.; London: Greenwood Press. 197 p.
16. Claey's, G. (2017). *Dystopia: A Natural History: A Study of Modern Despotism, its Antecedents, and its Literary Diffractions*. Oxford: Oxford UP. 556 p.
17. Featherstone, M. (2017). *Planet Utopia: Utopia, Dystopia, and Globalization*. London; New York: Routledge. 249 p.
18. Jacoby, R. (2005). *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. New York: Columbia UP. 211 p.
19. Kumor, K. (1991). *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. London: Blackwell Pub. 512 p.
20. The Quest for Utopia. (1952) / Negley, G. and Patrick, J. M. (eds.). College Park, Maryland: McGrath Publ. Company. 599 p.
21. Utopia / Dystopia: Conditions of Historical Possibility (2010) / M.D. Gordin, H. Tilley, & G. Prakash (eds.). Princeton & Oxford: Oxford UP. 293 p.

#### 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

**Olga 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: 10.07.2020

Received: 10 July 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020



УДК / UDC 130.2 : 781 (470)

## Музыка и философия: проблема самосознания нации в русской оперной классике

*Н. В. Бекетова<sup>1</sup>, Т. П. Самсонова<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> *Российская государственная консерватория им. С. В. Рахманинова,  
Ростов-на-Дону, Российская Федерация*

<sup>2</sup> *Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье рассматривается «классический» период русской музыки (XIX – первая треть XX века) с точки зрения её взаимосвязи с философскими проблемами того времени, когда активно обсуждалась тема самосознания нации. Эта тема находила непосредственное или опосредованное отражение в оперном творчестве русских композиторов. Статья предлагает обсуждение исследовательского поля музыки в ракурсе философии.

**Материалы и методы.** В статье предпринят междисциплинарный подход, где музыка и философия являются в «зеркальном отражении» друг друга, обращаясь к общим экзистенциальным проблемам русского человека и русского общества. Авторы рассматривают существенные суждения русских философов о качестве и свойствах национального самосознания, показывают связь этих суждений с принятой в России системой православных ценностей и анализируют отражение этих ценностей русским музыкальным искусством в нравственном содержании ряда великих оперных произведений.

**Результаты исследования.** Философское осмысление русской истории предполагает постановку нравственных вопросов, которые связывают смысл и направление национальной истории с историей мировой. В статье показана способность музыки прозревать и проявлять самые «болевые» точки взаимоотношений личности и общества, быть нравственным ориентиром в опознании и предупреждении грядущих социальных конфликтов.

Авторы показывают историческое движение в русской оперной музыке от гармонического образа национального самосознания в опере М. И. Глинки «Жизнь за царя», через трагические откровения М. П. Мусоргского в его операх «Борис Годунов» и «Хованщина», к образам предельного обесчеловечивания общества в операх С. С. Прокофьева («Игрок») и Д. Д. Шостаковича («Леди Макбет Мценского уезда»).

**Выводы.** В статье делается вывод о необходимости изучения исторического дискурса российской философской мысли в его взаимосвязях с музыкальной культурой России «классического» периода, что поможет углубить понимание взглядов на самосознание нации.

**Ключевые слова:** философия, музыка, культура, национальное самосознание, государство, народ, личность, ценности, опера.

**Для цитирования:** Бекетова Н. В., Самсонова Т. П. Музыка и философия: проблема самосознания нации в русской оперной классике // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 105–120.

## **Music and philosophy: the problem of national self-consciousness in Russian opera classics**

*Natalia V. Beketova<sup>1</sup>, Tatyana P. Samsonova<sup>2</sup>*

*<sup>1</sup>Rakhmaninov Russian State Conservatory,  
Rostov-on-Don, Russian Federation,*

*<sup>2</sup>Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article examines the “classical” period of Russian music (XIX– the first third of the XX century) from the point of view of its relationship with the philosophical problems of the time when the topic of national self-consciousness was actively discussed. This theme was reflected directly or indirectly in the operatic works of Russian composers. The article offers a discussion of the research field of music from the perspective of philosophy.

**Materials and methods.** The article takes an interdisciplinary approach, where music and philosophy are in a “mirror image” of each other, addressing the common existential problems of the Russian people and Russian society. The authors examine the Russian philosophers’ essential opinions about the quality and properties of national self-consciousness, show the connection of these opinions with the system of Orthodox values adopted in Russia, and analyze the reflection of these values by Russian musical art in the moral content of a number of great opera works.

**Results.** The philosophical understanding of Russian history presupposes the setting of moral questions that link the meaning and direction of national history with the history of the world. The article shows the ability of music to see through and show the most “painful” points of the relationship between the individual and society, to be a moral guide in identifying and preventing future social conflicts.

The authors show the historical movement in Russian opera music from the harmonic national identity image in Glinka's Opera “Life for the Tsar”, through the tragic revelations of M. P. Musorgsky in his operas “Boris Godunov” and “Khovanshchina”, to the images of the ultimate dehumanization of society in the operas of S. S. Prokofiev (“Igor”/“The Player”) and D. D. Shostakovich (“Lady Macbeth of the Mtsensk district”).

**Conclusions.** The article concludes that it is necessary to study the Russian philosophical thought historical discourse in its interrelations with the “classical” period of Russian musical culture, which will help to deepen the understanding of views on the Russian nation self-consciousness.

**Key words:** philosophy, music, culture, national self-consciousness, state, people, personality, values, opera.

**For citation:** Beketova, N. V., Samsonova, T. P. (2020). Muzyka i filosofiya: problema natsional'nogo samosoznaniya v russkoi opernoi klassike [Music and philosophy: the problem of national self-consciousness in Russian opera classics] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 105–120. (In Russian).

## Введение

На протяжении всего «классического» периода русской музыки (XIX – первой трети XX века) отечественная художественная мысль активно обращалась к проблеме *самосознания нации*, будоража лучшие умы и вызывая к жизни суждения, касающиеся фундаментальных основ существования российского государства. Неслучайно век XIX отмечен постоянным обращением творцов русской культуры к исторической теме.

Характерно, что уже самое начало «классического» периода русского искусства получило нетленную пушкинскую формулу: «Человек и народ – Судьба человеческая, судьба народная», которую можно считать источником общенациональной исторической методологии.

Вершины русской музыки осветили путь русской нации и русского государства в его историческом движении – от гармонической модели национального самосознания («Жизнь за царя» Глинки) до трагических откровений Мусоргского («Борис Годунов» и «Хованщина»), и далее – к тревожащим музыкальным образам Чайковского, Римского-Корсакова, Стравинского, Рахманинова. А в творчестве Прокофьева и Шостаковича эта динамика достигает предельной степени обнажения, в образах обесчеловечивания общества, порождая музыкальное отражение своей исторической реалии – тоталитарного сознания.

Проблема национального самосознания – это проблема народа, власти и интеллигенции, личности и государства. Собственно, это проблема существования нации как единой социокультурной системы, общественного организма, сцементированного политическими, экономическими, этническими и территориальными связями [15, с. 466–468].

Эта тема находила непосредственное или опосредованное отражение и в русской музыкальной классике. Статья предлагает концептуализацию сопряжения отечественной философской мысли с классическим музыкальным (оперным) творчеством русских композиторов.

Идеи данной статьи определяются сходством целей русской художественной и философской мысли, обеспокоенных нравственными проблемами русского самосознания. В этом ракурсе выстраивались используемые литературные и

философские источники. Как пишет А. Ф. Лосев в своей работе 1918 г., «русская философия никогда не занималась чем-нибудь другим помимо души, личности и внутреннего “подвига”» [14, с. 90].

Цельность «русского логоса» выразилась в специфике возникновения отечественного философского мышления рядом и, можно сказать, вместе с мышлением художественным – с живым и полнозвучным русским словом. В работе «Русская философия», акцентируя самобытность русского мышления, далёкого от западного рационализма, Лосев утверждает:

«Русская художественная литература – вот истинная русская философия, самобытная, блестящая философия в красках слова, сияющая радугой мыслей, облечённая в плоть и кровь живых образов художественного творчества. Всегда отзывчивая к настоящему, ... русская художественная литература всегда была сильна мыслью о вечном, ... в глубине её шла неустанная работа над самыми важными неумиряющими и значительными проблемами человеческого духа, с проклятыми вопросами она почти никогда не расставалась» [14, с. 72–73].

В этом ракурсе приводятся в данной статье суждения русских мыслителей разных направлений и поколений. Мы намеренно не используем иноязычную литературу, ибо привлечение её увело бы нашу проблему в совсем далёкое русло: как известно, оценки происходящего в России слишком разнятся в источниках отечественных и западных. Меж тем как уровень отечественной проблематики предостаточно для самобытной постановки вопроса – тем более, учитывая полную неразработанность данной проблематики в избранных «перекрестьях» знания.

### **Обзор литературы**

Убеждённый государственник П. А. Столыпин, зная внутренние проблемы России и желая видеть её великою, утверждал: «Народ, не имеющий национального самосознания, – есть навоз, на котором произрастают другие народы». Констатируя эту нелюбимую правду, Столыпин провидел реальный путь укрепления государства политически и экономически: «Реформы и порядок» – без чего «невозможно создание истинно свободной России. Путь прост, но «хорош тем, что ведёт не к “великим потрясениям”, а к “великой России”» [16, с. 28, 30]. Намерения Столыпина совершенно конкретны: «главная задача – укрепить низы. В них вся сила страны. Их более 100 миллионов! Будут здоровы и крепки корни государства... Дружная, общая, основанная на взаимном доверии работа – вот девиз нас всех, русских!» [16, с. 365, 366].

Отвечая на вопрос «Будет ли существовать Россия?» (см., например, статью Г. Федотова 1929 г. с таким названием) утверждением о неизбежном возрождении нации, русская мысль с присущей ей волей к очевидности акцентирует проблемы духа, связывая их остроту с утратой священного во всей человеческой жизни.

«Первый долг для нас – долг самопознания – упорный труд по изучению и осмыслению нашего прошлого; <...> путь творческого покаяния, трудовой трезвенности, переоценка, перестройка всей жизни – вот путь России, наш общий путь», пишет Г. Федотов в 1928 году ... «Без работы, без подвига – России нам не спасти, ибо трудна, бесконечно трудна работа её восстановления. Труд этот, прежде всего, должна на себя взять русская интеллигенция, задача которой – будить в себе, растить и осмыслять, “возгревать” национальное сознание... Мы должны изучать Россию, любовно вглядываться в её черты, вырывать её в земле закопанные клады» [18, с. 449, 456].

Русская культура сохранила для нас сегодняшних живой опыт самопознания нации, исполненный непреходящих нравственных уроков. У корней своего новейшего этапа – в творчестве А. С. Пушкина – она явила историю национального духа. В образах Смутного времени Пушкин наглядно живописует проблему национального сознания, понятую им как трагическое противоречие свободы и рабства, оно же – противоречие духовного и бездуховного (подробнее см.: [4]).

Именно так и стоял вопрос в русских художественных творениях XIX века и, вслед за их появлением, когда пророчества искусства на глазах стали превращаться в исторические реалии, – в русской философской мысли, с её ярко выраженной этической направленностью, её озабоченностью грядущими историческими путями России.

Современники российской «смуты» XX века, пленники ГУЛАГа (А. Ф. Лосев, П. А. Флоренский) и пассажиры «философского парохода» 1922 года (Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, Г. П. Федотов, С. Л. Франк, П. А. Сорокин и др.) всю последующую жизнь пытаются осмыслить случившееся со страной и соотнести это с личным опытом самосознания.

«Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени, как часть моего микрокосма, как мой духовный путь» – заявляет Н. А. Бердяев в 1940 году, в пору написания предисловия к своей философской автобиографии («Самопознание»). «История не щадит человеческой личности и даже не замечает её. Я пережил три войны..., две революции в России..., духовный ренессанс начала XX века, потом русский коммунизм, кризис мировой культуры..., я сидел четыре раза в тюрьме..., был выслан из своей родины, и, вероятно, закончу свою жизнь в изгнании...» [8, с. 7, 8].

Казалось бы, для одной жизни достаточно, но перечень далеко не закончен. И так мог бы характеризовать себя в своём времени каждый житель этой страшной эпохи. Отсюда такая жажда самопознания, типичная для русской мысли поры невероятных масштабов исторической катастрофы.

«Если бы кто-нибудь предсказал ещё несколько лет тому назад ту бездну падения, в которую мы теперь провалились и в которой беспомощно барахтаемся, ни один человек не поверил бы ему... Даже в Смутное время разложение страны не было, кажется, столь всеобщим..., как в наши дни; и на ум приходят в качестве единственно подходящих примеров грозные, полные библейского ужаса мировые события внезапного разрушения великих древних царств...», – писал С. Л. Франк в 1918 г. [19, с. 251].

Рассматривая знаковые явления Гоголя, Достоевского и Толстого, указывая различные пути грядущего в России торжества «антихристовой диалектики», Бердяев констатировал: «Многое старое, давно знакомое, является лишь в новом обличье ... духов, давно уже обнаруженных в творчестве наших великих писателей, бесов, давно уже владеющих русскими людьми» [6, с. 55].

Аналогичные настроения наблюдаются и в области бытования русской музыки, воспитанной идеями Гоголя и Достоевского [2], чутко реагирующей на порчу человеческой природы, чреватую возникновением «зверя в человеке».

К сожалению, исследовательских работ, посвящённых анализу исторического становления в русской музыке «концепции раба и хама» не имеется<sup>1</sup>. Отражение в музыке отдельных аспектов формирования тоталитарного сознания, рассматривается преимущественно в «привычно-стилевом» ракурсе (как то имеет место, например, в классических музыковедческих работах о творчестве Д. Д. Шостаковича).

Вся история русской музыкальной классики удивительным образом совпадает с логикой самопознания нации, концептуальное выражение которого прослеживается в славянофильских работах И. Киреевского и А. Хомякова, которые были «философией цельной жизни духа, а не отсеченного интеллекта, не отвлечённого рассудка», провозгласившей смысл и ценность «истины, как пути к жизни» [14, с. 71].

Музыкальный язык выражения национального самосознания задаётся в XIX веке, по нашему мнению, двумя важными темами – гармонического (Глинка, Римский-Корсаков) и кризисного (Мусоргский, Чайковский, частично – Бо-

<sup>1</sup> Исключением, вероятно, является кандидатская диссертация одного из авторов этой статьи (см.: Бекетова Н. В. Трагическое и сатирическое в операх Д. Д. Шостаковича. Дисс. канд. иск. М., 1991), где рассматривается процесс постепенного формирования поэтики трагедии-сатиры Шостаковича в связи с осмыслением композитором опыта русской оперной музыки XIX века, предвещавшего возможность тоталитарного сознания.

родин, Рахманинов) сознания [1; 3; 5]. В исторических мистериях Мусоргского это приняло вид эпохальных пророчеств личностного и государственного уровня. Наследником его стал Сергей Рахманинов – современник и свидетель революции в России, запечатлевший эту катастрофу в музыкальных шедеврах невероятной трагичности.

Однако, если вернуться к эпохе «первоначал», которая неслучайно именуется *пушкинско-глинkinской*, то заметим, что пушкинский «пугачёвский» 1836 год («Капитанская дочка») характерен также явлением России музыкального монолита «Жизни за царя» Глинки, где целостное триединство Бог-Царь-Отечество утверждено как норма идеального мироустройства, как общий для всех и обязательный всем закон [3]. Этот закон незыблем в «Жизни за царя» в качестве основы единения личности, народа и государства, материального и духовного, природного и человеческого, идеального и социального, мужского и женского, где мужчина – спаситель семьи и отечества, а женщина – икона, отражающая его возлюбленный лик.

Потому столь мощно звучит в опере Глинки хор (опера эта – первенец русской хоровой оперной культуры), в котором, по мнению И. Ильина, как нигде, самобытно и совершенно, выражается российская личная духовность. «Русский поющий хор есть истинное чудо природы и культуры, в котором индивидуализированный инстинкт свободно находит себе индивидуальную и верную духовную форму и свободно слагается в социальную симфонию» [10, с. 241]. Живой опыт личной духовности – опыт веры, совести, чести, верности, любви, патриотизма и национального чувства – являют все национальные характеры оперы. Здесь русское искусство и мысль сливаются в общем императиве:

«Духу подобает личная форма. Личной духовности подобает самостояние. Человек должен быть центром самообладания и самоуправления – духовным характером нравственной личностью, субъектом права. Тогда личный дух может править личным инстинктом, а личный инстинкт – строить жизнь организма, а родовая духовность и родовый инстинкт остаются тайным резервуаром сил, – как бы “матерью-сырой землей”, припадание к которой дарует человеку древний опыт и новую силу» [10, с. 241].

Однако резким контрастом с этой вдохновенной картиной народного духа звучит трезвое суждение Г. Федотова о виновниках национального крушения в революционную эпоху; это три русские общественные силы: интеллигенция, власть и народ [18, с. 451–452]. И если первые две «силы» относительно объяснимы в своих мотивах («западничество» первой и реакционность второй), то «выветривание национального сознания» у третьей «силы» – народа (с его отказом защищать империю и безразличием к утрате территорий), вызвало по сей день не преодоленную растерянность.

Отсюда и пошли объяснения, увязывавшие кризис национального самосознания с кризисом «устоев» – православной веры и монархии. По словам Г. Федотова:

«Религиозная идея православного царя могла подвигнуть народ на величайшие жертвы, на чудеса пассивного героизма. Но государственный смысл этих жертв был ему недоступен, Падение царской идеи повлекло за собой падение идеи русской. Русский народ распался, расплылся на зернышки деревенских мирков, из которых чуждая сила, властная и жестокая, могла строить любое государство, в своем стиле и вкусе» [18, с. 453].

В конце XX века вектор трактовки не сильно изменился. Отрыв личности от коллективного сознания, переход её на путь «пагубного своеволия и гордого самовластия», – по выражению митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна [12, с. 193], – вот, что объявлялось причиной «русской смуты». Такое видение стало своего рода стереотипом.

### **Материалы и методы**

В статье предпринят междисциплинарный подход, где музыка и философия являются в «зеркальном отражении» друг друга, обращаясь к общим проблемам существования русского человека и русского общества. Ведущим методом в исследовании категорий «самопознание» и «самосознание» стал источниковедческий. Материалом послужили работы русских писателей и философов начала XX века, русская музыка конца XIX и начала XX веков. Были использованы сравнительные и аналитические методы исторических, философских, источниковедческих знаний, цитирование редких источников.

### **Результаты исследования**

«В настоящий исторический момент человечество стоит на перепутье... – заметил в канун великой российской катастрофы князь Евг. Трубецкой, – Что же победит в нём – культурный зоологизм или то “сердце милующее”, которое горит любовью ко всей твари? Чем надлежит быть вселенной – зверинцем или храмом?» [17, с. 36].

В 1920 году, уповая о спасении на его глазах гибнущей России, В. Г. Короленко писал А. В. Луначарскому о кардинальной ошибке коммунистов, исходящей от славянофильского мифа о «народе-богоносце»:

«самая легкость, с которой вам удалось повести за собой наши народные массы, указывает не на нашу готовность к социалистическому строю, а, наоборот, на незрелость нашего народа», далеко отставшего в воспитании нравственной культуры, лишённого национального достоинства и самоуважения» [13, с. 248, 250].



Незрелость и рыхлость национального характера соответствует незрелости и рыхлости народного хозяйства (И. Ильин). И при этом – «есть роковая для России взаимосвязь между тоталитарной властью сверху и добровольным люмпенством снизу» (Н. Лесков).

Блестящая серия образов русской тоталитарной государственности в поздних операх-сатирах Римского-Корсакова подтверждает сказанное. Государства-оборотни, антимир государственного идеала «Святой Руси» (показательны и сами их названия: Тьмутаракань, Додонова царство, Кашеево царство), они провинциальны, бестолковы, безукладны, убоги. И народ, и его цари – «нерадивы и нечистоплотны, невежественны и ущемлены» (как о том говорит М. Волошин в поэме «Россия», 1920). Правители – выродившиеся извращенцы, народ – послушное стадо холопов, готовое мимикрировать в толпу насильников и убийц из гротескных оперных кошмаров XX века.

Сочный образ «Грядущего Хама» моделирует концепция предостережения Римского-Корсакова, предвосхищая и обобщая опыт первой русской революции («Сказка о царе Салтане» – 1900 год, «Кашей Бессмертный» – 1902, «Золотой петушок» – 1907). И она же обозначает пути к восстановлению разрушенного – христианским подвижничеством девы Февронии, её живым любящим сердцем («Сказание о невидимом граде Китеже», 1904). Феврония – символ русской души, которая, истинная, «не может пребывать в рабстве... Личная духовность в России всегда имела свободное дыхание в области веры, ибо Православие... всегда утверждало *лично бессмертную и лично ответственную душу...*, личное, автономное совестное делание» [11, с. 246]. Подвиг веры и любви, искупающий грехопадение нации и государства – сквозная тема русского искусства; идея Воскрешения [2], отражая реалии русской истории, всегда уравнивает идею Апокалипсиса, апеллируя к объективным свойствам национального сознания.

П. А. Сорокин пишет об энергии, упорстве и изобретательности русской нации в политической, военной, хозяйственной областях, которые позволяли ей выходить из самых тяжелых катастроф, вновь и вновь устремляясь по пути могущества и процветания [15, с. 476–478]. Этот путь обретается через мужественное покаяние, очищение, в жестоких муках данное прозрение, – учат русское искусство и русская философия.

Философская мысль начала XX века выстраивала концепцию овладения собственной национальной стихией. В этом виделась первозадача русского человека, которому «предстоит сделаться из “особи” – личностью, из соблазние-

мого “шатуна” – характером, из “тяглеца” и “бунтовщика” – свободным и лояльным гражданином. Тогда Россия окончательно превратится из песчаного вихря – в художественное здание несокрушимой прочности. Она станет поющим хором и хаос не будет ей страшен» [10, с. 246–247]. Утверждая постулаты «абсолютной нравственности», которые русская философская мысль начала XX века могла почерпнуть в практике «абсолютной истины православия», русские философы, по сути, транслировали «абсолютные нормы» русской общественной и личной жизни, воспитанные историей и многовековым существованием русской православной культуры.

Однако трагические события начала XX века – мировая война и русские революции, – к которым Россия оказалась не готова, показали те изъяны в нормах духа и самосознания, о которых позже говорила вся русская философская эмиграция, чающая возрождения России. В трудах эмигрантских мыслителей систематизируются представления о типе российского самосознания и о грядущем историческом пути «оккупированной большевизмом» России. Исследовалась диалектическая антиномичность российских реалий, в которых сталкиваются полюса национального характера – источника великой тайны русской истории и русской души (антиномии анархизма и величайшей государственности, национализма и глубочайшего национального бескорыстия, мужественного и женственного, свободы и рабства). Изобилие антиномий свидетельствует, быть может, о мессианском смысле судьбы России. Но непрощённость русского духа, отсутствие духовного закала личности привело Россию к катастрофическим реалиям русской истории.

Обращает на себя внимание изобилие названных черт, провидчески прозвучавших в русской музыке за 100 лет до работ Бердяева, Франка и др. философов в эмиграции. Именно музыка, в силу своей способности отражать внутренний мир человека, дерзала раскрывать самые глубокие и «непознаваемые» противоречия русской души.

Русская музыка оказалась родственна величайшим открытиям Достоевского. Параллельного его творчеству, Мусоргский и Чайковский вскрыли глобальные противоречия русской души и русской истории. Отметим подчёркнуто экзистенциальную природу этих противоречий, в которых осуществлялось «явление духа, обозначающее поворот внутрь, к духовной глубине человека, к духовному опыту, возвращение человеку его собственной духовной глубины, прорыв через замкнутую “материальную” и “психологическую” действительность» [7, с. 40, 41].

К глубинам мистического прозрения адресует мистериальная сцена преступного царя Бориса с курантами («голосом совести» в опере Мусоргского «Борис Годунов»); вспомним мистическое кружение оборотня-«Берёзы» в финале Четвёртой симфонии Чайковского; вспомним финальную сцену сумасшествия – раскаяния грешного отца в опере «Русалка». Даргомыжского. Этот своеобразный «мистический реализм» шедевров русского музыкального искусства рождён самой бесконечностью русской души, о которой говорит Бердяев, её «сгоранием» в пламени искания абсолютной божественной правды – ради и для спасения всего мира и всеобщего воскресения к новой жизни.

«Эсхатологизм нашего духовного типа» пророчески проявляет себя в бердяевской концепции русского Апокалипсиса в связи с представлениями о русской революции как феномене метафизическом и религиозном, с идеей самоистребления человека во имя идеи сверхчеловека, перерождения гуманизма в антигуманизм. На путях самоутверждения человеческой гордыни происходит внутренний крах человека, подрывается сознание его мощи, и в этом русский мыслитель находит одно из самых парадоксальных противоречий всего гуманизма новой истории:

«Чисто русская тема – суд над гуманизмом» (суд, который свидетельствует о чуждости «русских истин» европейскому индивидуалистическому прагматизму). «Русской душе не сидится на месте, это не мещанская душа, не местная душа ... Русская душа сгорает в пламенном искании правды, абсолютной божественной правды и спасения для всего мира и всеобщего воскресения к новой жизни». Это «какое-то бесконечное искание, искание невидимого града Китежа, незримого дома» [6, с. 35].

Высота национального идеала неслучайно выбирает своей героиней – святую деву Февронию («Сказание о невидимом граде Китеже» Римского-Корсакова, 1905), свидетельствуя историческое торжество софийности в русском искусстве (параллельно с «софийным» учением Вл. Соловьёва).

Однако, из антиномичного «плюсования» русской трагедийной ситуации на рубеже веков рождается и «достоевская» опера Прокофьева «Игрок» (1916) – классический «дьяволов водевиль» новой эпохи, старт которому дан романами Достоевского и музыкальными прозрениями Мусоргского и Чайковского. Здесь «плач о человеке» и «мировая боль» прослаивают смешение высочайших прозрений духа с ужасом и пошлостью, хохотом и отчаяньем. (Показательна финальная сцена «Игрока», где главная героиня, совершенно «в духе поведения» Настасьи Филипповны, эпатажно бросает в камин «выигранные для неё героем 200 тысяч»...). Предельность полюсов добра и зла, живого и мёртвого, позиций сердца и позиций кармана, – характеризуют тип русской трагедии. Это

– тип «преступления и наказания»: преступления законов христианской нравственности из-за ложно направленной свободы, разрушившей соборное начало личности. Отсюда – новое (замятинское) «Мы»: бессмысленное и безответное тождество трёх финалов-«голошений» (2-го, 3-го и 4-го действий), где идентично-натуралистический музыкальный тематизм («голошения») символизирует равно обесмысленные и бессильные в своих притязаниях потуги погрязших в противоречиях «маленьких “я”». Трагедия, где свобода переходит в своеволие, своеволие – в зло принуждения, зло ведёт к преступлению, преступление с внутренней неизбежностью – к наказанию.

Таково наполнение русского «смеха сквозь слёзы», рождающего непреодолимую «мировую боль» в романах Достоевского, в операх Мусоргского и Чайковского, в пророческом пространстве которых разыгрывается непостижимая искреннему чувству концепция лицемерия с центральным противоречием «свободы-рабства», логическое развитие которого ведёт к развитию тоталитарного сознания, к идее революции как отцеубийства (именно таковы страшные своей механистичностью сцены убийств отца и сына Измайловых в трагедии-сатире Шостаковича – двух насильников, самих ставших жертвами очередного насилия).

Наступательное шествие в русской музыке образов зла, разрушающих «человеческую» интонацию, их скопление к концу века в симфонических трагедиях Чайковского (симптоматичной параллели «Пляскам смерти» Мусоргского), их символическое воплощение в открывающих XX век образах тоталитарной государственности у Римского-Корсакова, манекенного и марионеточного мира у Стравинского, далее – в экзистенциальных трагедийных опусах Рахманинова, – красноречиво иллюстрируют глобальные последствия проблемы «человек и машина».

Прогрессирующее нарастание индивидуализма (субъективизма, нигилизма), усугубление тяжелейшего противоречия личности и общества, формирует поэтику катастроф XX века с её ужасающими картинами катастрофы нравственности, с присущей ей однообразной механикой бесстыдства, с пароксизмами души, которая мучается и погибает в мире, оставленном Божественной любовью. «Человек признаётся средством и орудием нечеловеческого коллектива» – напишет Бердяев в работе «Смысл истории». А в современной этой эпохе музыке Шостаковича явится чудовищный социальный макабр толпы, пожирающей «из себя выделившихся» – гротескная метафора коллективного рабства и хамства, массового безумия, воплощённого в огромных зонах утрированной моторики (сатирическая опера «Нос» 1927 г. и трагедия-сатира «Леди Макбет Мценского уезда» 1934 г.).

Таков же этот социальный «монстр» и в апокалипсических финалах Прокофьева. Извращение и оборотничество как «норма» социального бытия человека, подмена живого мёртвым, духовного – бездуховным, победа твари над Творцом составляют концепционную суть этих трагедий.

«Оттого с особой силой звучит призыв к самосознанию у Достоевского. Этот величайший изобразитель демонических сил души хорошо знал, что одержимость преодолевается только путём самосознания, познания самого себя», – напишет русский философ Б. П. Вышеславцев [9, с. 5].

Сознавая экзистенциальность как глубинную основу самосознания, этот мыслитель утверждал принципиальную разрешимость трагического противоречия, «даже если в данный момент решения ещё не видно. И решение трагического противоречия означает спасение» [9, с. 256–257].

### **Выводы**

В заключение констатируем существенное совпадение открытий русской художественной (в нашем исследовании – музыкальной, представленной в жанре оперы) и философской мысли, находящихся на страже спасения «человеческого в человеке» (по слову Шостаковича).

Феномен «внутреннего человека», его бытие в мире людей, зависящее от меры следования «всем обязательному и всем общему закону», были исследованы и утверждены русской музыкой задолго до наступления прискорбных исторических реалий XX века, современниками и страстотерпцами которых стали многие замечательные русские мыслители.

Изучение исторического дискурса российской философской мысли в его взаимосвязях с музыкальной культурой России «классического» периода поможет углубить понимание взглядов на самосознание нации.

### **Список литературы**

1. Бекетова Н. В. «Князь Игорь» А. П. Бородин: на путях русской истории // Богослужбные практики и культовые искусства в современном мире / ред.-сост. С. И. Хватова. – Т. 1. Вып. 3. – Майкоп: Изд-во «Магарин О. Г.», 2018. – С. 317–342.
2. Бекетова Н. В. Концепция Воскрешения в оперном творчестве Мусоргского и Шостаковича // Отечественная культура XX века и духовная музыка / отв. ред. Т. В. Франтова – Ростов-на-Дону: Тип. Ростоблисполкома, 1990. – С. 155–157.
3. Бекетова Н. В. Праздник русской музыки: «Жизнь за царя» Глинки как национальный миф // Южно-Российский музыкальный альманах. – Ростов-на-Дону, 2004. – №. 1. – С. 20–31.
4. Бекетова Н. В. Проблема веры в отечественной культуре как проблема свободы // Музыкальное искусство и религия. – М.: Изд-во РАМ имени Гнесиных, 1994. – С. 80–91.

5. Бекетова Н. В. Творчество Рахманинова в свете традиции русской историософии // Южно-Российский музыкальный альманах. – Ростов-на-Дону, 2019. – № 1 (34). – С. 25–31.
6. Бердяев Н. А. Душа России. – М.: Центрполиграф, 2016. – 254 с.
7. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. – Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 26–148.
8. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М.: ДЭМ, 1990. – 336 с.
9. Вышеславцев Б. П. Этика преображённого эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
10. Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 гг.: В 2 т. Т. 1. – М.: МП Рарог, 1992. – 344 с.
11. Ильин И. А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
12. Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. – СПб.: Изд-во Л. С. Яковлевой, 1994. – 352 с.
13. Короленко В. Г. Летопись жизни и творчества. 1917–1921. – М.: Книга, 1990. – 284 с.
14. Лосев А. Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 68–101.
15. Сорокин П. А. Основные черты русской нации в XX столетии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. – С. 463–489.
16. Столыпин П. А. Нам нужна великая Россия. – М.: Молодая гвардия, 1991. – 411 с.
17. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках // Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. – М.: Инфо-Арт, 1991. – С. 3–38.
18. Федотов Г. П. Будет ли существовать Россия? // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990 – С. 450–462.
19. Франк С. Л. De profundis // Из глубины. Сборник статей о русской революции. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – С. 251–269.

### References

1. Beketova, N. V. (2018). “Knyaz' Igor” A. P. Borodina: na putyakh russkoi istorii [“Prince Igor” by A. P. Borodin: on the paths of Russian history] In: *Bogoslužebnye prektiki i kul'tovye iskusstva v sovremennom mire*, redactor-sostavitel' S. I. Rhvatova. [Liturgical practices and cult arts in modern the world], Vol. 1. Issue 3. Maikop: Izdatel'skii dom “Magarin O.G.”, pp. 317–342.
2. Beketova, N. V. (1990). Kontsepsiya Voskresheniya v opernom tvorchestve Musorgskogo i Shostakovicha [The concept of Resurrection in the operatic creativity of Musorgskii and Shostakovich] In: *Otechestvennaya kultura 20<sup>th</sup> veka i duhovnaya muzyka*, redactor T. V. Frantova [Domestic culture of the 20th century and spiritual music]. - Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo Rostoblispolkoma, pp. 155–157.
3. Beketova, N. V. (2005). Prazdnik russkoi muzyki. “Zhizn' za Tsarya” Glinki kak natsional'nyi mif [The festival of Russian music: “Life for the Tsar” by Glinka as a national myth] *Yuzhno-russkii muzykal'nyi al'manah* [South-Russian Musical Almanac]. No. 1. Rostov-na-Donu: RGK imeni S. V. Rakhmaninova, pp. 20–31.

4. Beketova, N. V. (1994). Problema very v otechestvennoi kul'ture kak problema svobody [The problem of faith in Russian culture as a problem of freedom] In: *Muzykal'noe iskusstvo i religiya* [Musical art and religion]. Moskva: Izdatel'skii dom Rossiiskoi akademii muzyki imeni Gnesinyh, pp. 80–91.

5. Beketova, N. V. (2019). Tvorchestvo Rakhmaninova v svete traditsii russkoi istoriosofii [Rachmaninoff's creativity in the light of the tradition of Russian historiosophy] *Yuzhno-russkii muzykal'nyi al'manah* [South-Russian Musical Almanac] No.1 (34). Rostov-na-Donu: RGK imeni S. V. Rakhmaninova, pp. 25–31.

6. Berdyaev, N. A. (2016). *Dusha Rossii* [Soul of Russia]. Moskva: Tsentrpoligraf. 254 p.

7. Berdyaev, N. A. (1991). *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's world outlook] In: N. A. Berdyaev o russkoi filosofii. Tchast' 1. [N. A. Berdyaev about Russian philosophy. Part 1] Sverdlovsk: Ural state university, pp. 26–148.

8. Berdyaev, N. A. (1990). *Samopoznaniye. Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-knowledge (The philosophical autobiography experience)]. Moskva: DEM. 336 p.

9. Vysheslavtsev, B. P. (1994). *Etika preobrazhennogo erosa* [Ethics of the transformed eros]. Moskva: Respublika. 368p.

10. Il'yin, I. A. (1992). *Nashi zadachi. Istoricheskaya sud'ba i budushee Rossii. Stat'i 1948–1954: v 2 tomah. Tom 1.* [Our tasks. The historical fate and future of Russia. Articles 1948–1954: in 2 volumes. Vol.1]. Moskva: Rarog. 344 p.

11. Il'yin, I. A. (1993). *Put' k ochevidnosti* [The path to the obvious]. Moskva: Respublika. 431 p.

12. John, metropolitan of Sankt-Peterburg and Ladoga (1994). *Samoderzhaviye dukha. Otcherki russkogo samosoznaniya* [Autocracy of the spirit. Essays on Russian self-consciousness]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo L. S. Yakovlevoi. 352 p.

13. Korolenko, V. G. (1990). *Letopis' zhizni i tvorchestva* [Chronicle of life and work. 1917–1921]. Moskva: Kniga. 284 p.

14. Losev, A. F. (1990). Russkaya filisofiya [Russian philosophy]. In: *Losev, A. F. Strast' k dialektike* [Passion for dialectics]. Moskva: Sovetskii pisatel', pp. 68–101.

15. Sorokin, P. A. (1990). Osnovnye tcherty russkoi natsii v 20 stoletii [The main features of the Russian nation in the 20th century]. In: *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture. Filisofy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of the Russian post-October diaspora]. Moskva: Nauka, pp. 463–489.

17. Trubetskoi, E. N. (1991). Tri ocherka o russkoi ikone [Three essays on the Russian icon] In: *Trubetskoi, E. N. Umozreniye v kraskah* [Mental images in colors]. Moskva: Info-Art, pp. 3–38.

18. Fedotov, G. P. (1990). Budet li suschestvovat' Rossiya? [Will there be Russia?] In: *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture. Filisofy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of the Russian post-October diaspora]. Moskva: Nauka, pp. 450–462.

19. Frank, S. L. (1990). De profundis. In: *Iz glubiny. Sbornik statei o russkoi revolyutsii* [From the Deep. Collection of articles about the Russian revolution]. Moskva: Izdatel'stvo MGU, pp. 251–269.

### Личный вклад соавторов

*Бекетова Н. В.*: Концепция исследования; сбор и обработка материала по теории и истории русской оперы.

*Самсонова Т. П.*: Анализ историко-философского дискурса, концептуализация сопряжения философской мысли с музыкальным творчеством.

### Personal co-authors' contribution

*Beketova N. V.*: Research concept; collection and processing of material on the theory and history of Russian opera.

*Samsonova T. P.*: Analysis of historical and philosophical discourse, conceptualization of the connection of philosophical thought with musical creativity.

### Об авторах

**Бекетова Наталья Викторовна**, кандидат искусствоведения, доцент, Российская государственная консерватория им. С. В. Рахманинова, руководитель Творческого центра «Рахманинов – Лосев: наследие», Ростов-на-Дону, Российская Федерация, e-mail: [sintez49@yandex.ru](mailto:sintez49@yandex.ru)

**Самсонова Татьяна Петровна**, доктор философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID-0Z06-0096, e-mail: [tat4279@yandex.ru](mailto:tat4279@yandex.ru)

### About the authors

**Natalia V. Beketova**, Cand. Sci. (Art Hist.), Assistant Professor, Rakhmaninov Russian State Conservatory, Rostov-on-Don, Russian Federation, e-mail: [sintez49@yandex.ru](mailto:sintez49@yandex.ru)

**Tatyana P. Samsonova**, Dr. Sci. (Philos.), Assistant Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID-0Z06-0096, e-mail: [tat4279@yandex.ru](mailto:tat4279@yandex.ru)

Поступила в редакцию: 20.07.2020

Received: 20 July 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020



**Между Сциллой и Харибдой:  
к вопросу о научности религиоведения**

***О. Ю. Бойцова***

*Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Статья посвящена вопросу научного статуса современного религиоведения. В религиоведении XX – начала XXI в. научность выступает в качестве одного из важнейших критериев, определяющих самоидентификацию и самооценку дисциплины, влияет на понимание ее предмета и методологических инструментов, а также на легитимацию и делегитимацию исследовательских стратегий и принципов взаимодействия с другими сферами знания, в том числе на признание или непризнание направлений, претендующих на познание религии.

**Материалы и методы.** Значимость критерия научности отчетливо проявилась в дискуссиях первых десятилетий двадцать первого века о соотношении религиоведения, философии религии, религиозной философии и теологии, а также о возможности конфессионального религиоведения, которые предельно актуализировали проблему научности в связи с интеграцией теологии систему российского высшего образования.

**Результаты исследования.** Автор указывает, что в отечественной научной литературе широко распространено представление о глубоком кризисе религиоведения, который связывается с несоответствием или неполным соответствием данной дисциплины эталону науки. При этом в религиоведческом сообществе нет единства по вопросу о том, что именно следует понимать под наукой. В зависимости от позиции в данном вопросе стратегии выхода из ситуации «отставания» от других наук варьируются, оставаясь в эпистемическом пространстве между двумя крайностями: на одном полюсе находится стремление привести изучение религии в соответствие с классическим идеалом научности, восходящим к представлениям Нового времени, на другом – попытка редуцировать науку к социальным практикам и отказаться от признания специфики научного познания.

**Выводы.** В статье показано, что ситуация в религиоведении не является уникальной. Существенные изменения, которые в течение XX в. испытали современная культура и наука как способ ее постижения, привели к пересмотру как критериев научности, так и оснований институционализации научных дисциплин в целом. Показывается, что в актуальной ситуации религиоведение обладает рядом преимуществ, которые позволяют более высоко оценивать как достигнутые результаты, так и перспективы науки о религии в современном мире.

**Ключевые слова:** религиоведение, наука, идеал научности, эпистемология, институционализация, научное сообщество

**Благодарности.** Автор выражает признательность выдающейся научной школе МГУ имени М. В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление», в рамках деятельности которой написана эта статья.

**Для цитирования:** Бойцова О. Ю. Между Сциллой и Харибдой: к вопросу о научности религиоведения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 121–138.

## **Between Scilla and Charibdis on the scientific character of religious studies**

**Olga Yu. Boytsova**

*M. V. Lomonosov Moscow State University,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** The article is devoted to the issue of the scientific status of modern religious studies. It shows that in religious studies of the XX – beginning of the XXI century, «scientific character» acts as one of the most important criteria that determine the self-identification and self-assessment of the discipline, affects the understanding of its subject and methodological tools, as well as the legitimization and delegitimization of research strategies and principles of interaction with other fields of knowledge, including the recognition or non-recognition of areas claiming to research religion.

**Materials and methods.** The significance of the scientific criteria was clearly shown in the discussions of the twenty-first century first decades on the relationship between religious studies, philosophy of religion, religious philosophy and theology, as well as on the possibility of confessional religious studies, which extremely actualized the problem of science in connection with the integration of theology into the system of Russian higher education.

**Results.** The author points out that in the Russian scholarly literature there is a widespread idea of a deep crisis in religious studies, which is associated with the discrepancy or incomplete compliance of this discipline with the standards of science. At the same time, there is no unity in the academic community on the question of what exactly should be understood by science in the Humanities. Depending on the position in this issue, strategies for getting out of the situation of “lagging behind” from other sciences vary, remaining in the epistemic space between two extremes: on one pole is the desire to bring the study of religion in accordance with the classical ideal of science, which goes back to the ideas of Modern times, on the other – an attempt to reduce science to social practices and refuse to recognize the specifics of scientific knowledge.

**Conclusions.** The article shows that the situation in religious studies is not unique. The significant changes that modern culture and science have experienced in the course of the twentieth century as a way of understanding it have led to a revision of both the criteria for scientific character and the grounds for institutionalization of scientific disciplines in general. It is shown that in the current situation, religious studies as a science has several benefits that allow us to evaluate more highly both the results achieved and the prospects of development of science of religion in the modern world.

**Key words:** religious studies, science, epistemology, the ideal of science. institutionalization, academic community.

**Acknowledgements:** The article is written within the framework of the Outstanding scientific school of Lomonosov Moscow State University “Transformations of culture, society and history: philosophical and theoretical understanding”.

**For citation:** Boytsova, O. Yu. (2020). *Mezhdru Scilloj i Haribdoj: k voprosu o nauchnosti religiovedeniya* [Between Scilla and Charibdis. On the scientific character of religious studies]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 121–138. (In Russian).

## Введение

В современных религиоведческих дискуссиях можно встретить самые различные «пункты несогласия». Яблоком раздора служат и трактовка религии, и методологический инструментарий, и статус религиоведения, и соотношение его с другими отраслями знания, и критерии оценки достигнутых результатов, и многое другое. О согласии между религиоведами, пожалуй, можно говорить только в двух вопросах. Одна, разделяемая подавляющим большинством ученых, позиция носит негативный характер: практически не ставится под сомнение тезис о «дефиците самоидентификации», об отсутствии ясности в определении содержательных, методологических и структурных параметров религиоведения. Вторая, позитивная, позиция консенсуса обнаруживается в признании за религиоведением статуса науки и в противопоставлении его иным – ненаучным, вненаучным, паранаучным и проч. – способам объяснения религии [2; 10; 22; 24; 28].

Совмещение этих двух позиций задает определенную оптику в самопонимании и самооценке религиоведческого сообщества: религиоведение – наука, но не в полной мере, поскольку обходится без строгого понятийного аппарата, без четких критериев релевантности исследовательских подходов и без определенных линий демаркации с другими областями знания.

## Обзор литературы

Убежденность в несоответствии (или не полном соответствии) эталону побуждает ученых считать свою дисциплину ущербной, своего рода «недоразвитой», и всеми силами стремиться к преодолению отставания от «настоящих», «серьезных» наук. «Современное религиоведение, – утверждает, к примеру, А. П. Чернеевский, – пожалуй, в большей степени, чем другие гуманитарные науки, находится в ситуации постоянного кризиса и рефлексии своих методологических оснований» [25, с. 127]. Есть и более алармистские заявления – такие, например, что:

«отечественному религиоведению особо нечем гордиться: отсутствие современных научных школ, методологическая слабость, вторичность (если не подражательность) по отношению к западным исследованиям не компенсируются даже ... полевыми исследованиями», а религиоведы, «не имея в своем распоряжении оригинальных, а главное – продуктивных методов изучения религиозных явлений и процессов, ... зачастую заменяют изучение последних простым описанием» [11, с. 124–125].

На этом пути самоуничужения ученым приходится искать оправдание современному состоянию науки о религии, которое признается плачевным, и/или определять «врагов», мешающих приблизиться к идеалу.

Однако обширная литература, посвященная этим вопросам, свидетельствует о том, что в отечественном религиоведении вопрос о главной помехе на пути к строгой научности не решен. На эту роль предлагаются разные исполнители – то философия, то теология, то научный атеизм, то конфессиональное религиоведение, то все они вместе, при том что сами номинанты категорически не соглашаются ее играть и, в свою очередь, выдвигают на нее своих оппонентов [4; 6; 9; 10; 12; 14; 18; 20; 21; 28].

Основная проблема здесь заключается в том, что у дискутирующих сторон зачастую не совпадают взгляды на то, что именно следует понимать под наукой и каковы критерии, которым должно соответствовать научное религиоведение. Связано это вовсе не с добросовестным заблуждением полемистов или злым умыслом, а то и некомпетентностью многочисленных «разоблачителей», «которые плохо понимают, как работает наука, но при этом владеют наукообразной терминологией в степени, достаточной для того, чтобы выглядеть учеными в глазах широкой публики» [2, с. 8], а с общим положением дел в современной эпистемологии.

## Материалы и методы

Классический идеал науки, восходящий к представлениям Нового времени и наиболее отчетливо выраженный в позитивизме XIX в., связывал ее с определенным образом организованной деятельностью по поиску истины. Ученый в стремлении к максимальной объективности должен опираться на данные опыта и логические правила вывода, в силу чего полученные им результаты приобретают достоверность и универсальную значимость. Поэтому их можно воспроизвести и перепроверить в любое время и в любом месте. Принцип суверенитета научной рациональности, лежащий в основе классического идеала, предполагал признание истины высшей ценностью, требовал неукоснительно следовать ей вне зависимости от личных пристрастий и интересов, настаивал на независимости науки от внешних по отношению к познанию ограничений и стимулов. Все это придавало результатам научного исследования наибольший эпистемический вес и обеспечивало науке прочное положение на самой верхней ступени в иерархии способов получения, хранения и трансляции знания.

Нововременной идеал научности практически во всех областях знания определял цели, задачи и приоритеты познания, особенно в век становления науки как профессиональной сферы – с середины XIX по середину XX вв. Данный эталон диктовал требования и накладывал ограничения на деятельность ученых, а любые несоответствия ему трактовались как «недоразвитость» их дисциплины. Именно тогда стали активно распространяться идеи об отставании социогуманитарных наук и необходимости «подтянуть» их к стандартам строгого научного познания – либо путем реформатирования по образцу естествознания, либо посредством легитимации их отклонения от идеала.

«Особым фактором в развитии социогуманитарных наук было то, что можно описать как процесс “догоняющего развития”. Суть его заключалась в подражании естественным наукам и желании уподобиться им в точности, предсказательной и объяснительной силе, а также практическом эффекте, что зачастую давалось с трудом и вызывало различные “комплексы” и “неврозы” ...» [3, с. 71].

Начиная с девятнадцатого столетия на науку возлагались особенно большие надежды – она должна была лечь в основу рационального администрирования, которое, в свою очередь, было призвано сгладить социальные противоречия и стать действенной альтернативой классовой борьбе и революциям. К началу двадцатого столетия наука приобрела непререкаемый авторитет и стала претендовать на статус единственной легитимной формы адекватного постижения социальной реальности. Более того, как носитель самого надежного знания, наука стала считаться оптимальным арбитром в спорных вопросах

общественной жизни и наиболее эффективным инструментом социальных преобразований. «Именно от нее ждали радикального переустройства общества, которое должно было привести человечество к новому, ранее невиданному процветанию» [2, с. 11]. Данная идея была представлена в социальной мысли XIX–XX вв. в самых различных вариантах – от учения о передаче власти социальным «промышленникам» у Сен-Симона до меритократических проектов Дэниэла Белла, от вебленовской «конструктивной социальной инженерии» до «поэтапной инженерии» Карла Поппера, от тэйлоризма и программы тотального обучения Джона Дьюи до концепции «общества, основанного на знаниях» Питера Друкера [1; 3; 13; 26; 29; 33].

Такое позиционирование науки имело последствия, далеко выходящие за границы познавательной деятельности. Социогуманитарное знание, в отличие от естественнонаучного, лишь в очень редких случаях считало себя «чистым», оно практически всегда связывалось с социальными технологиями, с задачей манипулирования массами в целях улучшения общества [3; 19]. Поскольку научный характер следовало придать как познанию общества, так и управлению им, постольку это никак нельзя было пускать на самотек. От результатов реализации научных проектов ожидалась вполне конкретная отдача – они должны были давать адекватную оценку ситуации, диагностировать «болевы точки», предлагать оптимальные шаги и инструменты для достижения целей, вырабатывать алгоритмы принятия решений и методы эффективного воздействия на массы. Поэтому дело организации исследований все более и более осознавалось как задача органов власти. Соответственно, не только институциональные меры – такие, как создание исследовательских центров и групп, но и финансирование проектов, а, как следствие, и определение научных проблем, требующих решения, и оценка эффективности результатов работы ученых оказывались зависимы от вненаучных факторов [29; 31].

Все это отчетливо проявилось в процессе институционализации социогуманитарных дисциплин на мировом уровне. Следует отметить, что к началу XX в. конкуренция между ними резко обострилась. В борьбе за место в иерархии наук ведущие роли принадлежали, с одной стороны, ветеранам, таким как история и правоведение, а с другой, новичкам, активно пробивающим себе дорогу на эпистемологический олимп, – психологии, социологии и политологии. Последние позиционировали себя как альтернативу обветшалым, погрязшим в умозрительных спекуляциях «старикам», ссылаясь на близость к идеалу строгой науки, т. е. на эмпирическую фундированность, рациональность процедур и ценностную нейтральность своих исследований. При этом каждая них настаивает

вала на дисциплинарной автономии, а то и на методологическом или тематическом первенстве по отношению к смежным областям знания. Поскольку предмет каждой «не был чистым в том смысле, что тематически мог пересекаться с вопросами из области политики, этики, религии или натуральной философии» [35, с. 15], постольку «дележ» предметного поля, да и методологического инструментария, в этом противоборстве явно носил второстепенный характер, уступая интересам организационного позиционирования в академическом пространстве.

К примеру, благодаря активности Дюркгейма и его школы социология смогла занять место в университетах Франции, не оставив шансов политологии, которой была отведена роль субдисциплины, в то время как усилия Чарльза Мерриама привели к открытию в Чикагском университете наряду с отделением социологии еще и департамента политической науки.

Важнейшим этапом в этой конкуренции стала амбициозная попытка централизованно, при помощи административно-организационных мер структурировать поле социальных исследований, обозначить и формально закрепить границы научных дисциплин. Это произошло в 1949–1950 гг., когда под эгидой ЮНЕСКО были созданы международные ассоциации различных социогуманитарных наук и документально, в виде соответствующей конституции, закрепились их основные параметры.

Добившись организационного оформления и признания на международном уровне, дисциплины-бенефициары впоследствии, при экспансии в национальное научно-образовательное пространство какой-либо страны, опирались на авторитет международного научного сообщества и силу общих положений, установивших стандарты исследования. Тем самым они получали значительные преимущества по сравнению с теми, кто не вошел в данный список, и смогли укрепить имидж легитимных с точки зрения научного эталона направлений познания.

Примечательно, что в этом процессе религиоведение оказалось вне пула основных «игроков». Это – весьма красноречивый факт, говорящий о том, что в 1930–60-е гг. на Западе знания о религии не расценивались как социотехнологический ресурс, в отличие от Советского Союза, где в этот период активно создавались институты, предназначенные для вовлечения знаний о религии в практику социально-политического управления [8; 15; 27]. Наверное, немалую роль в возникновении такой ситуации сыграли и сами религиоведы, которые «заявили об утрате роли религии в Западном мире и, возможно, о прекращении существования этого явления» [25, с. 128].

Поскольку размежевание и институциональное закрепление наук проходило в основном по внешним основаниям, постольку оно не снимало, да и не могло снять проблему их предметной и методологической демаркации. Общие рамки подхода к данной проблеме, заданные принятыми конвенциями, для всех «узаконенных» наук практически сразу же оказались слишком узкими. Ни одна из них не смогла остаться в предписанных границах. А когда на рубеже XX и XXI вв. глобальными трендами стали размывание границ между отдельными областями исследований, ускоренное сращивание предметных сегментов далеких друг от друга наук и активное формирование гибридных дисциплин, ситуация с пониманием собственной предметности окончательно запуталась.

### **Результаты исследования**

Религиоведение в этом эпистемологическом хаосе ничего не потеряло. В ходе «великого огораживания» тематические области, связанные с исследованием религии в целом и отдельных религиозных феноменов, в частности, не были изъяты из предметного поля ни одной из добившихся международного признания наук: и история, и психология, и социология, и политология, и даже экономика в принципе не рассматривали возможность отказаться от их изучения. Напротив, анализируя проблематику религии в собственной оптике и приспособлявая для её познания собственный методологический инструментарий, они продуцировали и укореняли в общем поле социогуманитарного знания различные теоретико-методологические подходы в изучении религии. Эти подходы зачастую оказывались антиномичными по отношению друг к другу, что неизбежно вело к возникновению конкурирующих парадигм, оказывающихся в распоряжении религиоведов.

Таким образом, религиоведение вместе со всеми другими науками проходило все этапы трансформации науки, и «с середины XX в. ... можно говорить о начале постклассического или неклассического периода религиоведения» [22; с. 135–136], со всеми вытекающими из этого последствиями.

К числу данных последствий относится и тревога за судьбы науки, которую религиоведение разделяет со всеми другими дисциплинами. Не только в науке о религии царящие настроения «можно охарактеризовать как депрессия и страх» [24, с. 111]. Значительный алармизм присущ и ученым, озабоченным состоянием естествознания и вопрошающим о том, «не являемся ли мы свидетелями конца науки как бескорыстного поиска истины...? Или умирают лишь естественные науки, привязанные к технике?» [19, с. 28]. Такие ощущения вполне понятны и объяснимы, если учесть тектонический характер сдвигов, которые произошли в понимании науки во второй половине XX в.



Уже с начала двадцатого столетия рефлексия над классическим эталоном научной рациональности привела к тому, что:

«наука в целом и деятельность ученых, в частности, были исследованы с совершенно иных позиций, и выводы, которым приходили исследователи, оказывались порой не только не соответствующими нововременному идеалу, но и полностью ему противоречили» [13, с. 117].

Эта ревизия, затронувшая и естественнонаучное, и социогуманитарное знание, шла по нескольким траекториям. Часть из них была обусловлена внутренними стимулами, связанными с осмыслением базовых принципов научной рациональности, часть стали откликом на меняющуюся действительность. Критика привела к повороту, при котором «наука, ориентируясь на целостное, холистическое мировидение, сопрягает познавательный опыт с эпистемологией соучастия, что, в свою очередь, предполагает и новую онтологию, и новую этику» [26, с. 66]. Наиболее болезненным для классического понимания эпистемических ценностей результатом стало дезавуирование важнейших маркеров научности. [5; 7; 19; 32; 34].

Прежде всего, принцип автономии научной рациональности был атакован в той части, которая касается внешней для собственно познавательной деятельности стороны, – в утверждении о приоритете поиска истины, который не должен зависеть от привходящих условий. Теперь оказалось многократно доказанным и показанным, что наука не является «заповедником». Научное исследование не только не должно, но и не может игнорировать контекстуальные факторы, т. е., к примеру, быть независимым от моральных ограничений, принятых в обществе. Тезис о социальной ответственности ученого, приобретший популярность после Второй мировой войны, к началу двадцать первого столетия уже практически не оспаривается. Он получил повсеместное распространение, влияя не только на социальные, но и на естественные науки, красноречивым примером чему могут служить запреты исследований в области генной инженерии и клонирования биологических организмов.

В результате факторы, напрямую не связанные с поиском истины, приобрели статус директивного регулятора, по степени важности превосходящего любые нормы внутринаучного этики. Контекстуальные обстоятельства, зависящие от экономических, социальных, политических, культурных, в том числе и религиозных приоритетов, получили власть над «чистой» наукой, позволяю-

щую не только корректировать тематику, направление и методы исследований, но и прямо запрещать или, напротив, стимулировать эти исследования. Социальные практики прочно вошли в общий процесс производства знания:

«В эпоху глобализации социальное тело науки расширяется за счет подключения сфер, непосредственно с производством знания не связанных. Отличительной чертой глобального информационного общества стало введение внешнего управления в социальную структуру организации науки (социотехнических систем)» [5, с. 13].

Критический пересмотр эталона строгой научности затронул и понимание самого познавательного процесса, так сказать, внутренних дел самой науки. С легкой руки Томаса Куна и его последователей важнейшие этапы производства научного знания – постановка задачи, описание данных, выбор методологии, построение объяснительной схемы, процедура легитимации результатов познания и проч., и проч. – стали рассматриваться как зависимые от неэпистемических ценностей. Причем сегодня речь уже идет не только о директивном воздействии научного сообщества. Скорее, о том, что отбор того, что признается в качестве факта, зависит от установки, предмет исследования – от цели, а результат – от выбранного ракурса.

Кстати сказать, религиоведение и в этом отношении оказывается «в тренде», поскольку путем саморефлексии признает, что «... как рабочее обычно избирается то понятие религии, которое соответствует мотивам и целям самого исследователя. То есть через постановку цели выделяется конкретный аспект религии, который подразумевается основополагающим, наиболее характерным и т. п.» [23, с. 167].

Сегодня практически общим местом стал тезис о том, что основания, по которым одни теории предпочитают другим или одни гипотезы принимаются, а другие отбрасываются, в большей мере зависят не от жестких критериев научной рациональности, а от прагматичных, ситуативных, субъективных соображений – от уровня профессиональной солидарности, от авторитета автора концепции, его места в научной иерархии или от согласия или несогласия с его исходными установками и ценностными ориентирами. В конце концов, консенсус может навязываться – будь то путем давления на научное сообщество, будь то посредством манипулятивных технологий [6; 16; 17; 29; 30; 31; 32; 33; 34].

Таким образом, в наши дни дискуссии ведутся не о том, можно или нельзя дистанцироваться от влияния контекстуальных факторов в научном поиске, а о том, как ранжировать их по степени значимости и как они должны вписываться в механизм легитимации нового знания. При этом радикальные версии развен-

чания научной рациональности, представленные в эпистемологическом анархизме Фейерабенда и постмодернистских концепциях, все же остаются маргинальными. Но нельзя игнорировать тот факт, что они служат богатым арсеналом идей, используемых для переосмысления классического эталона науки, заставляют исследователей говорить о необходимости создания новых «интерпретативных схем для адекватного описания современных трансформаций», – схем, требующих признавать фундаментальную гетерогенность мира, обуславливающую множественность моделей познания, и «принципиальную несамодостаточность научной формы познания, которая становится продуктивной лишь в диалоге с другими его формами – ненаучными и вненаучными...» [16, с. 61–62].

С высказываемыми в этих теориях положениями, даже признавая их чрезмерность в оценках науки, невозможно не считаться. Тенденции, определяющие трансформацию современной культуры, действительно требуют смены оптики в целом, в том числе и применительно к самопониманию религиоведения.

Вместо того, чтобы печалиться по поводу научной недоразвитости религиоведения, хорошо бы осознать, что основная проблема лежит совсем в другой плоскости. Вопрос заключается не в том, что религиоведение не полностью соответствует – или вообще не соответствует – эталону научности, а в том, что сам этот эталон таковым не является. Принимаемый в классическом нововременном виде, он «жмет» и познанию, и действительности. Он уже не может ни адекватно отразить то, что и как на самом деле происходит в той сфере постижения мира, которую принято называть наукой, ни послужить инструментом для получения эпистемически ценной информации о том, какова современная действительность. В актуализированном варианте он вообще не может претендовать на статус образца в силу размытости базовых параметров и минимальной нормативной силы.

### **Выводы**

Важно помнить, что религиоведение сегодня находится ровно в том же положении, что другие отрасли, добывающие знание. Все они вынуждены дрейфовать в бурном море растущей неопределенности, уворачиваясь от Сциллы ригоризма «строгой научности» и Харибды эпистемологического анархизма. Классическая мифология, как известно, предлагает три способа избежать гибели от упомянутых чудовищ – Одиссей идет на жертвы, Ясон получает помощь извне, Эней предпочитает объездной путь. Ни одна из этих дорог, увы, не при-

годна ни для современной науки в целом, ни для религиоведения в частности. «Жертвы» (будь то в пользу нововременного идеала науки или его радикального оппонента) снижают объяснительную и прогностическую потенцию. Надежды на то, что некая высшая инстанция (философия науки, «невидимый колледж» или некая управленческая институция) завтра выработает новый эталон научности, который сразу станет общезначимым и общепризнанным, выглядят утопичными. Избегание же проблемы не ведет к ее решению. Ожесточенные дискуссии о природе и пределах науки и критериях научности, длящиеся более столетия, показали, что пока попытки уничтожить хотя бы одно «чудище» не увенчались успехом, а перспективы их отмирания или самоустранения весьма туманны. Можно, конечно, было бы встать под знамена одного из них и с отвагой обреченного отбивать яростные атаки оппонентов, не вникая в их доводы. Но подобная невосприимчивость к аргументации означала бы не укрепление защищаемого бастиона, а разрушение его изнутри.

Приходится признать, что в современном мире ученые заняты вовсе не технологически выверенным, солидарным, защищенным от капризов непосвященных возведением дворца истины из кирпичиков достижений, протестированных на достоверность и очищенных от всяческих примесей и негодных наслоений. Так же не являются они и свободными демиургами, способными либо по собственному произволу, либо в створе с единомышленниками устанавливать нормы познания, плодить исследовательские практики и конструировать дискурсы, следуя фейерабендовскому лозунгу «anything goes». Люди, посвятившие себя добыче знания, вольно или невольно включены в высококонкурентную среду с нестабильными «правилами игры», где успех далеко не всегда зависит от уровня компетентности специалистов или эффективности предлагаемых решений. Зачастую он определяется интересами и целями, внешними по отношению к исследовательским стратегиям.

Следуя модели Коблер-Росс, можно сказать, что отрицать сложившееся положение дел бессмысленно, гневаться и торговаться бесперспективно, отчаиваться неконструктивно. Поэтому, если исключить радикальный вариант «выхода на сушу», т. е. снятия проблемы путем отказа от научного дискурса, то остается один вариант – принять ситуацию как данность и всемерно способствовать укреплению и расширению институционализированного присутствия дисциплины в академической среде, росту востребованности специалистов и т. п. – к тому, что не в малой степени определяет судьбу науки в современном мире.

У религиоведения в этом море конкурирующих эпистемических стратегий достаточно прочные позиции – и с точки зрения глубины, широты охвата и многомерности в разработке предметного поля, и с точки зрения значимости и востребованности результатов, и с точки зрения исследовательских и социальных перспектив. Поэтому можно полностью согласиться с тем, что «религиоведение имеет перспективой вхождение в качественно новое (пока больше интуитивно, чем целенаправленно складывающееся) культурное пространство – единую систему знаний о мире и человеке» [23, с. 174]. Более того, в этом процессе религиоведение обладает рядом существенных преимуществ перед другими дисциплинами. Среди таких преимуществ можно назвать емкость и многомерность концептуального аппарата, большую междисциплинарную адаптивность и развитые навыки мультипарадигмальной комбинаторики, высокий уровень чувствительности к «колебаниям социальной ткани», к актуальным запросам и трендам, – все то, что сегодня ожидается от нового подхода к постижению трансформирующейся реальности [6; 16; 17].

Нужно только отказаться от самобичевания, перестать «меряться научностью» и приложить усилия к тому, чтобы по возможности оптимизировать исследовательскую ситуацию – как минимум, попытаться определить если не границы (приведенная выше метафора водного простора более чем наглядно показывает, насколько зыбкими и мерцающими они были бы), то пределы, за которые не следует заплывать, чтобы не превратить изучение религии, с одной стороны, в эпистемологический раритет, ностальгирующий по прекрасному девятнадцатому столетию, а с другой, – в свалку дискурсов, грозящую утопить рациональность в пучине воинствующего невежества.

#### Список литературы

1. Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 3–19.
2. Апполонов А. В. Наука о религии и ее постмодернистские критики: моногр. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. – 240 с.
3. Аргамасова А. А. Прикладное социогуманитарное знание, социальные технологии и инженерия // Эпистемология и философия науки. – 2015. – Т. 46. – № 4. – С. 70–84.
4. Астапов С. Н. О демаркации предметов исследования философии религии и религиоведения // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. – 2018. – № 5. – С. 112–121.
5. Герасимова И. А. Неопределенность в познании и в социальных практиках // Эпистемология и философия науки. – 2019. – Т. 56. – № 4. – С. 8–20.
6. Давыдов И. П. «Черный ящик» российского религиоведения в свете акторно-сетевой теории Бруно Латура // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16. – Вып. 1. – С. 193–200.

7. Давыдов И. П. Эпистема мифоритуала: моногр. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 180 с.
8. Ершова И. И. Изучение религии, а не пропаганда атеизма // Вопросы философии. – 2020. – № 2. – С. 110–119.
9. Ершова И. И. Теология или «богословие 2.0»? // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2020. – № 1. – С. 93–108.
10. Забияко А. П. Религиоведение как строгая наука // Концепт: Философия, религия, культура. – 2019. – № 3. – С. 47–64.
11. Карандашов В. Д., Лебедев В. Ю. Прологомены семио-герменевтического религиоведения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 124–133.
12. Круглый стол в редакции журнала на тему «В чем научность теологии?» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2016. – № 3. – С. 205–223.
13. Куслий П. С. Является ли наука эпистемически автономной? Современные проблемы и дискуссии в социальной философии науки // Эпистемология и философия науки. – 2019. – Т. 56. – № 1. – С. 116–132.
14. Магомедов К. М. Религия – теология – наука // Вестник Дагестанского государственного университета. Сер. 3: Общественные науки. – 2017. – Т. 32. – Вып. 4. – С. 138–150.
15. Меньшикова Е. В., Яблоков И. Н. О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2011. – № 5. – С. 98–116.
16. Мчедлова М. М. Изменение объяснительных моделей политики: включение религиозных референтов // Вестник Московского университета. Сер. 12: Политические науки. – 2010. – № 6. – С. 59–70.
17. Мчедлова М. М., Кудряшова М. С. Религия и политика: от секуляризации к новым теоретическим координатам исследования // Политическая наука. – 2016. – Спец. вып. – С. 43–58.
18. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – 264 с.
19. Никифоров А. Л. Трансформация науки в XX в.: от поиска истины к совершенствованию техники // Эпистемология и философия науки. – 2019. – Т. 56. – № 3. – С. 20–29.
20. Писманик М. Г. Религия в культуре и гражданском единении. – Пермь: Изд-во Пермского гос. ин-та культуры, 2019. – 444 с.
21. Пылаев М. А. Прологомены ко всякому будущему религиоведению, могущему возникнуть в качестве христианского религиоведения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2018. – Вып. 80. – С. 119–126.
22. Смирнов М. Ю., Бокова О. А. Методология религиоведения как проблема // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 133–147.
23. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в научном дискурсе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. – 2004. – Вып. 4. – С. 165–176.
24. Фолиева Т. А. Головокружение от успехов II // Религиоведческие исследования. – 2015. – № 11. – С. 111–121.

25. Чернеевский А. П. Проблема дискурса в современном религиоведческом исследовании // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2020. – № 1. – С. 126–135.
26. Черникова И. В., Черникова Д. В. Методологические и структурные трансформации в развитии современной науки // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2019. – № 49. – С. 60–68.
27. Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. – СПб.: Наука, 2016. – 367 с.
28. Элбакян Е. С. Современное российское религиоведение – в горе и в радости... // Религиоведческие исследования. – 2015. – № 1(11). – С. 191–199.
29. Carroll P. Science, culture, and modern state formation. – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2006. – 275 p.
30. Giere R. Explaining science: a cognitive approach. – Chicago: University of Chicago Press, 1988. – 321 p.
31. Helmer O., Brown B., Gordon T. The social technology. – N.Y.: Basic Books, 1966. – 108 p.
32. Hicks D. J. A new direction for science and values // Synthese. – 2014. – Vol. 191. – pp. 3271–3295.
33. Hull D. L. Science as a process: an evolutionary account of the social and conceptual development of science. – Chicago; London: University of Chicago Press, 1988. – 600 p.
34. Merton R., Storer N. The sociology of science: theoretical and empirical investigations. – Chicago; London: University of Chicago Press, 1973. – 605 p.
35. Porter T. M. Genres and objects of social inquiry, from the enlightenment to 1890 // The Cambridge History of Science. Vol. 7. The Modern Social Sciences. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 13–39.

### **References**

1. Agazzi, E. (2012). Ideya obshchestva, osnovannogo na znaniyah [The idea of a knowledge-based society] *Voprosy filosofii*. [Russian Studies in Philosophy]. Vol. 10. pp. 3–19. (In Russian).
2. Appolonov, A. V. (2018). *Nauka o religii i ee postmodernistskie kritiki* [The science of religion and its postmodern critics]. Moskva: Izdatel'skij dom Vysshej shkoly ekonomiki. 240 p. (In Russian).
3. Argamakova, A. A. (2015). Prikladnoe sociogumanitarnoe znanie, social'nye tekhnologii i inzheneriya [Applied socio-humanitarian knowledge, social technologies and engineering] *Epistemologiya i filosofiya nauki*. [Epistemology & Philosophy of Science]. Vol. 46. No. 4. pp. 70–84. (In Russian).
4. Astapov, S. N. (2018). O demarkatsii predmetov issledovaniya filosofii religii i religiovedeniya [On the demarcation between the subject-matters of philosophy of religion and religious studies] *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i social'nye nauki*. [Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Ser. Humanitarian and Social Sciences]. Vol. 5. pp. 112–121. (In Russian).
5. Gerasimova, I. A. (2019). Neopredelennost' v poznanii i v social'nyh praktikah [Uncertainty in cognition and in social practice] *Epistemologiya i filosofiya nauki*. [Epistemology & Philosophy of Science]. Vol. 56. No. 4. pp. 8–20. (In Russian).

6. Davydov, I. P. (2015). “Chernyj yashchik” rossijskogo religiovedeniya v svete aktorno-setevoj teorii Bruno Latoura [“Black box” of the Religious Studies in Russia in the light of Bruno Latour's actor-network theory] *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. [Review of the Russian Christian academy for the humanities]. Vol. 16. No. 1. pp. 193–120. (In Russian).

7. Davydov, I. P. (2013). *Epistema miforituala* [Episteme of mythoritual]. Moskva: MAKS Press. 180 p. (In Russian).

8. Ershova, I. I. (2020). Izuchenie religii, a ne propaganda ateizma [The Study of Religion, not Atheism Propaganda] // *Voprosy filosofii*. [Russian Studies in Philosophy]. Vol. 2. pp. 110–119. (In Russian).

9. Ershova, I. I. (2020). Teologiya ili “bogoslovie 2.0”? [Theology or “theology 2.0”?] *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 7. Filosofiya*. [Moscow University Bulletin. Ser. 7. Philosophy]. Vol. 1. pp. 93–108. (In Russian).

10. Zabiako A. P. (2019). Religiovedenie kak strogaya nauka [Study of Religion as a Strict Science] *Koncept: Filosofiya, religiya, kul'tura* [Concept: philosophy, religion, culture]. Vol. 3. pp. 47–64. (In Russian).

11. Karandashov, V. D., Lebedev, V. Yu. (2017). Prolegomeny semio-germenevticheskogo religiovedeniya [Prolegomena to semi-hermeneutic approach i the religious studies] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina*. [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 124–133. (In Russian).

12. Kruglyj stol v redaktsii zhurnala na temu “V chem nauchnost' teologii?” [What Is the Scientific Status of Theology as a Discipline? Round-Table in the Editorial Office of the Journal] (2016). *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom*. [State, religion and Church in Russia and abroad] No. 3. pp. 205–223. (In Russian).

13. Kuslij, P. S. (2019). Yavlyaetsya li nauka epistemicheski avtonomnoj? Sovremennye problemy i diskussii v social'noj filosofii nauki [Is science epistemically autonomous? An overview of some contemporary discussions] *Epistemologiya i filosofiya nauki*. [Epistemology & Philosophy of Science]. Vol. 56. No. 1. pp. 116–132. (In Russian).

14. Magomedov, K. M. (2017). Religiya – teologiya – nauka [Religion – theology – science] *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser.3: Obshchestvennye nauki*. [Herald of Dagestan State University. Ser. 3. Social Sciences]. Vol. 32. No. 4. pp. 138–150. (In Russian).

15. Men'shikova, E. V., Yablokov, I. N. (2011). O periodah v istorii otechestvennogo religiovedeniya [On the periods in history of the native religious studies] *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 7. Filosofiya*. [Moscow University Bulletin. Ser. 7. Philosophy]. No. 5. pp. 98–116. (In Russian).

16. Mchedlova, M. M. (2010). Izmenenie ob"yasnitel'nyh modelej politiki: vklyuchenie religioznyh referentov [Revision of gnoseological models of politics: the inclusion of religious referents] *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser.12: Politicheskie nauki*. [Moscow University Bulletin. Ser. 12. Political sciences]. No. 6. pp. 59–70. (In Russian).

17. Mchedlova, M. M., Kudryashova, M. S. (2016). Religiya i politika: ot sekulyarizacii k novym teoreticheskim koordinatam issledovaniya. [Religion and politics: From secularization to the new theoretical coordinates of research] *Politicheskaya nauka. Spetsial'nyi vypusk* [Political science. Special issue], pp. 43–58. (In Russian).



18. Antonov, K. M., ed. (2014). *“Nauka o religii”, “Nauchnyj ateizm”, “Religiovedenie”*: aktual'nye problemy nauchnogo izucheniya religii v Rossii XX – nachala XXI v. [“Science of religion”, “scientific atheism”, “religious studies”: Actual problems of the scientific study of religion in Russia of the XX – beginning of the XXI century]. Moskva: Izd-vo PSTGU. 264 p. (In Russian).

19. Nikiforov, A. L. (2019). Transformaciya nauki v XX v.: ot poiska istiny k sovershenstvovaniyu tekhniki [The transformation of science in the XX century: from the search of truth to the enhancement of technology] *Epistemologiya i filosofiya nauki*. [Epistemology & Philosophy of Science]. Vol. 56. No. 3. pp. 20–29. (In Russian).

20. Pismanik, M. G. (2019). *Religiya v kul'ture i grazhdanskom edinenii*. [Religion in culture and civic unity]. Perm': Izd-vo Permskogo gos. in-ta kul'tury. 444 p. (In Russian).

21. Pylaev, M. A. (2018). Prolegomeny ko vsyakomu budushchemu religiovedeniyu, mogushchemu vozniknut' v kachestve hristianskogo religiovedeniya [Prolegomena to any future religious studies that may appear as Christian religious studies] *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies]. Vol. 80. pp. 119–126. (In Russian).

22. 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).

23. Smirnov, M. Yu. (2004). *Religiya i religiovedenie v nauchnom diskurse* [Religion and religion studies in the scientific discourse] *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Ser. 6. Politologiya. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Vestnik of Saint Petersburg University. Political Science. International Relations]. No. 4. pp. 165–176. (In Russian).

24. Folieva, T. A. (2015). Golovokruzhenie ot uspekhov II [Vertigo from success II] *Religiovedcheskie issledovaniya*. [Researches in Religious Studies]. Vol. 11. pp. 111–121. (In Russian).

25. Cherneevskij, A. P. (2020). Problema diskursa v sovremenном religiovedcheskom issledovanii [The problem of discourse in modern religious studies] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. Vol. 1. pp. 126–135. (In Russian).

26. Chernikova, I. V., Chernikova, D. V. (2019) Metodologicheskie i strukturnye transformacii v razvitii sovremennoj nauki [Methodological and structural transformations of the contemporary science] *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya*. [Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science]. Vol. 49. pp. 60–68. (In Russian).

27. Shahnovich, M. M., Chumakova, T. V. (2016). *Ideologiya i nauka: izuchenie religii v epohu kul'turnoj revolyucii v SSSR* [Ideology and science: the study of religion in the era of the cultural revolution in the USSR]. Sankt-Peterburg: Nauka. 367 p. (In Russian).

28. Elbakyan, E. S. (2015). *Sovremennoe rossijskoe religiovedenie – v gore i v radosti...* [Modern Russian religious studies – for better or for worse...] // *Religiovedcheskie issledovaniya*. [Researches in Religious Studies]. Vol. 1 (11). pp. 191–199. (In Russian).

29. Carroll, P. (2006). *Science, culture, and modern state formation*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press. 275 p.
30. Giere, R. (1988). *Explaining science: a cognitive approach*. Chicago: University of Chicago Press. 381 p.
31. Helmer, O., Brown, B., Gordon, T. (1966). *The social technology*. New York: Basic Books. 108 p.
32. Hicks, D. J. (2014) A new direction for science and values // *Synthese*. Vol. 191. pp. 3271–3295.
33. Hull, D.L. (1988). *Science as a process: an evolutionary account of the social and conceptual development of science*. Chicago, London: University of Chicago Press. 600 p.
34. Merton, R., Storer, N. (1973). *The sociology of science: theoretical and empirical investigations*. Chicago, London: University of Chicago Press. 605 p.
35. Porter, T. M. (1980). Genres and objects of social inquiry, from the Enlightenment to 1890. *The Cambridge History of Science. Vol. 7. The Modern Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 13–39.

#### Об авторе

**Бойцова Ольга Юрьевна**, доктор политических наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-6117-4505, e-mail: olga.boitsova@gmail.com

#### About the author

**Olga Yu. Boytsova**, Dr. Sci. (Polit.), Professor, Lomonosov Moscow State University; Moskva, Russian Federation; ORCID ID: 0000-0001-6117-4505, e-mail: olga.boitsova@gmail.com

Поступила в редакцию: 25.06.2020

Received: 25 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

## Специфика религиозного

*Е. С. Элбакян*

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы  
при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Религия является особой сферой жизни человека. Ее основным признаком, отличающим религиозное от не- или внерелигиозного, является наличие веры в сверхъестественное. При этом сверхъестественное может выступать как существом или сущностью, личным Богом (единственным в монотеизме), так и через образы множества богов (в политеизме), духов (в полидемонизме), или неким сверхобычным актом, выходящим за рамки естественного, физически обусловленного хода событий (например, реинкарнация).

**Материалы и методы.** Основными методами, использованными при написании данной статьи, были компаративный, системный и структурно-функциональный. Материалы по истории религий и современному их состоянию позволили сопоставить типологически различные религиозные системы с учетом их ключевых элементов и функций и выявить нечто общее, что их объединяет. Последнее было названо специфическим признаком религии. Таковым, по мнению автора, является *сверхъестественное*.

**Результаты исследования.** В статье рассмотрены критерии религиозного, а также религиозный комплекс, типология религиозных организаций, признаки религиозных организаций, отличающие их от светских (в социологическом и юридическом аспектах), религиозный опыт как важнейшая характеристика религиозного человека или группы верующих. Подобное многоаспектное рассмотрение позволяет выявить критерии религиозного/нерелигиозного.

Для определения того, является ли та или иная организация/группа религиозной, в религиоведении широко используется понятие «религиозный комплекс», обозначающее совокупность элементов, присущих любой религии. В структуре религиозного комплекса обычно выделяются четыре основных элемента: религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения и религиозные организации.

Юридический подход также предполагает, в соответствии с действующим законодательством, ряд критериев, согласно с которыми происходит дифференциация общественных организаций на религиозные и светские (внерелигиозные) и устанавливается религиозный или нерелигиозный характер организации и ее уставной деятельности.

В психологическом аспекте необходимо подчеркнуть принципиальную значимость «религиозного опыта» для характеристики личности и социальной группы в качестве религиозной, поскольку верующих, не испытывавших состояние «религиозного опыта», не существует.

**Выводы.** Проведя анализ религиоведческого, социологического, юридического, психологического подходов к пониманию религии, религиозного комплекса, типологии религиозных объединений, религиозного опыта, можно сделать вывод о том, что религия и поныне остается особой сферой жизни человека, а ее основным признаком, отличающим религиозное от не- или внерелигиозного, является наличие сверхъестественного в картине мира и веры в его реальное существование.

**Ключевые слова:** религия, сверхъестественное, Бог, религиозный комплекс, религиозная организация, религиозный опыт.

**Для цитирования:** Элбакян Е. С. Специфика религиозного // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 139–154.

## The specificity of religious

*Ekaterina S. Elbakyan*

*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** Religion is a special area of human life. Its main feature that distinguishes religious from non-religious or out-of-religious is the presence of the supernatural in the picture of the world and faith in its real existence. Moreover, the supernatural can act as a creature or entity, a personal God (in monotheism), and a many gods (in polytheism), spirits (in polydemonism), etc. or some extra-ordinary act that goes beyond the natural, physically determined course of events (for example, reincarnation).

**Materials and methods.** The main methods used in writing this article were comparative, systemic, and structural-functional. Materials on the history of religions and their current state made it possible to compare typologically different religious systems taking into account their key elements and functions and reveal something in common that unites them. The latter was called a specific sign of religion. Such, according to the author, is *supernatural*.

**Results.** The article considers the criteria of a religious, as well as a religious complex, typology of religious communities, signs of religious organizations that distinguish them from secular (in sociological and legal aspects), religious experience as the most important characteristic of a religious person or group of believers. Such a multidimensional consideration reveals the criteria of religious / non-religious.

To determine whether some organization or group is religious, the concept of “religious complex” is widely used in the religious studies, which is a set of elements inherent in any religion. In the structure of a religious complex, four main elements are usually distinguished: religious consciousness, religious activity, religious relations and religious organizations.

The legal approach also implies, in accordance with applicable law, a number of criteria, according to which the differentiation of public organizations into religious and secular (non-religious) occurs, and, of course, the religious (or non-religious) nature of the organization and its statutory activities are established.

In the psychological aspect, it is necessary to emphasize once again the fundamental significance of “religious experience” for characterizing a person and a social group as religious, since there are no believers who have not experiencing “religious experience”.

**Conclusions.** Given the religious, sociological, legal, psychological approaches to understanding religion, the religious complex, the typology of religious organizations, religious associations, religious experience, we can conclude that religion is a special area of human life, and its main feature that distinguishes religious from non-religious or out-of-religious, is the presence of the supernatural in the picture of the world and faith in its real existence.

**Key words:** religion, supernatural, God, religious complex, religious organization, religious experience.

**For citation:** Elbakyan, E. S. (2020) Spetsifika religioznogo [The specificity of the religious] // *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 139–154. (In Russian).

## Введение

Религия является особой сферой жизни человека. Основным признаком, отличающим *религиозное* от не- или внерелигиозного, является наличие *сверхъестественного* в картине мира и веры в его реальное существование. При этом сверхъестественное может выступать как существом или сущностью, личным Богом (единственным в монотеизме), так и множеством богов (в политеизме), духов (в полидемонизме), или неким сверхобычным актом, выходящим за рамки естественного, физически обусловленного хода событий (например, реинкарнация в религиях Индии).

Цель данной статьи – обосновать применимость указанного признака при идентификации с религией различных мировоззренческих направлений и сообществ их последователей. Для этого рассматриваются трактовки религиозного, принятые в религиоведении, юриспруденции и психологии, взятые в их «отраслевой» специфике, и предлагается рабочая модель выявления религиозного, применяемая, по мнению автора, во всех данных сферах.

## Обзор литературы

Современные исследователи религии в целом сошлись во мнении о том, что дать строгую дефиницию понятию «религия» невозможно, поскольку оно является предельно широким, с одной стороны, и, возможно, в силу этого, допускающим массу интерпретаций и акцентуаций, – с другой стороны.

Профессор Е. И. Аринин в своей содержательной монографии, посвященной данной проблеме, приводит 100 определений религии, классифицируя их по ряду признаков: номинальные дефиниции, реальные или содержательные дефиниции, определения через обрядово-культурную практику и многие др. [подробнее см.: 1, с. 288–310]. Однако это далеко не предел, поскольку в арсенале современных наук, изучающих религии, число определений религии неуклонно приближается к 1 000 [10]. И ни одно из них не является окончательным и всеобъемлющим [9, с. 220].

### **Материалы и методы**

Основным методом, использованным при написании данной статьи, были компаративный, системный и структурно-функциональный методы. Материалы по истории религий и современному их состоянию позволили сопоставить типологически различные религиозные системы с учетом их ключевых элементов и функций и выявить нечто общее, что их объединяет. Последнее было названо специфическим признаком религии. Таковым, по мнению автора, является идея *сверхъестественного*.

### **Результаты исследования**

Сверхъестественное – нечто, выпадающее из ряда вещей и явлений естественного мира и недоступное объяснению естественными причинами, то есть, теми, которыми располагает «земная реальность», в частности, наука (физика, химия, биология, психология, антропология и др.).

В сфере религии, под сверхъестественным понимается чудо как явление – событие либо участвующий/продуцирующий его субъект (личность), – которые не поддаются причинно-следственному (логическому) объяснению и воспринимаются как нечто запредельное, сверхприродное, принципиально непознаваемое средствами науки или обыденного сознания, постигаемое лишь в процессе сверхчувственного, мистического, религиозного опыта человека, как нечто инобытийное. К сфере сверхъестественного относятся существа и сущности (боги, духи, демоны, культурные герои, мифологические персонажи). Сверхъестественное, как правило, противопоставляется естественному и доступно лучшему пониманию через данное противопоставление.

«Онтологически сверхъестественное – запредельное обыденной действительности, сверхприродное и сверхэмпирическое; гносеологически – непознанное и требующее специальных форм познания; феноменологически – необыкновенное, таинственное; психологически – опыт аффекта; аксиологически – ценность высокого порядка» [3, с. 956].

Традиция западноевропейской философской и теологической мысли, начиная с поздней античности и средневековой схоластики, по сути отождествляет божественное и сверхъестественное. Новая и новейшая европейская история расширили объем понятия «сверхъестественное», в которое отныне были включены значения, связанные с искусством, литературой, кинематографом, фэнтези и др., то есть с теми видами творчества, которые создают «иную реальность», изначально существующую лишь в сознании художника, режиссера, писателя, и лишь затем, с помощью неких материальных носителей, отчуждаемую во внешний мир.

Возникает вполне уместный вопрос: а каков же критерий различения сверхъестественного как божественного в религии и сверхъестественного как иной реальности в искусстве и литературе?

Ответ, я полагаю, не сложен и заключается во второй части озвученного выше тезиса – для религии, в отличие от искусства и литературы, всегда необходима вера в реальность существования этого сверхъестественного. Если человек не верит в Бога, Божественную Троицу, Аллаха, реинкарнацию в соответствии с личной кармой, в загробное существование и воздание и т. п., значит, строго говоря, он не является верующим. Религиозная вера – центральный элемент сознания верующего человека, живущего в рамках ценностно-нормативных представлений религии, последователем которой он является, и оценивающего мир, события, явления в нем происходящие с точки зрения божественных (из сверхъестественного источника) заповедей и запретов, божественной кары и, одновременно, сотериологической надежды. То есть сакральный аспект в жизни верующего всегда доминирует над профанным.

Таким образом, оказывается, что *критерием религиозного* в религии, если можно так сказать, *является наличие сверхъестественного в картине мира и вера в его реальное существование.*

Поняв, что отличает религиозное от вне- или нерелигиозного, необходимо выяснить, какие сообщества и по каким критериям следует относить к религиозным, какова типология религиозных объединений.

Для определения того, является ли данная организация/группа религиозной, в религиоведении широко используется понятие «религиозный комплекс»<sup>1</sup>. *Религиозный комплекс* представляет собой совокупность элементов,

---

<sup>1</sup> Религиозный комплекс и его элементы подробно рассмотрены в учебнике для ВУЗов «Основы религиоведения» под редакцией И. Н. Яблокова, рекомендованном Министерством образования и науки РФ, подготовленном коллективом кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова и выдержавшем ряд изданий в московском издательстве «Высшая школа».

присущих любой религии. В структуре религиозного комплекса обычно выделяются четыре основных элемента: религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения и религиозные организации.

Ядром *религиозного сознания*, как уже отмечалось, является религиозная вера. Религиозное сознание имеет два уровня: обыденный и концептуальный. Обыденный уровень – это совокупность религиозных представлений, чувств, настроений, привычек, традиций, присущих верующим, то есть последователям определенной религии или религиозного направления (конфессии). Концептуальный уровень вмещает в себя систему религиозных идей, их теологическое и религиозно-философское обоснование.

*Религиозная деятельность* включает в себя культовую и внекультовую составляющие. Культовая религиозная деятельность состоит в совершении обрядов, ритуалов, церемоний, богослужений, мистерий, жертвоприношений и др. К внекультовой религиозной деятельности относятся воспитательная, миссионерская, хозяйственно-экономическая, издательская, просветительско-образовательная, милосердно-благотворительная, управленческая и т. п. деятельность религиозных организаций.

*Религиозные отношения* также бывают как культовыми – складывающимися между верующими религиозной общины в процессе общего отправления культа, так и внекультовыми, – возникающими в процессе их общения, напрямую не связанного с отпращиванием культа или отношениями между религиозными организациями. Это, например: совместные мероприятия, межрелигиозные конференции, обмен информацией, совместные социальные проекты и др. Помимо того, религиозные отношения имеют еще две стороны: объективную (общение верующих друг с другом) и субъективную (отношение верующего к Высшему, к сверхъестественному).

Четвертым элементом религиозного комплекса является *религиозное объединение*, выполняющее как религиозные, так внерелигиозные функции. Исполнению религиозных функций служат культовые религиозные организации. Внекультовые религиозные организации занимаются внекультовой религиозной деятельностью. Культовые религиозные организации имеют определенную типологию, сводящую все их множество к трем основным типам (неосновных насчитывается до пятнадцати): церковный тип, сектантский тип, деноминационный тип. Каждый из названных типов отвечает определенной группе признаков.

Если сами понятия церкви, секты и деноминации свойственны христианскому лексикону и в отношении других религий могут быть



применены условно, то типологические признаки, стоящие за этими понятиями, носят более общий характер и их возможно обнаружить в нехристианской религиозной среде.

Так, *церковь* (от греч. *Κυριακή* – дом Господа) в христианстве понимается как тип религиозной организации, отвечающий следующим признакам:

- принадлежность к церкви определяется традицией;
- последователи в основном анонимны;
- верующие делятся на духовенство и мирян;
- священнослужители получают специальное образование и готовятся к принятию сана и осуществлению своей деятельности;
- церковь, как правило, сотрудничает с государством, на территории которого она действует [подробнее см.: 11, с. 313].

Помимо социального аспекта, понятие «христианская церковь» в вероучительном плане рассматривается как единство верующих прошлого, настоящего и будущего, прошедших через таинство крещения. Догматически эта церковь рассматривается как мистическое тело, возглавляемое Богочеловеком – Иисусом Христом, посредством которого для ее последователей становится возможным будущее спасение. Понятие «церковь» несколько переосмысливается в протестантизме. Появляется учение о видимой (сообщество всех крещенных) и невидимой церкви (сообщество только спасенных).

*Секта* (лат. *sekta* – школа, направление, учение, от лат. *sequor* – следовать) – тип религиозной организации, отвечающий ряду следующих религиозных признаков:

- претензия на избранничество (то есть данная секта существует лишь для избранных);
- неприятие мира;
- добровольное религиозное обращение и сознательное вступление в секту;
- прямое членство в ней;
- отсутствие жесткого деления на клир и мирян;
- отсутствие разветвленной бюрократической организации;
- в ряде случаев всеобщее священство;
- значительная роль харизматического лидера (как правило, основателя секты);
- менее формальное и более эмоционально-личностное богослужение;
- активная миссионерская деятельность;
- контроль за членством;

- склонность к социальному изоляционизму;
- замкнутость жизни;
- оппозиция по отношению к крупным историческим религиям, их верованиям и культовой практике;
- зачастую, оппозиция по отношению к нормам и ценностям государства, на территории которого функционирует секта [подробнее см.: 11, с. 245].

Лаконично и по существу религиозное сектантство охарактеризовал известный российский религиовед М. Ю. Смирнов:

«Сектантство – это малые группы последователей какой-либо религии, которые выделяют в учении этой религии только те идеи и практики, которые соответствуют их духовным и жизненным ожиданиям, при этом отвергают все остальное. Они обособляются, а затем выходят из религиозной общности (церкви, конфессии). Сектам обычно присущи замкнутость, интровертированность, стремление максимально ограничить взаимоотношения с религиозным и светским окружением» [4].

Далее, сопоставляя исторический тип («класс») религии и тип религиозной организации, М. Ю. Смирнов приходит к справедливому выводу о том, что именованные новых религиозных движений (НРД) сектами, а тем более «деструктивными» и «тоталитарными» (последние словосочетания не являются научными) в академическом (религиоведческом) дискурсе не выдерживают никакой критики.

«... при всей пестроте НРД есть признаки, отличающие эти движения от исторических сложившихся религий и религиозного сектантства: внеконфессиональное происхождение (формирование на собственной основе, а не в рамках существовавших религий), харизматическое лидерство основателя движения (и признание безусловного авторитета учения основателя после его смерти), эклектичность верования (совмещение разнородных элементов из широкого спектра религиозных и светских учений, синтезированных на основе личного творчества основателя движения). <...> НРД не возникают внутри и не выходят из исторически сложившихся религиозных организаций. Они формируются благодаря личной убедительности и харизматичности основателей, сумевших выразить в своей проповеди чьи-то переживания, надежды и чаяния. Большинству НРД <...> свойственна высокая пропагандистская активность, стремление экстраполировать свои идеи и деятельность на возможно большее количество потенциальных неопитов. Их эффективность определяется тем, насколько привлекательно и востребовано „духовное предложение“» [4].

Ряд исследователей религии полагают, что в современных условиях от термина «секта» следует отказаться, поскольку он был актуален только тогда, когда существовала государственная религия («церковь»), а все отклонения от нее именовались «сектами». В условиях светскости большинства государств

мира, при отсутствии в них государственной религии и, как частный случай, государственной церкви, понятие «секта» утратило свою актуальность. Анализируя понятийный аппарат современного дискурса о религии, В. А. Мартинович заметил:

«В 1994 г. один из ведущих социологов религии Хосе Казанова говорит о глубокой неадекватности любых противопоставлений понятий *церковь* и *секта* в связи с радикальным изменением места и роли религии в современном обществе. Церковь, по Казанове уже не является обязательным вседовлеющим институтом общества, всегда и во всем поддерживаемым государством. Люди могут свободно уходить из церкви в любую другую религиозную организацию, а государство более не нуждается в ней, как в основной опоре. Церковь оказалась в условиях равной конкуренции с другими религиозными организациями и всё сильнее тендирует в область схожих с деноминациями и сектами структурных реакций на окружающий мир. Секта, как и прежде, стремится к самосохранению и увеличению количества последователей. Однако ситуация множественности вариантов религиозного выбора толкает ее к необходимости еще большего подчёркивания собственной исключительности и неповторимости, что усиливает для нее напряженность отношений с окружающим обществом. Это поддерживает интерес к секте со стороны настоящих и потенциальных последователей и, одновременно, тормозит ее развитие в современном плюралистическом обществе. Последнее всё решительнее пресекает любые формы проявления религиозного фундаментализма и экстремизма в своей среде и требует от секты соблюдения и признания всех религиозных прав и свобод индивида, и в первую очередь признание права на существование иных религиозных организаций. Соответственно для своего выживания секта должна признавать эти права и свободы, вступая, таким образом, во внутренний конфликт со своей природой, включающей в себя претензии на абсолютность собственного вероучения, уникальность своей организации, особую избранность ее членов и непринятие мирских норм и ценностей жизни. Баланс между внешним и внутренним давлением в направлении нивелирования напряжённости с окружающей социокультурной средой и необходимостью поддержания этого напряжения всё чаще разрешается в пользу сближения с миром. По мнению Казановы, церкви и секты согласно их месту и особенностям реакции на окружающее общество тендируют в современном мире к образованию одного и единственного типа религиозной организации – деноминации» [8, с. 22–24].

Помимо религиоведческого подхода, аксиологически нейтрально рассматривающего секту как один из типов религиозных объединений наряду с церковью и деноминацией, термин «секта» на бытовом уровне (в повседневности) нередко используется с негативной коннотацией, что, по существу, является некорректным при именовании тех или иных религиозных организаций, так как заведомо формирует к ним негативное отношение.

В современном российском законодательстве юридическое понятие «секта» отсутствует и означающий его термин не может восприниматься критерием при оценке того или иного религиозного направления с правовой точки зрения.

Наряду с научным (религиоведческим) подходом, в последние десятилетия в РФ относительное распространение получил конфессиональный, так называемый «сектоведческий» взгляд, когда с позиций одной религии негативно оцениваются другие, значительно меньшие по численности, времени существования и степени инкорпорированности в социокультурный контекст религиозные направления. Подход, представленный конфессиональными сектоведами, как и содержащиеся в нем оценки, обусловлены религиозными убеждениями их авторов и доктринальными положениями религии, которую они исповедуют. В силу этого, данный подход заведомо не является объективным, обладая, как правило, нетерпимостью в отношении «инаковости».

Для конфессионального сектоведения характерен стандартный набор обвинительных штампов, звучащих как в адрес религиозных меньшинств, так и отдельных нерелигиозных общественных организаций, которые именуются в среде сектоведов «тоталитарными деструктивными культурами». Среди признаков таких «сект» ими указываются, например, «манипулирование сознанием», «зомбирование», «отъем квартир и денежных средств», «разрушение здоровья из-за запрета обращаться к профессиональным врачам», «ограничение привычного круга общения», «разрушение семей», «препятствия к интеллектуальному росту и получению образования», «доведение до суицида» и подобное. Те же обвинения с акцентами на некоторых из них, зачастую дословно тиражируются и в публикациях отдельных светских средств массовой информации.

Как пишет в научно-академическом словаре «Религиоведение» (2006) известный специалист в области новых религиозных движений, профессор И. Я. Кантеров:

«"Деструктивные секты и культы" (от англ. destructive – вредный, губительный, разрушительный) – наименование отдельных новых религиозных движений и групп, появившееся в 1970-е в публикациях зарубежных теологов и религиоведов. Опасность деструктивных сект и культов усматривается в нанесении вреда физическому и умственному здоровью, разрушении семей, воспрепятствовании в получении образования, запрещении смотреть телепередачи, слушать радио, читать книги и газеты и т. д. В конце 1980-х – начале 1990-х термин "деструктивные секты и культы" начинает широко применяться в России в оценках новых религиозных движений богословами, журналистами, политиками. В научном религиоведении данный термин не используется» [5, с. 283].

В другой статье того же издания, являющегося авторитетным в научном сообществе, Кантеров описывает и понятие «тоталитарной секты»:

«"Тоталитарные секты и культы" – наименование некоторых религиозных организаций (главным образом новых религиозных движений), появившееся в отечественной литературе в начале 1990-х. В качестве признаков тоталитарного характера религиозного

объединения называются сокрытие своих истинных целей, использование обманных способов вовлечения в организацию (вербовка), жесткие авторитарные структуры, слепое подчинение лидеру или организации, контролирование сознания и регламентация всех сторон жизни индивида (зомбирование). В зарубежном религиоведении, а также в антисектантских изданиях термин “тоталитарные секты и культы” не встречается. Данным термином также не пользуется и большинство представителей отечественного научного религиоведения и социологии религии. Основным его недостатком считается отсутствие устойчивых признаков, присущих религиозным организациям и группам, относимых к тоталитарным. Чаще всего такие признаки носят оценочный характер и могут применяться избирательно» [6, с. 1073].

Таким образом, достаточно очевидно, что подобная терминология («опасная тоталитарная деструктивная секта») является недопустимой при академическом подходе к объекту изучения и стремлении к научной объективности и беспристрастности. Она представляют собой не научные, а скорее, антинаучные понятия.

Сектоведение строит свой дискурс на некоей «оппозиции»: «классическая секта» (в целом, соответствующая названным выше признакам) – «деструктивная секта», в рамках которой, помимо признаков «классической секты», сектоведами отмечаются некие процессы, которые и характеризуют эту деструктивность (разрушительность).

Как пишет известный психолог В. М. Лейбин, «Деструктивность – разрушение, исходящее от человека и направленное вовне, на внешние объекты, или внутрь, на самого себя» [7]. В чем же проявляется деструктивность, если мы говорим о религии – в частности, о том типе религиозного объединения, который именуется сектоведами «деструктивной сектой»? Как считается в сектоведении, в первую очередь, – в контроле над сознанием адептов, который реализуется в следующих практических следствиях:

- контроль за повседневной жизнью людей;
- препятствия для получения образования;
- разрушение семьи, семейной жизни;
- разрыв родственных и дружеских связей и отношений, включая уход из привычного окружения;
- контроль за употребляемыми пищей и напитками, за сексуальной жизнью;
- запрет на обращение в медицинские учреждения, к квалифицированным врачам в случае болезни адепта или его близких;

- препятствия для знакомства с достижениями науки, искусства, культуры, литературы, для поездок и путешествий;

- требования взносов и пожертвований;

- угрозы и препятствия желающим покинуть организацию.

Итого получилось девять признаков деструктивности, которые обычно в той или иной комбинации упоминаются сектоведами и тиражирующими их точку зрения СМИ, которые рассуждают о «деструктивных сектах», формируя их пугающий образ в общественном сознании.

Как уже отмечалось, понятие «деструктивная секта» априорно не объективно, носит сугубо негативную коннотацию, заведомо подразумевая отрицательное отношение к объекту рассмотрения, что в науке считается недопустимым.

Еще одним из основных типов религиозных объединений в христианстве является *деноминация* (от лат. *denominato* – перенаименование, обозначение, наделение специальным именем). Специфика деноминации заключается в том, что религиозные организации такого типа занимают промежуточное положение между сектой и церковью. Критериями отнесения религиозной организации к данному типу могут служить, в зависимости от пространственно-временных рамок существования той или иной деноминации, либо превалирующие, либо незначительные – следующие:

- синтез характеристик церкви и секты;

- институционализация в социально-правовом поле;

- ограниченность распространения деноминации региональными или социальными рамками;

- численно больший, чем в секте, но меньший, чем в церкви, состав последователей;

- приток новых верующих за счет членов семей деноминации;

- постоянное членство;

- принцип равенства всех членов;

- бюрократически организованная структура;

- выборность руководителей общины;

- наличие административных и духовных должностей, занимаемых профессиональными администраторами и служителями культа при отсутствии деления на клир и мирян;

- регламентация жизни членов деноминации и контроль за выполнением принятых в деноминации правил поведения;

- наличие внутриобщинной этики, системы бытовых предписаний и др.;
- сочетание оппозиционности и компромиссности в отношении других религиозных направлений;
- забота о материальном благосостоянии членов деноминации и самой религиозной организации в целом;
- сотрудничество с внешним миром, отсутствие идеи изоляционизма, возможность для приема в деноминацию новых последователей (не членов семей верующих), сочетающееся с идеей собственного «богоизбранничества», наряду с открытостью для новых последователей;
- продолжающийся процесс формирования вероучения и культа, который носит ярко выраженный эмоционально-образный характер [подробнее см.: 11, с. 52–53].

Деноминация может оставаться неизменной, но чаще всего она постепенно эволюционирует в сторону церкви. При определенных обстоятельствах от нее могут отделяться небольшие группы, которые можно было бы именовать сектами (исключительно в религиоведческом аспекте).

Если религиоведческий подход, посредством аналитики религиозного комплекса и выявления специфического признака религии, позволяет произвести дифференцирование между религиозными и вне- или нерелигиозными феноменами, то *юридический подход к религии* позволяет через набор признаков, перечисленных в ст. 6 Федерального закона № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997, в редакции 2019), охарактеризовать ту или иную социальную организацию как религиозное объединение.

К таковым признакам относятся: наличие вероисповедания, совершение богослужений и других религиозных обрядов и церемоний, обучение религии и религиозное воспитание своих последователей и/или миссионерская деятельность (в редакции названного Закона от 02 декабря 2019 последний признак религиозного объединения – миссионерская деятельность, исключен).

Для полноты картины необходимо упомянуть и о *психологическом подходе к религии*, получившем развитие в рамках раздела религиоведения – психологии религии. Важнейшим понятием психологии религии, позволяющим охарактеризовать субъективное ощущение связи человека с некоей потусторонней силой, которая открывается ему путем неких знаков (символов, голосов, видений и т. п.), является понятие «религиозный опыт».

Религиозный опыт как важнейшая составляющая любой религии может приобретать различные формы. Это, например, слияние с божественным светом в хасидизме, освобождение от кармы и достижение состояний нирваны в буддизме или мокши – в джайнизме, индуизме, сикхизме, просветление (сатори)

в дзэн (чань-буддизме), обожение – в христианстве, восхождение (тарикат) к Аллаху со стоянками (макам) для достижения таухида (признания Аллаха единственным и совершенным Творцом всего) – в суфизме. Религиозный опыт может сопровождаться достижением состояния религиозного транса. Большое значение религиозный опыт имеет в шаманизме, где экстатическое состояние шамана является основой культовой практики. Как пишет доктор философских наук, профессор, Амурского государственного университета А. П. Забияко:

«...многие религии возникли (например, ислам) или существенно реформировались (например, иудаизм) благодаря тем личностям, интенсивный религиозный опыт которых выступал источником и мощным стимулом духовных и социальных преобразований». А. П. Забияко предлагает структуру религиозного опыта, состоящую из двух элементов – когнитивного и аффективного: «Когнитивный компонент фиксирует непосредственно данное в религиозном опыте знание. [...] Аффективный компонент религиозного опыта – это совокупность пережитых в религиозном опыте эмоций» [2, с. 866].

Таким образом, религиозный опыт является обязательным и неперенным атрибутом верующего человека или группы верующих людей, а отсюда, и важнейшей составляющей любой религии.

## Выводы

Исходя из вышеизложенного, учитывая религиоведческий, социологический, юридический, психологический подходы к пониманию религии, религиозного комплекса, типологии религиозных организаций, религиозного объединения, религиозного опыта, можно сделать вывод о том, что религия остается особой сферой жизни человека, а ее *основным признаком, отличающим религиозное от не- или внерелигиозного, является наличие представлений о сверхъестественном в картине мира и веры в его реальное существование.*

Для определения того, является ли та или иная организация/группа религиозной, в религиоведении широко используется понятие «религиозного комплекса», представляющего собой совокупность элементов, присущих любой религии. В структуре религиозного комплекса обычно выделяются четыре основных элемента: религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения и религиозные организации.

Юридический подход также предполагает, в соответствии с действующим законодательством, ряд критериев, в согласии с которыми происходит дифференциация подразделение общественных организаций на религиозные и светские (внерелигиозные), и, понятно, устанавливается религиозный (или нерелигиозный) характер организации и ее уставной деятельности.



В психологическом аспекте необходимо еще раз подчеркнуть принципиальную значимость «религиозного опыта» для характеристики личности и социальной группы в качестве религиозной, поскольку верующих, не испытавших (не испытывающих) «религиозный опыт», не существует.

#### Список литературы

1. Аринин Е. И. Религиоведение. – М.: Академический проект, 2004. – 320 с.
2. Забияко А. П. Религиозный опыт // Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 866–867.
3. Забияко А. П. Сверхъестественное // Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 956.
4. Интервью с доктором социологических наук, религиоведом М. Ю. Смирновым / в публикации: Башмакова М. А вы, часом, не экстремист? // Новая газета. 2017 г. – 22 октября. [Электронный ресурс]. URL: <http://novayagazeta.spb.ru/articles/11310/>
5. Кантеров И. Я. Деструктивные секты и культы // Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 283.
6. Кантеров И. Я. Тоталитарные секты и культы // Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 1073.
7. Лейбин В. М. Деструктивность // Социология: Энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: [https://sociology\\_encyclopedia.academic.ru/288](https://sociology_encyclopedia.academic.ru/288)
8. Мартинович В. А. Введение в понятийный аппарат сектоведения. – Минск: Изд-во Белорус. гос. ун-та, 2008. – 103 с.
9. Рахманин А. Ю. Семиотические аспекты процедуры определения (на примере определений религии) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2014. – Т. 15. – Вып. 4. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – С. 200–221.
10. 750 определений религии: история символизаций и интерпретации / под ред. Е. И. Аринина. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. – 460 с.
11. Элбакян Е. С. Религии России. Словарь-справочник. – М.: ООО Изд-во «Энциклопедия», 2014. – 464 с.

#### References

1. Arinin, E. I. (2004). *Religiovedeniye* [Religious Studies]. Moskva: Akademicheskij proekt. 320 p.
2. Zabyako, A. P. (2006). Religiozniy opyt [Religious experience] In: *Religiovedeniye: entsiklopedicheskiy slovar'* [Religious Studies: Encyclopedic Dictionary] ed. by A. P. Zabyako, A. N. Krasnikova, E. S. Elbakyan. Moskva: Akademicheskij proekt. pp. 866–867.
3. Zabyako, A. P. (2006). Sverkh"yestestvennoye. In: *Religiovedeniye: entsiklopedicheskiy slovar'* [Religious Studies: Encyclopedic Dictionary] ed. by A. P. Zabyako, A. N. Krasnikova, E. S. Elbakyan. Moskva: Akademicheskij proekt. p. 956.

4. Interv'yu s doktorom sotsiologicheskikh nauk, religiovedom M. Yu. Smirnovym (2017): v publikatsii: Bashmakova M. A vy, chasom, ne ekstremist? / *Novaya gazeta*. 2017. 22 oktyabrya. [Электронный ресурс]. URL: <http://novayagazeta.spb.ru/articles/11310/>
5. Kanterov, I. Ya. (2006). Destruktivnyye sekty i kul'ty. In: *Religiovedeniye: entsiklopedicheskiy slovar'* [Religious Studies: Encyclopedic Dictionary] ed. by A. P. Zabiako, A. N. Krasnikova, E. S. Elbakyan. Moskva: Akademicheskiiy proekt. P. 283.
6. Kanterov, I. Ya. (2006). Totalitarnye sekty i kul'ty. In: *Religiovedeniye: entsiklopedicheskiy slovar'* [Religious Studies: Encyclopedic Dictionary] ed. by A. P. Zabiako, A. N. Krasnikova, E. S. Elbakyan. Moskva: Akademicheskiiy proekt. p. 1073.
7. Leybin, V. M. (2003). Destruktivnost' [Destructivity] / *Sotsiologiya: Entsiklopediya* [Sociology. Encyclopedy]. [Электронный ресурс]. URL: [https://sociology\\_encyclopedia.academic.ru/288](https://sociology_encyclopedia.academic.ru/288)
8. Martinovich, V. A. (2008). *Vvedeniye v ponyatiynuyu apparat sektovedeniya* [Introduction to the conceptual apparatus of sectarian studies]. Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta, 103 p.
9. Rakhmanin, A. Yu. (2014). Semioticheskie aspekty protsedury opredeleniya (na primere opredelenii religii) *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. [Review of the Russian Christian academy for the humanities]. Vol. 15. No. 4. pp. 200–221
10. 750 opredelenii religii: istoriya simvolizatsii i interpretatsii (2014) [750 definitions of religion: history of symbolization and interpretation] / ed. by E. I. Arinin. – Vladimir: Izdatel'stvo Vladimirovskogo gosudarstvennogo universiteta. 460 p.
11. Elbakyan, E. S. (2014). *Religii Rossii. Slovar'-spravochnik*. [Religions of Russia: dictionary]. Moskva: Izdatel'stvo "Entsiklopediya". 464 p.

#### Об авторе

**Элбакян Екатерина Сергеевна**, доктор философских наук, старший научный сотрудник, Институт государственной службы и управления, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация, e-mail: [elbakyanes@gmail.com](mailto:elbakyanes@gmail.com)

#### About the author

**Ekaterina S. Elbakyan**, Dr. Sci. (Philos.), Senior Researcher, Institute of Public Administration and Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moskva, Russian Federation, e-mail: [elbakyanes@gmail.com](mailto:elbakyanes@gmail.com)

Поступила в редакцию: 11.07.2020

Received: 11 July 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

УДК / UDC 2 : 7

## «Религия и искусство» как теоретико-методологическая проблема

*И. А. Тульпе*

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

**Введение.** Актуальность выбранной темы определяется тем, что устоявшиеся толкования религии и искусства уже не могут применяться для адекватного понимания современной ситуации бытования этих феноменов и требуют критического анализа. Когда прежние интерпретирующие подходы представляются исчерпавшими свой эвристический потенциал, то в поисках убедительных исследовательских результатов возникает запрос не столько на обобщение достигнутого или более тщательное и глубокое «вчитывание» в труды классиков, сколько на поиск путей, которые позволили бы точнее сформулировать суть проблемы.

**Материалы и методы.** Системный подход применяется для сравнения религии и искусства как элементов (подсистем) в системе культуры на основании наиболее общего определения культуры как внебиологического способа адаптации человека. Поскольку субъектом и объектом культуры является человек, то системный подход к религии и искусству осуществлен с точки зрения восприятия и понимания человеком мира и себя в нем.

**Результаты исследования.** На примере обширного историко-культурного материала показано, что подсистемы религии и искусства формируются как выражение становления и развития разных способов превращения потребности в самопознании в жизненную необходимость. Каждая из этих подсистем формируется на основе своих моделей мира. Идеальная (духовная) часть этих подсистем происходит из материальных начал, связана и взаимодействует с ними, но не тождественна материальному.

Искусство как целостная система не входит в систему религии, то и другое сопричастствует в качестве подсистем в системе культуры. Искусство может включать в свою систему отдельные элементы религии (например, сюжеты и персонажи священных текстов, личная религиозность автора или зрителя, индивидуально обусловленные представления о роли божественного в творческом процессе), связывая их с элементами своей системы в контексте художественной картины мира и подчиняя религиозный образ сверхъестественному, отраженный в этих заимствованных элементах, «сверхъестественному» искусства.

**Выводы.** В структурных иерархиях конкретных культур религия и искусство могут занимать разные положения относительно друг друга, а также различаться по степени функциональной связанности с элементами мифоритуальной модели, актуализирующей традиционную функциональную ценность индивида. Религия и искусство – самостоятельные подсистемы культуры, имеющие общую цель, но идущие к ее достижению различающимися способами, задаваемыми разными картинами (моделями) мира.

**Ключевые слова:** религия, искусство, культура, методология, религиоведение, культурология.

**Для цитирования:** Тульпе И. А. «Религия и искусство» как теоретико-методологическая проблема // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 155–166.

## “Religion and Art” as a theoretical and methodological problem

*Irina A. Tulpe*

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

**Introduction.** The relevance of the chosen topic is determined by the fact that the established interpretations of religion and art can no longer be used for an adequate understanding of the current situation of existence of these phenomena and requires critical analysis. When the previous interpretive approaches seem to have exhausted their heuristic potential, then in search of convincing research results, there is a request not so much for generalization of what has been achieved or a more thorough and deep “reading” into the works of the classics, but for finding ways that would allow us to formulate the essence of the problem more precisely.

**Materials and methods.** The system approach is used to compare religion and art as elements (subsystems) in the cultural system based on the most General definition of culture as a non-biological way of human adaptation. Since the subject and object of culture is a person, the systematic approach to religion and art is implemented from the point of view of perception and understanding of the world and oneself in it.

**Results.** Using the example of extensive historical and cultural material, it is shown that innovative subsystems of religion and art are formed as an expression of the formation and development of various ways to turn the need for self-knowledge into a vital necessity. Each of these subsystems is formed on the basis of its own models of the world. The ideal (spiritual) part of these subsystems comes from the material beginnings, is connected and interacts with them, but is not identical with the material.

Art, as an integral system, is not included in the system of religion, and both are present as subsystems in the system of culture. Art can include individual elements of religion in its system (for example, the subjects and characters of sacred texts, the personal religiosity of the author or viewer, individually determined ideas about the role of the divine in the creative process), linking them with elements of its system in the context of the artistic picture of the world and subordinating the religious image of the supernatural reflected in these borrowed elements to the “supernatural” of art.

**Conclusion.** In the structural hierarchies of specific cultures, religion and art may occupy different positions relative to each other, as well as differ in the degree of functional connectivity with elements of the mythological model that actualizes the traditional functional value of the individual. Religion and art are independent subsystems of culture that have a common goal, but go to achieve it in different ways, set by different pictures (models) of the world.

**Key words:** religion, art, culture, methodology, religious studies, cultural studies.

**For citation:** Tulpe, I. A. (2020). “Religiya i iskusstvo” kak teoretiko-metodologicheskaya problema [“Religion and Art” as a theoretical and methodological problem]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 155–166. (In Russian).

## Введение

Тема соотношения религии и искусства, будучи традиционным проблемным полем в науках о религии, никогда не была для них ключевой. В том числе потому, что представлялась в принципе решенной. Существует устойчивое мнение, что религия и искусство сопровождают человека от начала его истории, в них выразилось отличие человека от предшествующих форм жизни. Они же формировали фундаментальные основы его бытия (Истина, Добро, Красота).

Как правило, особенно, начиная с конца XIX века, эта тема привлекает внимание в связи с состояниями культуры, воспринимаемыми как кризисные. Философия возвращается к этой тематике, пытаясь понять, как возможно или невозможно восстановление представлявшихся «природными» взаимосвязей обоих феноменов.

Исследование взглядов того или иного мыслителя, логики его рассуждений имеет значение в процессе прояснения и формулирования самой проблемы, хотя представляется, что всё более глубокое погружение в философский текст само по себе не слишком способствует более точному формулированию существа проблемы, основные подходы к которому можно увидеть в трудах зарубежных и отечественных исследователей XX – начала XXI в.

## Обзор литературы

Теоретические работы с заголовком «Религия и искусство» или «Искусство и религия» редки. И в основном им присущи не столько исследование, сколько развернутое на конкретной фактографической базе обоснование близкого пишущему изначального тезиса об отношении религии и искусства: единство и взаимозависимость; независимость, не исключающая взаимодействия; противоположность, отрицательно сказывающаяся на искусстве и т. д.

Основная идея итальянского археолога и искусствоведа Алессандро делла Сета (1879–1944) – искусство в его зарождении и на протяжении всей истории вдохновлялось и, в основном, вызывалось к существованию религией ради магической функции. Формы искусства, включенные в магические действия, создавались для действий, а не для созерцания. Изображения действий богов и героев в облике людей стали предназначаться для того, чтобы на них смотрели, когда магическая функция была изжита. И хотя связь с религией перестала быть необходимой и вдохновляющей, но совершенство в искусстве изображения человека никогда не было бы достигнуто, если бы религия не указала путь [15, pp. 396–400].

Взаимная потребность религии и искусства друг в друге обосновывается Фогтом фон Огденом (1879–1964). Его книга «Искусство и религия» (1921, переиздавалась в несколько пересмотренных вариантах в 1948 и 1960 гг.), одна из наиболее влиятельных в американском протестантизме, создавалась в контексте полемики о церкви в начавшемся XX веке. Религия и искусство нуждаются друг в друге, искусство – чтобы сделать универсальными свои концепты, восполнить моральное содержание, а религия – чтобы быть выразительной, быть услышанной, доставлять удовольствие, символически представлять старые истины, усиливать воображение, воспламенять решительность (через символы, таинства, ритуалы, музыку, эстетику и архитектуру). Это ответ богослова и литургиста на вопрос, «не должен ли церковный институт функционировать, в первую очередь, не ради богословия и не просто как моральная программа, а для развития религиозного опыта» [16, р. 5].

Поль Вайсс (1901–2002), американский профессор философии, в Аквинатовских лекциях, опубликованных в виде книги [17], рассматривая отношения религии и искусства, критически относится к аргументам о приоритете религии только по той причине, что она связана с более высокой целью и позволяет человеку достичь наивысшего возможного блага. Искусство, как бы возвышенно оно ни характеризовалось, не способно заменить того, что ищет человек в религии или морали. Религия и искусство предстают как вносящие свой независимый и особенный вклад в человеческий опыт, что не мешает им помогать или дополнять друг друга.

О различии социальных потребностей, породивших искусство и религию, писал авторитетный отечественный религиовед Д. М. Угринович (1923–1990). Этим различием определяется и различие их социальных ролей. Начальное художественное и религиозное освоение мира реализовывалось в нерасчлененном «мифологически-обрядовом комплексе». Дальнейшее взаимопроникновение происходит, несмотря на «принципиальные, коренные различия», из-за некоторых общих особенностей эстетической и религиозной деятельности, искусства и религии. Это общее в том, что они представляют собой «практически-духовное» освоение мира, которое отличается от теоретического особым значением субъективно-личностного элемента. Принципиальность различий рассмотрена в заключительном разделе монографии Угриновича «Искусство и атеизм» [6].

Эстетик и религиовед Е. Г. Яковлев (1927–2003) в книге «Искусство и мировые религии» (1977, 1985) также рассмотрел основания взаимодействия и различия. Искусство и религия взаимодействуют благодаря сходству социальных функций (но не целей) и форм отражения: они обращены к духовной жиз-

ни человека и основываются на эмоциональном отношении к миру и развитой образной фантазии. Разнонаправленность векторов определяет различия: искусство устремлено вверх, к свободе от страданий и трагических заблуждений, оно стремится проникнуть глубже в реальный процесс человеческой жизни; религия же стремится утвердить вечное страдание и неизбежность трагедии и законсервировать однажды найденные уровни этих форм, адекватные религиозному мировоззрению. Поскольку основа отношения к миру у искусства шире, то оно разрывает рамки религиозного сознания и стремится выйти за его пределы [7].

Иной подход – с позиций религиозной эстетики – реализуется в трудах современного отечественного историка эстетики В. В. Бычкова. Исследуя, прежде всего, восточнохристианское и русское эстетическое сознание, автор утверждает сущностный приоритет религии над искусством [1].

Религиозной эстетике, в которой представлены новые повороты проблемы, обусловленные, в том числе, изменившимся искусством, посвящен раздел, открывающий коллективную монографию известной серии «Oxford Handbook» [13]. Варианты исследований религии, показывающие особенности искусства (искусство на карте/территории религии) и значимость художественной жизни религий для их идентичности, представлены во втором разделе этого труда, заключительный третий раздел отдан рассмотрению «художественных способов быть религиозным».

### **Материалы и методы**

В разные времена обычно вырабатывается или предлагается какой-то определенный метод исследования – исторический, психологический, ценностный и пр.

В поле зрения специалистов различных научных областей – историков, психологов, искусствоведов, эстетиков, культурологов, социологов, экономистов – тема «религия и искусство» часто попадает в качестве сопутствующей к их заглавной проблематике. Но иногда это позволяет увидеть проблему в новом ключе. Например, – каковы отношения, благодаря которым искусства могут служить важным инструментом для понимания религии, или как искусство, играющее роль катализатора взаимного уважения и признания между различными религиями, предоставляет понятный художественно-религиозный словарь, позволяющий различным религиям преодолеть разделяющие их барьеры [см., напр.: 11; 12]. Анализ темы, построенный на материале конкретной религиозной традиции, решает относительно частные задачи, но оставляет вопрос о том, насколько та или иная традиция выражает общую проблематику отношений религии и искусства.

Так или иначе, в рамках традиций и методов различных дисциплин конкретизируются варианты трех основных возможностей соотношения религии и искусства – (1) взаимосвязанность, (2) взаимное отторжение, (3) параллельное существование. Любая из этих позиций может обосновываться как сущностными характеристиками обоих феноменов, так и частными, но важными чертами, актуализирующимися по разным внутренним и/или по внешним причинам.

### **Результаты исследования**

Взаимосвязанность религии и искусства – наиболее частый вариант интерпретаций, отличающихся утверждением приоритета одного из них: религиозное искусство, художественная религия, религия как искусство или искусство как форма религии. Но каждый из наблюдаемых в реальности вариантов соотношения религии и искусства, равно как и сама вариативность, нуждаются в обосновании базовых причин.

Очевидно, что анализ взаимоотношений искусства и религии в междисциплинарных исследованиях опирается на методы конкретной дисциплины, в рамках которой он проводится. И когда возникает необходимость подкрепить свои выводы из смежных областей, то применяются как установившиеся там авторитетные идеи, так и новые, становящиеся модными, подходы. Складывается впечатление, что, выбирая на свой вкус из арсенала существующих дефиниций искусства и религии, пишущие на ту тему убеждены в их тесной связи, хотя бы и отрицательной, (например, отношениями конфликта). Задаваясь вопросом о взаимоотношениях религия и искусство, необходимо понимать природу этих феноменов и каковы основания их взаимосвязи, если таковая, действительно, есть.

В течение десятилетий тема религии и искусства обсуждается в устоявшихся парадигмах, привлечение нового или малоизвестного фактического материала из области наук об искусстве или религии добавляет аргументы в пользу того или иного решения. Есть основания утверждать, что в этой области исследований не выработаны ни признанная эффективная методология, ни терминологический аппарат [см.: 8, р. 502].

Одним из разрабатываемых сегодня является психологический подход, сопоставляющий религиозный и художественный опыты. Поль Пруйзер (1916–1987), авторитетный в США голландско-американский клинический психолог и психолог религии, исследовал общее происхождение религии и искусства онтогенетически, пытаясь найти ответ на вопрос, могут ли они иметь общее происхождение в раннем, первозданном образе мышления, стиле переживания или



способе восприятия и действия [14, p. 3]. Рассмотрев оба феномена в аспектах ремесла, воображения, иллюзии и удовлетворения/неудовлетворения, автор утверждает, что уникальное, несводимое качество религии обусловлено нуминозным удовлетворением. В способности религии сочетать великие абстракции с самыми конкретными переживаниями ярко проявляются амбивалентность религии и порождаемые ею амбивалентные чувства [14, p. 13].

Отталкиваясь от «уроков» Пруйзера, свой подход психологического соотнесения искусства и религии предлагает израильский психолог, признанный специалист по социальной психологии религии Бенджамин Бет-Халлахми. Исходя из понимания психологии как науки о человеке, науки о сознании и культуре, он оспаривает распространённый взгляд на психологию религии как поиск таких психических процессов, которые присущи только религии. Искусство как один из видов человеческой деятельности, является подтверждением того, что в нём задействованы процессы, подобные тем, что действуют в религии. Как в искусстве, так и в религии можно выделить три основных элемента – создатель, продукт и аудитория. Психические процессы, происходящие между первым и вторым, вторым и третьим, первым и третьим элементами сходны в обоих случаях. Признавая предварительность своих рассуждений, автор вместе с тем полагает, что взгляд на религию как на форму искусства может быть значительным прогрессом по сравнению с предыдущими попытками разработать последовательную психологию религии [9, pp. 237–240].

Последние десятилетия XX века в обсуждении проблем религии и искусства стали применять идеи трансперсональной психологии. Для этого подхода религия – это своего рода искусство, в природе которого лежит реальность, которое само есть откровение формы, движения, метафоры и т. д. Сравнивая человека (самое незащищённое существо) с детенышем сумчатых, можно прочувствовать смысл метафоры сумки или матки, где мы обитаем и откуда должны освободиться. Эта метафора обнаруживается в христианстве, митраизме, даосизме и некоторых других религиозных традициях.

Теоретическое обоснование этой идее Дэвид Кроунфильд находит у Станислава Грофа, который в юности изучал искусство. Следуя за Грофом, автор утверждает, что специфические образы и кластеры образов исключительно религиозного значения генерируют и выводят наружу личный опыт и историю жизни. Это не просто память, а комплексная интеграция памяти, восприятия, культурно переданных моделей и фантазий, то есть креативных продуктов индивидуального воображения. Далее, естественно, следует корреляция религиозно-художественных образов с четырьмя базовыми перинатальными матрицами. Обычно всё это усваивается из культуры, но зачастую новые вер-

сии или целые мифы могут возникнуть, имея общую с классическими мифами сцепку с экзистенциальными темами жизни и смерти, разделяя с ними эту главную моделирующую структуру метафоры рождения [10, pp. 64–67].

Существенно, что и психологические подходы учитывают, что человек не только психическое, но и культурное существо. Подавляющее большинство авторов, пишущих о соотношении искусства и религии, признают, что эти феномены существуют в культуре. Как правило, искусство и религия в культурном контексте рассматриваются в связи с исследованием локальных культур и/или в области истории искусства, что интересно не только само по себе, но и расширяет эмпирическую базу для теоретических обобщений, в том числе, относительно того, что такое культура.

Кризисы культуры, проявляющиеся не только в «падении нравов», но и в «умирании» искусства, привлекая внимание к религиозным аспектам происходящего, способствуют активному обсуждению вопросов о причинно-следственных связях – является ли религия источником кризиса культуры или «лекарством» от этого кризиса; если дело в нарушении связей между религией и искусством, то что стало причиной этому... и тому подобные вопросы.

Известный английский исследователь культуры К. Г. Доусон в книге «Религия и культура», в которой религия предстает динамическим элементом культуры, способствующим ее важнейшим изменениям, подчеркивал двусторонний характер отношений между ними [2, с. 96].

Очевидно, что в интерпретации проблемы соотношения названных феноменов многое зависит от субъективной (часто – идеологически обусловленной) оценки сущности и состояния религии. Так, если для Доусона секуляризация это присущая современному обществу аномалия, то для румынского марксиста Александру Тэнасе, чья книга «Культура и религия» была переведена (1977) для советского читателя, напротив – культурный процесс издавна («от мифологического периода») – характеризующийся противостоянием религиозной и светской культуры, движется к неизбежной победе последней, поскольку только она может способствовать разворачиванию творческого потенциала человека [5].

Не касаясь собственно культурологических исследований о природе культуры, необходимо отметить, что именно в рамках концепций культуры гуманистика разрабатывает перспективный для нашей проблемы системный подход.

Американский антрополог Лесли Уайт (1900–1975), рассматривая культуру как сверхбиологический порядок вещей и событий, форму социальной наследственности, которая обладает собственными законами взаимодействия

своих элементов, подчеркивал, что она является организованной, интегрированной системой с тремя горизонтальными подсистемами (уровнями) – технологической, обеспечивающей базовые потребности адаптации человека (как вида животных), и прямо или косвенно зависящих от нее – социологической и идеологической. Первый из уровней, состоящий из социальных, экономических, политических, этических, церковных и прочих систем, характеризуется технологической функцией, поскольку это – организованные усилия людей для обеспечения использования средств для добывания пищи и защиты от непогоды и врагов. Идеологическая подсистема – идеи, верования, знания, существующие в мифологиях, философии, литературе, науке и пр., выраженные в речи или другой символической форме. Взаимодействие подсистем/уровней, составляющих систему культуры, конечно, сложнее, чем прямое подчинение зависимых переменных (социологической и идеологической) – независимой переменной технологий, которые в определенных условиях могут обуславливаться «верхними» слоями. Но, как подчеркивает Уайт, обуславливать (to condition) – одно, а детерминировать – совсем другое [18, pp. 363–366].

Опыт философского анализа сущности человека и сущности искусства позволил известному отечественному философу М. С. Кагану (1921–2006) обнаружить сходство существующих здесь методологических проблем с тем, что присуще и теории культуры. При решении проблем природы конкретных сложносоставных объектов, к числу которых относятся человек, искусство и культура, как сверхсложные, развивающиеся и саморегулирующиеся системы, необходим системный анализ, позволяющий «осмыслить культуру в этой ее реальной целостности и полноте конкретных форм ее существования, в ее строении, функционировании и развитии» [3, с. 21]. Разрабатывая методологическую проблематику системного подхода, Каган утверждал, что человек, культура, искусство как системы высшего уровня сложности требуют адекватного их природе трехстороннего анализа – предметного, функционального и исторического.

В триаде – культура, искусство, религия – в контексте системного подхода глубже анализируется искусство как система и как подсистема в системе культуры. В целом, в сборниках трудов о фундаментальных и системных исследованиях культуры больше работ об искусстве, о художественной культуре, чем о религии. В последнем случае – акцент делается на относительно частные сюжеты. Но очевидно, что «синдром» выяснения «первородства» религии или культуры в системном подходе отсутствует, что позволяет минимизировать мировоззренческий субъективизм в отношении религии и искусства.

Человек есть главный субъект культуры и соответственно всех сфер культурной деятельности, и объект изучающих эти сферы научных дисциплин. Социология, психология, этнология, антропология и др. науки пытаются понять деятельность человека и его самого через процесс и результат культурной деятельности. Системный подход, с одной стороны, способствует систематизации результатов исследований, осуществляемых разными науками, а с другой стороны – рассмотрение культуры как системы позволяет преодолевать недостаточность «секторных» подходов в объяснении человека как совокупного субъекта культуры. Этот подход позволяет существенно уменьшить уровень мировоззренческого субъективизма интерпретатора, что особенно необходимо при анализе религии как таковой и в ее соотношении с искусством.

### **Вывод**

Соглашаясь с тезисом о наличии в религиоведении методологического кризиса [см.: 4, с. 10–24], его важнейшей причиной видится неопределенность в понимании того, что называть религией (отметив при этом, что нет согласия и в том, что можно называть искусством).

Сопоставление (или соединение) искусства с религией, конечно, задает определенные параметры исследования – общее и различное в основаниях (причинах), способах реализации, «конечном продукте», общественном и индивидуальном значении и назначении и т. п. Как при любом сравнении, происходит, с одной стороны, расширение угла обзора относительно каждого члена сопоставляемой пары и, таким образом, вероятное обнаружение каких-то важных характеристик, ускользающих при рассмотрении их самих по себе. А с другой стороны, установка на сопоставительное изучение в свете друг друга чревата тем, что можно не заметить, что свет установлен неправильно.

Когда прежние интерпретирующие подходы представляются исчерпавшими свой эвристический потенциал, то в поисках убедительных ответов на вечные вопросы возникает запрос не столько на обобщение достигнутого или более тщательного и глубокого «вчитывания» в труды классиков, сколько на поиск путей, которые позволили бы точнее сформулировать суть проблемы. Представляется, что один из таких путей – выход из двучленной схемы и соотнесение искусства и религии с третьей инстанцией – культурой, не сводящейся к «духовной культуре», а понимаемой предельно широко. Анализ их как систем, функционирующих в системе культуры в качестве ее элементов (подсистем), может способствовать и пониманию характера связи между ними.

### **Список литературы**

1. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. В 2-х т. / В. В. Бычков. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 575 с.; 527 с.

2. Доусон К. Г. Религия и культура / К. Г. Доусон. / пер. с англ., вступ. ст., коммент. К. Я. Кожурин. – СПб.: Алетейя, 2000. – 281 с.
3. Каган М. С. Философия культуры / М. С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 415 с.
4. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – 384 с.
5. Тэнасе А. Культура и религия / А. Тэнасе; пер. с рум. М. Ф. Солодухина. – М.: Политиздат, 1977. – 126 с.
6. Угринович Д. М. Искусство и религия: Теоретический очерк / Д. М. Угринович. – М.: Политиздат, 1963. – 288 с.
7. Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии: система искусств в структуре мировых религий: учебное пособие / Е. Г. Яковлев. – М.: Высшая школа, 1977. – 224 с.
8. Apostolos-Cappadona D. Art and religion // Encyclopedia of Religion / Lindsay Jones, editor in chief. 2nd ed. Vol. 1. – Thomson Gale, MI: Macmillan Reference, 2005. pp. 493–506.
9. Beit-Hallahmi B. Understanding religion through the psychology of art // Leonardo. – 1983. – Vol. 16. – No. 3. – pp. 237–240.
10. Crownfield D. Art and Religion: Presences // The North American Review. – 1983. – Vol. 268. – No. 1. – pp. 64–67.
11. Curtis C. Art and Religion: A transreligious approach // Religious communities and the arts: Arts in society. – 1976. – Vol. 13. – No. 1. – pp. 154–179.
12. Kaufmann F. Art and Religion // Philosophy and Phenomenological Research. – 1941. – Vol. 1. – No. 4. – pp. 463–469.
13. Oxford handbook of religion and the arts / ed. by Frank Burch Brown. – Oxford and New York: Oxford University Press, 2014. – 541 p.
14. Pruyser P. W. Lessons from art theory for the psychology of religion // Journal for the scientific study of religion. – 1976. – Vol. 15. – No. 1. – pp. 1–14.
15. Seta A. della. Religion & Art: A study in the evolution of sculpture, painting and architecture. – London: T. Fisher Unwin, 1914. – 416 p.
16. Von Ogden V. Art & Religion. – New Haven, CT: Yale University Press, 1921. – 288 p.
17. Weiss P. Religion & Art (Aquinas Lecture). – Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1963. – 97 p.
18. White L. The Science of Culture. A study of Man and Civilization. – New York: Grove Press, 1949. – 480 p.

### References

1. Bychkov, V. V. (1999). *2000 let christianskoj kul'tury sub specie aesthetica* [2000 years of Christian culture sub specie aesthetica] in 2 vols. Moskva; Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. 575 p.; 527 p. [In Russian].
2. Dawson, Chr. H. (2000). *Religiya i kul'tura* [Religion and culture]; transl. from English, introductory article, comment. by K. Ya. Kozhurin. Sankt-Peterburg: Aleteiya. 281 p. [In Russian].
3. Kagan, M. S. (1996). *Filosofiya kul'tury* [Philosophy of culture]. Sankt-Peterburg: Petropolis. 415 p. [In Russian].
4. Torchinov, E. A. (1997). *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Psihotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the World: Experience of the beyond: Psychotechnics and transpersonal states]. Sankt-Peterburg: Tsentr “Peterburgskoye vostokovedeniye”. 384 p. [In Russian].

5. Tenase, A. (1977). *Kul'tura i religiya* [Culture and religion]; transl. from Romanian by M. F. Solodukhina. Moskva: Politizdat. 126 p. [In Russian].
6. Ugrinovich, D. M. (1963). *Iskusstvo i religiya: Teoreticheskij ocherk* [Art and religion: a theoretical essay]. Moskva: Politizdat. 288 p. [In Russian].
7. Yakovlev, E. G. (1977). *Iskusstvo i mirovye religii: sistema iskusstv v strukture mirivyh religij: uchebnoye posobiye* [Art and world religions: the system of arts in the structure of world religions: textbook]. Moskva: Vyschaya shkola. – 224 p. [In Russian].
8. Apostolos-Cappadona, D. (2005). Art and religion. *Encyclopedia of Religion* / Lindsay Jones, editor in chief. 2nd ed. Vol. 1. Thomson Gale, MI: Macmillan Reference, pp. 493–506.
9. Beit-Hallahmi, B. (1983). Understanding religion through the psychology of art. *Leonardo*, Vol. 16, No. 3, pp. 237–240.
10. Crownfield, D. (1983). Art and Religion: Presences. *The North American Review*. Vol. 268, No. 1. pp. 64–67.
11. Curtis, C. (1976). Art and Religion: A transreligious approach. *Religious communities and the arts: Arts in society*, Vol. 13, No. 1. pp. 154–179.
12. Kaufmann, F. (1941). Art and Religion. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, No. 4. pp. 463–469.
13. Oxford handbook of religion and the arts (2014) / ed. by Frank Burch Brown. Oxford and New York: Oxford University Press. 541 p.
14. Pruyser, P. W. (1976). Lessons from art theory for the psychology of religion. *Journal for the scientific study of religion*, Vol. 15, No. 1. pp. 1–14.
15. Seta, A. della (1914). *Religion & Art: A study in the evolution of sculpture, painting and architecture*. London: T. Fisher Unwin. 416 p.
16. Von Ogden, V. (1921). *Art & Religion*. New Haven, CT: Yale University Press. 288 p.
17. Weiss, P. (1963). *Religion & Art (Aquinas Lecture)*. Milwaukee, WI: Marquette University Press. 97 p.
18. White, L. (1949). *The Science of Culture. A study of Man and Civilization*. New York: Grove Press. 480 p.

#### Об авторе

**Тулъпе Ирина Александровна**, кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация; e-mail: tulpei@yandex.ru

#### About the author

**Irina A. Tulpe**, Cand. Sci. (Philos.), Assistant Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation; e-mail: tulpei@yandex.ru

Поступила в редакцию: 30.06.2020

Received: 30 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

УДК / UDC 2 : 316

## Частная религия и публичная религия. Дискуссии вокруг концепции Хосе Казановы\*

*Ирэна Боровик*

*Ягеллонский университет, Институт социологии,  
Краков, Польша*

**Введение.** В статье обсуждается известный тезис современного авторитетного исследователя религии Хосе Казановы о формате возвращении религии на публичную сцену, а также рассматриваются основные теоретические принципы и развитие концепции частной и публичной религии.

**Материалы и методы.** Исходная точка рефлексии – это трактовки различий между частной и публичной религией, дискутируемые в религиоведении начиная с 60-х гг. XX в., а также теории секуляризации, оспоренные Хосе Казановой. Для исследования различных трактовок и дискуссий автор статьи применяет метод анализа и сравнительный метод.

**Результаты исследования.** Казанова соглашался с тем, что имеет место системная секуляризация, вызванная функциональной дифференциацией, ведущей к автономии разных областей социальной жизни и к снижению их зависимости от религии. Однако он решительно отрицал тезис про секуляризацию человеческого сознания и приватизацию религии. Казанова утверждал, что религии и Церкви сохраняют присутствие в социальной жизни. Он провел исследования христианских сообществ в Бразилии, Испании, Польше и США, эти исследования подтверждают активность христианских Церквей и религиозных потребностей в публичном пространстве.

**Выводы.** В статье дан критический анализ дискуссий вокруг концепции частной и публичной религии. Казанова в 90-х гг. XX в. выражал убеждение, что при демократическом устройстве государства полем для проявления публичной религии является гражданское общество. В настоящее время он развивает концепцию публичной религии в новом направлении, отличающемся от его прежних взглядов. Основываясь на концепции «двойной толерантности» Альфреда Степана, Казанова признал, что публичная религия может проявляться не только в области повседневной жизни, но также в сферах политики и государственных интересов.

**Ключевые слова:** частная религия, публичная религия, гражданское общество, политическое общество, секуляризация.

---

\* Статья написана для реализации проекта «Публичный дискурс в Польше и религия. Модели легитимизации в спорах о биополитике в 2004–2014 гг.», при финансовой поддержке гранта Национального центра науки (NCN) в рамках конкурса OPUS7 (UMO-2014/13/B/HS6/03311).

© И. Боровик, 2020

© Irena Borowik, 2020

**Для цитирования:** Боровик И. Частная религия и публичная религия. Дискуссии вокруг концепции Хосе Казановы // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 167–184.

## **Private and public religion. Discussions around José Casanova concept\***

*Irena Borowik*

*Jagiellonian University, Institute of Sociology,  
Krakow, Poland*

**Introduction.** The article discusses the well-known thesis of the modern authoritative researcher of religion Jose Casanova about the format of returning religion to the public stage, as well as the main theoretical principles and development of the private and public religion concept.

**Materials and methods.** The starting point of reflection is the interpretation of the differences between private and public religion, discussed in religious studies since the 60s of the XX century, as well as the theory of secularization, disputed by Jose Casanova. To study various interpretations and discussions, the author applies the method of analysis and comparative method.

**Results.** Casanova agreed that there is a systemic secularization caused by functional differentiation, leading to the autonomy of different areas of social life and reducing their dependence on religion. However, he strongly denied the thesis about the secularization of human consciousness and the privatization of religion. Casanova argued that religions and Churches remain present in social life. He has conducted research on Christian communities in Brazil, Spain, Poland, and the United States, these studies confirm the activity of Christian Churches and religious needs in the public space.

**Conclusion.** The article provides a critical analysis of the discussions around the concept of private and public religion. Casanova in the 90s of the XX century expressed the belief that in a democratic state, the field for the manifestation of public religion is civil society. He is currently developing the concept of public religion in a new direction that differs from his previous views. Based on the concept of “double tolerance” by Alfred Stepan, Casanova recognized that public religion can manifest itself not only in everyday life, but also in the spheres of politics and public interests.

**Key words:** private religion, public religion, civil society, political society, secularization.

**For citation:** Borowik, I. (2020). Chastnaya religiya i publichnaya religiya. Diskussii vokrug kotseptsii Hosi Kазanovy [Private religion and public religion. Discussions around José Casanova concept]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 167–184. (In Russian).

---

\* The article was written for the project “Public discourse in Poland and religion. Models of legitimization in biopolitical disputes in 2004-2014”, funded by a grant from the National center for science (NCN) as part of the OPUS7 competition (UMO-2014/13/B/HS6/03311).



## Введение

В каждой науке приоритетным статусом обладают теории, являющиеся фундаментом развития научных знаний, основой для понимания и интерпретации действительности, а также для подготовки и реализации эмпирических исследований. Эти теории, в разные периоды развития научных направлений, вызывают и наибольший интерес и обширные дискуссии.

На протяжении долгого времени развития религиоведения (особенно, социологии религии) примат принадлежал *концепции секуляризации*, первые тезисы которой присутствуют уже в работах классиков – Макса Вебера и Эмиля Дюркгейма, и которые были развиты исследователями религии в конце 60-х гг. XX в. Выяснение религиозных изменений через призму тезиса о снижении роли религии в социальной и индивидуальной жизни доминировало на протяжении двух последующих десятилетий, во время которых эти теории развивались, применялись в исследованиях и, конечно, подвергались критике.

Именно в рамках опровержения секуляризационной парадигмы возникли многочисленные новые трактовки религии – религия как память [17], замещающая религия (*vicarious religion*) [11], рациональная теория религии [24], конструкционистическая теория религии [2], а также – *концепция публичной религии* Хосе Казановы. Именно эту последнюю мы и рассмотрим, поскольку она стала одной из широко обсуждаемых социологами, политологами, а также историками.

Дискуссию инициировал выход книги Хосе Казановы «Публичные религии в современном мире» (*Public Religions in the Modern World*) в 1994 г., которую стали намного больше цитировать, чем публикации, представляющие конкурентные теории. Откуда такая популярность? Каковы наиболее важные тезисы Казановы? Какие у его подхода сильные стороны, а какие – дискуссионные? Ответ на эти вопросы требует совершения следующих шагов: рассмотрения дихотомии публичное/частное в понимании религии, реконструкции основных элементов видения публичной религии Хосе Казановы, далее – прослеживания развития этой теории и, наконец, выявления достоинств и обсуждения фрагментов, вызывающих сегодня сомнения.

## Обзор литературы

Публичная религия (*public religion*) – понятие, построенное в оппозиции к частной религии (*private religion*). Это дихотомное разделение религии на публичную и частную сферы имеет в Польше, как и во всей посткоммунистической Европе, определенные коннотации – оно связано с атеизацией, преднамеренным ограничением социальной роли религии, а в некоторых

странах, например, в бывшем Советском Союзе и Албании, с широкомасштабными преследованиями с целью ее подавления. В таком политическом контексте термин «приватизация религии» ассоциируется с прошлой эпохой, в которой идеология старалась охватить все сферы опыта человека, отводя место религии – как когда-то понимали – в сакристии, т. е. далеко от публичной сферы. В Польше, как известно, эти действия не дали, по многим причинам, желаемых результатов. Паломничества, peregrinacia образа Черной Мадонны от парафии к парафии или миллионные собрания верующих на встречах с «польским» папой Иоанном Павлом II были значимыми манифестациями в публичном пространстве, а Римско-католическая Церковь вещала от имени угнетенного политического общества, принимала совместное участие в организации гражданского общества и в защите прав человека.

В области социологии религии разделение на религию в публичной сфере и частную религию, приватизированную, имеет другое значение и другую историю. Впервые оно появляется в контексте теории секуляризации, в попытке изучить явление снижения популярности религиозных верований, указывая на различные причины: политические, экономические, культурные, а также поднятие оценки индивида в современных обществах и ее выборов [3; 19; 12; 20]. «Приватность религии» появляется в концепциях Петера Бергера и Томаса Лукманна.

Бергер в своей трактовке секуляризации ввел существенное разделение на две сферы ее проявления, а именно: объективную, т. е. системную, касающуюся уровня общесоциального, и субъективную, связанную, как он пишет, с частной сферой повседневной жизни. Первую (объективную) он связывал с такими явлениями как мировоззренческий плюрализм, промышленно-технологическое развитие, модернизация, рационализация и бюрократизация политики, развитие СМИ и глобализация [3, pp. 128–131]. Устранение мировоззренческой монополии доминирующих религиозных институтов влечет за собой далеко идущие последствия для способа существования религии и Церквей в публичном пространстве. По его мнению, так происходит, прежде всего, потому что рационально и демократично организованное государство не требует религиозной легитимизации. С другой стороны, Церкви уже не могут ссылаться на политический фактор, чтобы потребовать подчинения их целям. Принимая такой ход мышления, можно утверждать, что на общесоциальном уровне, в дискуссиях публичной сферы религиозные взгляды, позиции и аргументы должны конкурировать с другими мировоззренческими вариантами, в том числе также со светскими и антирелигиозными.

Иначе с пониманием частной сферы повседневной жизни. Бергер, с одной стороны, утверждал, что впервые религиозные легитимизации утратили достоверность. С другой стороны, однако, он заметил, что в сфере жизни индивида и в семейной жизни религия продолжает обладать значительным потенциалом. Таким образом, религия присутствует в частной жизни. Но в случае даже религиозного индивида в публичной сфере религиозные ценности не должны проявляться. Бергер приводит пример бизнесмена и политика, которые «могут с совестью соблюдать религиозно легитимизированные нормы семейной жизни, но одновременно вести деятельность в публичной сфере, никак не соотносясь с какой-либо религиозной ценностью» [3, p. 134].

Томас Лукманн в своей теории сделал выводы в связи с углублением оппозиции между значением религии в публичной и частной сфере. Он признал системную/объективную секуляризацию, выражающуюся в отделении разных общественных сфер от религии и ограничении влияния религиозных организаций на внерелигиозные сферы активности. Но одновременно считал, что приватизированная религия становится новой социальной формой бытия религии. Констатация Лукманна ставит в новом свете дихотомию: религия в публичной сфере – религия частная. Согласно концепции Лукманна, сутью происходящей общественной трансформации является возникновение нового способа социального существования религии: индивидуализированной, независимой от традиционных религиозных форм и институтов, ищущей священное в сферах, ранее не определенных как религиозные – например, в туризме или в сексуальности. Сутью этих, как определяет Лукманн, новых религиозных тем является то, что они выполняют приписанную религии функцию: а именно, трансцендируют биологическую природу человека, т. е. позволяют выйти за собственное, одинокое, биологическое существование человека и предлагают укоренение значения индивидуального опыта в чем-то, что это одиночество преодолевает [19, pp. 201–205]. К каким последствиям приводят такие констатации присутствия религии в публичной сфере?

Для Лукманна публичное пространство определено с помощью, публичных институтов, которые, в отличие от традиционного общества, «не имеют уже значительного вклада в создание индивидуального сознания и личности <...>. Идентичность личности становится, главным образом, частным явлением. Это, – как пишет Лукманн, – может быть, наиболее революционная черта современного общества» [19, p. 51]. Публичные институты, в том числе Церковь, подчиняются рационализации и сегментации, достигая высокого уровня автономии в рамках собственной религиозной сферы. Цена этого – потеря вли-

яния на системы значений в других сферах, а стремление к их сбережению воспринимается, как определяет Лукманн, как «пустая риторика» [19, р. 55]. В результате нарастает поляризация между публичной и частной сферами, а разделение между публичными и частно-религиозными вопросами углубляется.

Следует признать вклад Бергера и Лукманна значимым для понимания дихотомии частная/публичная религия, поскольку они убедительно показали, что исторические, экономические и общесоциальные трансформации по-новому определили место религии и укрепили отделение публичной сферы от частной.

Мотив приватизированной формы религии в позднейшие годы развивали многие исследователи религии. Даниэль Эрвьё-Леже [17] говорила про *бриколаж*, описывая этим понятием соединение как религиозных верований и практик разных традиций, так и не религиозных, но выполняющих подобные религиозным функции. Грейс Дэйви [11], в свою очередь, сформировала понятие замещающей религии (*vicarious religion*), имея в виду различные явления, не связанные с какой-то религиозной традицией, но в опыте индивида имеющие религиозные коннотации (например, культ принцессы Дианы после ее смерти в британском обществе; или то как «болеют» за спортивную команду). Исследователями были высказаны и идеи про религию «жизни» (*lived religion*), повседневную религию [1], эволюцию от традиционной модели религии в направлении духовности [16]. Параллельно с этими концепциями укреплялось, что современность и пост-современность ослабляют публичную религию при одновременной большой разнородности форм проявления частной религии. Такое направление мысли, особенно концепцию приватизации религии Лукманна, оспорил Хосе Казанова.

### Материалы и методы

Исходная точка рассуждений Х. Казановы – критический подход как к теории секуляризации, так и к теории приватизации религии. Он аналитически выделяет в теориях секуляризации три тезиса, к которым по-разному относятся: дифференциационный тезис, тезис про сумерки религии и приватизационный тезис [7, р. 19–20]. Хотя он частично принимает первый тезис, часто определяемый также в области социологии как системную секуляризацию, но одновременно подчеркивает недостаточность соответствующего исторического анализа, который оперирует отдельными факторами секуляризационных трансформаций (таких как эмансипация экономики, государства и науки от религиозной сферы). По его мнению, такое понимание секуляризации – это факт. Но остальные два тезиса Казанова оспаривает. По отношению к тезису о «су-

мерках религии» он использует критику довольно часто звучащего аргумента об исключительности Европы [10]. При сравнении с другими развитыми обществами, такими как американское или японское, в них не наблюдается такого значительного снижения религиозности, как в Европе. И тезис о «сумерках религии», и тезис о ее приватизации он считает основанными на либеральной политической идеологии, на почве которой предпочитают отделение религии частной от публичной, а последней отказывают в праве равноправного существования [7, р. 39].

Основной ценностью критики теории секуляризации является указание необходимости вновь рассмотреть дилемму частное/публичное, чтобы задуматься над местом религии и, таким образом, избежать идеологизации дискурса.

В этом контексте Казанова вводит понятие *деприватизации*, подразумевая процесс возвращения религии на публичную сцену обществ, в которых она функционирует. Такое возвращение, а иногда и активное пребывание на этой сцене, по его мнению, следует из факта, что религиозные традиции во всем мире отказываются от принятия маргинальной и приватизированной роли, отведенной им теориями модернизма и секуляризации [7, р. 24–25]. Эффектом этого отрицания, как пишет Казанова, является:

«двойственный, двусторонне обусловленный процесс ре-политизации религиозной и моральной частной сферы, а также повторной нормативизации публичной экономической и политической сферы. Именно это явление я называю, при отсутствии лучшего определения, *деприватизацией* религии» [7, р. 5].

Религия в публичной сфере чаще всего выступает в определенной роли или форме. Казанова, размышляя над этими формами, основывается на концепции Юргена Хабермаса [13], хотя одновременно критически подходит к его трактовке тогдашнего общества как секулярного, и к положению о замещении в этом обществе моральности традиционно религиозной светской моральностью.

Вопрос публичной религии отсылает к пониманию публичной сферы, в которой она функционирует. Хабермас усматривал ее возникновение наряду с гражданским обществом на переломе XVII и XVIII вв. (в кафе, салонах, трактирах – местах встречи частных лиц, которые по собственному желанию обсуждали литературные произведения и публикации в прессе, и возникновение прессы как такой, создавая прототип политической публичной сферы) [13, р. 25].

Казанова, ссылаясь на Хабермаса, говорит о трех уровнях проявления публичной религии: уровне государства, уровне политического общества и уровне гражданского общества, а также – о типичных ситуациях, в которых религия

действует на публичной сцене на этих трех уровнях. Первая ситуация наиболее ясная, имеет место тогда, когда религия входит «в публичную сферу», выступая в защиту нарушаемых принципов религиозной свободы, и одновременно также – в защиту всех вольных прав, присущих людям. Другая ситуация имеет место тогда, когда религия отрицает функциональную дифференциацию, допускающую полную этическую и моральную независимость светских сфер (оспаривание может касаться аморальности экономической системы, несправедливости свободного рынка, абсолютизма права частной собственности и т. д.). Третья ситуация должна вытекать из защиты традиционных моральных ценностей, тут в качестве примера Казанова приводит действия Морального большинства в США против абортов. Эмпирический анализ привел его к выводу, что только на уровне гражданского общества публичная религия совместима с принципами демократии [7, p. 219].

### **Результаты исследования**

Казанова в эмпирических иллюстрациях своих тезисов заинтересовался четырьмя странами, в которых доминировало христианство, при этом в трех из них – католицизм. В каждом обзоре, посвященном по очереди Испании, Польше и Бразилии, он показал потенциал, содержащийся в религии, и роль католицизма при определенных политических обстоятельствах. Из этого анализа просматривается четкое убеждение Казановы, что Церкви и будущему религии плохую службу служит тесная связь с государством.

Первым примером является Испания, где после гражданской войны «термин *nacional-catolicismo*, хоть и используемый часто в негативном значении, является наиболее меткой, сокращенной характеристикой режима Франко <...> Католическая Церковь была его главным и идеологическим оплотом» [7, p. 80]. С целью соблюдения требования модернизации, нужно было, как показывает Казанова, откинуть привилегии и переориентироваться с государства на общество.

Очень похожий механизм, в понимании Казановы, утвердился в Бразилии. Римско-католическая Церковь в этой стране вначале была длительное время зависима от государства и несамостоятельна. Конституция 1934 г. дала ей немало привилегий, таких как финансовая помощь, запрет разводов при признании религиозных браков, введение в школы катехизации и ряд др. Эта привилегированная Церковь, поддерживаемая государством, в 1970-е годы трансформировалась в Национальную Церковь, которая, поставленная перед необходимостью выбора, стала на стороне общества против государства, осно-

ванного на военном режиме (сформированном после переворота в 1930 г.) [7, р. 118]. В Бразилии и других странах Латинской Америки начала формироваться и развиваться «теология освобождения» как выражения единства Церкви с народом.

В Польше, «благодаря» разделению ее между государствами-захватчиками, а потом коммунистическому режиму не было возможности обеспечить легитимизацию государственной власти Церковью. В связи с этим, в понимании Казановы, последние двести лет церковь в Польше не должна была переживать никакого существенного переворота. По своей сути она была ориентирована на общество и сосуществовала с обществом в оппозиции государству. Как пишет Казанова, Церковь «стала наибольшим депозитарием истории, культуры и традиции, а также коллективной памяти поляков» [7, р. 90].

Несомненно, именно взаимная интеграция религии и политики, а следовательно и публичная роль религии, стали причиной интереса Казановы к Бразилии в поисках, как и в Польше, доказательств и иллюстраций для тезиса деприватизации религии. «Народ» в Бразилии и «Солидарность» в Польше, связываясь в большей мере с доминирующей религией, создавали гражданское общество, которое состояло из акторов, исключенных из политического сообщества. Таким образом, создавался, по мнению Казановы, новый вид политического дискурса, олицетворяя самооборону перед государством и самоорганизацию общества, независимую от государства. В этом процессе Церковь играла ключевую роль как символический представитель в Бразилии – народа, а в Польше – нации. В Испании, в свою очередь, католическая Церковь после падения режима Франко создает почву для национального объединения.

Во всех трех анализируемых Казановой странах, в которых доминировал католицизм, прежние политические режимы пали, наступила демократизация. Что это означает для религии в перспективе теории деприватизации?

Падение режимов в Испании, Бразилии и Польше, а также демократизация несли определенные последствия для религии, в каждом случае различные. По мнению Казановы, новые реалии создали очень хорошие условия для развития публичной религии, освобожденной от замещающих функций, чаще всего политических. Из эмпирического анализа также вытекает важный вывод Казановы о соответствующем, по его мнению, месте для публичной религии – поскольку в демократии общества субъективированные, то нет необходимости функционирования религии на уровне политического общества.

Союз Церкви и государства, в свою очередь, в условиях демократии также не приемлем, а публичная религия не должна функционировать на уровне государства. Наиболее соответствующее место для публичной религии Казанова видит в гражданском обществе, члены которого, мотивированные своими верованиями, убеждениями или моральностью, должны говорить и представлять свои аргументы в важных дебатах для всего общества или для его определенных кругов.

Спустя годы Казанова пересмотрел некоторые принципы понимания публичной религии и того, какие ее формы кажутся несоответствующими демократической системе [8]. Он пришел к выводу, что ошибался, утверждая, что наиболее соответствующим для публичной религии является уровень гражданского общества. Свои ранние взгляды признал «западными, светскими предрасудками». Это стало очевидным при сравнительном анализе отношений между Церковью, государством и гражданским обществом, принимая во внимание не только разные страны, но также различные религиозные традиции. Казанова утверждал: «чтобы верно понять реальные вопросы демократической политики, мы должны выйти за рамки секулярного дискурса отделения [Церкви от государства – *И.Б.*] и публичной сферы гражданского общества» [8, р. 11].

Что же предлагает Казанова в этом новом понимании? Может показаться удивительным, но он находит много аргументов в пользу тезиса о том, что светский характер современных европейских государств является основополагающим мифом современной европейской идентичности, который в действительности не практикуется. Он считает очевидным, что большинство государств в Европе вовсе не реализует на практике светскую модель, но при этом одновременно создает видимость светскости согласно мифу о мировоззренческой нейтральности. Что из этого следует и что предлагает Казанова? Какая новая перспектива публичной религии просматривается из его рефлексий?

Он черпает вдохновение в концепции Альфреда Степана, автора модели «двойной толерантности». Первый этап толерантности предполагает, что религиозные граждане по отношению к государству и его представителям, демократически избранным, которые обладают законодательными и исполнительными полномочиями, не будут оспаривать их авторитет на базе религиозных утверждений, таких как, например, «только бог, а не человек, может устанавливать закон». Второй этап толерантности требуется со стороны государственного аппарата – его представители должны позволять религиозным сообществам иметь



право свободно выражать свои взгляды и ценности на уровне гражданского общества и принимать участие в политической жизни (как и религиозные активисты и организации – уважать конституционные права других граждан [26, с. 89].

Альфред Степан в своих публикациях оспорил принципиальный тезис Эрнеста Геллнера о том, что демократическая система якобы несовместима с религией в случае ислама. На основе анализа эмпирических данных в неевропейских странах, таких как Индия, Пакистан, Шри Ланка и Бангладеш, Индонезия, он доказал, что как в Индии, так и в Индонезии существует тесная связь интенсивности религиозных практик с интенсивностью поддержки демократии также среди мусульманского населения [6]. Одновременно он анализирует многолетнюю рефлексию над демократиями в странах Запада и утверждает, что там классические принципы, связывающие модернизацию и демократию с необходимым секуляризмом, не выполняются. Это приводит А. Степана к выводу о том, что существует много версий секуляризма и много возможных дорог развития демократии, а также вариативность отношений религии и государства в этой системе [6].

Размышления А. Степана [25] были учтены Казановой при пересмотре концепции публичной религии, но сам он идет дальше. Принцип «двойной толерантности», примененный к месту религии в публичном пространстве, в версии Казановой должен означать, что государство, политическое и гражданское общество, а также религиозные институты должны проявлять взаимную терпимость, при этом государство не только должно создавать условия для религиозной свободы в пространстве, как частном, так и публичном, но также и финансово поддерживать организации и движения, при одном условии – уважении ими права и принципов демократии.

В этом подходе прослеживается определенная схожесть между концепцией Юргена Хабермаса о религии в публичной сфере и идеей публичной религии в новом видении Казановой. Хабермас, известный в течение многих лет своей поддержкой либерализма и как сторонник секуляризации Европы, удивительным образом включился в спор, связанный с дистинкцией частное/публичное по отношению к религии, и в дискуссию, связанную с секуляризацией.

В публикациях Хабермаса есть несколько важных вопросов: его понимание публичной сферы, на которую Казанова уже ранее ссылался, концепция постсекулярного общества и концепция религиозных коммуникаций и нерелигиозных акторов и общин в публичном пространстве. Вероятно, «перескок» в мышлении Хабермаса на тему религии, кажется, произошел не без участия концепции Казановой. Ибо, как пишет первый, отсылая читателя к вышеупомя-

нудой книге «Публичные религии» [7] «Хосе Казанова верно подчеркнул [выделение – *И.Б.*], что утрата некоторых функций и тренд в направлении индивидуализации не обязательно означает, что религия *теряет влияние и значение* как на поле политики, культуры общества, так и в личном способе бытия» [15, р. 19]. Поскольку, без сомнения, именно эта книга Казанова инициировала очередную волну критики секуляризации и приватизации религии и широкую дискуссию на тему публичной религии, кажется довольно правдоподобным, что она могла быть поводом для пересмотра взглядов Хабермаса на тему религии в демократическом, либеральном государстве, в котором общества в большей степени не должны быть сильно привязаны к религии, но должны осознавать «существование религиозных общин в возрастающе секуляризованном обществе» [15, р. 19]

Отправной точкой размышлений Хабермаса, выясняющих понимание постсекуляризма, является, как и у Казанова, критика секуляризма, который он отличает от секулярности/светскости. В то время как это второе понятие (*secular*), по его мнению, нейтральное и описывает процесс уменьшения влияния религии и Церквей на общественную жизнь, то первое, секуляризм (*secularist*), он понимает как своеобразную идеологию борьбы, продвигающей светскость. Светскость в его понятии означает «равнодушную позицию секуляризированной или неверующей личности, которая агностически относится к ценности религиозных утверждений, а секуляристы занимают по отношению к ним и к стараниям сохранить влияние в публичном пространстве (независимо от факта, что их утверждения не могут быть научно доказаны) полемическую позицию» [15, р. 12].

Хабермас, подразумевая западные европейские общества, определяет их как постсекулярные, утверждая, что в их секуляризованном пространстве далее действуют религиозные общины, стремясь к сохранению своих влияний, и что пост-секулярное общество – это такое общество, которое носит в себе память секулярности, но отдает себе отчет о том, что это прошлое, и что настоящее указывает на сложное сосуществование светских и различных религиозных мировоззрений.

Из концепции постсекулярного общества выросли нормативные принципы Хабермаса о религии в публичном пространстве и об условиях коммуникации, благоприятствующей взаимопониманию участников этой сферы, светских и религиозных. Хабермас оптимистически предполагает, что возможен своеобразный «перевод» светской и религиозной перспективы, основанный на рационализме, и что религия может вносить существенное содержание в пуб-

личную сферу, если ее представители смогут говорить, создавая общую платформу с инакомыслящими, как и последние – с верующими. Условием успеха делиберации, по мнению Хабермаса, является желание взаимного учения, в процессе которого государство не имеет ни правовых, ни политических средств повлиять на них и которые, по сути своей, должны иметь когнитивный характер заинтересованных коммуникацией партнеров и общин [14, р. 4].

Существует определенная, но ограниченная схожесть в концепциях Хабермаса и в развиваемой последнее время измененной версии концепции Казановой. Хабермас принимает, что условием функционирования религии в публичной сфере является коммуникация между сторонниками светских и религиозных аргументов, соответствующих условию взаимной «переводимости» используемых терминов, т. е. способности вхождения на метауровень. Это предполагает добрую волю, желание и усилия представить то, как сформулированные аргументы могут соответствовать пониманию другой стороны [15].

Казанова, в свою очередь, также нормативно (и оптимистично) принимает, что религиозные институты, государство и гражданское общество будут взаимно уважать собственную автономию, будучи взаимнотолерантными. В чем практически это может заключаться? Ответ на этот вопрос не простой, потому что «пересмотренная» концепция публичной религии, в отличие от ее предыдущей версии, не основана на эмпирическом анализе, теоретически конструируя принципы.

Мы не знаем, в чем должно было заключаться уважение автономии государства в случае функционирования публичной религии на уровне государства. Мы также не знаем, как должно было бы это выглядеть на уровне политического общества. Как мы помним, в своей ранней версии публичной религии Казанова признавал эти уровни несовместимыми с демократической системой. Но в последних работах он признает мировоззренческую нейтральность государства фикцией и приводит ряд примеров стирания разделения государства и религии [9, р. 13–14]. При этом он считает, что нельзя отделить религию от политики хотя бы потому, что демократия предполагает религиозную свободу, а если так, то религиозные граждане имеют право на активность в сфере политики, и их религиозные убеждения или практики не должны быть в этом преградой. Предпосылкой к вмешательству государства в автономию религиозной системы, по мнению Казановой, должно быть не то, что какое-то действие религиозно мотивировано, а то, что попирает принципы демократии и правового государства [9, р. 14].

Это утверждение отсылает к рефлексии над тем, какое место публичная религия может занимать в демократическом государстве и как может в нем реализоваться принцип «двойной толерантности». А. Степан, на которого в этом вопросе ссылается Казанова, приводит примеры, проливающие немного света на этот принцип. Степан, как, в общем, и Казанова, очень критичен по отношению к модели отделения по французскому типу, утверждая, что имплицитно для «двойной толерантности» свойственны «различные секуляризмы», а не типичная для Франции модель, в которой доминирует «один преобладающий язык и одна, преобладающая культура», что не характерно для многонационального государства [25].

Как иллюстрацию разных решений, практикуемых в странах с разными моделями государственно-церковных отношений, – отделение церквей от государства (Франция и США), государственная религия (Дания) или так называемая установленная (*established*) религия (Норвегия и Швеция), «позитивная аккомодация» государства к религии (Германия, Нидерланды и Швейцария), – можно указать на способ отношения к религиозным праздникам, которые являются оплачиваемыми выходными днями. По словам современного исследователя:

«в этих восьми демократических странах существует 61 обязательно оплачиваемый религиозный праздник, все христианские. В них нет ни одного оплачиваемого праздника для религии меньшинств – иудаизма, ислама и т. д. В Индонезии большинство исповедует ислам, но там имеются 6 мусульманских праздников и 7 для исповедующих другие религии. В Сенегале 7 праздников для мусульман и 6 для католиков, составляющих меньше 10% населения. Сенегал покрывает определенному количеству католиков стоимость паломничества в Рим. А в Индии, где большинство составляют исповедующие индуизм, существует 5 индуистских праздников и столько же праздников религиозных меньшинств. Правительство Индии спонсирует также паломничества мусульман в Мекку. Так происходит потому, что религия принимается как нормальная часть человеческой жизни, а государство добровольно действует таким образом, чтобы показать уважение для разных религий в собственной стране» [6].

А. Степан, ссылаясь на эти примеры, показывает способ практикования принципа «двойной толерантности» некоторыми государствами, вовсе не европейскими, и аргументирует, что демократия не обязательно требует сепарирования от религии [26].

Приводимые примеры позволяют точнее понять постулат Казановы о том, чтобы в рассуждении о публичной религии и в теоретизировании на эту тему в большей степени пользоваться результатами сравнительных исследований в глобальном масштабе. Это необходимо как для анализа того, как конституируется в обществе религия, так и для понимания практик публичной религии. Ибо

сравнение статуса религиозных праздников позволяет осознать, что в неевропейских странах с доминирующими исламом или индуизмом практики по отношению к религиозным меньшинствам могут быть более «демократическими», чем в европейских странах с доминирующей христианской традицией.

### **Выводы**

В случае с концепцией Казановы основное сомнения вызывает его намерение строить универсальную модель публичной религии и нормативный принцип того, что присутствие религии на всех трех уровнях (гражданском, политического общества и государства) соотносимо с демократической системой.

Главная оговорка вытекает из того, что отдельные государства в разных аспектах сильно отличаются. Исторические обстоятельства, разные модели отношений между государством и Церковью, вероисповедная структура обществ или уровень религиозности институционально и общественно обуславливают различные практики публичной религии. Одно дело – в странах с вероисповедным разнообразием, в которых, по крайней мере, две или более религий играют значительную роль (например, в США, а в центрально-восточной Европе – на Украине). Совсем по-другому – в таких странах, как Польша, Ирландия, Мальта или Хорватия, в которых одно вероисповедание доминирует на религиозной сцене при одновременно высоком уровне религиозности общества.

Такая ситуация создает условия не к секулярной, как это видел Степан в случае Франции, а к религиозной гегемонии одного языка и одной культуры, связанных с одним вероисповеданием. Религиозные меньшинства в случае такой страны как, например, Польша, составляют около 2–3% населения и недостаточно сильны, чтобы с собственными религиозными требованиями входить в публичное пространство и противопоставлять позициям представителей доминирующего вероисповедания свои аргументы.

Поэтому в обществе с религиозным и национальным доминированием, «двойная толерантность» легко становится на практике «двойной привилегированностью» одной Церкви, которая отвечает взаимностью тем политическим силам, которые дали ей привилегии. Правы Анна Швед и Катажина Зелинская, утверждая, что уместнее говорить о публичных религиях в множественном числе (и о дискуссиях о религии в публичном пространстве) вместо одной, нормативной модели [27, p. 115].

В размышлениях Казановы, а также Хабермаса на тему публичной религии не хватает рефлексии о том, какие решения могли бы практиковаться, если идет речь о межконфессиональных отношениях. Можно ли тут применить принцип «двойной толерантности» в понимании Казановы или принцип «перекладывания» («перевода») одних религиозных контентов на другие религиозные контенты, как в версии Хабермаса? Как это может выглядеть на практике? И на какой язык должна была бы «переводить» свои нерелигиозные аргументы светская часть общества? В последнем случае можно предполагать, что это не были бы «секуляристические» аргументы, т. е. антирелигиозные или полемические по отношению к религии.

Другой проблемой является факт, что авторефлексивность и желание поучить чему-то инакомыслящих ставит нормативные условия, выполнение которых настолько требовательное, что кажется невозможным. Тем временем, в публичном пространстве, в спорах, в которых также задействованы религиозные аргументы (как в политической сфере, так и в медиальной), часто наблюдается практика абсолютно другая – нежелание слушать аргументы противной стороны [21, pp. 1315–1316].

Мы склоняемся к позициям тех представителей социальных наук, которые считают иначе, чем Хабермас, – что публичное пространство современных демократических обществ и дискурс о религии, который ведется в нем, конституирует не столько стремление к взаимопониманию, сколько просто конфликт.

С этой точки зрения, как кажется, наиболее радикальной является концепция Эрнесто Лакау и Шанталь Муффе [18]. Они считают, что дискурс в публичном пространстве всегда ведется с прицелом борьбы за гегемонию. Предметы спора наделяются такими значениями, которые считаются верными автором сообщений, старающимся, чтобы эти сообщения были получены, приняты вместе с сопровождающей их аргументацией и стали доминировать в пространстве дискурса. Наблюдая современную европейскую сцену, кажется, что эта трактовка намного больше соответствует действительности.

Если признать такое объяснение более реалистическим, то корреспондирующий с ним образ публичной религии в условиях демократии должен соответствовать принципу равноправия в этом пространстве как светских мировоззрений, так и религиозных, их равному доступу к дискуссиям в этой области.

Кажется, что ранняя концепция Хосе Казановы, помещающая публичную религию на уровне гражданского общества, но за уровнями государства и политического общества, более адекватна существующим условиям, нежели её обновленный вариант.

Список литературы

1. Ammerman, N. T. (2014). *Sacred stories, spiritual tribes: finding religion in everyday life*. New York: Oxford University Press. xxviii, 376 p.
2. Beckford, J. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press. 252 p.
3. Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, New York: Doubleday. 240 p.
4. Berger, P. L. (1979). *The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation*. New York: Anchor Press/Doubleday. xv, 220 p.
5. Beyer, P. (1994). *Religion and Globalization*. London: Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications. 250 p.
6. Blankholm, J. (2012, 2 June). "Twin tolerations" today: An interview with Alfred Stepan. The Immanent frame. [Электронный ресурс]. URL: <https://tif.ssrc.org/2012/06/15/twin-tolerations-today-an-interview-with-alfred-stepan/dosp> (дата обращения: 07.02.2020).
7. Casanova, J. (1994). *Public Religions in the modern world*. Chicago; London: Chicago University Press. 552 p.
8. Casanova, J. (2008). Public Religions revisited. *Religion: Beyond the Concept*. W. H. de Vries (ed.). New York: Fordham University Press, pp. 101–119.
9. Casanova, J. (2009). *Religion, politics and gender equality. Public Religions revisited*. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/search/010F9FB4F1E75408C12575D70031F321> (дата обращения: 12.12.2019).
10. Davie, G. (2002). *Europe: the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Logman and Todd Ltd. xii, 180 p.
11. Davie, G. (2007). *The Sociology of religion*. London: SAGE. xi, 283 p.
12. Dobbelaere, K. (1981). *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. London: SAGE Publications. 2016 p.
13. Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere. An inquiry into a category of bourgeois society / engl. transl. by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence*. Cambridge: The Mitt Press. 322 p.
14. Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*. Vol. 14. No. 1. pp. 1–25.
15. Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, No. 25, pp. 17–29. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.signandsight.com/features/1714.html> (дата обращения: 12.12.2019).
16. Heelas, P. (1996). *The New Age movement. The celebration of the Self and the sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell. 266 p.
17. Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf. 273 p.
18. Laclau, E., Mouffe, Ch. (2001). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics* (2nd ed.). London and New York: Verso. 217 p.
19. Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. New York; London, Macmillan. 128 p.
20. Martin, D. (1978). *A General theory of secularization*. Oxford: Blackwell. x, 353 p.

21. Rasmussen, T. (2014). Internet and the political public sphere. *Sociology Compass*. Vol. 12. No. 8. pp. 1315–1329.
22. Stark, R. (1999). Secularization RIP. *Sociology of Religion*, Vol. 60. No. 3. pp 249–273.
23. Stark, R., Bainbridge, W. (1985). *The Future of religion*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. vii, 571 p.
24. Stark, R., Bainbridge, W. (1987). *A Theory of religion*. New York, etc: Peter Lang. 386 p.
25. Stepan, A. (2001). The world's religious systems and democracy: Crafting the “Twin Tolerations”. In: A. Stepan, *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 218–225.
26. Stepan, A. (2012). Tunisia's transition and the Twin Tolerations. *Journal of Democracy*. Vol. 23. No. 2. pp. 89–103.
27. Szwed, A., Zielińska, K. (2017). A War on Gender? The Roman Catholic Church's discourse on gender in Poland. In: *Religion, Politics and Values in Poland*. S. Ramet, I. Borowik (ed.). New York: Palgrave Macmillan, pp. 113–136.

#### Об авторе

**Боровик (Borowik) Ирэна**, доктор хабилитованный, профессор Института социологии, Ягеллонский университет, Краков, Польша; e-mail: irena.borowik@uj.edu.pl

#### About the author

**Irena Borowik**, Doctor habilitatus, Professor, Institute of sociology, Jagiellonian University, Krakow, Poland; e-mail: irena.borowik@uj.edu.pl

Поступила в редакцию: 17.06.2020

Received: 17 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020



## Does religion contribute to or inhibit social progress?

*Grace Davie<sup>1</sup>, Nancy T. Ammerman<sup>2</sup>*

<sup>1</sup>*University of Exeter,  
Exeter, UK*

<sup>2</sup>*Boston University School of Theology,  
Boston, USA*

**Introduction.** This article is devoted to recently published research presented by a consortium of scientists – the *International Panel on Social Progress* (IPSP). The text of the article has been compiled by combining extracts from two publications written by the co-authors: the first is the *Summary* of Chapter 16 of the IPSP final Report (2018); the second is a short article published on the London School of Economics and Political Science (LSE) Religion and Global Society blog. The authors interrogate the following questions: why, and in what ways, is religion relevant to the pursuit of social progress?

**Materials and methods.** The authors' approach to the problem of religion and social progress corresponds to the general research paradigm of the IPSP (a consortium of some 200 scholars). This International Panel came into existence to assess and synthesize the state-of-the-art knowledge that bears on social progress across a wide range of economic, political and cultural questions. The goal was to provide the target audience (individuals, movements, organizations, politicians, decision-makers and practitioners) with the best expertise that social science can offer.

Setting aside Enlightenment assumptions that progress is somehow built into history, the IPSP sought innovative ways to understand this better. The notion of a compass was deployed as a metaphor in the sense that it sets the line of travel, recognizing that the map in question is complex and the destination elusive. What is considered progress in one situation may be differently assessed in another.

**Results.** The study focused on five interconnected themes: the persistence of religion in the twenty-first century; the importance of context in discerning outcomes – underlining the role of social science in this; the urgent need for enhanced cultural competence and improved religious literacy; the significance of religion in initiating change; and – especially – the benefits of well-judged partnerships.

**Conclusion.** The authors argue that researchers and policy-makers pursuing social progress will benefit from careful attention to the power of religious ideas to motivate, of religious practices to shape ways of life, of religious communities to mobilize and extend the reach of social change, and of religious leaders and symbols to legitimate calls to action. The continuing need for critical but appreciative assessment and the demonstrable benefits of creative partnerships are our standout findings.

**Key words:** religion, faith communities, social progress, International Panel on Social Progress (IPSP), creative partnerships.

**For citation:** Davie, G. and Ammerman, N. T. (2020). Does religion contribute to or inhibit social progress? *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 185–192. (In English).

### ***Introduction***

The consortium known as the International Panel on Social Progress (IPSP) brought together a wide range of social scientists concerned with diverse aspects of social progress in the modern world<sup>1</sup>. In 2018 the panel produced a ground-breaking interdisciplinary Report on the need to understand better how social progress can be pursued – “Rethinking society for the 21st century”. The final three-volume Report was published by Cambridge University Press. The Report is made up of twenty-two chapters. Every chapter is co-signed by a multidisciplinary team of authors and represents the views of this team, not necessarily the views of the whole panel. In total, 269 authors have been involved, with about 60% of contributors coming, in roughly equal proportions, from economics, sociology, and political science, and the remainder representing other disciplines. Each chapter starts with a long summary of its contents, so as to help readers navigate the Report.

The third volume of the Report is devoted to transformations in cultures and values, with analyses of cultural trends linked to “modernization” and its pitfalls. One of these chapters is devoted to the complex relations between religion and social progress – *Chapter 16 “Religious communities, ideas and practices”*<sup>2</sup>. Work on this chapter began in 2015 under the leadership of coordinating lead authors – Grace Davie and Nancy T. Ammerman. The chapter team also included: lead authors – Samia Huq, Lucian N. Leustean, Tarek Masoud, Suzanne Moon, Jacob K. Olupona, Vineeta Sinha, David A. Smilde, Linda Woodhead, Fenggang Yang; and contributing author – Gina Zurlo.

Based on this chapter, the coordinating lead authors prepared a **Summary – Religions and social progress: critical assessments and creative partnerships** [3], which underlines why many assumptions about religion in the modern world are counter-productive. Broad generalizations are unhelpful; instead, the specific cultural situations must be carefully analyzed case by case.

---

<sup>1</sup> International Panel on Social Progress (IPSP). URL: <https://www.ipsp.org/>

<sup>2</sup> Chapter 16 can be downloaded here: <https://www.ipsp.org/download/chapter-16-long-version> (long version); <https://www.ipsp.org/download/chapter-16> (report version).

In 2019 Davie and Ammerman jointly published a **short article** – “*A lived, situated and constantly changing reality*”: *Why religion is relevant to the pursuit of social progress* [5]. This article spells out the social scientific perspectives that were introduced in the Summary of Chapter 16<sup>1</sup>.

The Pushkin State University Journal editorial board invited the co-authors of the Summary and the article in the LSE blog to republish extracts from these texts in the format of a complete article, for the purpose of familiarizing Russian scholars with the main ideas and conclusions of the project “Religions and social progress”. The texts were merged, like an amalgam, into a single article, the title of which is the key question of the social study of religion in the modern world: *Does religion contribute to or inhibit social progress?*

## Materials and methods

### *Defining the task and defining religion*

The first meeting of the IPSP took place in Istanbul in August 2015. It was a learning experience in every sense of the term. Not only was this the first time that the chapter team had come together, it was also the moment when we appreciated that significant sections of the social-scientific community were hesitant about the relationship between religion and social progress as we were learning to understand this. This hesitancy took two forms: either religion was irrelevant (i.e. no longer of significance), or it was negatively perceived – in other words inimical to social progress. The fact that religion was (or more accurately was deemed to be) ‘back’ was therefore a problem<sup>2</sup>. We worked hard on finding ways to counter these at best partial, and at worst inaccurate, views starting with a clear definition of religion itself.

Escaping the limitations of a purely Western perspective was the first step. We argued that religion is more – much more – than the broad range of institutions and beliefs traditionally recognized by social science; it is rather a very much larger cultural domain that encompasses the beliefs and practice of the vast majority (over 80%) of the world’s population<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> This publication is available on the website of The London School of Economics and Political Science (LSE), at a research-led interdisciplinary blog “Religion and Global Society”, which promotes an understanding of religion and its relevance in world affairs. URL: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2019/01/a-lived-situated-and-constantly-changing-reality-why-religion-is-relevant-to-the-pursuit-of-social-progress/> Note: This piece gives the views of the authors, and not the position of the LSE Religion and Global Society blog, nor of the LSE.

<sup>2</sup> See: [4], where Grace Davie explores religion’s renewed visibility in public life.

<sup>3</sup> World religion database. Institute on culture, religion, and world affairs. Boston University. URL: <https://www.worldreligiondatabase.org/>

Religion is a lived, situated and constantly changing reality, and has as much to do with navigating everyday life as it does with the supernatural [1; 2]. It follows that secularity should be considered an equally fluid entity, whose distinction from religion will vary from place to place – a division decided more by the context in question than by a pre-determined essence. That said, we recognized that what we term humanity’s “limiting conditions” – death, suffering, injustice – are likely to be confronted and explained in religious terms across a wide range of societies.

From this starting point we developed our approach to the relationship between religion and social progress. Our task was to scour the available literature in order to document our case, but we began from the belief that neither good nor ill could be assumed from the outset.

We had rather to look case-by-case in different social and cultural domains, and in different parts of the world, to see what was happening on the ground. We were well aware that particular forms of religion were perceived negatively, sometimes rightly so. Without doubt religion can take forms that are destructive of people and places.

Elsewhere, however, religious individuals and religious communities are manifestly associated with the health and wellbeing of their respective societies – an entirely positive feature.

### *Expanding the field*

In order to get a grip on this agenda, we worked ‘upwards’ from the micro to the macro. Specifically, we began with the most intimate of human relationships (i.e. those that relate to gender, sexuality and the family), appreciating that these have been moulded from time immemorial by religious rules, rituals, and prohibitions – some of which have advanced human flourishing, but many of which have not.

The subsequent sections of our research deal with political issues. The first addresses the question of diversity – looking (a) at its shape and forms in the late modern world, and (b) at its governance. The second confronts directly the much talked-of connections between religion and conflict.

Here the core argument is easily stated. To ask whether religion – or certain forms of religion – cause conflict or violence is not the most helpful approach. Much more constructive are enquiries that look systematically at the circumstances in which a violent outcome is likely. Contestation over physical spaces is one such, as is an excess of regulation which leads all too often to negative consequences for religious minorities. Even more important is the considerable evidence that weak or failed states (and the fragile economies associated with them) encourage – by default – vio-

lent and authoritarian attempts to restore order, irrespective of any religious factors that may be present.

There are two further substantive sections of our research. The first deals with the place of religion in the wellbeing of individuals and communities. A striking example can be used to illustrate the approach. Faced with the seeming impasse between secular health professionals and faith-based initiatives in parts of the developing world, a series of contributions in *The Lancet*<sup>1</sup> offers an evidenced-based way forward – one that favours partnership whenever possible. The second examines the role of faith-based organizations in caring for the earth itself (the most ‘macro’ in our scale of analysis). Again, a single example captures the potential. *Laudato Si’* – the second encyclical of Pope Francis – was published in 2015<sup>2</sup>; it has become a defining moment in the debate about climate change.

### *An action toolkit*

An important place in our research was given to the development of an action toolkit, which found its rationale in a set of cross-cutting themes. These include the persistence of religion in the modern world; the importance of context in discerning outcomes (both positive and negative); the urgent need to enhance cultural competence (not least religious literacy) in different parts of the world; the significance of religion in initiating change; and the gains that accrue from effective collaboration.

The detail cannot be pursued here, but the following stand out. First is the continuing need for assessment and – where necessary – constructive criticism of the role religious ideas and actors might play, bearing in mind that social progress not only evolves but looks different in different places. Second are the demonstrable benefits of well-judged partnerships, noting that “well-judged” is the crucial word in this sentence.

---

<sup>1</sup> See: Faith and Health: Andrew Tomkins and Richard Lane discuss controversies in faith-based health care. *The Lancet*: July 7, 2015; Summerskill, W. and Horton, R. Faith-based delivery of science-based care; Understanding the roles of faith-based health-care providers in Africa: review of the evidence with a focus on magnitude, reach, cost, and satisfaction / Jill Olivier, Clarence Tsimo, Regina Gemignani, Mari Shoji, Harold Coulombe, Frank Dimmock, Minh Cong Nguyen, Harrison Hines, Edward J Mills, Joseph L Dieleman, Annie Haakenstad, Quentin Wodon; Controversies in faith and health care / Andrew Tomkins, Jean Duff, Atallah Fitzgibbon, Azza Karam, Edward J Mills, Keith Munnings, Sally Smith, Shreelata Rao Seshadri, Avraham Steinberg, Robert Vitillo, Philemon Yugi; Duff, Jean F. and Buckingham, Warren W. Strengthening of partnerships between the public sector and faith-based groups; Beyrer, Chr. The proper study of mankind. – these articles are in: *The Lancet*, 2015. Vol. 386, No. 10005. URL: <https://www.thelancet.com/series/faith-based-health-care>.

<sup>2</sup> *Laudato Si’* Pope Francis' encyclical on the environment and human ecology. URL: <https://laudatosi.com/watch>.

## Results

The study starts from the premise that some 80 percent of the world's population affirms some kind of religious identification, a percentage that is growing rather than declining. Emphasizing the significance of belief and practice in everyday lives and local contexts, we analyze the impact of religion and its relevance to social progress in a wide variety of fields: family, gender, and sexuality; diversity and democracy; conflict and peace; everyday wellbeing; and care for the earth. We also identify a series of cross-cutting themes that establish a foundation for policy-making.

Our overall goal was to provide ways to assess the nature and significance of religion in the specific local contexts in which social progress is pursued. Careful assessment includes attention to everyday practices, not just official doctrines. We demonstrate that religion – understood as identity, practice, belief, or membership – may either facilitate or hinder social progress. In addition, religion is in itself a cultural good; thus, social progress must include nurturing spaces in which individuals and collectivities can pursue religious ends [6].

Examining family, gender, and sexuality, we affirm that domestic and gendered relationships have always been shaped by religious rules, rituals, and prohibitions. Here we offer tools for assessing both religious obstacles and the potential for partnership in the quest for progress in these most basic of social locations. Setting aside a lingering binary between secular progress and religious reaction is the first step. A burgeoning literature reveals both a strong defense of the nuclear family on the part of some religious organizations, but also progressive reinterpretations and tactical uses of existing tradition on the part of others.

Regarding diversity and democracy, there is a range of religious ecologies that arise from population movement and media connections. As multiple religious communities encounter each other, the goal remains constant: to discover how religiously diverse people learn to flourish in each other's company. This implies the development of governing structures that are accountable to, and representative of their citizens. We consider different understandings of multiculturalism, secularism, and democracy, noting that religious traditions themselves have capacities to promote democratic governance. Not least, "street-level ecumenism" (pragmatic cooperative activity) is often more effective than a dialogue between religious or secular elites.

Do religions feed conflict or promote peace? A clear conclusion emerges: religion is neither inherently violent nor inherently peaceful, but includes practices, beliefs, values, and institutions that can lead in either direction. A careful assessment of the particular context and the particular religions in play is likely to enhance social progress. Close attention is paid to sites – geographical, political, and social – of potential destructive violence and effective peace-making. The sometimes tense relation between human rights and religion is central to the discussion.

Religion also affects many dimensions of everyday wellbeing. Specifically, we argue that economic wellbeing, education, and healthcare are goals shared by religious groups and are often woven into religious worldviews. That said, there are many places where religious ideas and practices are at odds with secular norms. Finding common ground can be difficult, but well-chosen partnerships can vastly extend the reach of programs that enhance wellbeing. States, non-governmental organizations (NGOs), faith communities, and religiously-infused local cultures all have a role to play.

As far as “caring for the earth” is concerned, one must recognize that religious understandings of the earth and faith-based activism on behalf of the environment share much with secular groups. Once again, effective partnerships enhance the capacities of the diverse players in this field. More profoundly, at least some faith communities assert a moral stance which contests the very framing of “environment-as-resource” in global capitalist society, challenging thereby entrenched systems of power, knowledge, and technology [7].

Finally, our “action toolkit” captures the essence of the chapter. It starts by drawing the threads of the chapter together in five interconnected themes: the persistence of religion in the twenty-first century; the importance of context in discerning outcomes – underlining the role of social science in this; the urgent need for enhanced cultural competence and improved religious literacy; the significance of religion in initiating change; and – especially – the benefits of well-judged partnerships. Each of these themes concludes with an action toolkit<sup>1</sup>.

## Conclusion

In sum, we argue that researchers and policy-makers pursuing social progress will benefit from careful attention to the power of religious ideas to motivate, of religious practices to shape ways of life, of religious communities to mobilize and extend the reach of social change, and of religious leaders and symbols to legitimate calls to action. The continuing need for critical but appreciative assessment and the demonstrable benefits of creative partnerships are our standout findings.

---

<sup>1</sup> Further discussion of this topic took place in a panel discussion via Zoom in June, hosted by Friends of Europe – *The Role of Religion in the Pursuit of Social Progress: A Participatory Online Exchange*. Subject to discussion was the role of religion in the pursuit of social progress. The event was co-organized by the Bahá’í International Community (BIC), the Faith Centre of the London School of Economics and Political Science (LSE), and the International Panel on Social Progress (IPSP). URL: <https://www.ipsp.org/announcements/the-role-of-religion-in-the-pursuit-of-social-progress-a-participatory-online-exchange>.

### References

1. Ammerman, N. T. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. New York: Oxford University Press. xxviii, 376 p.
2. Ammerman, N. T. (ed.) (2006). *Everyday religion: observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press. 259 p.
3. Davie, G. and Ammerman, N. T. (coordinating lead authors) (2018). Religions and social progress: critical assessments and creative partnerships. In: *Rethinking society for the 21st century: Report of the International panel for social progress: Summary*. New York: Cambridge University Press, pp. 44–47. URL: <https://www.ipsp.org/resources>
4. Davie, G. (2017). *Religion in public life: levelling the ground* / foreword by Peter Hennessy. London: Theos. 96 p.
5. Davie, G. and Ammerman, N. T. (2019). “A lived, situated and constantly changing reality”: Why religion is relevant to the pursuit of social progress. URL: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2019/01/a-lived-situated-and-constantly-changing-reality-why-religion-is-relevant-to-the-pursuit-of-social-progress/>
6. Woodhead, L. (ed.) (2013). *Religion and personal life*. London: Darton, Longman & Todd, 176 p.
7. Yang, F. and Ebaugh, H. R. (2001). Transformations in new immigrant religions and their global implications. *American Sociological Review*. Vol. 66, No. 2 (April), pp. 269–288.

### Personal co-authors' contribution

*Both authors were responsible for all aspects of the chapter on which this article is based. The text was agreed and signed by the chapter team as a whole.*

### About the authors

**Grace Davie**, Professor Emeritus of Sociology at the University of Exeter, Exeter, UK; e-mail: [g.r.c.davie@exeter.ac.uk](mailto:g.r.c.davie@exeter.ac.uk)

**Nancy Tatom Ammerman**, Professor Emeritus of Sociology of Religion at Boston University, Sociology Department of the College of Arts and Sciences and the School of Theology, Boston, USA; e-mail: [nta@bu.edu](mailto:nta@bu.edu)

### Об авторах

**Дэйви (Davie) Грейс**, почетный профессор социологии Университета Эксетера, Эксетер, Великобритания; e-mail: [g.r.c.davie@exeter.ac.uk](mailto:g.r.c.davie@exeter.ac.uk)

**Аммерман (Ammerman) Нэнси Тэйтом**, почетный профессор социологии религии Бостонского университета, Бостон, США; e-mail: [nta@bu.edu](mailto:nta@bu.edu)

Поступила в редакцию: 18.03.2020

Received: 18 March 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020



УДК / UDC 2 (450)

## Quality of religion in Italy. A multi-methods approach

*Roberto Cipriani*

*Roma Tre University (Università degli Studi Roma Tre),  
Roma, Italy*

**Introduction.** A research on religiosity in Italy has been carried out in 2017, covering 164 subjects appropriately selected, without the pretension of representativeness. The solution of a completely open interview was tested. For the rest of the 86 subjects, the first part was entirely free and the second part was on some concepts-stimuli: daily and festive life, happiness and pain, life and death, God, prayer, religious institutions and Pope Francis. The results were corroborated with T2K (Text-to-Knowledge), Lexical Correspondences Analysis and VoSpec procedure (Vocabulaire Spécifique des Groupes d'individus). An analysis sheet similar to a semi-structured questionnaire was then prepared.

**Materials and methods.** The subjects to be interviewed were selected through a stratification of three categories related to the degree of study obtained (level of obligation, upper-middle school diploma, degree), the distinction of gender (man, woman), residence (small towns, medium municipalities, large cities), geographical distribution (north, centre, south and islands) and age (young, adults, elderly).

**Results.** For almost half of the qualitative sample, i.e. 78 cases, the interviewers tried to obtain narratives, reflections, interpretations and evaluations that were not at all solicited through direct or indirect questions on the theme of religiosity. On the other hand, for the rest of the 86 subjects interviewed, a twofold method was used within the same interview, that is, a first part that could be freely used by the interviewee in terms of content and a second part to be addressed, based on some concepts-stimuli proposed by the interviewer to solicit answers on daily and festive life, happiness and pain, life and death, God, prayer, religious institutions and pope Francis.

**Conclusion.** As a result of empirical substantiation and theoretical development of the main categories, five fundamental concepts have emerged that can give rise to a theory: (1) "Pastoral care" (believers who help other people by drawing inspiration from the values of Christianity), (2) "Rhetoric of charitable humanitarianism" (people who perceive other people as different and dangerous and, at the same time, tell of the effort to welcome and accept the needy), (3) "Prisoners of despair" (they experience the difficulties of life in a passive and resigned way and takes refuge in God and prayer), (4) "Embracing faith" (practicing believers, guided by Christian precepts and living the faith as dogma) and (5) "Beyond everything" (individuals, who are discordant on the themes of life, death, and the afterlife, but, beyond ideas, actions, and skepticism, they have faith in God).

**Key words:** religiosity, Italy, qualitative analysis, T2K<sup>2</sup> (Text-to-Knowledge, v. 2), lexical correspondences analysis, specific vocabulary procedure, content analysis as investigation, Grounded Theory, analysis of discursive dynamics, bimatrix and multidimensional analysis.

**For citation:** Cipriani, R. (2020). Quality of religion in Italy. A multi-methods approach. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 193–207. (In English).

## Introduction

Twenty-five years after the research on religiosity in Italy [4], the new survey carried out in 2017 on the same theme presents a significant novelty: the approach was no longer only quantitative, by administering a questionnaire to a statistically representative sample of the entire Italian population, but also concerned a group of 164 subjects suitably selected on the national territory, following criteria not far from the overall demographic picture, even if there is no claim to statistical representativeness and therefore to a generalization of the results.

The subjects to be interviewed were selected through a stratification of three categories related to the degree of study obtained (level of obligation, upper-middle school diploma, degree), the distinction of gender (man, woman), residence (small towns, medium municipalities, large cities), geographical distribution (north, centre, south and islands) and age (young, adults, elderly).

For almost half of the qualitative sample, i.e. 78 cases, the interviewers tried to obtain narratives, reflections, interpretations and evaluations that were not at all solicited through direct or indirect questions on the theme of religiosity. On the other hand, for the rest of the 86 subjects interviewed, a twofold method was used within the same interview, that is, a first part that could be freely used by the interviewee in terms of content and a second part to be addressed, based on some concepts-stimuli proposed by the interviewer to solicit answers on daily and festive life, happiness and pain, life and death, God, prayer, religious institutions and pope Francis.

In this way, on the one hand, we tried to collect the so-called natural data that the most recent sociological literature, in the field of qualitative approach, hopes for, on several occasions, and, on the other hand, we tried to retrace once again the path of focused interviews, which have already produced a long series of reliable scientific results. The intention was to propose a path of mixed methods, and diversified solutions, in the conviction of being able to better understand the sociological phenomena under examination.

The mixed solution does not only concern the interview model, defined from time to time as UNI (i.e. uniform in its total willingness to manage the interview by the interviewee), or MIX (in its twofold possibility: first of all, open speech and then contents guided by some specific questions, suggested by the interviewer to focus the interview on socio-religious issues).

## Materials and methods

### *Quantitative tools and qualitative analysis*

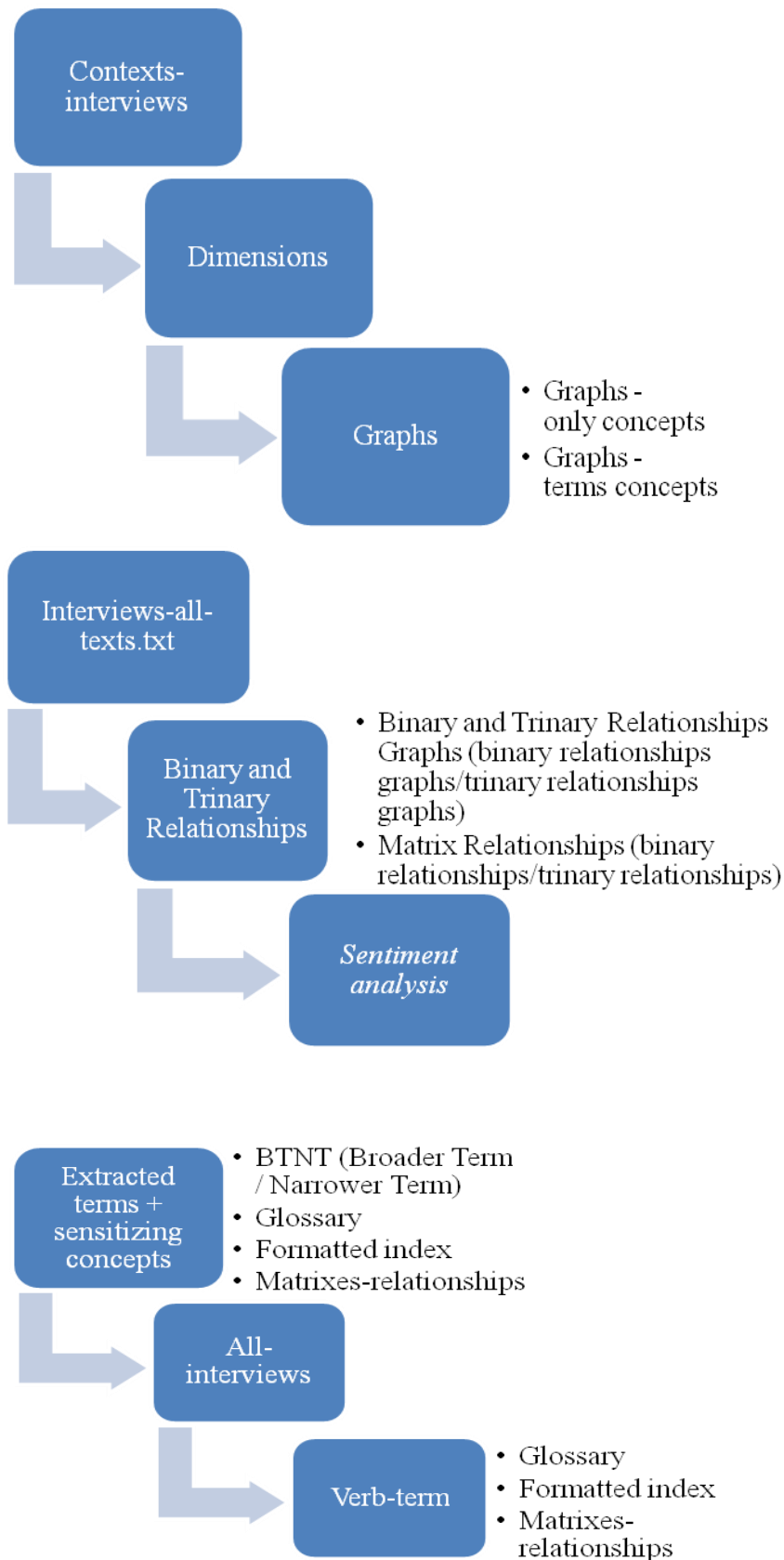
In our research on religiosity in Italy we tried to corroborate the results of the qualitative analysis with sophisticated quantitative instruments, in terms of mixed methods [2; 19; 24; 25], that offered significant inputs for the whole study. So, as in the past, on the occasion of another qualitative research in the field [13, pp. 216–262], the Institute of Computational Linguistics of the National Research Council (based in Pisa), now named after Antonio Zampolli and directed by Simonetta Montemagni, intervened on the subject. In particular, Andrea Cimino, Felice dell’Orletta and Giulia Venturi applied to the texts of the 164 interviews an analysis program, called T2K (Text-to-Knowledge), recently developed [17].

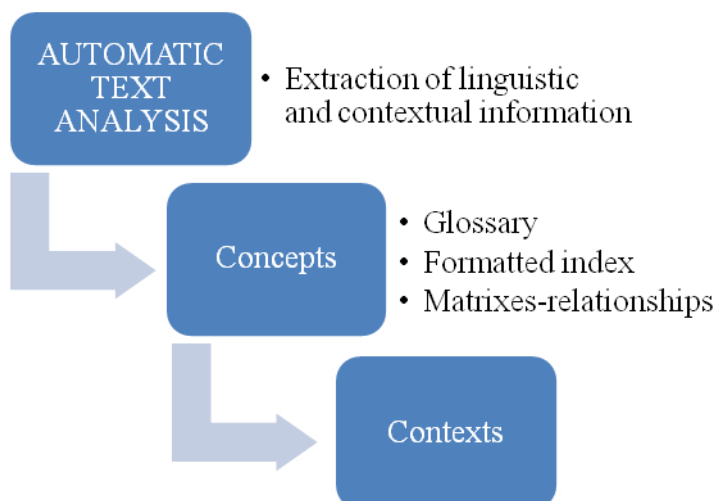
The need to access large amounts of data, mostly textual, has given great impetus to the development of technologies for the acquisition, classification and automatic management of textual content and their increasingly widespread use in a myriad of application contexts.

T2K is a platform aimed at acquiring semantic-lexical information from domain corpora. Through the combined use of statistical techniques and advanced tools of Automatic Language Processing, T2K can analyze the content of documents, extract the most potentially significant terms and entities (names, places, people), identify the relationships that bind terms and entities, index the starting body and reconstruct a multidimensional map of domain knowledge contained in the document collection.

It is a platform for the automatic extraction of linguistic and domain-specific information from document collections. It offers a structured organization of extracted knowledge and indexes the analyzed texts against the extracted information. It depends on a set of tools for Natural Language Processing (NLP), statistical analysis of texts and automatic learning, which are dynamically integrated to provide an accurate representation of language information and specific content.

Graph. 1 – Automatic text analysis: Text-to-Knowledge (T2K)





### *Content analysis as investigation*

Another important operation was carried out under the direction of Maria Paola Faggiano, providing a content analysis as investigation [18; 20; 21; 26], applied to the texts of the qualitative interviews. The work of the analysts was coordinated by Stefano Delli Poggi [16].

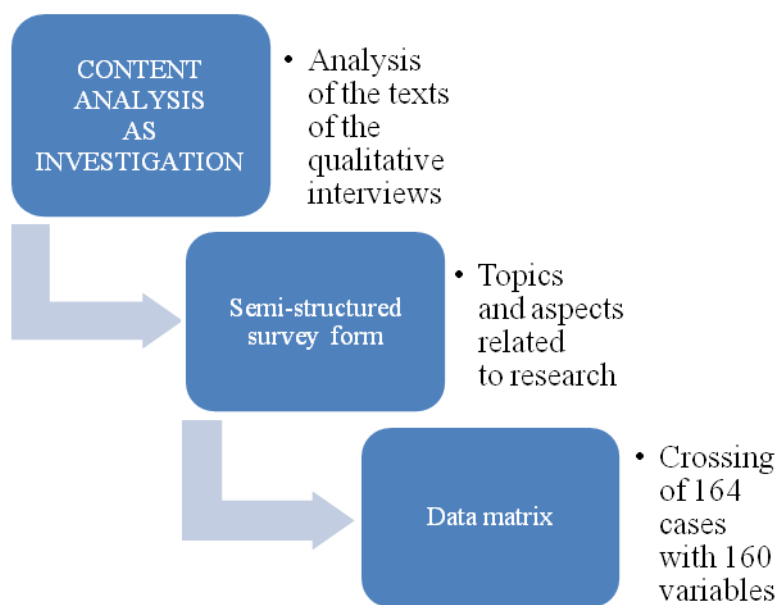
In practice, a survey form has been prepared that can be assimilated to a semi-structured questionnaire (conceived with an “ideal transcription” in mind, in which all the topics and aspects connected with the interview track were touched upon), first tested on a small nucleus of transcribed texts. The instrument, in its tested and definitive version, was subsequently applied to all interviews with classifying intent, to capture recurring patterns, values and social representations, also according to the variables used in the sampling (age, gender, level of education, geographical area of residence).

The predisposition of a data matrix constituted by the intersection of cases and variables in which, where possible, to manage structured and codified elements (e.g. “overall judgment on the Pope”, articulated in the modalities “positive”, “ambivalent”, “negative”), has allowed, for a part of the collected data, to conduct typical quantitative analyses at mono- and bi-varied level. The quantitative analysis in the strict sense, although simple and descriptive, was carried out in cases where the single information concerned all or almost all the cases and where the modalities of the variable were used or transformed into a standardized scheme. Data processing did not go beyond the bi-varied level, given the small size of the sample and the presence of incomplete profiles; moreover, more or less extensive, articulated, heterogeneous and deep interviews were available.

The matrix concerned, in addition to the socio-demographic variables, a whole series of aspects. It can be said that the analysis format has allowed to “sift” the complete transcriptions of the interviews, allowing in the analysis to manage (recode, synthesize, lead back to broader and more abstract categories, etc.) only the parts of the text related to the interests of research. The interviews are in these terms “disassembled” and “reassembled” with the purposes of the analysis.

The overall report has a predominantly discursive character (for which it is possible to quote numerous and interesting “excerpts of the interview”), in consideration of the already mentioned aspect of the partiality of numerous variables considered (in some columns of the matrix there are a few dozens filled cells). The small number of some indications corresponds more often to the depth and relevance of the materials selected and valued in the matrix. The reconstruction of the phenomenology implemented also makes it possible to combine qualitative and quantitative aspects.

Graph. 2 – Content analysis as investigation



## Results

### *Analysis of discursive dynamics*

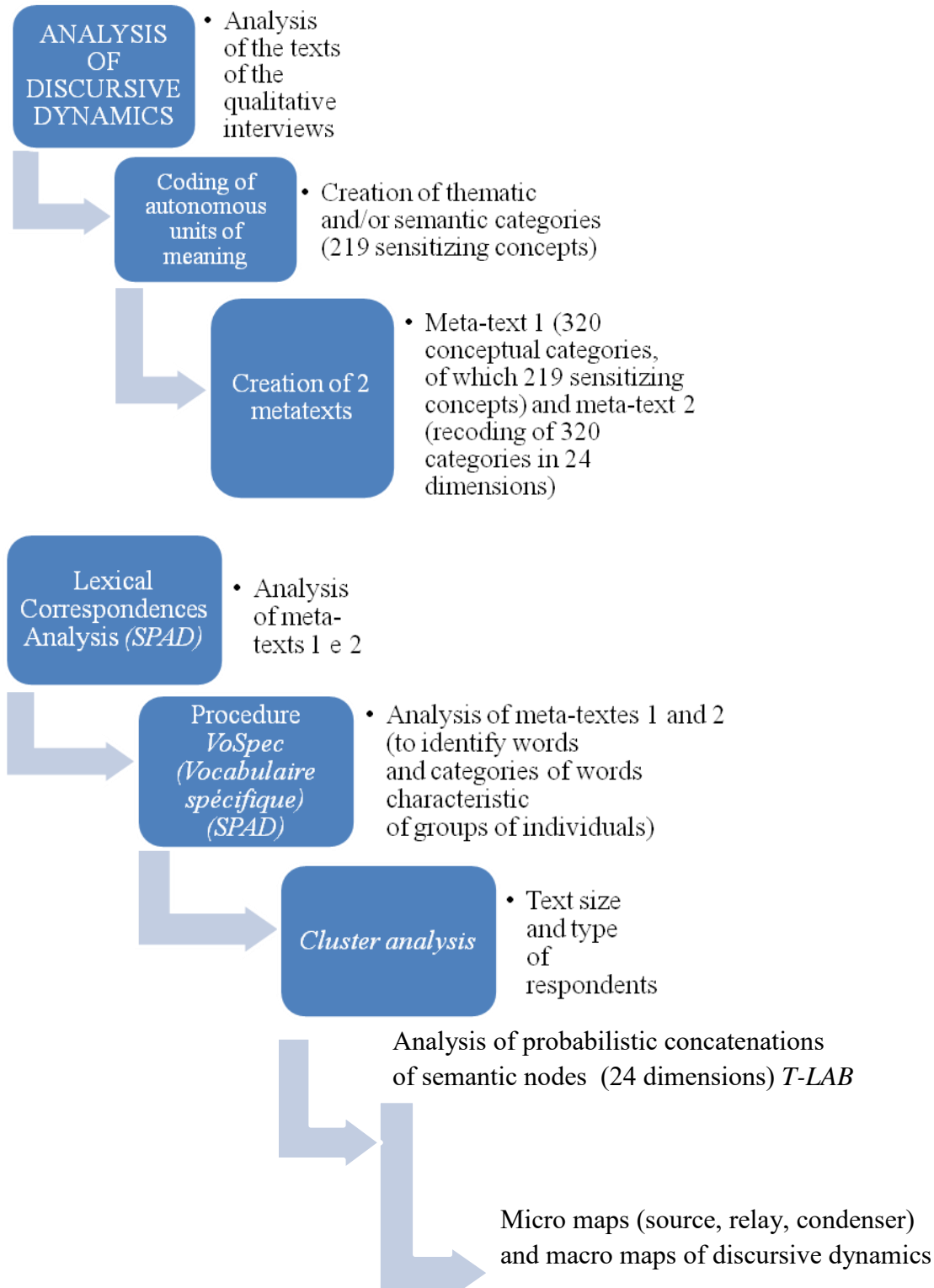
Maria Paola Piccini analyzed discursive dynamics detectable in qualitative interviews, to discover and highlight significant flows of the direct connection between the terms used, in particular between those identified as relevant concepts for the investigation. She worked on the transcriptions of the interviews coding the autonomous units of meaning into thematic and/or semantic categories that, essentially, correspond to the set of sensitizing concepts, collectively identified by the research team. This set has been integrated by some additional categories considered, howev-

er, relevant and based on the analysis of total occurrences in the body of interviews. This way, a first meta-text was prepared to consist of a complex of 320 conceptual categories. Subsequently, a second meta-text was prepared, by recoding the conceptual categories into 24 conceptual macro-dimensions. On both versions of the corpus, the Lexical Correspondences Analysis [15; 21] and the VoSpec procedure (which, in this case, offers not a specific vocabulary but a specific dictionary) were implemented, depending, respectively, on the following variables: type of interview, gender, age classes, educational qualification, territorial location, size of the municipality of residence, country of origin, employment status and marital status of the interviewees. Using the same information, a cluster analysis was carried out, so that VoSpec could be performed according to the partition into clusters, to make the textual dimensions and the typology of the respondents interact. Correspondences analysis and clustering procedures are included in the SPAD (*Système Portable pour l'Analyse des Données*) software. In particular, the Lexical Correspondences Analysis applies to textual data. It is a technique developed in the context of the *Analyse des Données* by the French school of Jean-Paul Benzécri [3], which, with a factorial procedure, identifies dimensions underlying the data, by synthesizing the relationships between the original variables consisting of the words (or categories of words) present in the corpus under examination. These dimensions are called factors, while the original variables are called active variables. The Lexical Correspondences Analysis allows to graphically representing the associations between words and texts, on planes delimited by two factorial axes. SPAD, on the other hand, allows extra-textual variables to be associated with the text, such as, for example, those relating to the socio-demographic characteristics and to relate the characteristics of the texts themselves, found through the lexical forms or thematic categories present in the whole. Finally, the VoSpec procedure (*Vocabulaire Spécifique des Groupes d'individus*) identifies, always within the texts, the words or categories of words characteristic of certain groups of individuals (clusters).

Then, using the customized settings of the T-LAB software, the Probabilistic Concatenation Analysis of Semantic Nodes [22; 23] was carried out on the version of the corpus codified in 24 dimensions, finding roles and semantic activities of the different nodes. The software allows calculating the probability of transition from each category to each of those that, respectively, precede and follow it. In this way, we reconstruct the network of probabilistic concatenations that bind together the categories, considered, in fact, as “semantic nodes”, for each of which it is possible to calculate the “degree of reception” or “internal semi grade”, i.e. the input represented by the nodes that precede it, and the “degree of emission” or “external semi grade”, i.e. the output represented by the nodes that follow it. It has been possible, moreover, to consider the semantic activity of each node, which expresses the intensity with which the respective function of attraction, diffraction or transmission is carried out.

Based on all this information, micro maps have been drawn and centered, respectively, on the source, relay and condenser nodes, characterized by the highest semantic activity (work, family, faith). Finally, a map was prepared which graphically represents the overall discursive dynamics of the interviews.

Graph. 3 – Analysis of Discursive Dynamics





### *Content quantitative analysis*

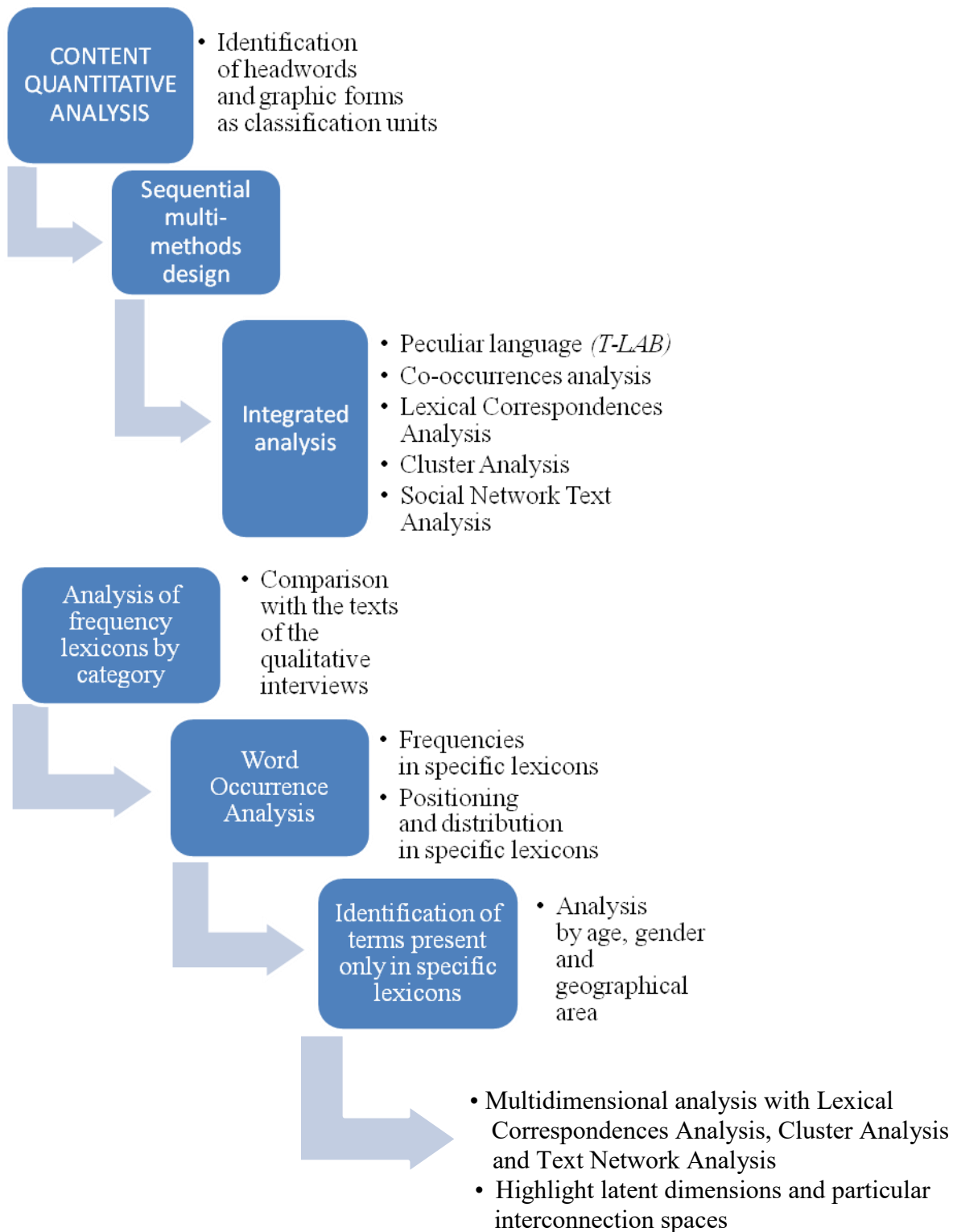
Gabriella Punziano coordinated a working group (composed of Amalia Caputo, Augusto Cocorullo, Cristiano Felaco and Barbara Saracino) on the textual material resulting from the 164 qualitative interviews, favoring a quantitative content analysis framework [1] and choosing to work on “minimal units” and units of meaning (lemmas and graphic forms) identified as classification units, to develop a sequential multi-methods design. The texts of the interviews were collected and organized in a custom dictionary undergoing pre-treatment, cleaning and lemmatization, lexicalization, normalization and segmentation operations. Consequently, the textual data, thus organized, were used as the basis for an integrated path analysis that goes from the evaluation of Peculiar Language to Co-occurrences Analysis, Lexical Correspondences Analysis, Cluster Analysis, and finally a Social Network Text Analysis.

The first phase of the analysis was dedicated to the reconstruction of the peculiar language present in the interviews, to find possible significant differences concerning the lexicons used by the interviewees and, therefore, to identify the concepts emerging within the narratives. In this regard, with the help of the T-LAB software, the frequency lexicons for each category taken into consideration (by gender, age, educational qualification, location, type of municipality of origin, employment, number of children, marital status) were investigated and compared with all the individual texts and taken as the standard of comparison to assess the variations in the different sub-sets generated by the categories. Particular attention was paid to the analysis of the occurrences of the individual words: first of all, the forms most frequently examined in the specific lexicons, individually taken, were examined and, subsequently, it was seen how and according to which positioning the forms of the total lexicon are distributed in the specific lexicons. Possible terms present only in the specific lexicons and therefore typical of that particular category of subjects have been highlighted. This analysis was deepened by observing the trend of the lexicon peculiar to the age groups and in its intersection with the gender of the respondents and with the geographical variable, which allowed to contextualize the individual terms concerning the characteristics of the respondents. Based on these results, the analysis focused on the co-occurrences between the terms.

To grasp the complexity contained in these preliminary operations, the positioning of the individual terms in the general space of meanings was observed, concerning the social and personal information of the interviewees. To this end, a multidimensional analysis was performed using both the Lexical Correspondences Analysis, with the help, this time, of the Spad-T software. So the research question invested the whole corpus to try to understand if the sense of religiosity could be broken down into latent dimensions more complex and complementary to the simple explanation of the religious concept itself. The composition of the areas of meaning has been integrated with the study of the structure of the network formed by the interconnections between the different headwords. In this regard, the application of Network Analysis tools to the study of texts (Text Network Analysis) has allowed us to grasp

how the nodes are connected, thus identifying the areas of the neighborhood and identifying those nodes that occupy a position of relevance in different sets or the entire network. By analyzing, in fact, the position of words within the text network, it is possible to trace those with a greater semantic charge, thus identifying the different paths and contexts of meaning.

Graph. 4 – Content quantitative analysis



## Conclusions

Patrizia Ascione, Lavinia Bianchi and Alberto Quagliata have worked on qualitative data applying the indications of a Grounded Theory of constructivist matrix, based on the model proposed by Kathy Charmaz [5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 14].

The procedure for the construction of the theory started from first processing (line by line coding) of the most common coding summarized in provisional categories and their properties. This first processing was carried out by the team of researchers who used the *NVivo 10* software. To this material have been added the memos elaborated by the interviewers who have supported, enriched and oriented the following levels of analysis.

Memos are a type of document that allows recording ideas, insights, interpretations or progressive understanding of the material in the research project. They provide a way to keep the analysis separate from (but linked to) the material being analyzed. Reminders can evolve into an important part of the research: for example, they can lead to book chapters or a presentation scheme. Memos can also be used to learn about problems, comments or insights, as well as to create reflections about a node (or sensitizing concept), describing the meaning of the node itself and the patterns or ideas that emerge from the texts. Finally, reminders not directly linked to a concept or a part of the text can also be used to store other information about the research, useful for the progress of the project.

For the initial (first level) coding, inductive logic was mainly used, to identify the labels or categories related to the selected portions of text.

Focused coding (or second-level coding) was then used. The procedure involved a continuous comparison of the process underway, through a constant comparison between analysts. In this phase the coding was characterized as more abstract conceptually, while remaining adherent to the data: it was a matter of delimiting the analysis of the data exclusively to those elements strongly connected to the central categories identified, having the function of guidance for the further phases.

While focused coding represented the process of synthesis of the interpretative categories that emerged, theoretical coding then identified the relationships between the categories. All this has been done by using abductive reasoning, characterized by an increasing level of conceptualization of data, to elaborate systems of relations between the concepts identified. In other words, the conceptual similarities between phenomena belonging to different fields (i.e. similarities between different similarities) were sought at a higher logical level, signaling what they had in common and accepting all the possible interpretative hypotheses related to the observed data. These passages of an abductive nature, therefore, constituted the conceptual leap for-

ward aimed at producing something new, not derived “simply” from the analysis of the data. In practice, the theoretical codification has elaborated, in the form of hypotheses, the conceptual models of relationship developed to theoretically link the initial coding. The conceptual elaboration was concluded when the relations between the concepts, which emerged through the identification and use of appropriate theoretical constructs, allowed to construct a general theoretical framework capable of describing the grounded theory.

The activity of theoretical coding has developed in parallel with the activity of memoing (construction of memos), characterized by a high degree of abstraction and theoretical sensitivity. The classification and integration of memos were the strategic activities to outline the conceptual framework of the emerging theory and to propose a “conceptually dense” grounded theory: if we had omitted the step relating to the systematization of theoretical annotations, the theory would have been rather linear, conceptually weak and not sufficiently articulated in a meaningful and comprehensive set of assumptions.

The use of theoretical memos and theoretical coding were based on the relevant conceptual categories in terms of integrity, accuracy and conceptual fullness. To elaborate them, analysts have deepened the ideas “deposited” and “submerged at a conceptual level” in the memos, seeking the balance between logic, creativity and openness to the unexpected.

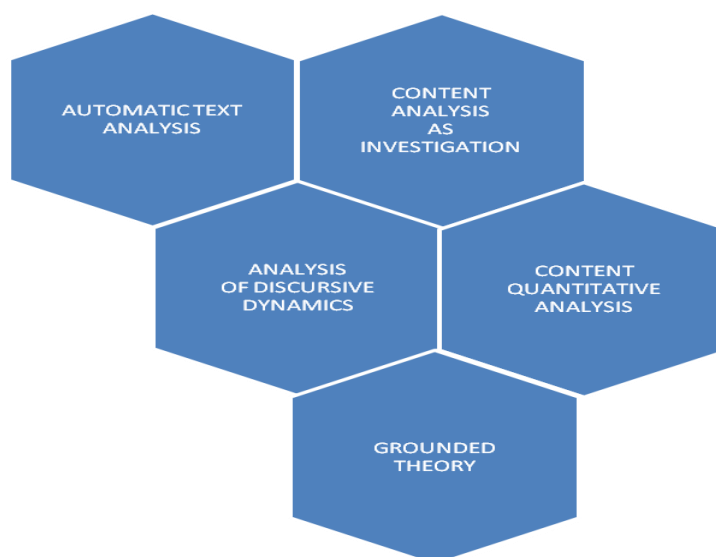
In this phase of elaboration of the core categories five founding nuclei have emerged, able to generate the theory: “Pastoral care” (believers who help other people by drawing inspiration from the values of Christianity), “Rhetoric of charitable humanitarianism” (people who perceive other people as different and dangerous and, at the same time, tell of the effort to welcome and accept the needy), “Prisoners of despair” (they experience the difficulties of life in a passive and resigned way and takes refuge in God and prayer), “Embracing faith” (practicing believers, guided by Christian precepts and living the faith as dogma) and “Beyond everything” (individuals, who are discordant on the themes of life, death, and the afterlife, but, beyond ideas, actions, and skepticism, they have faith in God).

According to Charmaz [11], the focus is on the co-construction of meanings, on the process itself of shared co-construction and, therefore, on the fact that the emerging theory is invented by analysts and by the subjects of the study themselves. With the emergence of categories, the level of abstraction increases and the relationships between them are highlighted, which, accumulating, give rise to an integrated central theoretical structure, that constitutes the core of the final emerging theory.

Graph. 5 – Grounded Theory approach

1. Line by line coding (*NVivo 10*)
  - 1.1. Coding of the texts of qualitative interviews and memos
  - 1.2. Summary of the most common coding
    - 1.2.1. Provisional categories
    - 1.2.2. Properties of provisional categories
2. Initial coding by induction (first level)
  - 2.1. Identification of core categories
  - 2.2. Comparison between analysts, for the co-construction of the theory
3. Focused encoding by abduction (second level)
  - 3.1. Identification of core categories
  - 3.2. Delimitation of the analysis to the core categories only
4. Theoretical coding by abduction (third level)
  - 4.1. Identification of relations between core categories
  - 4.2. Elaboration of systems of relationships between the selected concepts
  - 4.3. Search for similarities between different phenomena
  - 4.4. Formulation of interpretative hypotheses
5. Construction of the general theoretical framework

Graph. 6 – Research general synopsis



### References

1. Amaturò, E. and Punziano, G. (2013). *Content analysis. Tra comunicazione e politica*. Milano: Ledizioni. 328 p.
2. Amaturò, E. and Punziano, G. (2016). *I Mixed Methods nella ricerca sociale*. Roma: Carocci. 198 p.
3. Benzécri, J.-P. (1973). *L'analyse des données*. Vol 1. La taxonomie. Paris: Dunod. 619 p.
4. Cesareo V., Cipriani R., Garelli F., Lanzetti C., Rovati G. (1995). *La religiosità in Italia*. Milano: Mondadori. 369 p.
5. Charmaz, K. (1995). Between positivism and postmodernism: Implication for methods. *Studies in Symbolic Interaction*. Vol. 17 / ed. by N. K. Denzin. Greenwich: JAI Press, 1995, pp. 43–72.
6. Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: objectivist and constructivist methods. In: *Handbook of qualitative research* / ed. by N. K. Denzin and Y. S. Lincoln. London: SAGE, pp. 509–535.
7. Charmaz, K. (2003). Grounded Theory. In: *Qualitative psychology: A practical guide to research methods* / ed. by J. A. Smith. London: SAGE, pp. 81–110.
8. Charmaz, K. (2005). Grounded Theory in the 21st century: A qualitative method for advancing social justice research. In: *Handbook of qualitative research* / ed. by N. K. Denzin and Y. S. Lincoln. Thousand Oaks (CA): SAGE, pp. 507–535.
9. Charmaz, K. (2008). Constructionism and the Grounded Theory method. In: *Handbook of Constructionist Research* / James A. Holstein and Jaber F. Gubrium (eds). New York: Guilford Publications, pp. 397–412.
10. Charmaz, K. (2011). Grounded Theory methods in social justice research. In: *The SAGE Handbook of qualitative research* / ed. by N. K. Denzin and Y. S. Lincoln. New York: SAGE, pp. 359–380.
11. Charmaz, K. (2014). *Constructing Grounded Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE. 416 p.
12. Charmaz, K. and Bryant, A. (eds) (2007). *The SAGE Book of Grounded Theory*. London: SAGE. 657 p.
13. Cipriani, R. (1993). De la religion diffuse à la religion des valeurs. *Social Compass*. Vol. 40. No. 1. pp. 91–100.
14. Cipriani, R. (ed.) (2008). *L'analisi qualitativa. Teorie, metodi, applicazioni*. Roma: Armando. 224 p.
15. Della Ratta-Rinaldi, F. (2007). L'analisi multidimensionale dei testi. *Ricerca sociale. Dall'analisi esplorativa al data mining*. Roma: Carocci, 2007. Vol. III. pp. 133–150.
16. Delli Poggi S., Bolla F., Fiorentini S., Valletta G. L. (2020). *Italiani: scomunicati o liberi pensatori? Eresia, apostasia, scisma o libertà di credere. Profili di cattolici in Italia*. – Independent publication. URL: <https://www.amazon.com/Italiani-scomunicati-pensatori-Apostasia-cattolici/dp/1693714280>
17. Dell'Orletta F., Venturi G., Cimino A., Montemagni S. (2014). T2K<sup>2</sup>: a system for automatically extracting and organizing knowledge from texts. In: *Proceedings of 9th International conference on language resources and evaluation (LREC 2014)*. Reykjavik: European Language Resources Association (ELRA), pp. 2062–2070.
18. Faggiano, M. P. (2016). *L'analisi del contenuto di oggi e di ieri. Testi e contesti on e offline*. Milano: FrancoAngeli. 116 p.

19. Johnson, R. B., Onwuegbuzie, A. J. and Turner L. A. (2007). Toward a definition of mixed methods research. *Journal of Mixed Methods Research*. Vol. 1. No. 2. pp. 112–133.
20. Krippendorff, K. (1980). *Content Analysis. An introduction to its methodology*. New York: SAGE. 188 p. [*Analisi del contenuto. Introduzione metodologica*. Torino: ERI, 1983. (In Italian)].
21. Losito, (2002). G. *L'analisi del contenuto nella ricerca sociale*. 4th ed. Milano: Franco Angeli. 176 p.
22. Maranda, P. (1990). *DiscAn: Users Manual*. Québec: Nadeau Caron Informatique.
23. Maranda, P. (1995). DiscAn: un programma di analisi reticolare per la costruzione di mappe semantiche. In: *Ricerca qualitativa e computer. Teorie, metodi e applicazioni* / ed. by R. Cipriani and S. Bolasco. Milano: Franco Angeli, pp. 171–183.
24. Mauceri, S. (2017). L'avvento dell'era dei mixed methods. Nuovo paradigma o deadline di un dibattito? *Sociologia e Ricerca Sociale*. No. 113. pp. 39-61.
25. Mauceri, S. (2018). Mixed survey research. Le funzioni delle tecniche qualitative nella ricerca standard. *Sociologia e ricerca sociale*. No. 116. pp. 90–102.
26. Statera, G. (1997). *La ricerca sociale. Logica, strategie, tecniche*. Roma: Seam. 397 p.

#### **About the author**

**Roberto Cipriani**, Emeritus Professor of Sociology at Rome 3 University, Rome, Italy; ORCID ID: 0000-0001-6722-2183587, e-mail: rciprian@uniroma3.it

#### **Об авторе**

**Чиприани (Cipriani) Роберто**, почетный профессор факультета социологии, Университет Рим-3 (Università degli Studi Roma Tre), Рим, Италия; ORCID ID: 0000-0001-6722-2183587, e-mail: rciprian@uniroma3.it

Поступила в редакцию: 20.03.2020

Received: 20 March 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

УДК / UDC 2 : 316 (4)

## Religious minority rights in EU countries. What protection?

*Silvio Ferrari*

*Faculty of Law (Dept. Cesare Beccaria), University of Milan,  
Milan, Italy*

**Introduction.** The debate on the rights of religious minorities seems to have been stuck in a sterile juxtaposition between equal rights for all and special rights for minorities and/or their members. That is why, before addressing the European context, a short summary of the debate on the need to give minorities a specific legal protection may be helpful. The conclusions highlight that a combination of freedom of religion and protection of religious identity can offer the best chances both for minorities and majorities.

**Materials and methods.** Once the terms of this debate have been described, it will be possible to discuss whether there is “a European way” to address the issue of religious minority rights, and how effectively it answers the need for the protection and promotion of religious minority identity.

**Results.** Some minority rights scholars believe that fundamental rights, including that of religious freedom, in their current formulation and interpretation do not provide adequate protection for religious minorities. On the other hand, many law and religion scholars are concerned about the weakening of respect of the right to religious freedom, subject to increasing violations in every part of the world. We live in a historical period in which both the right of religious freedom and the rights of religious minorities are threatened by the resurgence of nationalistic drifts, often defended through invocation of the role played by a specific religion in developing the identity and the culture of a people.

**Conclusions.** It is important that minority rights and law and religion scholars join forces to reflect on the synergies between freedom of religion and religious identity. Protecting and developing the religious identity of minorities is a way to strengthen freedom of religion for all, as this latter right is indivisible. A society where only religious majorities are free is not a society that respects freedom of religion. Better defining, within the framework of universal and indivisible human rights, the specific state obligations towards religious minorities and the special measures that states should adopt to ensure appropriate conditions for the preservation and development of group identity which go beyond what follows from universal human rights, goes well beyond the interests of religious minorities and concerns every human being.

**Key words:** religious minorities, freedom of religion, universal human rights, legal protection, law and religion scholars.

**For citation:** Ferrari, S. (2020). Religious minority rights in EU countries. What protection? *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 208–224. (In English).



### **Introduction. Why religious minorities need to be protected**

The debate on the need to give minorities a specific legal protection is grounded in an apparently very simple principle: a minority is a vulnerable group that has the right to be legally protected<sup>1</sup>. Even in a democratic state, the vulnerability of minorities does not disappear, since the mechanisms of democracy entail that political decisions are taken by the majority and thus leave open the possibility that the majority use its power to oppress minorities. One of the most controversial decisions concerning the freedom of religion of a religious minority – the ban on the building of minarets in Switzerland – has been taken by a popular referendum, that is through a decision-making process that is democratic by definition (on this issue see: [16; 23]).

Therefore, the guarantees that the human rights attribute to all individuals and groups must be supplemented by further guarantees for minority groups or, at least, for the individuals who are part of them. The rights recognized to minorities can be attributed to the group or, as more frequently happens, to the individuals who compose it [13, p. 356].

Not all minorities have the right to this additional protection, which is usually reserved to national, ethnic, linguistic and religious minorities. Moreover, according to the prevailing legal doctrine, even these protected minorities do not enjoy this particular protection if they are in a dominant position or, in the case of national minorities, if they are not comprised of citizens (it should be noted that the latter is controversial) [20, pp. 56–57].

In any case, the whole system that international and constitutional laws have developed to protect minorities is based on the principle that the mere fact of constituting a minority places a group of people at a disadvantage. This disadvantaged position does not depend only on the fact that the majority has the power to approve measures that may penalize minorities. Even when the majority refrains from doing so, decisions and rules that are apparently neutral may be the product of a culture and legal policy that depends on the majority's convictions (including unconscious and implicit)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> It is possible that a minority is in power in a country and therefore does not present the characteristic of being vulnerable. This is the reason why many minority definitions exclude the numerically minority groups that are in a position of power with respect to one or more numerically larger groups. (See Francesco Capotorti's definition of minority in: Study of the right of persons belonging to ethnic, religious and linguistic minorities, UN doc.1/E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1, §.568).

<sup>2</sup> This is one of the two arguments put forward by Kymlicka to support the need to attribute specific rights to minorities; the other argument hinges on the need of minorities to obtain recognition of their cultural identity. See: [15, pp. 60–61].

## Materials and methods

Even in today's secularized Europe, a significant part of family law or, to a more limited extent, labor and criminal law is imbued with elements deriving from Europe's Christian tradition and, indirectly and even unintentionally, plays in favor of the Christian majority in comparison to non-Christian religious minorities.

The very idea of state secularism, which has been long and bitterly fought by many Christian churches, is an implicitly Christian idea [8, pp. 25–40] that, according to Talal Asad and others, is based on a separation between religion, politics and the law that is functional to the Christian doctrine but not, for example, to the Muslim one [2, p. 28].

Should the majority wish to get rid of their cultural and historical background to attain a chimerical position of neutrality, they would not be able to. Therefore, the advocates of minority rights conclude that the only realistic way to prevent minorities from living at a permanent disadvantage is to provide rules that protect them from the interference of the majority. The right to develop one's identity is one of the two pillars of the system of minority protection (the other is non-discrimination) [11]. However, the provisions contained in the treaties and laws devoted to minorities go beyond the obligation of protection; they also impose on the state the duty to promote their identity<sup>1</sup>. This obligation translates into normative language the belief that the existence of minorities, by contributing to the common good in terms of their own values and interests [26, p. 160], enhances the social pluralism that is a fundamental condition of a democratic state<sup>2</sup>. In conclusion, protection of minorities and promotion of their identity are together with the prohibition of discrimination, the pillars of the current minority rights system.

One could debate at length about the soundness of these conclusions. Some object that the special legal measures that are invoked to protect minorities would be in and of themselves the product of a majority culture that would inevitably reproduce the same “bias” that should be eliminated.

Others argue that “we do not need to postulate special group rights intended to protect and support the identities of religious minorities”: to protect them it is not necessary “to depart from a traditional liberal conception according to which all citizens have the same set of individual citizen's rights” – it is enough to implement it correctly [6, p. 95]. Even the state's obligation to promote the identity of religious minorities through positive action is controversial, on the grounds that it could lead to excessive social fragmentation.

---

<sup>1</sup> For example see: article 5 of the Framework Convention for the Protection of National Minorities (1998).

<sup>2</sup> See: European Court of Human Rights, *Kokkinakis v. Greece*, 25 May, 1993, § 31. available in English at: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-57827%22%7D>

However, this discussion goes well beyond the purpose of this paper. In this context, it is sufficient to mention that the instruments for the protection of minorities provided by international and domestic law are of two types: (1) instruments that prevent discrimination against minorities; and (2) instruments that protect and promote their identity granting them particular legal status through the enactment of “special measures safeguarding minorities as groups” [7, p. 345].

Although there are ongoing discussions about the notion of discrimination, the former instruments have gained a firm position in the legal culture of European countries. Instead, the provision of a special legal status for minorities – in the form of exemptions from general rules, affirmative action on the part of the state, recognition of specific rights to minorities as such and other – is a much more controversial issue.

In the context of an article devoted to religious minorities in EU countries, the first step consists in identifying the main features of the European system for the protection of religious minorities and assessing its soundness. Then I shall proceed to consider whether the protection of religious minorities guaranteed by international and national standards in Europe is still effective in the new cultural and religious landscape of the Old Continent. Does the appearance of “new religious minorities” signal a break with the past and call for a renewed approach to relations between religious majorities and minorities? In the following pages, I will try to answer these questions.

## Results

### 1. *Protecting religious minorities “the European way”*

The survey of the EU countries legal systems shows that:

- a) there is “no common minority policy in the EU” [25, sect. 1.2];
- b) Constitutions mention national, ethnic and sometimes linguistic minorities but never refer to religious minorities<sup>1</sup> (apart from Sweden<sup>2</sup>);
- c) a few EU States have enacted laws on national, ethnic or linguistic minorities<sup>3</sup> but none has passed a law on religious minorities;

---

<sup>1</sup> See: The report concerning Cyprus [25, sect. 1.2] affirms that the Republic of Cyprus “official[ly] refers to the three religious groups as religious minorities” (the groups in questions are the Armenian, the Maronite and the Roman Catholic). However, the expression “religious minority” does not appear in the text of the Constitution.

<sup>2</sup> See: article 2 of the Swedish Constitution.

<sup>3</sup> See, for example: Croatia, *Constitutional law on the rights of national minorities*, 13 Dec. 2001; Hungary, *Act CLXXIX of 2011 on the Rights of Nationalities*; Czech Republic, *Act on the rights of members of national minorities*, 10 July 2001; Poland, *Act of 6 January 2005 on National and Ethnic Minorities and Regional Languages*.

d) in their sub-constitutional laws, these countries rarely make use of the expression “religious minorities”<sup>1</sup> and, when they use it, do not provide a definition<sup>2</sup>;

e) no international instrument concerning the protection of religious minorities is in force in EU countries, while almost all have signed and ratified a convention for the protection of national minorities<sup>3</sup> and many a charter for the protection of minority languages<sup>4</sup>;

f) international provisions concerning the protection of minorities (in particular art. 27 ICCPR and the European Framework Convention for the Protection of National Minorities) do not play an important role in domestic debates on the relation between state and religions<sup>5</sup>.

This assessment raises a first question: why did the EU States feel the need to protect national, ethnic and linguistic minorities but avoided protecting religious minorities<sup>6</sup>? There are different and equally convincing answers to this question. Some focus on history. Minorities (including religious minorities) have always existed but the concept of 'minority' found its way in legal texts only after the First World War,

---

<sup>1</sup> See: [25], reports concerning: Hungary (“Hungarian law does not apply a term of “religious minorities”, sect. 1.2); France («Les sources juridiques sont aveugles à la notion de minorité»; «On ne trouve donc pas de référence aux «minorités religieuses» dans les sources constitutionnelles ou législatives, pas plus que dans les mesures administratives ou la jurisprudence»: sect. 1.2.a); Poland (“Polish law does not use the term ‘religious minority’”: sect. 1.2.a).

<sup>2</sup> See: [25], report concerning: Austria (Première partie – “le droit ne définit pas la notion de “minorité”, même s’il l’emploie”); the UK (sect. 1.2 – “There is no statutory definition of ‘minority’ as used in the context of religion”); Greece (sect. 2.a – “Neither in the constitutional text nor in other laws is there a legal definition of religious minorities”); The Netherlands (sect. 1.1 – “Definitions of ‘religious minorities’ are scarce”); Poland (sect. 1.2.a – “the executive and judicial authorities do not face the problem of defining a ‘religious minority’. In judgments given by Polish courts and in documents signed by authorities at various levels, this term is used very infrequently and only incidentally”). See also: [25], reports concerning Germany (sect. 2) and Romania, (sect. 1.2).

<sup>3</sup> All EU countries have signed and ratified the Framework Convention for the Protection of National Minorities, with the exception of Belgium, Greece, Luxembourg (which signed but did not ratify it) and France (which did not sign it).

<sup>4</sup> The European Charter for Regional or Minority Languages has been signed by 20 and ratified by 17 EU countries.

<sup>5</sup> See: [25], reports concerning: The Netherlands (sect. 1.2 – “Article 27 ICCPR plays no specific role in the debate on freedom of religion for religious minorities”); Hungary (sect. 3.2 – “international or European law does not play a specific role with regard to religious minorities”). France did not sign the Framework Convention and, when ratified the ICCPR, declared that “l’article 27 n’a pas lieu de s’appliquer” [25, sect. 1.2.d].

<sup>6</sup> According to K. Henrard: “not that much attention is actually paid to the religious dimension of the minority rights to identity” [11, p. 6]. See also: [12, pp. 46–47]. Ronan McCrea underlines that: “Often we can see that where a religious minority is linked to a long established ethnic or national minority, many of the benefits accruing to the religious minority are in fact, piggybacking on protection of a national or ethnic group rather than being specifically religious rights” [18].

when new states were built from the ashes of the last European empires. At that time, nationality, not religion, was the issue and this explains why religious minorities were left on the margins [1, pp. 37–59].

Others offer a political explanation, emphasizing the link between minorities and national states. According to these scholars, a national state is inevitably pushed to marginalize groups that do not share the national narrative and ethos (as noted by J. Jackson Preece, national minorities “are by definition anomalies in the nation state system” [14, p. 10]). Granting rights to national minorities was the legal device adopted to keep the latter’s aspirations towards independence under control, avoiding the potential destabilizing effects of their presence within national majority’s territory [14, p. 11]. Again, the spotlight is on national, rather than religious, minorities. A third explanation is based on the new role played by religion in the public sphere. Since the end of the previous century, any matter related to religion has had a renewed impact on public life. Religions have become capable of supplying categories and language to express social, political, economic claims and in this way have extended their area of influence. The new political importance of religion, together with the increase of migration flows towards Europe, has placed religious minorities at the center of attention. However, this phenomenon is still recent and law-makers and judges have not yet had the time to devise strategies and develop tools to address the new challenges it poses<sup>1</sup>.

Without questioning the soundness of these analyses, the issue of religious minorities should nonetheless be placed in a longer-term perspective that takes into account the processes of secularization and uniformization of the law that, at a different pace and with different intensity, have interested many European countries, particularly in the Western part of the continent. Since the second half of the 19<sup>th</sup> century and up to the end of the 20<sup>th</sup>, European societies and institutions have been reshaped via a process of marginalization of religion in the public sphere. Family law, education, welfare are just a few areas of human life where church power was replaced by that of the secular state. This model of state was based on the principle that all citizens must enjoy the same civil and political rights regardless of their religious affiliation, a principle that was not favorable to the provision of special rights for religious minorities, as they would have reproduced the legal disparity that the secular state intended to eliminate. In this perspective, the road to fight discrimination and ensure

---

<sup>1</sup> This explanation is supported by the remark of J. Temperman that: “Whereas on the whole, major demographical changes are charted, relatively few legal changes are to be noted [...] on the point of religious minorities and legal ramifications of that notion specifically” (Temperman, J. (2018). The legal status of old and new religious minorities in the European Union: social and legal change, – see in: [25, part I]. See also the conclusion of Ronan McCrea’s contribution [18].

equality to all citizens in religious matters (including those who professed minority religions) went in a different direction, that of the irrelevance of religion in defining the rights and obligations of individuals and groups [6]. This explains why religious-based systems of personal law, which had flourished in Europe for centuries, were abandoned in almost all the countries of Central-Western Europe during the nineteenth century<sup>1</sup>.

This does not mean that the recourse to specific rights for the members of a particular religious minority is excluded. In some European countries, Jews have the right to abstain from work on Saturdays and in others, Sikhs can wear a turban instead of a helmet when riding a motorcycle. However, these measures concern a limited number of cases and a small number of people.

The history of Jews and their assimilation is emblematic of this trend. It ran along a double track, clearly indicated in the famous phrase pronounced by Count Clermont-Tonnerre at the French National Assembly in 1789: “We must reject everything to Jews as a nation and give everything to Jews as individuals”<sup>2</sup>. The recognition of individual rights to citizens of Jewish religion went hand in hand with the denial of particular rights to the Jewish religious minority.

On the basis of these philosophical and political premises, the main legal instrument to protect religious minorities has not been identified in the assignment to them of particular rights but in the assignment to all individuals and groups of the right to religious freedom. Even with frequent deviations and long periods of regression, in the course of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries many countries of Central and Western Europe were able to take significant steps forward in the recognition of individual and collective freedom of religion. This process has not eliminated all disparities between majority and minority religions, but has triggered a progressive improvement of the latter’s legal position enabling religious minorities to enjoy rights that they had previously been denied<sup>3</sup>. The fact that this improvement does not concern all religious minorities, but privileges “old” compared to “new” ones and that the leveling of differences between religious majorities and minorities was never completed con-

---

<sup>1</sup> For a discussion of these issues see: [9, pp. 535–548].

<sup>2</sup> S. M. A. de Clermont-Tonnerre, *Speech on Religious Minorities and Questionable Professions* (23 December 1789), available in English at: URL: <http://chnm.gmu.edu/revolution/d/284/>

<sup>3</sup> For a few examples of this process (and also of its limits) see what happened in Spain [24] and in Greece (Papadopoulou L. The legal status and constitutional protection of old and new religious minorities in Greece: [25, sect. II.2.a]). They provide two different models of the same process. The former is an example of an autonomous legal development while in the latter a significant role was played by the decisions of the European Court of Human Rights. The same trend towards the improvement of the religious minorities’ legal status is discernible in Italy, Germany and other countries.

stitute elements of weakness of the whole process<sup>1</sup>. Regardless, the legal distance between religious majorities and many religious minorities today is significantly smaller than fifty or a hundred years ago.

In conclusion, the lack of a strong system of protection of religious minorities has been compensated in EU countries with the emphasis placed on the right to religious freedom. This leads us to conclude that where respect for religious freedom is stronger (and it is worth noting that on an international scale, EU countries rank fairly well) the urge to resort to a system of protection of religious minorities is weaker. Collective rights of religious freedom are considered sufficient to grant religious communities the autonomy and self-government ensured by the rules that protect religious minorities<sup>2</sup>. This also explains why, in the system of protection of minorities which is in force in Europe, the focus is on national, ethnic or linguistic minorities, rather than on religious ones: the protection of the latter was ensured by the legal provisions and court decisions granting religious freedom. As noted by Nazila Ghana, while the issue of minorities has gained importance in the last decades of the 20th century, minority rights have never become the main tool to protect religious minorities, whose problems have been and are still addressed and solved through general provisions on freedom of religion [10, pp. 1–23].

The remarks contained in the previous paragraph do not wish to suggest that placing the spotlight on religious minority rights or on the right to religious freedom leads to the same results. As already noted, minority rights include both protection and promotion rights; the latter may result underdeveloped in an approach based exclusively on the right of freedom of religion. Therefore, it is likely that the combination of the two approaches will lead to a better outcome, than the choice of adopting one to the exclusion of the other. However, the significance of the secular state in the Western European history of the last two centuries helps understand why the protection of religious minorities in EU countries has been granted through legal strategies and tools different from those adopted to protect national, ethnic and linguistic minorities. It also explains why religious minorities have remained on the fringes of the system of minority protection in force in EU countries.

---

<sup>1</sup> The limits of an approach to the issue of religious minorities exclusively based on the right to freedom of religion are discussed by Johannes A. van der Ven [26, pp. 162–173].

<sup>2</sup> The European Court of Human Rights played a significant role in this area. As noted by K. Henrard: “A general feature of the Court’s jurisprudence on freedom of religion which is particularly positive for minorities and the accommodation of their special needs is the explicit protection of the group aspect of the freedom to manifest one’s religion. As minority identity is inherently a group identity, the Court’s protection of the community aspect of manifestation as an essential dimension of that right is surely to be welcomed” [11, p. 24]. See also: [12, pp. 52–53].

A second element that deserves to be considered is the development of system of uniform law in many European States. This is a byproduct of the consolidation of nation states that took place between the Congress of Vienna and the Paris Peace Conference. Within a hundred years, the last empires still existing in Europe were dissolved and the process of formation of nation states was completed. In the legal field, the main manifestation of this process was the strengthening of a uniform legal model based on the principle that the same law must be applied to all within the state through a unified system of national courts. The plurality of legal systems and jurisdictions within the same political entity that had characterized empires disappeared and left room for systems of uniform law, in line with the principle of coincidence between state and nation. This transformation had a negative impact on the rights of minorities, which the treaties for the protection of minorities that the new states were compelled to sign after the First World War, failed to eliminate. The self-government systems of minorities, which in various forms were in force in a significant part of Europe, disappeared and were replaced by uniform legislation. This shift from the internal plurality of legal systems to their uniformity is functional to the secularization of the law and institutions of the state. This process could not be completed without affirming the principle that civil and political rights are to be enjoyed by all citizens on an equal footing irrespective of their religious convictions. In this way, secularization and uniformization of the law are interlinked and place the question of religious minorities within the horizon of secular and uniform state law. In Western Europe, after the Second World War, this is the context for developing the right to religious freedom as a right granted by the state's secular law to all citizens on an equal and uniform footing. No space was left for special forms of protection of religious minorities that would have been scarcely compatible both with the secular and the uniform characteristics of state law<sup>1</sup>.

However, (and this is the third feature of the European pattern) this drive towards the unification of law at a national level did not result an identical legal regulation of all religious communities. The idea that church and state are two distinct entities, which nation states inherited from the European Christian tradition, requires them to respect the internal organization and self-administration of religious groups. Therefore, once all citizens were granted the same political and civil rights, the state's legal systems refrained from applying the same uniform law model within the religious organizations. This meant, on the one hand, that states abstained from applying their own rules within religious groups and, on the other, that they adjusted their reg-

---

<sup>1</sup> On this process see: [9, pp. 535–548].



ulatory mechanisms to take into account the different organizational structures of religious communities. This is particularly evident in the countries that have adopted a system of agreements between state and religions, such as Italy, Spain, Germany and others, but also where other systems have been implemented, states have refrained from imposing a uniform pattern of legal organization on religious communities. Many countries have different mechanisms of registration or recognition of religious communities according to the number of their followers, the time they have been active in a country, their degree of social integration. Similar remarks apply to the public funding of religious communities or their access to public mass media. Sometimes the respect for the diversity of the religious community masks the intent to maintain unjustified disparities but, on the whole and in spite of the processes of secularization and uniformization of the law, the legal systems of many European States have been able to accommodate religious diversity. This explains why the need to protect the autonomy of religious groups has been addressed, without making use of the legal tools adopted for protecting national, linguistic or ethnic minorities.

Obviously, the impact of these three elements – (1) the secular character and (2) the uniformity of the state law on the one hand and (3) the accommodation of religious diversity on the other – differs from country to country and over time. The schematic explanation that has been provided here should be analytically verified, in light of the fact that in each country the path of secularization, uniformization and accommodation has been tortuous and marked both by progress and setbacks. In conclusion, from the vantage point of a scholar of law and religion, the lack of a system of protection of religious minorities comparable to that of national, linguistic or ethnic minorities can be explained by the convergence of the three elements for an alternative system of protection grounded in the right to religious freedom and non-discrimination. The pros and cons of this system will be considered in the next section of this article.

## ***2. Management of religious diversity vs. protection of religious minorities***

Taking into account this background, one can easily understand why scholarly discussions on the relations between state and religions (including minority religions) has never given the legal category “religious minorities” a central place. Law and religion scholars have traditionally preferred to frame the issue in terms of management of religious diversity, rather than in terms of protection of religious minorities. In this perspective, ensuring equal rights and freedoms to all religious groups is the main objective and, in the opinion of most law and religion scholars, this goal can be attained without envisaging special rights for religious minorities.

This approach emerges clearly from a remark concerning Spain: “There is not a specific catalogue or list of fundamental rights for minorities in the Spanish Constitutional system. Nevertheless, all religious minorities are protected by the generic principles of equality and non discrimination, and the general recognition of the fundamental right of religious freedom” [25, sect. I.1.]<sup>1</sup>. It does not come as a surprise, then, that many scholars state that the structure of their national laws “relating to religion is such that no definition of a ‘religious minority’ is useful”<sup>2</sup>. As a consequence, they conclude that “special provisions safeguarding the rights and legal status of religious minorities do not seem necessary”<sup>3</sup> as “*une situation minoritaire sociale comme telle n’évoque pas des traitements juridiques différents*”<sup>4</sup>.

Few minority rights scholars would accept these conclusions and this disagreement signals a significant difference between them and law and religion scholars. The former focus on vulnerable groups and are primarily interested in seeking out legal strategies and tools that can minimize their handicaps. They see the links between different minorities and include religious minorities in a family of groups that face similar problems because of their minority status<sup>5</sup>. The latter place religious minorities within another family, made up of different religious groups. They focus on the links between religious majorities and minorities and are primarily interested in developing a system of state-religions relationships that is fair to both. The interest in religious minorities is the point of contact of the two groups of scholars, but each of them looks at the issue from a different point of view.

Is the specific approach of law and religion scholars to the issue of religious minorities comprehensive enough? Are they right to show some restraint in making use of the legal category of religious minority or, in doing so, are they missing out on opportunities to grant freedom of religion and equal treatment to disadvantaged religious groups? In conclusion, is there something that law and religion scholars could learn from minority scholars?

---

<sup>1</sup> See also report concerning Latvia: [25, sect. 2.1] – “The Latvian regulatory enactments do not talk about “religious minorities” but rather underscore equality and freedom of religion”.

<sup>2</sup> See: report concerning The Netherlands [25, sect. 1.2].

<sup>3</sup> See: report concerning Germany [25, sect. 8].

<sup>4</sup> See: report concerning Austria [25, Première partie].

<sup>5</sup> Minority rights scholars are convinced that minority groups: “have some basic common claims [...], that they can be subsumed under a common definition and that the rationale for protecting them is fundamentally the same” [21, p. 216].

### ***3. The protection and promotion of religious identity***

To answer this last question it is helpful to consider the cultural context in which the current debate on “new” religious minorities is taking place and to compare it with the one that involved, a few decades ago, “old” religious minorities. In the 1960s and the 1970s, when the gap between religious minorities and majorities started being filled, the debate was grounded in the principle of equal treatment. In an increasingly secularized society, the justification for the legal disparity between religious majority and minorities had become less and less evident and a movement for their (at least partial) leveling could develop and succeed. Nowadays the context within which the majority-minorities debate takes place is completely different and the issue of identity has taken center stage in the debate. On the one hand, the majority is afraid to lose its identity (including its religious identity) because of the growing number of non-European and non-Christian immigrants<sup>1</sup>; on the other, religious minorities want to wear their turbans, eat their halal food, and build their minarets because they are seeking recognition of their distinct identity. Like all discussions centered on identity, this debate is muddled and frequently exploited for political aims. However, this new focus is a fact and this is enough to raise the question whether the law and religion approach to the issue of religious minorities, focusing on freedom of religion, is still capable of managing a discussion based on the juxtaposition of different identities. This doubt is grounded in the fact that, in an increasing number of cases, the appeal to religious freedom has been successfully neutralized through a strategy of “culturalization of religion”. It is hard to uphold the prohibition to build minarets on the grounds of religious freedom; it is much easier to defend it by claiming that minarets are alien to the culture and tradition of a country like Switzerland. It is equally hard to defend the public display of the crucifix in schools as a manifestation of religious freedom; it is much easier to support it as an expression of the national culture of Italy. It would be easy to adduce other examples, but the trend is quite clear: the effectiveness of the right to religious freedom is limited by the affirmation that a specific religion is part (or not) of the identity of a people, a nation or a country. Can minority rights scholarship provide us with tools to counteract this trend?

Minority rights scholars are more familiar with the legal implications of the issue of identity than their colleagues working on law and religion [19, pp. 363–385]. The principle of the protection and promotion of religious identity is formulated in art. 5 of the Framework Convention for the Protection of National Minorities (FCNM) which declares that states have the obligation “to preserve the essential ele-

---

<sup>1</sup> “Immigration, more than anything else, has brought to the fore the question of national identity” [22, p. 45].

ments of their [national minority] identity, namely their religion, language, traditions and cultural heritage” and have been extensively interpreted by the Framework Convention Advisory Committee [11, p. 25]. It is true that in the FCNM, religion is regarded only as a component of national identity; hence, the lack of consensus concerning the Convention’s applicability to religious minorities that are not national minorities at the same time [3, pp. 22–24].

However art. 1.1 of the UN Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities is more explicit. It specifically takes into consideration the religious identity of minorities when it affirms that “States shall protect the existence and the national or ethnic, cultural, religious and linguistic identity of minorities within their respective territories and shall encourage conditions for the promotion of that identity”<sup>1</sup>. This “identitarian” language is uncharacteristic of international and domestic legal documents on freedom of religion and this explains why the protection of religious identity is an understudied topic by law and religion scholars.

The exact scope and content of the protection of religious identity remains a little unclear, however it includes positive action by the state, albeit limited by the European Court of Human Rights tends to a handful of cases [12, pp. 55–56]. The Advisory Committee on the FCNM has argued that the promotion of religious identity includes “a duty to revitalize the religious heritage of particular minorities” and to “provide the necessary financial support” for the construction of their cemeteries [11, p. 27] (for the Advisory Committee opinions on the places of worship and the religiously prescribed clothing see: [4, p. 12]).

Some scholars have correctly underlined that, “in their current interpretation”, minority-specific rights (including the protection and promotion of religious identity) “do not add much to existing interpretations of the non-minority-specific right to religious freedom” [11, p. 44]. However, teleological and evolutive interpretation methods can be used to broaden the application of this underdeveloped legal principle and assess whether it has the potentiality to address the claims of religious minorities in a way that can integrate the protection granted by the right of freedom of religion.

The prohibition to build minarets in Switzerland is a good test to evaluate how much this is feasible [16; 23]. One of the reasons invoked to defend the prohibition of building minarets is that it does not limit the freedom of religion of Muslims, who can assemble and pray in the mosque. In the context of a minimalistic interpretation

---

<sup>1</sup> Similar provisions are contained in the OSCE Copenhagen Document on the Human Dimension (§§ 32 and 33).

of freedom of religion, this argument is not without foundation and it may be easier to respond focusing on religious identity rather than freedom of religion. For centuries, the minaret has been part of the Muslim religious and architectural tradition. Outlawing it entails placing a constraint on the Muslim religious heritage that states should not only protect, but also revitalize as part of their obligation to promote the identity of this specific religious minority. The same applies to confessional cemeteries. Where the law does not allow to build these facilities for any religion, it is difficult to argue in terms of violation of freedom of religion. It may be simpler and more effective to address the issue from the viewpoint of the protection and promotion of the religious identity of a minority group. These are just but a few examples, all pointing in the same direction: religious minority rights may be enhanced if the right to religious freedom is supplemented by that of protection and promotion of religious identity<sup>1</sup>.

This is a sensitive matter that should be dealt with very carefully. In some cases, the protection of the religious identity of a group can conflict with the protection of the individual rights of its members (or the members of other groups); in others it can increase the state's burden to yield to the religious minorities demands and raise delicate problems of (un)equal treatment.

However, the presence of communities recently migrated to Europe – the new religious minorities – is an opportunity to reflect on the need to integrate more human rights provisions aimed at protecting religious freedom with minority law provisions aimed at protecting religious identity.

## Conclusions

Some minority rights scholars believe that fundamental rights, including that of religious freedom, “in their current formulation and interpretation do not provide adequate protection for religious minorities. Notwithstanding their trigger function, religious minorities are currently neglected by the fundamental rights paradigm in that their special vulnerability in terms of identity and substantive equality is not matched by appropriate – that is not absolute but reasonable protection” [12, p. 85]. This opinion is shared by some law and religion scholars who underline the relatively limited positive obligations that have been developed under the freedom of religion and wonder why the development of positive obligations in this context has been less elaborated than in some other areas of human rights law [17]. These scholars con-

---

<sup>1</sup> This point is underlined by Berry, who writes that: “the standards established in the FCNM and by the AC to protect freedom of religion now confer a higher level of protection on religious minorities than Article 9 ECHR” [4, p. 12].

clude that, while the respect for the religious freedom of individuals and communities has been effectively guaranteed by the identification of precise State negative obligations, the fulfillment of this same freedom has been somewhat limited by the absence of equally precise provisions on the State positive obligations. On the other hand, many law and religion scholars are concerned about the weakening of respect of the right to religious freedom, subject to increasing violations in every part of the world [5, pp. 15–35].

Protecting and developing the religious identity of minorities is a way to strengthen freedom of religion for all, as this latter right is indivisible. A society where only religious majorities are free is not a society that respects freedom of religion. Better defining, within the framework of universal and indivisible human rights, the specific state obligations towards religious minorities and the special measures that states should adopt to ensure appropriate conditions for the preservation and development of group identity which go beyond what follows from universal human rights [21], goes well beyond the interests of religious minorities and concerns every human being.

We live in a historical period in which both the right of religious freedom and the rights of religious minorities are threatened by the resurgence of nationalistic drifts, often defended through invocation of the role played by a specific religion in developing the identity and the culture of a people. In this context, it is important that minority rights and law and religion scholars join forces to reflect on the synergies between freedom of religion and religious identity.

### References

1. Agkōnūl, S. (2007). La naissance du concept de minorité en Europe. In: Jean-Pierre Bastian and Francis Messner (eds.). *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*. Strasbourg: PUF, pp. 37–59.
2. Asad, T. (1993). *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 335 p.
3. Benoît-Rohmer, F. (2007). Droit des minorités et minorités religieuses. In : Jean-Pierre Bastian and Francis Messner (eds.). *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*. Strasbourg: PUF, pp. 22–24.
4. Berry, S. E. (2017). A Tale of two instruments: Religious minorities and the Council of Europe's Rights regime. *Netherlands Quarterly of Human Rights*. Vol. 30. No. 1. pp.10–39.
5. Bielefeldt, H. (2012). Freedom of religion or belief – A human right under pressure. *Oxford Journal of Law and Religion*. Vol. 1. No. 1. pp. 15–35.
6. Binderup, L. (2007). Liberal equality – from minority rights to the limits of tolerance. In: Lars Binderup and Tim Jensen (eds.). *The rights and plights of religious minorities*, special issue of *Res Cogitans*. Vol. 4. No. 2. p. 95–109.

7. Ermacora, F. (1987). *The Protection of minorities before the United Nations*. Leiden: Martinus Nijhoff.
8. Ferrari, S. (2014). The Christian roots of the Secular State. In: René Provost (ed.), *Mapping the legal boundaries of belonging. Religion and multiculturalism from Israel to Canada*. Oxford: Oxford Univ. Press, pp. 25–40.
9. Ferrari, S. (2016). Religious rules and legal pluralism: An Introduction. In: Silvio Ferrari, Rinaldo Cristofori, Rossella Bottoni (eds.). *Religious rules, State law, and normative pluralism. A comparative overview*. Bern: Springer, pp. 535–548.
10. Ghanea, N. (2012). Are religious minorities really minorities? *Oxford Journal of Law and Religion*. Vol .1. No. 1. pp. 57–79.
11. Henrard, K. (2009). Minority specific rights: A protection of religious minorities going beyond freedom of religion? *European Yearbook on Minority Issues*. No 5. pp. 5–44.
12. Henrard, K. (2011). *The ambiguous relationship between religious minorities and fundamental (minority) rights*. The Hague: Eleven International Publishing. 116 p.
13. Hofmann, R. (1997). Minority rights: individual or group rights: A comparative view on European legal systems. *German Yearbook of International Law*. No. 40. pp. 356–382.
14. Jackson Preece, J. (1998). *National minorities and the European nation-states system*. Oxford: Clarendon Press. x, 198 p.
15. Kymlicka, W. (2001). *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford Univ. Press. 367 p.
16. Langer, L. (2010). Panacea or pathetic fallacy? The Swiss ban on minarets. *Vanderbilt Journal of Transnational Law*. No. 43. pp. 863–951.
17. Lavrysen L. and Brems, E. (2020). The right to religious freedom in International human rights law: A Brief overview and exploration of its positive dimension. In: Rossella Bottoni, Silvio Ferrari, Mark Hill, Arif Jamal (eds.), *Routledge Handbook of Freedom of Religion or Belief* (forthcoming 2020).
18. McCrea, R. (2020, in print). Old and new Minorities in the European Union. Definition and status. In: *The legal status of old and new religious minorities in the European Union*, proceedings of the European Consortium for Church and State Research XXX Annual Meeting (Certosa di Pontignano, 15–17 November 2018). Madrid: Comares.
19. Martinez Torron, J. (2012). The (Un)protection of individual religious identity in the Strasbourg Case Law. *Oxford Journal of Law and Religion*. Vol. 1. No. 2. pp. 363–385.
20. Medda-Windischer, R. (2009). *Old and new minorities: Reconciling diversity and cohesion. A human rights model for minority integration*. Baden-Baden: Nomos. 285 p.
21. Medda-Windischer R. and Wonisch, K. (2018). Old and new minorities in the Middle East: Squaring the circle through common solutions. *Maghreb-Machrek*. Vol. 236. No. 2. p. 73–90.
22. Orgad, L. (2015). *The cultural defense of nations. A liberal theory of majority rights*. Oxford: Oxford Univ. Press. 273 p.
23. Pacillo, V. (2012). ‘Stopp Minarett’? The controversy over the building of minarets in Switzerland: religious freedom versus collective identity. In: Silvio Ferrari and Sabrina Pastorelli (eds.), *Religion in Public Spaces. A European Perspective*. Farnham: Ashgate. 384 p.

24. Proeschel, Cl. (2018). Religious minorities in democratic Spain: rekindling the past and considering the future. In: Chryssides, George D. (ed.). *Minority Religions in Europe and the Middle East*. London: Routledge, pp. 114–124.

25. The legal status of old and new religious minorities in the European Union (2020, in print), proceedings of the European Consortium for Church and State Research XXX Annual Meeting (Certosa di Pontignano, 15–17 November 2018). Madrid: Comares.

26. van der Ven, Johannes A. (2008). Religious rights for minorities in a policy of recognition. *Religion and Human Rights*. Vol. 3. No. 2. pp. 155–183.

#### About the author

**Ferrari, Silvio** – Professor, Faculty of Law (Dept. Cesare Beccaria), University of Milan, Milan, Italy; e-mail: [silvio.ferrari@unimi.it](mailto:silvio.ferrari@unimi.it)

#### Об авторе

**Феррари (Ferrari) Сильвио**, профессор факультета права, Университет Милана, Милан, Италия; e-mail: [silvio.ferrari@unimi.it](mailto:silvio.ferrari@unimi.it)

Поступила в редакцию: 01.06.2020

Received: 01 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020



УДК / UDC 2 : 314.15 (470)

## Миграция в современной России и религиозный фактор\*

*Т. С. Пронина*

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

**Введение.** Миграция является одним из ключевых факторов современных социальных процессов. Этнокультурная и религиозная локализация приобретают новую географию. Этим изменениям сопутствуют опасения, вызываемые ростом мусульманской части населения и формированием мусульманских анклавов. Проблема актуальна и для России.

**Материалы и методы.** Исследование основано на анализе материалов опросов и интервью, проведенных в регионах России в 2016–2020 гг. Результаты опросов отражают рост негативных оценок в отношении россиян к мигрантам. Также используется дискурс-анализ интернет-ресурсов, материалов СМИ, риэлтерская аналитика при анализе географии расселения мигрантов и форм их адаптации.

**Результаты исследования.** В России миграция определяется общемировыми тенденциями: (1) естественной убылью населения, (2) недостатком рабочей силы, (3) неравномерным экономическим развитием регионов. К этим факторам добавляется участие России в интеграционных объединениях на постсоветском пространстве. В структуре внешней миграции безусловное первенство принадлежит трудовой миграции. Большинство приезжающих на работу представляют мусульманскую популяцию. Демографические тренды, характерные для данной популяции, позволяют делать прогнозы о значительном росте их присутствия и влиянии в будущем на изменение этнорелигиозного состава населения российских регионов. Ряд исследователей говорят об анклавизации мигрантских сообществ. Высокая религиозность мигрантов мусульман позволяет предположить, что эффективным способом их инкультурации могло бы стать просветительское влияние российского мусульманского духовенства. Неэффективность адаптации и инкультурации ведет к росту межэтнической и межрелигиозной напряженности.

**Выводы.** Большинство трудовых мигрантов, пребывающих в Россию – мусульмане. Однако интенсивность их религиозности существенно отличается в поколениях. Интервью фиксируют, что приехавшие 15–20 лет назад в Петербург выходцы из Средней Азии менее религиозны, чем приезжающие сегодня к ним молодые родственники, которые очень религиозны. Экспертные интервью с лидерами мусульманских общин и национальных центров говорят о том, что религиозность мигрантов нередко отличается от традиционного для того

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта № 19-18-00054 «Трансформации глобального конфессионального геопространства: феномен “параллельных” обществ в системе международно-политических отношений».

© Т. С. Пронина, 2020

© Tatyana S. Pronina, 2020

или иного региона России ислама, имеет интенсивный характер, обнаруживает черты избраннычества, приезжие ориентируются на авторитет лидеров, которые были их наставниками дома. Все это осложняет их инкультурацию. Участие в жизни религиозной общины – это привычный формат социализации для мигрантов, часто не знающих развитой сети гражданских и светских институтов. Однако проблема адаптации мигрантов требует комплексного подхода, к которому не всегда готовы религиозные и общественные организации. Влияние мусульманского духовенства, ориентированное на культивирование общероссийской идентичности, могло бы стать эффективным способом адаптации и препятствовать тенденциям добровольной сегрегации мигрантских сообществ. Однако мигранты мусульмане в силу объективных причин – нехватки мечетей и молельных домов, оказываются вне сферы такого влияния.

**Ключевые слова:** миграция; демографические тренды; ислам; адаптация мигрантов; мусульманские религиозные организации.

**Для цитирования:** Пронина Т. С. Миграция в современной России и религиозный фактор // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 225–240.

## Migration in modern Russia and the religious factor\*

*Tatyana S. Pronina*

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

**Introduction.** Migration is one of the key factors of modern social processes. Ethnocultural and religious localization get new geography. These changes are accompanied by fears caused by the growth of the Muslim population and the formation of Muslim enclaves. The problem is also relevant for Russia.

**Materials and methods.** The research is based on the analysis of surveys and interviews conducted in different regions of Russia in 2016–2020. The results of surveys reflect the growth of negative assessments in the attitude of Russians to migrants. We also use discourse analysis of Internet resources (analytical sites, articles), media materials, and real estate analytics of the migrant settlement geography and forms of their adaptation.

**Results.** In Russia, migration is determined by global trends: (1) natural population decline, (2) lack of labor, (3) uneven economic development of regions. Russia's participation in integration associations in the post-Soviet space is added to the above-mentioned factors. In the structure of external migration, the absolute primacy belongs to labor migration. Most of those who come to work are from the Muslim population. Demographic trends characteristic of this population allow us to make forecasts about a significant increase in their presence and influence on changes in the ethno-

---

\* The research was carried out with the financial support of the RNF in the framework of the research project No. 19-18-00054 “Transformations of global confessional geospatial space: the phenomenon of "parallel" societies in the international political relations system”.

religious composition of the Russian regions population in the future. A number of researchers talk about enclavization of migrant communities. The high religiosity of Muslim migrants suggests that an effective way of their enculturation could be the educational influence of the Russian Muslim clergy. The ineffectiveness of adaptation and enculturation leads to an increase in inter-ethnic and inter-religious tensions.

**Conclusions.** The majority of migrant workers who come to Russia are Muslims. However, the intensity of their religiosity differs significantly across generations. Interviews show that people from Central Asia who came to St. Petersburg 15–20 years ago are less religious than their young relatives who are very religious. Expert interviews with leaders of Muslim communities and national centers show that the religiosity of migrants often differs from the traditional Islam in a particular Russian regions, has an intense character, reveals features of electability, and migrants are guided by the authority of leaders who were their mentors at home. All this complicates their enculturation. Participation in the life of a religious community is a familiar form for migrants' socialization, who often does not know a developed network of civil and secular institutions. However, the problem of adaptation of migrants requires a comprehensive approach, which is not always ready for religious and public organizations. The influence of the Muslim clergy, focused on the cultivation of an all-Russian identity, could be an effective way to adapt and prevent the trends of voluntary segregation of migrant communities. However, Muslim migrants, due to objective reasons – the lack of mosques and prayer houses, are outside the sphere of such influence.

**Key words:** migration, demographic trends, Islam, adaptation of migrants, Muslim religious organizations.

**For citation:** Pronina, T. S. (2020) Migratsiya v sovremennoi Rossii i religiozniy faktor [Migration in modern Russia and the religious factor]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No 3. pp. 225–240. (In Russian).

## **Введение**

Интенсификация транснациональных людских потоков на наших глазах переформатирует мир в мозаику культурных смешений и заимствований, а этнокультурная и религиозная локализация приобретает новую географию. Около 49% мигрантов составляют христиане, 27% – мусульмане<sup>1</sup>. Однако наибольшее число проблем и опасений связано с мусульманской миграцией.

Рост мусульманского населения, проблема формирования мусульманских анклавов актуальны и для России: «увеличение численности мусульман само по себе не может быть угрозой стабильности, – пишет известный исламовед А. Малашенко, – оно способно, накладываясь на негативные социально-экономические условия, провоцировать межконфессиональную и межэтническую напряженность» [7, с. 57].

---

<sup>1</sup> Hackett, Conrad (2017) 5 facts about the Muslim population in Europe. [Электронный ресурс] URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/> (дата обращения: 01.02.2020).

В России миграция определяется общемировыми тенденциями: естественной убылью населения, недостатком рабочей силы, неравномерным экономическим развитием регионов. К вышеназванным факторам добавляется участие России в интеграционных объединениях на постсоветском пространстве [11, с. 117]. Как замечает А. Г. Гольцов: «в 1990-е годы наиболее мощный на постсоветском пространстве по своему потенциалу актор – РФ – не проявлял действенной политической воли к тому, чтобы выступить в качестве геополитического центра интеграционного объединения» [4, с. 60–61].

Миграционный поток в Российскую Федерацию увеличился после распада Советского Союза в связи с ухудшением политического и экономического положения в бывших республиках СССР. Основной поток мигрантов дают республики Средней Азии: Узбекистан, Таджикистан и Кыргызстан.

С 1990-х годов до экономического кризиса 2014 года число приезжающих в РФ увеличивалось. Таким образом, за последние двадцать лет Россия стала второй после США страной по количеству мигрантов<sup>1</sup>. В динамике последних лет (2017–2019) вновь наблюдается рост миграционного потока в Россию. В 2019 г. в РФ встало на миграционный учет 19,5 млн человек. С целью трудоустройства прибыло около 5,5 млн человек. Эта цифра в действительности может быть в 1,5–2 раза больше. Неизменной на протяжении ряда лет остается доля граждан СНГ среди пребывающих иностранцев – около 85%, из них 40% приезжают из государств Средней Азии. Постоянно на территории находится не менее 9,8 млн иностранных граждан, это около 7% от численности населения (официальные данные МВД за 2019 г.)<sup>2</sup>.

По данным Pew-forum в стране насчитывается 5 840 000 мусульманских мигрантов<sup>3</sup>, в основном из соседних бывших советских республик Средней Азии. Однако, если учитывать одновременно пребывающих в стране, с учетом и нелегальных трудовых мигрантов, то количество может возрасти до 10 млн. При этом, собственное мусульманское население России – около 20 млн человек. В общей сложности, около 30 млн мусульман в стране пребывают одновременно. Это более 20% населения. Рождаемость и количество молодых

<sup>1</sup> Breen, J. (2013). L'immigration en chiffres. [Электронный ресурс] URL: <http://www.lecourrierderussie.com/2013/09/immigration-russie-chiffres/> (дата обращения: 10.02.2020).

<sup>2</sup> Основные показатели по миграционной ситуации в Российской Федерации за январь - декабрь 2019 года. [Электронный ресурс] URL: <https://xn--b1aew.xn--p1ai/Deljatelnost/statistics/migracionnaya/item/19364859/> (дата обращения: 12.02.2020).

<sup>3</sup> Table: Estimated Number of Immigrants by Religious Affiliation (2012). [Электронный ресурс] URL: <https://www.pewforum.org/2012/03/08/table-estimated-number-of-immigrants-by-religious-affiliation/> (дата обращения: 16.02.2020).

людей, которые вскоре заведут детей, существенно выше в регионах РФ и странах (из которых приезжает наибольшее число мигрантов), традиционно исповедующих ислам. Учитывая названные демографические тренды, можно предполагать, что в будущем произойдут существенные изменения в этнорелигиозном составе российского населения. Это позволяет сделать вывод, что миграция становится не только важнейшим демографическим фактором, но одним из ведущих «игроков» в политических процессах [3; 16].

### **Обзор литературы**

Теме миграции посвящено большое количество как зарубежных, так и отечественных работ. Исследователи уже всесторонне описали различные аспекты трудовой миграции, ее влияние на рынок труда, формирование сетевых мигрантских взаимодействий, модели адаптации и интеграции (J. Vreen, E. Pасe, M. Ambrosini, С. Bonifazi, T. Caponio, И. П. Цапенко, Г. А. Монусова, Н. В. Гоффе, И. Г. Животовская). Особо пристальное внимание привлекают проблема формирования анклавов и феномен параллельных обществ (L. Virt, T. Meyer, M. Micus, F. Walter, Т. З. Протасенко). В российской литературе немало работ, авторы которых анализируют социально-демографические характеристики мигрантов, их взаимоотношения с местным населением (О. А. Смирнова, О. Р. Жерновая, В. Н. Подгусков, Е. М. Арутюнова, А. Р. Мухаметов и др.).

Тема миграции и религии также представлена современными исследованиями. В зарубежной литературе они в основном сосредоточены на проблемах роста мусульманского населения, формирования и сегрегации мусульманских сообществ (Т. R. Meshlok, Ch. Kleßmann, M. Micus, F. Walter). В российских исследованиях эта тема она остается пока слабо разработанной.

### **Материалы и методы**

Данное исследование основано на анализе материалов опросов и интервью, проведенных в разных регионах России в 2017–2020 гг. Результаты опросов отражают рост негативных оценок в отношении россиян к мигрантам. Также используется дискурс-анализ интернет-ресурсов (аналитических сайтов, статей) и материалов СМИ, важная информация почерпнута из риэлтерской аналитики географии расселения мигрантов, методов и форм их адаптации.

## Результаты исследования

Самая широкомасштабная внешняя миграция в РФ – трудовая. В основном она носит «циркулярный», временный характер. По данным МВД мигранты составляют около 3% занятых в экономике России. Однако по данным общественных экспертов – это не менее 10% [6]. Необходимо отметить, что налоговые отчисления иностранных работников приносят существенный доход государству: за 2018 г. – это 45 млрд руб. По мнению С. Рязанцева и ряда других экспертов, от миграции Россия имеет двойную выгоду: мигранты создают материальные блага, осуществляют необходимые миграционные выплаты, платят налоги в самой России, повышая ее ВВП, и за счет денежных перечислений стабилизируют ситуацию в ближайших к России регионах<sup>1</sup>.

Основные центры притяжения внешней миграции в РФ – Центральный и Северо-Западный федеральные округа. Более половины (57%) от всех иностранных граждан, въехавших в РФ с целью трудоустройства, встает на учет в 4 регионах – Москва и Санкт-Петербург, Московская и Ленинградская области. Эти регионы наиболее динамично развивающиеся, с наибольшим привлечением инвестиций, здесь активно ведется строительство различных объектов, много рынков, развитая сфера услуг. Основные отрасли занятости иностранных мигрантов – это строительство (34%), сфера услуг (13%), обрабатывающие производства (10%), сельское хозяйство (7%). По результатам опросов, занятость неофициально работающих мигрантов примерно такая же, как официальная [8, с. 11].

Как показывают исследования, отношение россиян к мигрантам ныне обнаруживает тенденцию к ухудшению. Местные жители нередко склонны винить приезжих в существующих социально-экономических проблемах. Так, по данным опроса, проведенного сотрудниками Центра религиоведческих и этнополитических исследований ЛГУ им. А. С. Пушкина в одном из центральных регионов России в 2016 году, только 20% респондентов считают, что присутствие мигрантов полезно для страны и региона, 26,6% ответили, что их не должно быть в стране, 17,2% высказались, что испытывают к мигрантам неприязнь, 35,9% – ответили, что им все равно<sup>2</sup>. Среди причин неприязненного от-

<sup>1</sup> Рязанцев: денежные переводы мигрантов из РФ сокращают бедность на их родине. 2018. [Электронный ресурс]. URL: <https://tj.sputniknews.ru/radio/20181115/1027429016/denezhnyeperevody-migranty-russia-sokraschayut-bednost.html> (дата обращения: 10.02.2020).

<sup>2</sup> Объем выборочной совокупности составил 1 582 респондента. Место проведения: 14 населенных пунктов Тамбовской области, Время проведения: октябрь–ноябрь 2016 г. Метод исследования – анкетный опрос. 2/3 опрошенных – городские жители, 38,5% мужчин и 61,5% женщин. При обработке данных использовался пакет программного обеспечения Portable IBM SPSS Statistic sv19.

ношения были названы следующие: наглое и агрессивное поведение – 64,1%, пренебрежения местными традициями и нормами поведения – 39,3%, криминальная деятельность – 35,3%, нарушения общественного порядка – 32,5%, представляют опасность – 21%, занимают наши рабочие места – 19,4%.

Респондентам был также задан вопрос: «Какие действия должны предпринимать власти по отношению к мигрантам?» Большинство высказались в пользу ограничительных мер: 60% респондентов ответили, что следует ограничить приток мигрантов и жестко контролировать незаконную миграцию, 14% считают, что следует ограничить для мигрантов виды допустимых работ и размер оплаты труда, только 7% высказались, что следует облегчить правовые нормы въезда и проживания.

Таким образом, в отношении россиян к мигрантам преобладают негативные настроения. Это подтверждает и руководитель сектора социально-культурных изменений Социологического института РАН (СПб) Олег Божков: «Если раньше, году, скажем, в 2005, к приезжим из республик Средней Азии, Кавказа, Молдовы петербуржцы относились вполне доброжелательно, то теперь отношения эти впору назвать нетерпимыми»<sup>1</sup>.

По результатам мониторингового исследования, проведенного социологическим центром «Мегаполис» в 2014 г. посредством телефонного опроса 1 000 взрослых петербуржцев, 46,4% ответили, что приезжающие в город на временную работу граждане из бывших союзных республик и Северного Кавказа создают проблемы. На вопрос: «А чем конкретно они Вам мешают, какие проблемы создают?», – петербуржцы назвали целый ряд причин, среди которых основные: «их стало очень много» – 47,6%, «ведут как у себя дома» – 25,2%, «плохо ведут себя в общественных местах» – 17%, «занимают наши рабочие места» – 13,8%, «не хотят жить по нашим законам, традициям» – 12,7%, «не хотят говорить по-русски, общаются только на своем языке» – 12,3%, «среди них много преступников» – 9,3% и др. На вопрос: «Кто виноват в возникающих проблемах?», респонденты ответили: «миграционные службы» – 25%, «сами иностранные рабочие» – 22%, «приглашающие фирмы» – 19,8% [10, с. 36].

Адаптация и интеграция мигрантов, прибывающих в Россию, как и в других странах, это сложная проблема. Но в России она имеет свои особенности. Поскольку основной миграционный поток носит циркулярный характер, то большая часть мигрантов вообще не ориентирована на интеграцию. Для них

---

<sup>1</sup> «Юбилейный» мигрант. 5-миллионным жителем Петербурга может стать ребенок, родившийся в семье приезжих (2012). [Электронный ресурс]. URL: <https://svpressa.ru/society/article/58906/> (дата обращения: 10.02.2020).

приемлемый вариант – это уровень адаптации, позволяющий выжить в стране и заработать денежные средства: минимальное знание русского языка, достаточное для общения в быту – часто это буквально несколько фраз. Как констатировали представители Фонда помощи трудовым мигрантам в Петербурге:

«попытка ... организовать бесплатные курсы русского языка для выходцев из Узбекистана потерпела фиаско: на занятия почти никто не пришел. Опросы показали: лишь небольшая часть мигрантов хочет, но не может ходить на такие курсы – времени не хватает. Остальные честно признались: русский язык им не нужен»<sup>1</sup>.

По словам наших респондентов – мигрантов, важно иметь представления о процедурах и документах необходимых для оформления, желательно иметь знакомых, которые помогут в первое время найти жилье и работу. О какой-либо культурной интеграции нет речи. Нередко мигранты отрицательно воспринимают многие нормы и традиции страны прибытия. Социологи усматривают причину этого в высокой степени анклавизации, когда у приезжих нет повода и потребности общаться с местным населением. По словам Т. З. Протасенко: «Мигранты живут в Петербурге в анклавах: селятся – со своими, общаются – со своими. Они почти не коммуницируют с внешним миром»<sup>2</sup>.

Есть ли в России этнорелигиозные анклавы? Мнения экспертов на этот счет расходятся. Как правило, представители официальных государственных органов считают, что таковых нет. Это мнение разделяет и ряд исследователей, например, руководитель лаборатории социологии образования Петербургского филиала НИУ ВШЭ профессор Даниил Александров.

Действительно, если иметь в виду анклавы, подобные тем, какие сформировались на окраинах или в пригородах крупных городов Франции, Германии, Бельгии, то таких в России пока нет. Сторонники подобной точки зрения называют разные причины этого. Однако нам представляется, что единственная значимая среди них – невысокий масштаб *иммиграции* [15]. Трудовая же миграция носит временный характер – по статистике лишь около 20% приезжающих хотят остаться в России. Представителей второго поколения иммигрантов, которые родились уже в стране прибытия, также немного.

---

<sup>1</sup> Мигрантам в Петербурге русский язык не нужен, и интегрироваться они не хотят. [Электронный ресурс]. URL: <https://mr-7.ru/articles/82329/> (дата обращения: 15.02.2020).

<sup>2</sup> В каких районах Петербурга селятся мигранты. [Электронный ресурс]. URL: <https://online812.ru/2012/11/22/001/> (дата обращения: 10.02.2020).



Однако ряд исследователей считают, что анклавов в российских городах уже существуют. Так считает Т. З. Протасенко, научный руководитель социологического центра «Мегаполис», Санкт-Петербург: «Сегодня критическая масса приезжих в Петербурге уже достигла такого уровня, что они могут создать собственный город-миллионник. Есть подъезды, дома, даже кварталы, где они живут. И это может быть очень опасным, потому что анклавов – не цивилизованные, а стихийные. А у нас нет точного понимания, кто где живет»<sup>1</sup>. По ее словам, петербуржцев сегодня все больше раздражают иногородние. Во многом раздражение связано с тем, что приезжие живут обособленно, по собственным, неясным для нас законам и правилам. Горожане боятся таких «анклавов», считая, что не могут чувствовать себя в них или рядом с ними безопасно.

По словам директора Института демографических исследований Игоря Белобородова в комментарии «Комсомольской правде»:

«анклавов уже наметились. И если так пойдет и дальше, то лет через десять такие районы окончательно оформятся и заживут своей жизнью. Эти территории станут неуправляемыми извне, и их население будет расти. Как следствие, они начнут изменять Москву: столичный культурный фон, уклад жизни и традиции. Это обычная практика для городов, где доля мигрантов превышает 10–12 процентов, а в Москве уже сегодня мигрантов более 20 процентов»<sup>2</sup>.

Несомненно, предпосылки для формирования «параллельных обществ»<sup>3</sup> в российских городах уже есть. Во-первых, длительное пребывание на территории России – около 6 месяцев и более – значительного числа мигрантов. После отъезда их сменяют новые работники, которые часто селятся в том же месте. Во-вторых, трудовые мигранты часто селятся компактно вблизи рабочих мест, или в районе, где есть дешевое жилье – заселяются по несколько человек в комнату – в итоге их сосредоточение в одном месте может быть значительным.

Сегодня первенство в аналитике расселения мигрантов принадлежит не исследователям, а риэлторам – это и понятно – их клиенты хотят знать, в каком социальном окружении им придется жить. Определенную информацию также аккумулируют журналисты.

---

<sup>1</sup> В каких районах Петербурга селятся мигранты. [Электронный ресурс]. URL: <https://online812.ru/2012/11/22/001/> (дата обращения: 10.02.2020).

<sup>2</sup> Образованием этнических анклавов наиболее обеспокоены в Москве (2017). [Электронный ресурс]. URL: <https://posredi.ru/etnicheskie-anklavy-v-gorodax-i-syolax-rossii.html> (дата обращения: 10.02.2020).

<sup>3</sup> Термин «параллельные общества» также отражает процесс анклавизации, но имеет ряд дополнительных коннотаций. Введен в социогуманитарный дискурс Т. Майером [17], также см.: [7].

В Москве районы компактного проживания мигрантов – это Западное Бирюлево, Старое Марьино с устаревшим жилищным фондом и близостью промзоны, что удешевляет цены на аренду жилья, Люблино (близость крупнейшего вещевого рынка «Садовод», низкие цены на аренду жилья, которое построено на месте бывших очистных сооружений), Солнцево (гигантский оптовый продуктовый рынок Фуд-сити, близость нескольких кладбищ как мест работы), Гальяново (невысокие цены на жилье из-за плохой экологии от общирной промзоны Калозино и слабого охвата метро, наличие множества плодоовощных и продуктовых баз как мест работы), Метрогородок (низкие цены на устаревшее малогабаритное жилье), Капотня (вещевой рынок «Садовод», близость нефтеперегонного завода и ТЭЦ, плохое обеспечение транспортом, одни из самых низких цен на жилье, большое число общежитий). Однако, как, например, справедливо заметил старший научный сотрудник Института социологии РАН Игорь Кузнецов: «Они выбрали Капотню не потому, что решили создавать анклав, а потому что им там жить дешевле»<sup>1</sup>.

Похожая ситуация и в Петербурге – здесь мигранты также селятся в расселенных домах, за проживание в которых они платят по несколько тысяч за койко-место, в районах с низкой платой за аренду жилья, вблизи мест работы: Пулково – в районе строительства новых объектов, район рынка Апраксин двор и Сенного рынка, овощебазы на Софийской улице, в расселенных домах на Уткином проспекте, в аварийных домах и заброшенных заводах по Обводному каналу, в посёлках Бугры, Колтуши, Фёдоровское, Сертолово, Горбунки.

Есть такие районы уже и в других городах: в Нижнем Новгороде – квартал ветхого жилого фонда в районе Московского вокзала; в Самаре – дома дореволюционной застройки в Самарском районе города, дома частного сектора в Куйбышевском районе города, в пос. Зубчаниновка Кировского района города, в районе застройки частного сектора в Куйбышевском районе; в Уфе – в зонах частного сектора в Октябрьском и Дёмском районах города; в Оренбурге подобный этнический анклав функционирует в микрорайоне «Бёрды»<sup>2</sup>.

При отсутствии или недостатке механизмов адаптации происходит сегрегация таких сообществ от основного общества. С подобными трудностями уже давно столкнулись европейские страны:

«группы мигрантов сильнее обособляются от общественной жизни, предпочитая внутри государства изоляцию с собственными культурно-религиозными нормами жизни, являющимися альтернативой действующему на территории страны законодательству» [12, с. 164].

<sup>1</sup> Окраины Москвы превращаются в этнические анклавы? (2013). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.samara.kp.ru/daily/26146/3035484/> (дата обращения: 10.02.2020).

<sup>2</sup> Петров В. Этнические анклавы в городах и селах Урало-Поволжья. (2017). [Электронный ресурс]. URL: <https://posredi.ru/etnicheskie-anklavy-v-gorodax-i-syolax-rossii.html> (дата обращения: 10.02.2020).

Увеличивается количество мигрантов и в российском селе. Например, в Астраханской, Волгоградской областях мигранты составляют существенную долю в сельскохозяйственной деятельности, связанной с сезонными работами по уборке бахчевых культур и овощей. Данная ситуация оценивается полярно: от «запретить, это приведет к конфликтам», до «они спасут умирающую русскую деревню». «В условиях депопуляции и старения населения в сёлах, – считает Е. М. Арутюнова, – временные трудовые мигранты из Средней Азии становятся конкурентоспособной рабочей силой. Эксперты признают, что обойтись без мигрантов село не может» [1, с. 55]. По мнению П. П. Великого, основной прирост численности сельского населения России обеспечивают мигранты – граждане стран СНГ [2].

### **Выводы**

Большинство трудовых мигрантов, пребывающих в Россию – мусульмане. Однако интенсивность их религиозности существенно отличается в поколениях. В наших интервью мы часто фиксируем, что приехавшие 15–20 лет назад в Петербург выходцы из Средней Азии менее религиозны, чем приезжающие сегодня к ним молодые родственники, которые очень религиозны. Под влиянием последних и старшие родственники становятся более религиозными. Экспертные интервью с лидерами мусульманских общин, национальных центров говорят о том, что религиозность мигрантов нередко отличается от традиционного для того или иного региона России ислама, имеет интенсивный характер, обнаруживает черты избранничества, приезжие ориентируются на авторитет лидеров, которые были их наставниками дома. Все это осложняет их инкультурацию.

Наблюдается и такая тенденция: в некоторых регионах имамы, получившие религиозное образование за рубежом в 1990–2000-е годы, легче выстраивают общение с мигрантами. В результате, происходит вытеснение из общины аутентичных членов, размежевание общин по этническому признаку.

«Коренное мусульманское население России, – высказывает свой прогноз Абдулла Ринат Мухаметов, кандидат политических наук, – само станет меньшинством на своей территории по отношению к среднеазиатскому большинству (вчерашним мигрантам). Это долгосрочный тренд, изменить который очень сложно»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Мухаметов, А. Р. Количество в качество. Мусульмане России перед вызовами демографии и миграции. [Muhametov, A. R. (2015) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ansar.ru/analytics/kolichestvo-v-kachestvo-musulmane-rossii-pered-vyzovami-demografii-i-migracii> (дата обращения: 15.02.2020).

Важно и то, что мигранты часто приезжают из регионов, где ослаблены или неразвиты светские общественные институты и сильна роль религиозного лидера в решении всех вопросов. Все наши информанты из числа трудовых мигрантов в ходе интервью отмечали, что сейчас роль религии в их родных городах и селах очень высока. Во всех населенных пунктах действуют мечети. По признанию наших респондентов, сегодня непосещение мечети в пятницу, неучастие в праздничных ритуалах уже осуждается обществом.

Участие в жизни религиозной общины – это привычный формат социализации для мигрантов, часто не знающих развитой сети гражданских и светских институтов. Подобная ситуация имеет место в Германии – стране, которая первой начала заниматься проблемой гастарбайтеров, осевших в стране, а не уехавших, как ожидалось. Аналитики Маттиас Микус и Франц Вальтер отмечают, что не было уделено должного внимания тому обстоятельству, что светские общественные организации – это непривычный формат консолидации для иммигрантов мусульман [14].

В России, на первый взгляд, ситуация обстоит лучше. Есть советы по взаимодействию с религиозными организациями, централизованные религиозные организации, общественные национальные сообщества, которые могут координировать усилия по адаптации мигрантов. Духовные управления мусульман и совет муфтиев активно взаимодействуют с различными государственными структурами. Однако проблема адаптации мигрантов требует комплексного подхода, к которому не всегда готовы религиозные и общественные организации по ряду причин.

Деятельностью общественных, государственных структур охвачено очень малое число мигрантов. Об общественных национальных организация мигранты чаще всего и не слышали. А вот в мечетях и молельных комнатах бывают многие из них. Однако здесь пока можно говорить о большом потенциале, но не о значительных реальных достижениях. В наших интервью мы не получали ответы, что в мечети помогли с оформлением документов, поиском работы, с учебой, устройством детей в детский сад, школу, одеждой, оказали психологическую помощь специально подготовленные люди.

Работа с мигрантами, конечно, ведется, но ограничивается проведением собраний с приглашением сотрудников Федеральной миграционной службы, Министерства внутренних дел, которые разъясняют, как оформить регистрацию и патент, предупреждают о недопустимости правонарушений и др. В проповедях имамы говорят о необходимости соблюдения российских законов, уважительного отношения к местным жителям и представителям всех национальностей и религий.

В одной из наших бесед руководящим лицом из духовного управления мусульман Северо-Запада было сообщено, что духовенство готово оказать духовную поддержку, а остальные свои вопросы мигранты должны решать сами. Такого же мнения придерживаются и некоторые светские эксперты.

Лидеры общественных организаций, занимающиеся адаптацией мигрантов, признаются, что взаимодействие с духовенством происходит неэффективно. Как пишет А. Р. Мухаметов:

«Так, эффективных работающих институтов интеграции мигрантов из Средней Азии в общемусульманское пространство РФ практически нет. Не случайно власти и общество постоянно призывают муфтияты обратить внимание на эту проблему»<sup>1</sup>.

Неэффективность религиозных организаций в адаптации мигрантов связана, в том числе, с объективными причинами. Прежде всего, их количество и возможности не соответствуют масштабам миграции. В Москве 4 крупных мечети и большое количество молельных домов. По данным общественных организаций в Санкт-Петербурге может находиться около 1 млн мигрантов<sup>2</sup>. При этом действуют две мечети и около десяти молельных домов (точное число молельных помещений установить затруднительно): Соборная мечеть (вместимость 5 тыс.), Мемориальная мечеть им. муфтия Жафяра-хазрат Пончаева (вместимость 1 тыс.), средняя вместимость молельных комнат – возьмем максимальный показатель – 50 человек. Всего получается 6,5 тысяч. Для сравнения: в четырехмиллионном Берлине – 98 мечетей.

Надо сказать, что рост числа мечетей в постсоветский период в РФ имел небывалый характер. Сегодня, по словам председателя Совета муфтиев России Равиля Гайнутдина, их более 7 тысяч<sup>3</sup>. Однако основная их часть сосредоточена в регионах с местным мусульманским населением. Получается, что именно мусульмане-мигранты, большинство которых сосредоточено в нескольких крупных российских городах ЦФО и СЗФО, оказываются вне сферы влияния представителей российского мусульманского духовенства.

Внешняя миграция позволяет России восполнять естественную убыль населения во многих регионах и обеспечивать экономику необходимыми трудовыми ресурсами. В структуре внешней миграции безусловное первенство принадлежит трудовой миграции. Большинство приезжающих на работу пред-

---

<sup>1</sup> Мухаметов, А. Р. Указ. соч.

<sup>2</sup> В каких районах Петербурга селятся мигранты (2012). [Электронный ресурс]. URL: <https://online812.ru/2012/11/22/001/> (дата обращения: 10.02.2020).

<sup>3</sup> Совет муфтиев России: число мечетей в РФ превысило 7 тысяч – это беспрецедентный рост (2014). [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20141117/1033687343.html> (дата обращения: 10.02.2020).

ставляют мусульманскую популяцию. Демографические тренды, характерные для данной популяции, позволяют делать прогнозы о значительном росте их присутствия и влиянии в будущем на изменения этнорелигиозного состава населения российских регионов и населенных пунктов. Все это указывает на важность вопросов адаптации и интеркультурации мигрантов.

Представляется, что в силу их социокультурных особенностей одним из наиболее эффективных способов инкультурации могло бы стать просветительское влияние российского мусульманского духовенства. Однако мигранты мусульмане в силу объективных причин – нехватки мечетей, молельных домов, оказываются вне сферы такого влияния. Тогда как просветительское влияние духовенства, ориентированное на культивирование общероссийской идентичности могло бы стать эффективным способом адаптации и препятствовать тенденциям добровольной сегрегации мигрантских сообществ.

#### Список литературы

1. Арутюнова Е. М. Адаптация временных трудовых мигрантов из Средней Азии на сельском Юге России // Социологическая наука и социальная практика. – 2014. – № 1 (5). – С. 51–70.
2. Великий П. П. Мигранты из стран юго-восточных регионов в российском селе // Историческая и социально-образовательная мысль. – Краснодар, 2016. – Т. 8. – № 2. – Ч. 1. – С. 76–86.
3. Вишневский А. Г. Время демографических перемен: избр. ст. – М.: Высшая школа экономики, 2015. – 517 с.
4. Гольцов А. Г. Трансформации геополитического порядка на постсоветском пространстве // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). – 2016. – № 1 (80). – С. 54–72.
5. Денисенко М., Козлов В., Фаттахова А. Современные тенденции денежных переводов мигрантов в России и в мире // Демографическое обозрение. – 2015. – Т. 2. – № 3. – С. 5–29.
6. Итоговый доклад о миграционной ситуации, результатах и основных направлениях деятельности Федеральной миграционной службы за 2015 год. – М., 2016. – 98 с.
7. Малашенко А. Демография ислама // Россия и мусульманский мир. – 2006. – № 9. – С. 47–57.
8. Миграционная политика: диагностика, вызовы, предложения / Е. Б. Деминцева, Н. В. Мкртчян, Ю. Ф. Флоринская. – М.: Высшая школа экономики, 2018. – 55 с.
9. Пронина Т. С. Многонациональность «против» мультикультурности: сегрегация этнорелигиозных общин // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2019. – № 3. – С. 146–157.
10. Протасенко Т. Петербуржцы и иногородние жители Петербурга: поиск путей бесконфликтного совместного проживания // Телескоп. – 2014. – № 5 (107). – С. 34–38.
11. Смирнова О. А., Жерновая О. Р., Подгусков В. Н. Миграционная ситуация в России, эволюция и тенденции в долгосрочной перспективе // Власть. – 2016. – № 12. – С. 114–121.
12. Талалаева Е. Ю. Специфика феномена конфессионального «параллельного общества» в странах Северной Европы // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2019. – № 3. – С. 158–168.

13. Meyer T. (2002) Parallelgesellschaft und Demokratie. In: *Der Demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung: Politische Leitideen Für Das 21. Jahrhundert* festschrift Zum 80 / Clemens Stepina, Marcus Llanque & Herfried Münkler (eds.), geburtstag von Iring Fetscher. Akademie Verlag, pp. 193–230.

14. Micus M., Walter F. (2006). Mangelt es an „Parallelgesellschaften“? In *Zuwanderung und Integration*. Heft 4, pp. 215–221.

15. Smirnov, M. (2019). Religious minorities in the Russian context: Theoretical interpretation. In: *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, Rivista trimestrale*. No. 2, pp. 461–468.

16. Van de Kaa, D. J. (1996). Anchored narratives: The Story and Findings of half a century of research into determinants of fertility. *Population Studies*. Vol. 50. No. 3. pp. 389–432.

### References

1. Arutyunova, E. M. (2014). Adaptatsiya vremennykh trudovykh migrantov iz Srednej Azii na sel'skom Juge Rossii [Adaptation of temporary labor migrants from Central Asia in the rural South of Russia]. *Sociologicheskaya nauka i social'naya praktika* [Sociological science and social practice]. No. 1 (5). pp. 51–70. (In Russian).

2. Velikij, P. P. (2016). Migranty iz stran yugo-vostochnykh regionov v rossijskom sele [Migrants from South-Eastern regions in Russian rural areas] *Istoricheskaja i social'no-obrazovatel'naja mys'* [Historical and social and educational thought]. Vol. 8. No. 2. Part 1. pp. 76–86. (In Russian).

3. Vishnevskij, A. G. (2015). *Vremja demograficheskikh peremen: izbr. st.* [Time of demographic change: selected articles]. Moskva: Vyschaya shkola ekonomiki, 517 p. (In Russian).

4. Gol'tsov, A. G. (2016). Transformatsii geopoliticheskogo poryadka na postsovet'skom prostranstve [Transformations of the geopolitical order in the post-Soviet space]. *Politiya: Analiz. Hronika. Prognoz (Zhurnal politicheskoy filosofii i sociologii politiki)* [Polity: An Analysis. Chronicle. Forecast (Journal of political philosophy and sociology of politics)]. No. 1 (80). pp. 54–72. (In Russian).

5. Denisenko, M., Kozlov, V., Fattahova, A. (2015). Sovremennye tendentsii denezhnykh perevodov migrantov v Rossi i v mire [Current trends in migrant remittances in Russia and in the world]. *Demograficheskoe obozrenie* [Demographic overview]. No. 2 (3). pp. 5–29]. (In Russian).

6. Ito gov'nyj doklad o migratsionnoj situatsii, rezul'tatah i osnovnykh napravleniyah deyatel'nosti Federal'noj migracionnoj sluzhby za 2015 god (2016) [Final report on the migration situation, results and main activities of the Federal migration service for 2015]. Moskva: FMS, 98 p. (In Russian).

7. Malashenko, A. (2006). Demografiya islama [Demographics of Islam]. *Rossiya i musul'manskii mir* [Russia and the Muslim world]. No 9. pp. 47–57. (In Russian).

8. Migratsionnaja politika: diagnostika, vyzovy, predlozheniya (2018) [Migration policy: diagnostics, challenges, proposals]. Moskva: Vyschaya shkola ekonomiki, 55 p. (In Russian).

9. Pronina, T. S. (2019). Mnogonatsional'nost' "protiv" mul'tikul'turnosti: segregatsiya etnoreligioznykh obshchin [Multinationality versus multiculturalism: segregation of ethno-religious communities]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 146–157. (In Russian).

10. Protasenko, T. (2014). Peterburzhtsy i inogorodnie zhiteli Peterburga: poisk putej beskonfliktnogo sovместnogo prozhivaniya [Petersburgers and nonresident residents of St. Petersburg: finding ways to live together without conflict]. *Teleskop* [Telescop]. No. 5 (107). pp. 34–38. (In Russian).

11. Smirnova, O. A., Zhernovaja, O. R., Podguskov, V. N. (2016). Migratsionnaya situatsiya v Rossii, evoljutsiya i tendentsii v dolgosrochnoj perspective [Migration situation in Russia, evolution and trends in the long term]. *Vlast'* [Power]. No. 12. pp. 114–121]. (In Russian).
12. Talalaeva, E. Yu. (2019). Specifika fenomena konfessional'nogo «parallel'nogo obshchestva» v stranah Severnoj Evropy [The Nordic Countries specificity of the confessional “parallel society” phenomenon]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 158–168. (In Russian).
13. Meyer T. (2002). Parallelgesellschaft und Demokratie. In: *Der Demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung: Politische Leitideen Für Das 21. Jahrhundert* *festschrift Zum 80 / Clemens Stepina, Marcus Llanque & Herfried Münkler (eds.), geburtstag von Iring Fetscher.* Berlin: Akademie Verlag, pp. 193–230.
14. Micus M., Walter F. (2006). Mangelt es an „Parallelgesellschaften“? *Zuwanderung und Integration.* Heft 4, pp. 215–221.
15. Smirnov, M. (2019). Religious minorities in the Russian context: Theoretical interpretation. In: *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, Rivista trimestrale.* No. 2, pp. 461–468.
16. Van de Kaa, D. J. (1996). Anchored narratives: The Story and Findings of half a century of research into determinants of fertility. *Population Studies.* Vol. 50. No. 3. pp. 389–432.

#### Об авторе

**Пронина Татьяна Сергеевна**, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Центр религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID: 0000-0002-8902-9154, e-mail: tania\_pronina@mail.ru

#### About the author

**Tatyana S. Pronina**, Dr. Sci. (Philos.), Senior Researcher, Center for religious and ethno-political studies, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID: 0000-0002-8902-9154, e-mail: tania\_pronina@mail.ru

Поступила в редакцию: 10.07.2020

Received: 10 July 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020



УДК / UDC 2 : 316.343.725 (5 – 11) "199"

## Религия и интеллигенция на российском Дальнем Востоке: 1990-е – начало 2000-х годов\*

*С. М. Дударёнок*

*Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока  
ДВО РАН, Владивосток, Российская Федерация*

**Введение.** Статья посвящена изучению места и роли религиозного фактора в процессе поиска в кризисные 1990-е годы дальневосточной интеллигенцией собственной идентичности. Социокультурные изменения в условиях мировоззренческого и идеологического кризиса, породили в сознании россиян чувство пессимизма, бесперспективности жизни, психологическое ощущение хрупкости окружающего мира, а в сознании дальневосточников еще и чувство «ненужности» федеральному центру.

**Материалы и методы.** Основными источниками для написания статьи стал полевой дневник автора, составленный на основе включенного наблюдения в ходе мероприятий, проводимых представителями традиционных и нетрадиционных религий, встреч с миссионерами, посещения религиозных общин как индивидуально, так и со студентами Дальневосточного государственного университета (ДВГУ) в период с 1989 по 1997 г.

**Результаты исследования.** В неблагоприятной социальной и духовной атмосфере богоискательства, движение к религии и церкви в процессе поиска «новых» основ собственной идентичности, становится для дальневосточной интеллигенции столь же естественным, как до революции было совершенно естественным движение к атеизму. Одна часть дальневосточной интеллигенции попыталась найти опору и поддержку в существующих немногочисленных христианских (православных, баптистских, пятидесятнических и адвентистских) общинах; для другой части – религия стала основой некой «национальной» идеологии и идентичности (эти люди меняли в своем мировоззрении самоидентификацию «дальневосточник» на национальную принадлежность и приняла активное участие в создании религиозно-культурных центров); третья часть, после неудачных попыток найти искомое в «традиционных» общинах, обратилась в поисках основ своего индивидуального существования к различным нетрадиционным религиям и псевдорелигиозным группам, вероучения которых после принятия Закона «О свободе вероисповедания» (1990) стали активно распространяться на территории Дальнего Востока миссионерами сопредельных стран.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00496 А «Религиозно-этническая самоидентификация населения Дальнего Востока в начале XXI в.».

© С. М. Дударёнок, 2020

© Svetlana M. Dudarenok, 2020

**Выводы.** Отношение к нетрадиционным религиям после принятия ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997) резко изменилось, они стали восприниматься дальневосточной интеллигенцией и студенчеством как угроза национальной безопасности, а деятельность миссионеров – как экспансия. Начался новый «поворот» дальневосточной интеллигенции к православию и другим христианским конфессиям, которые стали восприниматься ею как защита от экспансии восточных соседей, как признак национального образа жизни и принадлежности к христианской цивилизации, процесс самоидентификации дальневосточной интеллигенции в конце 1990-х – начале 2000-х годов опять пошёл по культурно-национально-религиозному пути.

**Ключевые слова:** религия, нетрадиционные религии, Дальний Восток, интеллигенция, богоискательство, кризис, мировоззрение, миссионеры, вероисповедная политика, идентичность, верующие.

**Для цитирования:** Дударёнок С. М. Религия и интеллигенция на российском Дальнем Востоке: 1990-е – начало 2000-х годов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 241–268.

## **Religion and intellectuals in the Russian Far East: 1990s and early 2000s\***

*Svetlana M. Dudarenok*

*Institute of history, archaeology and ethnography of the peoples of the Far East FEB RAS,  
Vladivostok, Russian Federation*

**Introduction.** The article's focus is the study of the role and place of the religion in the search for personal identity during the 1990s crisis by Far-Eastern intelligentsia. The socio-cultural changes in the conditions have impacted the worldview and led to an ideological crisis. These changes caused a sense of pessimism, hopelessness, the psychological sense of the fragility of the surrounding world in the minds of Russians. Furthermore, these conditions have created a feeling of “uselessness” Far Easterners and the region to the Federal centre.

**Materials and methods.** The main sources for the article were the author's field diary, based on the observation of activities conducted by representatives of traditional and non-traditional religions, meetings with missionaries, and visits to religious communities both individually and with students of the Far Eastern State University (DSU) between 1989 and 1997.

**Results.** A God-seeking movement towards religion and the church in the process of searching for new foundations of its own identity becomes as natural for the Far Eastern intelligentsiya as the movement towards atheism was completely natural before the revolution. Some parts of the Far Eastern intelligentsiya tried to find support in the few existing Christian communities (Orthodox, Baptist, Pentecostal and Adventist). For another, religion became the basis of a “national” ideology and identity. For them, the religion facilitated a shift from a “Far-Easterner” self-identification to

---

\* The research is supported by the Russian Foundation for Basic Research, project № 20-011-00496 A.

wards more national identity. These ideological changes played an active part in the creation of religious and cultural centers. The final group turned to various non-traditional religions and pseudo-religious groups in search of the basis of their individual existence, after “failed” attempts to find the sense of belonging in “traditional” communities. The beliefs of those non-traditional groups started to be actively disseminated in the Far East by the missionaries of neighboring countries after the Law on Freedom of Religion (1990) passed.

**Conclusions.** Attitudes towards non-traditional religions changed dramatically after the adoption of the Federal Law on Freedom of Conscience and Religious Associations (1997). These non-traditional religious confessions started to be perceived by the Far Eastern intelligentsiya and students as a threat to national security, and the activities of missionaries as expansion. A new “turn” of the Far Eastern intelligentsiya to Orthodoxy and other Christian confessions started in the late 1990s to early 2000s and again followed the cultural-national-religious path. The latest round of the process of self-identification was viewed as a protection against the expansionist approach of the Eastern neighbors, as a sign of the national way of life and belonging to the Christian civilization.

**Key words:** religion, non-traditional religions, Far East, intelligentsiya, God-seeking, crisis, worldview, missionaries, religious policy, identity, believers.

**For citation:** Dudarenok, S. M. (2020). *Religiya i intelligentsiya na rossiyskom Dal'nem Vostoke: 1990-e – nachalo 2000-h* [Religion and intellectuals in the Russian Far East: 1990s and early 2000s]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 241–268. (In Russian).

## **Введение**

Годы «перестройки» ознаменовались бурным всплеском интереса в России к религии, в том числе к нетрадиционным религиям, активность которых, по утверждению крупнейшего отечественного религиоведа Е. Г. Балагушкина, проявляется в эпохи кризиса и общественных потрясений, в переломные периоды истории, связанные с глубокими изменениями экономики и быта, политических настроений и общего мироощущения человека [1, с. 18–32]. В отечественной и в зарубежной литературе для определения данного явления, наряду с понятием «нетрадиционные религии», используют термин «новые религиозные движения» (НРД) [2; 13].

В результате «перестройки» Россия, теряя статус великой державы, лишившись прежней роли в геополитике, утратив цель и стратегию развития человека, общества и государства, переместилась из одного исторического периода в другой [19, с. 22]. Эти социокультурные изменения породили чувство пессимизма, бесперспективности жизни, психологическое ощущение хрупкости окружающего мира. Все это привело к активному поиску россиянами «основ» своего индивидуального (а не коллективного) существования. Взоры многих из них обратились к религии.

В интеллигентских кругах, в том числе и на Дальнем Востоке, распространяются самые причудливые формы религиозно-философских умонастроений [24, с. 13]. В основном эти учения имели синкретический характер, эклектически соединяя элементы разных религий и философских систем. Даже названия их звучали довольно экзотично – пародируя их и, одновременно, указывая на реальность новых умонастроений, М. Эпштейн упоминает «кровосвятцев», «красноордынцев», «ковчежников», «пищесвятцев», «домовитян», «греховников», «доброверцев», «хазарян», «дуриков», «пустоверцев» и проч. [25, с. 29–125].

Необходимо отметить, что интерес к религии в массовом сознании зачастую совсем не говорит о принадлежности к определенной конфессии или движению, об организованной религиозной жизни. Этот интерес носит довольно аморфный, размытый, утилитарный и синкретический характер. Одним из ярких проявлений размытого парарелигиозного сознания россиян, по мнению Р. Н. Лункина, являются НРД [13, с. 329].

Новое законодательство в сфере свободы вероисповедания (1990 г.) находилось ряд лет в стадии своего становления, из-за чего была создана возможность волюнтаризма и злоупотреблений в этой сфере, а сами религиозные сообщества остались не только без контроля, но и без защиты государства: был упразднен Совет по делам религий СССР, а в ноябре 1991 г. были ликвидированы все государственные органы, координирующие взаимоотношения государства и религиозных объединений.

В стране нарастала религиозная конфликтность, ксено- и сектофобия; усиливалась конфронтация поборников православия, выступающих под лозунгом защиты традиционной национальной культуры от угрозы ее разрушения со стороны иноверцев, и последователей многочисленных нетрадиционных религий, требовавших неограниченной религиозной свободы. Наиболее остро эти процессы протекали на фронтальных территориях к которым традиционно относится российский Дальний Восток, в силу специфики своего заселения и освоения являвшийся исторически секулярным регионом.

### **Обзор литературы**

Историография данной проблемы немногочисленна. До настоящего времени отсутствуют обобщающие труды о месте и роли религии в идеологических ориентациях и мировоззренческих представлениях дальневосточной интеллигенции в постсоветский период истории. Наиболее активно занимаются изучением религиозной жизни российского Дальнего Востока на современном этапе дальневосточные религиоведы-историки: С. М. Дударёнок, О. П. Федирко,

Н. В. Потапова и А. И. Поспелова. Их публикации либо дают общую характеристику религиозной жизни в том или ином регионе российского Дальнего Востока [9; 10; 11; 14; 16; 17], либо анализируют процесс возрождения религиозной жизни в различных регионах Дальневосточного федерального округа и роль в этом процессе иностранных миссионеров [5; 8; 17], либо освящают социальное служение дальневосточных верующих различных конфессий [6; 18], либо посвящены проблеме взаимоотношения религиозных организаций и местных органов власти [15]. О. П. Федирко, рассматривая изменение конфессионального ландшафта российского Дальнего Востока в конце XX – начале XXI в., делает акцент на оценке фактора глобализации как причины происшедших процессов [22]. В одной из своих статей она утверждает, что «дальневосточники приняли религию как новую идеологию» (гражданскую идентичность), следовательно, сопричастность с историей и культурой России стала возможной через признание своей принадлежности к религии. На выбор религии влияла и демонстрируемая религиозность политической и культурной элиты, умело проведенные пиар-акции с привлечением внимания к вероисповедной тематике. Поэтому среди дальневосточного населения, декларирующего свою религиозность, складывается специфическая ситуация, заключающаяся в том, что «конфессиональная принадлежность и личная религиозность не являются непосредственно взаимосвязанными явлениями» [23, с. 117–130].

Значительное внимание увлечению дальневосточной интеллигенцией нетрадиционными религиями в 1990-е – начале 2000-х годов уделяется в монографии С. М. Дударёнок [7], однако и в ней проблема «религия и интеллигенция» не является предметом специального исследования.

Некоторые проблемы отношения дальневосточной интеллигенции к религии в 1990-е – 2000-е годы затрагивали в своих работах и амурские исследователи А. П. Забияко, А. О. Беляков, С. С. Гаврилов, Е. А. Конталева [12] и др. Однако, обобщающего исследования об отношении дальневосточной интеллигенции к религии в исследуемый период не существует, что еще раз свидетельствует об актуальности темы.

### **Материалы и методы**

*Целью данной статьи* является попытка выявить роль религии в идеологических ориентациях и мировоззренческих представлениях дальневосточной интеллигенции в 1990-е – начале 2000-х годов, рассмотреть процесс поиска дальневосточной интеллигенцией в постперестроечные годы новых основ собственной идентичности, места и роли в этом процессе религиозного фактора.

**Источниковая база исследования** состоит из двух равноправных частей. Первая часть – полевой дневник автора, составленный на основе включенного наблюдения на мероприятиях, проводимых представителями традиционных и нетрадиционных религий, встречах с миссионерами, при посещении религиозных общин как индивидуально, так и со студентами Дальневосточного государственного университета (ДВГУ) в период с 1989 по 1997 г. и личного архива автора. Вторая часть источников – публикации в СМИ, внутренняя литература сообществ последователей традиционных и нетрадиционных религий, материалы текущих архивов отделов по связям с общественными и религиозными организациями администраций Дальневосточного федерального округа и Государственного архива Приморского края (ГАПК).

**Методология**, избранная автором для настоящего исследования, включает в себя компаративный анализ, предполагающий выделение наиболее существенных проблем в отношениях «религия и интеллигенция»; выявление объективных и субъективных причин роста интереса дальневосточной интеллигенции к религии в начале 1990-х годов и падение этого интереса после принятия ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997).

### **Результаты исследования**

Несмотря на проявление определенного интереса к религии в перестроечные годы российский Дальний Восток к началу 1990-х годов продолжал оставаться самым секулярным регионом страны. В конце 1980-х годов только 10.611 чел., что составляло примерно 0,17% от общего количества населения региона, относили себя к верующим. На огромной территории действовало всего 160 религиозных общин и групп – как официально зарегистрированных, так и действующих без регистрации: православного вероисповедания – 27 РПЦ и 6 старообрядцы, баптисты (ВСЕХБ – 41; СЦ ЕХБ – 12), адвентисты (21), пятидесятники (30), Свидетели Иеговы (7), иудаисты (1), меннониты (1), язычники (14) [10, с. 375].

Священнослужители этих объединений были не готовы к огромному интересу к религии со стороны студенческой молодежи и интеллигенции, не имеющих опыта «жизни в Боге», к притоку в общины огромного количества неопитов.

Для дальневосточного региона последствия «перестроечных» лет были более негативны, чем для центральных регионов страны. Проводимая Москвой в 1990-е годы политика в отношении Дальнего Востока сформировала в сознании дальневосточников чувство «ненужности» для федерального центра, поставила перед ними задачу найти новую мировоззренческую и идеологическую опору своего индивидуального существования.

Наиболее чувствительной к последствиям «перестроечных» лет (многочисленные задержки заработной платы, сокращение рабочих мест, закрытие ряда научно-исследовательских учреждений и пр.) оказалась дальневосточная интеллигенция, значительная часть которой получила образование в центральных регионах страны, приехала на Дальний Восток по распределению либо «по призыву для хозяйственного и культурного освоения региона», продолжала поддерживать научные и дружеские связи со своими коллегами в центральных регионах страны. Возможно, именно этим можно объяснить тот факт, что как только некая «религиозная новация» появлялась в Москве или в Ленинграде (с 1991 г. – Санкт-Петербург), она тут же появлялась во Владивостоке.

Реакция дальневосточной интеллигенции на кризисные явления была различной: часть покинула территорию Дальнего Востока, переехав в европейскую часть страны и страны Азиатско-Тихоокеанского региона АТР (наибольший отток произошел из северных субъектов региона), другие – попытались обратиться к «национальным» корням, меняя в мировоззрении самоидентификацию «дальневосточник» на национальную принадлежность.

С начала 1990-х годов на Дальнем Востоке активно шел процесс создания культурно-национальных центров, основную роль в котором играла местная «национальная» интеллигенция. Очень часто «национальной» крови в человеке было четверть или даже восьмая часть, но в условиях кризиса принадлежность к «родственной социальной группе» была определяющей. Считая, что основу национальной культуры составляет религия (поляки должны быть католиками, немцы – лютеранами, татары – мусульманами, евреи – иудеями и т. д.), дальневосточная интеллигенция всячески способствовала возрождению иудейских, католических, лютеранских, мусульманских и пр. общин.

Результаты такой культурно-национально-религиозной самоидентификации имели негативные последствия для демографии региона: все эти организации, как культурные, так и религиозные много сделали для того, чтобы талантливая молодежь и интеллигенция переезжала на «историческую родину». В начале 1990-х уезжали не только евреи, поляки, немцы, латыши, эстонцы, но и русские ребята – студенты дальневосточных вузов, которым религиозные общины оплатили обучение в ведущих европейских университетах.

Значительное число пыталось обрести веру, найти единомышленников и поддержку в существующих православных и протестантских общинах. Немногочисленные православные приходы и их настоятели оказались не готовы к приему молодых и хорошо образованных неофитов: в начале 1990-х годов православные приходы Дальнего Востока не имели квалифицированных миссио-

неров, а пожилые прихожанки не очень жаловали «по ошибке забредших» в храм молодых людей. Не способствовало популярности православия среди интеллигенции и поведение дальневосточного духовенства. Например, в самые кризисные (1993–1994) годы, когда в бюджете Приморского края «не хватало» денег на хлеб, о чем постоянно говорилось на заседаниях крайисполкома, и хлеб бесплатно раздавали малоимущим и пенсионерам представители протестантских миссий из Южной Кореи, краевая администрация выделяет на «нужды» Владивостокской епархии из бюджета края 70 млн рублей<sup>1</sup>.

Большими возможностями в работе с молодежью и интеллигенцией обладали протестантские церкви, получавшие в 1990-е годы значительную материальную и моральную помощь от своих зарубежных единоверцев [5; 6; 17; 18]. Крупнейшим евангелизационным событием, сыгравшим значительную роль в возникновении интереса интеллигенции и студенчества к протестантской религиозной традиции, стал приход в июне 1992 г. в порт Владивосток корабля «Dollas» с интернациональной командой на борту. Это была грандиозная миссионерская программа. «Белый пароход», как о нём говорили верующие, привёз духовную литературу, Библии и Новые Заветы, а также гуманитарную помощь, собранную христианами разных стран. Каждое воскресенье на причале возле корабля проводились праздничные вечера – «Dollas-фiesta». На самом судне работали интернациональные кафе, где жители не только Владивостока, но и всего Дальнего Востока могли познакомиться с верующими из Англии, Венгрии, Новой Зеландии, Филиппин, Германии, Индии, США и других стран, узнать, как они «пришли к Богу», услышать христианские гимны в исполнении членов экипажа, увидеть национальные костюмы и насладиться танцами различных народов мира.

Для всех желающих на борту «Dollas» ежедневно проводились различные конференции и семинары, на которых выступили известные миссионеры из разных стран мира. Во время нахождения «Dollas» во Владивостоке, молодые люди как верующие протестантских общин, так и те, кто заинтересовался евангельским учением, активно участвовали в евангелизационных программах: бесплатно раздавали духовную литературу; приглашали на собрания и встречи на судно или в свои общины; работали на судне волонтерами (продавцами на книжной выставке, помощниками на кухне, уборщиками помещений, грузчиками в трюме, помогали в ремонте и профилактике судового оборудования). Те, кто знал английский язык, работали переводчиками в общении между гостями и экипажем судна, а имеющие личный автотранспорт развозили гуманитарную помощь по церквям.

<sup>1</sup> Государственный архив Приморского края (Далее ГАПК). Ф. Р-1694. Оп. 1. Д. 247. Л. 2.



Протестантские церкви, созданные при содействии иностранных миссионеров<sup>1</sup>, стали привлекательными для дальневосточной интеллигенции в 1990-х годах не только в силу удовлетворения возникших у них религиозных потребностей, но из чисто житейских соображений. Они вели разнообразную внерелигиозную деятельность: оказывали материальную помощь своим прихожанам; организовывали бесплатные курсы по изучению английского и корейского языков; бесплатные экскурсии для прихожан в Южную Корею; шефствовали над детскими домами, домами престарелых и больницами; работали с заключенными; организовывали семинары и конференции для пасторов и интересующихся Библией; оказывали помощь неимущим, одаренным детям и малочисленным народам Дальнего Востока; на протяжении ряда лет раздавали хлеб, организовывали раздачу одежды и продуктов питания; проводили бесплатные обеды и оказывали парикмахерские услуги малоимущим жителям и пр.<sup>2</sup>

В обстановке кризиса многим представителям интеллигенции старшего возраста материальная помощь, оказываемая миссионерами, помогала выжить, а для студенческой молодежи участие в миссионерских благотворительных программах являлось способом проявления своей гражданской активности.

Помимо исторически распространенных в регионе религий дальневосточная студенческая молодежь и интеллигенция в 1990-е гг. стала искать опору своему индивидуальному существованию в различных нетрадиционных религиях как отечественных, так и зарубежных, вероучения которых после принятия Закона «О свободе вероисповедания» (1990) стало активно распространяться на территории Дальнего Востока миссионерами сопредельных стран.

В Приморском и Хабаровском краях конфессиональное разнообразие подобных новообразований было значительным и включало в себя от 30 до 40 наименований. Владивосток по конфессиональному разнообразию нетрадиционных религий в 1990-х годах уступал только Москве и Санкт-Петербургу. Вероучения многих нетрадиционных религий довольно сложны для понимания и требуют определенной подготовки, поэтому дальневосточные общины НРД почти на сто процентов состояли из интеллигенции и студенчества [7].

---

<sup>1</sup> Омелянчук С. Н. Развитие миссионерского движения в Приморском крае / Второй съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. Владивосток, 2003. С. 26–30 // Личный архив автора.

<sup>2</sup> Высоцкая А.В. Социальная работа церкви / Первый съезд Евангельских Христианских Церквей Приморского края. Владивосток, 2001. С. 39–46 // Личный архив автора.

Так как дальневосточные богоискатели в большинстве своем не имели опыта «жизни в Боге», успехи миссионерской деятельности среди них различных нетрадиционных религий во многом зависели от личности миссионера, объема у миссионерского десанта материальных средств и качества публичных мероприятий, проводимых тем или иным НРД.

В начале 1990-х годов проникновение и распространение на территории российского Дальнего Востока нетрадиционных религий было воспринято дальневосточной интеллигенцией и студенчеством положительно. Среди заинтересовавшихся новомодными учениями было много тех, кто проявлял интерес к восточной и западной философии, занимался различными видами единоборств, интересовался медитативными практиками и пр. В личном общении они часто говорили о том, что принадлежат к тем религиозным учениям, лидеры которых пользуются симпатией высшего руководства страны: от президента Горбачёва до региональной политической элиты<sup>1</sup>.

Это, как ни странно, было реальностью. Так, например, брошюра «Перестройка и новое мышление для нас и всего мира» (1988) первого и последнего президента Советского Союза М. С. Горбачева стала популярнейшим произведением в среде нью-эйджеров. Начало его деятельности в плане формирования новой государственной политики по отношению к религии, включая феномен НРД, ознаменовалось демонстрацией полного одобрения и поддержки всех зарубежных лидеров подобного рода объединений, выразивших желание «приобщить» нашу страну к новым образцам религиозной веры. Встречи М. С. Горбачева в 1990 году с Сан Мен Муном и Шри Чинмоем открыли «железный занавес» для активного проникновения в Россию вчерашних «врагов и мракобесов».

Теплый прием был оказан российскими чиновниками, например, представителям Церкви Саентологии. Шумная презентация книги Р. Хаббарда «Дианетика – современная наука душевного здоровья» состоялась 31 марта 1993 г. в Кремлевском Дворце Съездов. Весной 1995 г. посетившему Пермь высокопоставленному представителю Церкви Саентологии были вручены символические ключи от города. Во время церемонии мэр города В. Филь обязался перевести весь город на хаббардовскую систему управления. Были подобные примеры и на Дальнем Востоке России. Так, глава Сквородинского района Амурской области Б. Шалимов направлял сотрудников администрации на обучение в ООО «Перфомия» и «WISE СНГ», которые распространяли административные технологии, разработанные Роном Хаббардом. Этим организациям было перечислено из районного бюджета 645 тыс. руб.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Полевой дневник автора.

<sup>2</sup> Личный архив автора.

Первая лекция в России «гуру» Сёко Асахара в 1992 г. была проведена не где-нибудь, а в Кремлевском Дворце съездов. После этого началась активная пропаганда «АУМ Синрикё» в СМИ, сравнимая с рекламными кампаниями МММ и других финансовых пирамид. Сёко Асахара и его представители регулярно вещали с телеэкранов, причем акцент был сделан на модный молодежный канал «2×2». Параллельно лекции Асахары транслировались по проводному радио «Маяк», а радиоточки тогда стояли в каждой квартире. Подобных примеров можно приводить бесконечно много.

Специалисты Управлений юстиции регионов Дальнего Востока, в ведение которых были переданы вопросы регистрации религиозных объединений, не обладали достаточными знаниями по вероучительным и доктринальным вопросам нетрадиционных религий, руководствовались в своей деятельности установкой, положенной в основу закона «О свободе вероисповедания» (1990), о религиозном плюрализме как фундаменте реальной свободы совести и непрерывном условии принадлежности государства к категории демократических. Не во всех краевых и областных администрациях регионов Дальнего Востока имелись специалисты уровня упраздненных уполномоченных Совета по делам религий, способные квалифицированно анализировать процессы, протекающие в религиозной жизни. В результате, в первой половине 1990-х годов ситуация в религиозной сфере на Дальнем Востоке России была пущена на самотек.

Отношение дальневосточной интеллигенции и студенчества к нетрадиционным религиям в 1990-х годах было различным. Часть из них не вызывали особого интереса, возможно, потому, что сводили всю свою деятельность к сбору «пожертвований» и призыву успеть покаяться до наступления «конца света» (Белое Братство – ЮСМАЛОС) или к настойчивому «приглашению» заинтересовавшихся покинуть эту «грешную» территорию и переселиться в «город Солнца» (Церковь Последнего Завета). Некоторые привлекали внимание «избранных», тех, кто интересовался восточными единоборствами, философией и культурой Востока (Международное Общество Сознания Кришны, Ананда Марг, Агни-Йога / Учение Живой Этики, Миссия Божественного света, Кальки, АУМ Синрикё, учение Шри Чинмоя, Трансцендентальная медитация, Фалуньгун, последователи школ «багуа-чжан» или «синьи-цюань» и пр.). Были и «маргиналы», стоявшие на обочине богоискательских тенденций (сатанисты, зороастрийцы, неоязычники и пр.). Кто-то уповал на «спасительную миссию варягов» (Церковь Христа, Ассоциация Святого Духа за объединение мирового христианства и пр.) или предлагал переосмыслить христианское миропонимание и вероучение, приблизить его к людям (Церковь Иисуса Христа Святых по-

следних дней (мормоны), Церковь Божией Матери Державная и др.). Наконец, были и последователи идей сообществ «Нью Эйдж» (Церковь Саентологии, Радастея, Анастасия и пр.).

Отношение дальневосточной интеллигенции к нетрадиционным религиям можно проследить на примере г. Владивостока – научного и студенческого центра российского Дальнего Востока.

Появившиеся в 1992 г. во Владивостоке эмиссары «Белого Братства», стоявшие на Светланской улице с портретами Дэви Марии Христос (Марины Цвигун) и плакатами с просьбой жертвовать на церковь единого Бога, не привлекали особого внимания горожан. На мой вопрос к интеллигентной пожилой даме, пожертвовавшей определенную сумму: «На какую церковь она жертвует?», – я получила ответ: «Не важно, я в этом не разбираюсь, просто жалко молодого человека, холодно, а он все стоит и стоит, но почти никто ему не подает...»<sup>1</sup>.

Не заинтересовал особо своим вероучением интеллигенцию Владивостока и Виссарион (Сергей Тороп) – «новый спаситель, человек вышедший из низов, но оказавшийся избранным, божеством, спустившимся на землю». Дважды побывав во Владивостоке (1996 г. и 1998 г.), он не смог увлечь жителей города своим учением и объявил Владивосток «гнилым городом, в котором невозможно существование его общины»<sup>2</sup>. Небольшая (около 20 чел.) община последователей Виссариона, состоящая в основном из технической интеллигенции, в конце 1990-х годов периодически собиралась для молитвенного общения и изучения «Последнего Завета», большая часть из них собирались уехать в «город Солнца» (Обитель Рассвета), но публичных мероприятий не проводила<sup>3</sup>.

Последователи Евдокии Марченко (Радастея) и сибирской отшельницы Анастасии, появившиеся на Дальнем Востоке России во второй половине 1990-х годов, заинтересовали в основном творческую интеллигенцию. В «Ритмологии» Радастеи (псевдоним Е. Марченко) дальневосточных интеллигентов привлекло то, что она позиционировала свои идеи как синтез науки, религии и философии, говорила о единстве всех религий, возможности реинкарнации, сложной космогонии и приближении Новой эпохи, новой духовной Земли и духовной расы людей. Радастея провозгласила особую роль России, которая объявлялась духовным центром мира, поскольку здесь находится место соприкосновения с

<sup>1</sup> Полевой дневник автора.

<sup>2</sup> Информация об особенностях религиозной ситуации и взаимоотношениях органов государственной власти и религиозных объединений Приморского края в 2000 г. // Личный архив автора.

<sup>3</sup> Полевой дневник автора.

Высшими силами – озеро Тургояк под Миассом (Челябинская область). Русский язык в учении Радастеи считается сакральным. По утверждению Е. Марченко, по своей ритмике он наиболее близок к Владыкам. У Марченко есть специальные ритмические стихи, посвященные Святой Руси. Как правило, последователи Радастеи арендовали для своих лекций и занятий зал в Приморском краевом музее им. В. К. Арсеньева<sup>1</sup>.

Анастасия (движение Звенящие кедры России) – воплощение мечты многих россиян о возвращении к родовым корням и восстановлении связи с природой. Идеи о необходимости создавать собственные родовые поместья и поселения, подобные тем, которые описал Владимир Мегре в своих книгах, стали распространяться среди дальневосточной, особенно приморской, интеллигенции в конце 1990-х – начале 2000-х годов. Возможно, их идеология оказала влияние на становление мировоззрения членов неоязыческой общины «Ранадор» (Приморский край, с. Зеркальное)<sup>2</sup>.

В середине 1990-х годов на российском Дальнем Востоке появились и последователи «Фалуныгун»<sup>3</sup>. Наибольший интерес учение Фалун Дафа вызвало среди студентов Владивостокских, Хабаровских и Благовещенских вузов, особенно тех, кто изучал историю Китая и китайский язык.

В 1990-е годы начало свою деятельность на Дальнем Востоке России и Общество Рерихов, объединившее интеллигенцию, интересующуюся культурой семьи Рерихов. Данное общество осуществляло широкую культурно-просветительскую работу по пропаганде живописного и «духовного наследия» четы Рерихов (Учение Живой Этики), поддерживало постоянные контакты с Московским и Новосибирским центрами Рерихов.

С Владивостоком связана и деятельность одной из общин «АУМ Синрикё», деятельность которой Верховный суд РФ 20 сентября 2016 г. запретил и признал организацию террористической<sup>4</sup>. 6 июля 2018 г. в Японии приведен в исполнение смертный приговор основателю секты «Аум Синрикё» Сёко Асахаре и его ближайшим последователям. Хотя организаторы террористического

---

<sup>1</sup> Полевой дневник автора.

<sup>2</sup> Информация об особенностях религиозной ситуации и взаимоотношениях органов государственной власти и религиозных объединений Приморского края в 2000 г. // Личный архив автора.

<sup>3</sup> Мажаров И. «Фалуныгун»: китайский «АУМ Сенрикё»? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.khb.ru/articles/religion/china.html> (дата обращения: 29.02.2020); Религиозная секта Фалуныгун угрожает владивостокцам [Электронный ресурс]. URL: [https://vladnews.ru/2016-09-26/95611/religioznaya\\_sekta](https://vladnews.ru/2016-09-26/95611/religioznaya_sekta) (дата обращения: 29.02.2020).

<sup>4</sup> История «Аум Синрикё»: как запрещенная в РФ секта была связана с Владивостоком [Электронный ресурс]. URL: <https://primpress.ru/article/6493> (дата обращения: 29.02.2020).

акта в токийском метро<sup>1</sup> получили пожизненное заключение, а 12 руководителей были приговорены к смертной казни (в том числе и Асахара) еще в 2005 г., приговор привели в исполнение только через 13 лет.

Интерес к учению Асахары в среде дальневосточной интеллигенции в начале 1990-х годов был довольно значителен, о чем свидетельствует судебный процесс в январе 2002 г. во Владивостоке над 5 последователями «АУМ Синрикё». Понять объективную опасность «Аум Синрикё» дальневосточникам в начале 1990-х годов при существующей рекламе данного учения на самом высоком уровне было проблематично. По мнению японских экспертов, во второй половине 1990-х годов на «территории Дальневосточного региона России была сконцентрирована значительная часть принадлежащих секте денежных средств и расположено несколько замаскированных баз»<sup>2</sup>.

Подготовку к освобождению лидеров секты Сёко Асахары и Ниими Тумомицу руководитель российских аумовцев 24-летний житель Москвы Дмитрий Сигачев начал в июле 1999 г. Через Интернет он вышел на других последователей японского «пророка» – жителей Владивостока. План Сигачева включал минирование людных объектов (метро, парки и торговый центр) в городах Токио и Аомори. Для того, чтобы подобрать подходящие объекты для минирования, он лично посетил Японию. Террористические акты, по его мнению, должны были заставить японское правительство отпустить лидеров секты. В случае удачи, планировалось переправить их в Россию через порт Славянка в Приморском крае. Для этого Д. Сигачев приобрел несколько квартир в Славянке, а также переслал из Москвы во Владивосток пистолеты ТТ, автоматы Калашникова, тротилловые шашки и боеприпасы<sup>3</sup>. По данным следствия, Сигачев несколько раз выезжал в Австрию и на остров Бали, где получал деньги от зарубежных спонсоров «АУМ Синрикё». В результате, в руках преступной группы оказалась сумма в 42 тыс. американских долларов и 9 млн иен. Во второй половине 1999 г. члены группы Сигачева занялись изготовлением и испытанием взрывных устройств на основе гексогена. Следствие выявило, что общий вес взрывчатки, имевшейся у Сигачева, позволил бы произвести до 12 мощнейших взрывов. В одной из квартир, принадлежащей членам влади-

---

<sup>1</sup> В 1995 г. в метро г. Токио участники секты (10 человек) выпустили газ зарин. В результате теракта погибли, по разным данным, от 10 до 27 человек; еще более пяти тысяч получили увечья различной степени тяжести.

<sup>2</sup> Информация о деятельности на территории России представителей нетрадиционных религиозных организаций. Приложение к письму Минобразования России от 12 июля 2000 г. № 549/ 28-16 // Личный архив автора.

<sup>3</sup> Личный архив автора.

восточной общины «АУМ Синрикё», следователи обнаружили письмо японскому премьеру, в котором группа российских верующих «просила освободить Асахару, иначе погибнут женщины, дети, старики и мужчины»<sup>1</sup>. В начале 2000 г. члены группировки попали в поле зрения правоохранительных органов, а в июле были арестованы. Следствие продолжалось более года<sup>2</sup>. Лидер неудавшихся террористов Дмитрий Сигачев был осужден на восемь с половиной лет лишения свободы. Его поделщики Б. Тупейко, Д. Воронов, А. Шевченко и А. Юрчук получили сроки – четыре с половиной и шесть с половиной лет лишения свободы.

В начале 1990-х годов заявили о своей деятельности и дальневосточные сатанисты<sup>3</sup> (г. Владивосток и г. Находка), общины которых состояли из студенческой молодежи, интересующейся «Сатанинской Библией». Ужесточение контроля за деятельностью НРД в конце 1990-х годов привело к тому, что приморские сатанисты стали менее афишировать свою деятельность, что дало основание органам власти Приморского края сделать в 2000 г. вывод об угасании деятельности сатанистов в Приморье<sup>4</sup>. Однако, общины последователей Сатаны существуют во Владивостоке и в настоящее время. В 2019 г. они даже уведомили Управление юстиции РФ по Приморскому краю о своей деятельности<sup>5</sup>.

Из так называемых неоязыческих общин наиболее популярными в 1990-х – начале 2000-х годов были: община Валерия Навицкого г. Владивостока; община «Ранадор» с. Зеркального Приморского края; Славянская Православная община «Щит Симаргла», созданная во Владивостоке в январе 2001 г. (руководители общины П. А. Ляшенко и Ю. И. Худолей; собрания община проводила в лесном массиве в районе бухты Тихой каждое воскресенье в 17.00, а также в дни славянских праздников<sup>6</sup>), а также общество миссионеров Родной Веры «Уссури» (г. Уссурийск, староста общины В. А. Малина)<sup>7</sup>. Члены данных групп в личном общении постоянно говорили о том, что «трагедия России» за-

---

<sup>1</sup> История «Аум Синрикё»: как запрещенная в РФ секта была связана с Владивостоком [Электронный ресурс]. URL: <https://primpress.ru/article/6493> (дата обращения: 29.02.2020).

<sup>2</sup> Террорист «Аум Синрикё» признал вину в суде [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/928187> (дата обращения: 29.02.2020).

<sup>3</sup> Называть сатанистов НРД можно с определенной долей условности, так как почитание Сатаны, как обратная сторона христианства, существовало с момента оформления христианства как организации.

<sup>4</sup> Информация об особенностях религиозной ситуации и взаимоотношениях органов государственной власти и религиозных объединений Приморского края в 2000 г. // Личный архив автора.

<sup>5</sup> Личный архив автора.

<sup>6</sup> Владивостокская Славянская Православная община «Щит Симаргла» // Личный архив автора.

<sup>7</sup> ГАПК. Ф. Р-1694. Оп. 1. Д. 367. Л. 44.

ключается в том, что она отошла от «родной славянской веры», что принятие Русью христианства ослабило «дух народа» и что спасение России возможно только на пути возвращения к своим «славянским корням и религии»<sup>1</sup>.

Большой популярностью среди дальневосточной интеллигенции пользовались в 1990-е годы различные семинары по трем истокам Рейки: первый – ветвь Хавайо Такады, стоимость от 250 до 350 американских долларов за курс; второй – ветвь преподобного Сейджи Такамири, стоимость от 400 до 600 американских долларов за курс; третий – ветвь Ватанабэ, стоимость от 1000 американских долларов в зависимости от учителя. Занятия проводили местные преподаватели, а также доктор психологических наук Всеволод Брук (Москва)<sup>2</sup>. Как правило, никаких объявлений о занятиях Рейки не развешивали, а приглашали «будущих учеников» по телефону, через тех, кто уже прошел тот или иной курс. Такая высокая цена за обучение часто вызывала негативную реакцию родителей студентов, посещающих эти курсы, и жалобы на их деятельность в органы власти.

Отношение дальневосточной интеллигенции к нетрадиционным религиям в начале 1990-х годов было во многом обусловлено их социокультурной деятельностью. Благожелательное отношение к вайшнавам (Общество Сознания Кришны – ОСК) и мормонам (Церковь Иисуса Христа Святых последних дней – ЦИХСПД), определялось тем, что они, вслед за протестантскими миссиями, занялись просветительской и благотворительной деятельностью.

Так, например, владивостокские вайшнавы, община которых в 1990 г. состояла из 125 человек студентов владивостокских вузов и творческой интеллигенции в первой половине 1990-х годов периодически встречалась со студентами и сотрудниками ДВГУ, научной общественностью Академгородка ДВО РАН, жителями г. Владивостока в Доме актера и в различных клубах. На данные встречи приходило много желающих узнать о вайшнавах, их вероучении и культовой практике. Так 24 и 25 мая 1990 г. на встречах в Матросском клубе присутствовало по 1000 человек<sup>3</sup>.

В 1991 г. во Владивостоке по инициативе вайшнавов открылось вегетарианское кафе «Харе Кришна». С начала 1993 г. там ежедневно раздавали бесплатные обеды для одиноких пенсионеров. Для координации благотворительной деятельности в 1994 г. вайшнавами Владивостока была зарегистрирована Благотворительная Общественная Организация «Food for Life –

<sup>1</sup> Полевой дневник автора.

<sup>2</sup> Полевой дневник автора.

<sup>3</sup> ГАПК. Ф. Р-1578. Оп. 1. Д. 213. Л. 1-6.



Пища для жизни», ставшая одним из учредителей Приморского продовольственного фонда. С мая 1994 г., кроме кафе «Харе Кришна», вайшнавцы организовывали благотворительные обеды в парке Минного городка. Большую поддержку эта деятельность получила в отделах социальной защиты населения администраций Фрунзенского и Ленинского районов Владивостока [7, с. 165–167]. В 1994 г. программа «Food For Life – Пища для жизни» получила положительную оценку и местной прессы<sup>1</sup>.

Свои благотворительные программы в России ЦИХСПД (мормоны) стали реализовать с 1984 г. Это предоставление продовольствия, одежды, учебных материалов, медицинского оборудования, консультации в области сельского хозяйства и медицины. Через разные благотворительные организации с 1 января 1984 г. по 19 мая 2003 г. ЦИХСПД осуществила в России 657 гуманитарных проектов на миллионы долларов США<sup>2</sup>.

Первый гуманитарный проект на территории Дальнего Востока ЦИХСПД осуществила в Приморском крае в 1992–1993 годах: через Международную гуманитарную службу «Забота» передала нуждающимся 35 700 кг одежды для женщин и детей<sup>3</sup>.

Можно предположить, что в определенной мере интерес к ЦИХСПД у россиян, в том числе дальневосточников, – результат благотворительной деятельности Церкви. Ю. А. Курашов – заместитель генерального директора АО «Приморскуголь», в беседе с журналистом газеты «Новости», говорил о членах ЦИХСПД:

«Я с кем встречаюсь, обязательно приглашаю сюда прийти и послушать американцев. Сначала посещал с осторожностью, думал, здесь что-то, принесенное в страну для растления. Но неожиданно влюбился в этих людей, хочу, чтобы моя семья шла их путем. Дочь приняла здесь крещение, сегодня уже сама читала первую проповедь... Здесь учат патриотизму, любви к своему народу... Церковь указывает, что я и моя семья можем вытащить страну из гибели»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Калиберова Т. Бесплатный обед у кришнаитов // Красное знамя. 1994. 22 июня; Филоненко С. Кришнаиты обещают накормить нищих и обездоленных // Владивосток. 1994. 22 июня; Савина М. Благотворительные обеды от преданных Кришне // Владивосток. 1994. 6 июля и др.

<sup>2</sup> Гуманитарная помощь России с 1 января 1984 г. по 19 мая 2003 г. Отчет ЦИХСПД от 1 июля 2003 г. Солт Лейк-Сити, 2003. С. 24 // Личный архив автора.

<sup>3</sup> Там же. С. 23.

<sup>4</sup> Жуков В. Мормон, вождь дальневосточных мормонов // Новости. 1996. 21 марта.

Деятельность же многих последователей других нетрадиционных религий обостряла и без того сложную социокультурную и религиозную ситуацию. Так миссионерский десант Церкви Христа (Бостоновское движение), состоящий из 10 человек во главе с Дериком Вэттом, американским проповедником, направленным Международной Церковью Христа для миссионерской работы в Санкт-Петербург, откуда он и прибыл во Владивосток в 1993 г., взял на себя «спасительную миссию варягов». Десант располагал значительными финансовыми ресурсами, на которые арендовал для миссионерской деятельности ДК им. Дзержинского, принадлежащий Управления МВД России по Приморскому краю<sup>1</sup>. Дерик Вэтт в своих проповедях (на некоторых из них присутствовала автор) допускал оскорбительные выпады против Русской Православной Церкви и других христианских Церквей, иногда нелестно отзывался и о русском народе в целом. Твердая убежденность, что только Бостонское движение – «истинная церковь Бога», было зафиксировано и в «Программе Владивостокской Церкви Христа», где прямо утверждается: «Цель Церкви состоит в восстановлении христианства... Мы единственная Церковь, которая имеет работающий план, позволяющий основать Церковь в каждой стране мира за одно поколение»<sup>2</sup>. Цель миссионерского десанта, прибывшего во Владивосток, была успешно выполнена: 13 июня 1993 г. создана Владивостокская Церковь Христа. Первым лидером ее стал миссионер Макс Фельдман<sup>3</sup>.

Возможно, именно в пренебрежении к России, РПЦ и русскому народу в целом заключается причина того, что для значительного количества «учеников» нахождение во Владивостокской Церкви Христа было транзитным: через данную церковь в 1990-е годы прошло более 3 500 человек (в основном студентов владивостокских вузов), но количество членов Церкви никогда не превышало 300 человек<sup>4</sup>.

У нас нет возможности рассмотреть деятельность на Дальнем Востоке всех 30–40 направлений нетрадиционных религий, интерес к которым, в поисках собственной идентичности, проявляла дальневосточная интеллигенция и студенчество. Изменение отношения в этой среде к нетрадиционным религиям можно проследить на примере Ассоциации Святого Духа за объединение мирового христианства (Церковь Объединения).

---

<sup>1</sup> Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Приморского края (Далее – ТАОСОРОА ПК). Д.21. Л. 8-9.

<sup>2</sup> ТАОСОРОА ПК. Д. 27. Л. 5.

<sup>3</sup> См.: Новости. 1999. 11 марта.

<sup>4</sup> Полевой дневник автора.

Появившиеся на территории Дальнего Востока в 1992 г. муниты ориентировались в своей миссионерской деятельности на преподавателей местных вузов и школ, студентов, журналистов и молодых предпринимателей. В конце февраля 1993 г. во Владивосток из Москвы прибыла группа мунитов во главе с эмиссаром Межвузовской ассоциации по изучению принципа (КАРП) Казуоши Икено и региональным директором образовательных программ мунитского Международного Фонда Образования австрийцем П. Сейвера, который к этому времени почти год провел в Приморье, сотрудничая с органами образования и проводя различные семинары в Уссурийске на базе сельскохозяйственного института<sup>1</sup>. Эта группа обосновалась в лечебном профилактории «Тихоокеанский», где вплоть до 3 июля 1993 г. проводила «семинары по лидерству», представляющие собой изложение основ вероучения Церкви Объединения [3, с. 396]. Чуть позднее в музее им. В. К. Арсеньева начал работать лекторий по изучению Принципа, которым руководили американец Янк Клиффорд и болгарин Янко Кирков. Наибольший интерес к учению Церкви Объединения проявляли учителя средних школ.

Янко Кирков, хорошо говорящий по-русски, выявлял среди посетителей лектория «наиболее перспективных» для последующего обучения в учебном центре, где новичку предлагался поэтапный и систематизированный курс обучения в течение 7, 21, 40 и 120 дней. Последний этап, скорее всего, проходил на базе отдыха «Тавайза» или в лечебном профилактории «Тихоокеанский», куда новички уезжали на все лето.

Организаторы «учебного процесса» брали на себя расходы по проживанию и питанию учащихся на весь срок обучения. Учащиеся ни на минуту не оставались одни: по 14–16 часов в сутки совместно работали, слушали лекции, молились. Главный запрет для новичка – контакты с родителями, которые организаторы стремились свести к минимуму, настраивая учащихся не общаться с родственниками, так как те – не истинные дети Божьи, ибо погрязли в грехах. В это же время миссионеры Церкви Объединения преподавали курс «Мой мир и я» во Всероссийском Детском Центре «Океан», путевками куда дальневосточных школьников награждали органы образования за хорошую учебу и активное участие в общественной работе, а также читали свои лекции 10–12-летним школьникам школ в бухте Врангеля<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> ТАОСОРОА ПК. Д. 19. Л. 11.

<sup>2</sup> Владивостокское время. 1994. 5 октября.

После скандала, связанного с поступлением в июле 1994 г. в прокуратуру Ленинского района Владивостока заявления матерей владивостокских подростков, требовавших оградить их детей от «влияния мунитов, незаконно ведущих свою деятельность во Владивостоке»<sup>1</sup>, администрация Приморского края потребовала от ОВИР УВД «проверить законность пребывания и деятельности на территории края миссионеров Церкви Объединения», так как со «стороны родителей, дети которых втянуты в эту церковь, много жалоб. Своими действиями выше перечисленные иностранцы нарушают условия проживания в России»<sup>2</sup>. Проверка показала, что миссионеры живут во Владивостоке незаконно, тем не менее, снимают квартиры и работают преподавателями в вузах. В СМИ края появились критические статьи о Церкви Объединения<sup>3</sup>. Наибольшее внимание приморских журналистов вызвала деятельность владивостокского отделения Ассоциации Святого Духа за Объединение Мирового Христианства, которое возглавлял в 1994 г. 28-летний кореец Чо, корреспондент южнокорейской газеты «Сече-Тайм», рупора Церкви Объединения в Южной Корее<sup>4</sup>.

После критических публикаций в прессе дирекция краеведческого музея им. В. К. Арсеньева отказала Владивостокской ЦО в аренде помещений музея для проведения семинаров и воскресных служб, служба ОВИР УВД края не продлила визы руководителям Церкви: японцу Казуойши Икена и болгарину Янко Киркову. Был выслан из Владивостока и Клиффорд Янк, на чьей визитной карточке гордо значилось «Региональный Директор Приморского края»<sup>5</sup>. Данные события резко изменили отношение к Церкви Объединения в среде дальневосточных журналистов: они проигнорировали семинар для средств массовой информации, организованный владивостокской ЦО в сентябре 1994 г., во время визита в город исполнительного директора Международного Фонда образования Джека Корли, намеревавшегося дать журналистам «возможность получить необходимую информацию из первых рук о Преподобном Сан Мен Муне и Движении Объединения в целом»<sup>6</sup>. Для проведения семинара было арендовано помещение в здании Географического общества. Расходы по проведению семинара, включая питание участников пресс-семинара, несла ЦО, но дальневосточные журналисты, несмотря на заблаговременно разосланные приглашения,

---

<sup>1</sup> Тихий океан. 1994. 16 сентября.

<sup>2</sup> ТАОСОРОА ПК. Д. 18. Л. 7.

<sup>3</sup> Тихий океан. 1994. 16 сентября.

<sup>4</sup> ТАОСОРОА ПК. Д. 18. Л. 14.

<sup>5</sup> ТАОСОРОА ПК. Д. 18. Л. 19, 63.

<sup>6</sup> ТАОСОРОА ПК. Д. 18. Л. 6.

семинар проигнорировали: на нем присутствовали всего 5 представителей СМИ<sup>1</sup>.

После неудачи с проведением пресс-семинара Д. Корли совместно с членами Приморской ЦО провел в ноябре того же года в здании Географического общества пресс-конференцию для «пропаганды мунизма через печать, радио и телевидение». И эта попытка была неудачной: присутствующие журналисты были настроены скептически и постоянно задавали Корли вопросы, на которые он не мог ответить аргументировано. Пресс-конференция еще больше дискредитировала Церковь Объединения в глазах дальневосточных журналистов, побывавших на этой конференции. Об этом можно судить по их публикациям, которые были открыто негативными: вся история и доктрина ЦО подавалась в них с критических позиций<sup>2</sup>.

### **Выводы**

Деятельность на территории Дальневосточного региона в 1990-е годы значительного количества иностранных миссионеров, нарушающих российское законодательство, отсутствие федерального закона, регулирующего работу миссионеров, вынуждали местные власти учитывать влияние религиозного фактора на внутри- и внешнеполитическую ситуацию в регионе. Представители органов власти ряда субъектов Дальнего Востока осознали, что религия определяет облик той или иной цивилизации и способствует контролю государства над собственным географическим пространством, а пропаганда иных религиозных ценностей может объективно способствовать утрате этого контроля.

Со второй половины 1990-х годов региональные властные структуры и различные политические партии стали проявлять повышенный интерес к активности религиозных организаций. Заметной стала вовлеченность органов государственной власти в жизнь дальневосточных епархий РПЦ (МП), явно выходящая за конституционные рамки, а дальневосточные епископы стали осуществлять давление на региональные власти, лоббируя интересы РПЦ и выступая в качестве «идеологов» духовно-нравственного воспитания и образования подрастающего поколения.

В интеллигентских кругах все отчетливее начинает проявлять себя тенденция воспринимать деятельность иностранных миссионеров на российском Дальнем Востоке как экспансию, угрожающую национальным интересам России [21], РПЦ – как защитницу и хранительницу культуры, а православие – как основу национальной идентичности.

---

<sup>1</sup> Полевой дневник автора.

<sup>2</sup> Степанов И. «Все люди – дети Сатаны» // Тихий океан. 1995. 7 апреля.

Скандалы вокруг «Белого Братства – ЮСМАЛОС», «АУМ Синрикё», «Церкви Последнего Завета» и пр. начинают менять отношение дальневосточных богоискателей к нетрадиционным религиям; значительная часть из них поняла, что искать основу самоидентификации, опираясь на «чуждые религиозные традиции» бесперспективно.

6 февраля 1995 г. Администрация Приморского края для создала Экспертно-консультативный Совет по свободе совести и вероисповеданиям<sup>1</sup>, который включал в себя не только Совет экспертов из специалистов-религиоведов и представителей различных организаций и учреждений, но и Совет консультантов, в который вошли представители наиболее авторитетных религиозных объединений края. А 20 марта 1996 г. был принят Закон Приморского края «О миссионерской деятельности на территории Приморского края»<sup>2</sup>, который устанавливал обязательную аккредитацию для религиозных организаций, ведущих миссионерскую деятельность, и вводил ряд ограничений. Миссионерская деятельность в отношении несовершеннолетних допускалась только по желанию и при наличии письменного согласия родителей (ст. 9).

Несмотря на то, что свобода совести относилась в соответствии с Конституцией РФ к ведению федеральной власти, к 1997 г. подобные акты были приняты более чем в 30 субъектах Российской Федерации [20, с. 153–160]. В 1995 г. подобный закон был принят и в Хабаровском крае<sup>3</sup>. Экспертно-консультативные Советы стали во второй половине 1990-х – начале 2000-х годов возникать и в других субъектах российского Дальнего Востока: Общественный совет по делам религии Сахалинской области (10.10.1995); Комиссия по вопросам религиозных объединений Магаданской области (02.03.2001); Консультативный совет по вопросам государственно-религиозных и межконфессиональных отношений Камчатской области (23.03.2001); Совет по взаимодействию с религиозными объединениями Амурской области (10.09.2001); Комиссия по связям с религиозными объединениями Хабаровского края (18.02.2002) [4, с. 170, 235, 270, 333]. В ведение данных комиссий находились вопросы регулирования межконфессиональных отношений и отношений органов власти региона с религиозными объединениями.

---

<sup>1</sup> Личный архив автора.

<sup>2</sup> Закон Приморского края от 20.03.96 № 32-Кз О миссионерской деятельности на территории Приморского края: принят 29 февраля 1996 г. // Ведомости Думы Приморского края. 1996. № 18. С. 2–7.

<sup>3</sup> Закон Хабаровского края от 28.06.1995 г. О религиозной деятельности на территории Хабаровского края // Сборник законов Хабаровского края. 1995. № 3. С. 22–27.

Во второй половине 1990-х годов политика федерального центра по отношению к Дальнему Востоку не претерпела значительных изменений: периодически обсуждались различные «научно обоснованные» проекты освоения российского Дальнего Востока вахтовым методом; федеральные власти неоднократно поднимали вопрос о необходимости снизить ставку дальневосточного коэффициента<sup>1</sup> и лишения дальневосточников других льгот; обвиняли жителей региона в наличии сепаратистских настроений. Постоянное желание запретить машины с правым рулем, повышение таможенных пошлин на ввоз подержанных японских автомобилей и т. д. воспринималось и воспринимается дальневосточным социумом как антирегиональная политика центра. Резко негативно дальневосточная интеллигенция отнеслась к высказываемым рядом политиков «предложениям» о возвращении Курил или передаче в аренду Китаю акватории Амурского залива.

Установленные в настоящее время тарифы на тепло, свет и коммунальные услуги на Дальнем Востоке – одни из самых высоких в стране. Но наиболее значительным последствием 1990-х годов стало то, что в силу заведомо высоких цен на авиа- и железнодорожные билеты значительная часть дальневосточников стала утрачивать чувство принадлежности к единому цивилизационному пространству. Поездка в западные районы страны была недоступна подавляющему числу дальневосточников.

Осознание того, что единое культурное пространство России во многом основано на православной традиции определило поворот дальневосточных богоискателей к православию и другим «национальным» религиям и потерю интереса дальневосточной интеллигенции к нетрадиционным религиям. Этот процесс стал наиболее заметным после принятия закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.).

На Дальнем Востоке процент «православных» среди неверующих в 1990-е годы был очень высок; например, в Амурской области он достигал 58,5%<sup>2</sup>; в Хабаровском крае к «православным» относили себя 38,6% респондентов, в то время как к «верующим, соблюдающим религиозные обряды» – 3,3%<sup>3</sup>; в Еврей-

---

<sup>1</sup> То, что федеральные власти не смогли реализовать в 1990-е годы, реализовалось в ряде субъектов Дальнего Востока в 2019 г.; например, в Приморском крае дальневосточный коэффициент снизился с 30% до 20%.

<sup>2</sup> Текущий архив отдела по взаимодействию с политическими партиями, общественными и религиозными объединениями аппарата Губернатора Амурской области (ТАОВППОРО АО. Анализ религиозной обстановки в Амурской области. Л. 1–65).

<sup>3</sup> Никульников В. А., Свищев М. П. Конфессиональная ситуация в Хабаровском крае. История и современность // Общественно-политическая и религиозная ситуация в Хабаровском крае. Методика. Информация. Политика. Хабаровск, 2001. С. 46–106 // Личный архив автора.

ской автономной области 44,8% опрошенных идентифицировали себя с православием «как с культурой титульной нации государства», в то время, как только для 21% опрошенных православие было важно в жизни<sup>1</sup>. Схожие данные были получены исследователями и по другим регионам Дальнего Востока. Так, в Магаданской области среди 66,5% опрошенных респондентов, назвавших себя верующими (86,4% из них отнесли себя к православным), только 2,5% ориентировались в 1990-е годы в своей повседневной жизни на религиозные ценности<sup>2</sup>.

Подводя итог, можно с уверенностью утверждать, (1) что религия в самом секулярном российском регионе воспринималась и воспринимается значительной частью населения не как собственно религиозная система, а как признак национального образа жизни, (2) что жители региона стали идентифицировать себя с православием, либо с иной религиозной традицией, стремясь, вопреки политике федерального центра, сохранить свою культурно-этническую принадлежность. Именно поэтому религия (православие, католицизм, лютеранство, иудаизм, ислам и пр.) стала частью идентичности. Процесс самоидентификации в среде дальневосточной интеллигенции пошел по пути культурно-национально-религиозной самоидентификации.

#### Список литературы

1. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. – М.: Ин-т философии РАН, 1999. – Ч. 1. – 241 с.
2. Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – 282 с.
3. Владимиров Д. А., Лапин Н. Н. Церковь Объединения и ее деятельность в Приморье // Исторический опыт освоения Дальнего Востока. – Благовещенск, 2001. – Вып. 4. Этнические контакты. – С. 392–398.
4. Государственная национальная политика и государственно-конфессиональные отношения в субъектах Российской Федерации в 2004 году. – Т. II. – М.: Проспект, 2005. – 473 с.
5. Dudarenok S. M., Fedirko O. P., Serduk M. B. Protestant Churches in the Primorsky territory during the first post-soviet decade // The Social Sciences. – 2016. – No 5. – Vol. 1. – pp. 6656–6662.
6. Дударёнок С. М. Благотворительная и милосердная деятельность адвентистских церквей Приморья в 1990–2012 гг. // Религии России: проблемы социального служения и патриотического воспитания / под ред. О. К. Шиманской. – Н. Новгород: ФГБОУ ВПО «НГЛУ», 2014. – 699 с.

<sup>1</sup> Текущий архив Управления по связям с общественностью и средствами массовой информации ЕАО (ТАУСОиСМИ ЕАО. Д. Аналитическая записка по результатам социологического исследования в ЕАО. Л. 3–7).

<sup>2</sup> Башлыков Т. В. Тенденции развития религиозной ситуации на территории Магаданской области в 2000–2006 гг. Магадан, 2006. С. 96.



7. Дударёнок С. М. Нетрадиционные религии на Дальнем Востоке: история и современность. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2004. – 532 с.
8. Дударёнок С. М. Особенности формирования и тенденции развития религиозного пространства Дальнего Востока в постсоветских период // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – М.: ИВИ, 2015. – Вып. 52. – С. 323–345.
9. Дударёнок С. М. Религиозная ситуация в Камчатской области (60-е – 90-е годы XX века) // Религиоведение. – 2004. – № 2. – С. 42–57.
10. Дударёнок С. М. Религия, церковь, верующие на российском Дальнем Востоке в конце XIX–XX веке // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 50. – М.: ИВИ, 2015. – С. 368–397.
11. Дударёнок С. М., Поспелова А. И., Поспелова С. В. Особенности религиозной ситуации Магаданской области (60–90-е годы XX века) // Религиоведение. – 2003. – № 2. – С. 34–49.
12. Забияко А. П. (отв. ред.) и др. Народы и религии Приамурья. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2017. – 424 с.
13. Лункин Р. Н. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова – М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. – С. 329–394.
14. Поспелова А. И. Религиозная ситуация в Магаданской области // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 2000. – № 3. – С. 54–61.
15. Поспелова С. В. Религиозные объединения в Магаданской области: взаимоотношения с государством и обществом // Свобода совести в России. Исторический и современный аспекты. Сб. докладов и материалов межрегион. науч.-практ. семинаров и конф. 2002–2004 гг. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2004. – С. 276–284.
16. Потапова Н. В. Религиозная жизнь населения Сахалина в конце XX – начале XXI вв. (основные тенденции и проблемы) // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 3. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2006. – С. 139–158.
17. Потапова Н. В. Роль миссионеров из Южной Кореи в формировании религиозной ситуации на Сахалине в конце XX – начале XXI в. // Пятая межд. науч.-практ. конф. «Роль сахалинских корейцев и социального предпринимательства в экономическом сотрудничестве между Россией и Республикой Кореей», 03–10 июля 2016, Сахалинская область. Республика Корея, Университет Халлим, 2016. – С. 78–87 (на рус. и кор. яз.).
18. Потапова Н. В. Социальное служение евангельских церквей Сахалинской области (на примере деятельности местной религиозной организации Церкви евангельских христиан-баптистов «Возрождение», г. Южно-Сахалинск) // Религии России: проблемы социального служения. Сб. материалов конференции. М.; Н. Новгород, 2011. – С. 555–559.
19. Россия сегодня: реальный шанс. – М.: Обозреватель, 1994. – 459 с.
20. Старостенков Н. В., Ляпунова Н. В., Погосян Л. В. Государственно-конфессиональные отношения в Российской Федерации в конце 80-х годов XX – начале XXI в. // Социальная политика и социология. – 2016. – Т. 15. – № 4 (117). – С. 153–160.
21. Трофимчук Н. А., Свищев М. П. Экспансия. – М.: Изд-во РАГС, 2000. – 217 с.

22. Федирко О. П. Влияние процессов глобализации на изменение конфессионального ландшафта российского Дальнего Востока в период с 1980-х до 2019 г. // *Общество: философия, история, культура*. – 2019. – № 11. – С. 50–54.
23. Федирко О. П. Ревитализация религии на российском Дальнем Востоке в 1980–2000-е гг. // *Россия и АТР*. – 2020. – № 2. – С. 117–130.
24. Фурман Д. Е. Религия, атеизм и перестройка // *На пути к свободе совести*. – М.: Прогресс, 1989. – С. 7–18.
25. Эпштейн М. Новое сектантство. Типы религиозно-философских настроений в России (70–80 гг. XX века). – М.: Лабиринт, 1994. – 181 с.

### References

1. Balagushkin, E. G. (1999). *Netraditsionnye religii v sovremennoj Rossii. Chast' I* [Untraditional religions in modern Russia]. Part 1. Moskva: Institut Filosofii RAN. 241 p. (In Russian).
2. Barker, A. (1997). *Novye religioznye dvizheniya. Prakticheskoe vvedenie* [New religious movements. Practical introduction]. Sankt-Peterburg: RHGI. 282 p. (In Russian).
3. Vladimirov, D. A., Lapin, N. N. (2001). Tserkov' Ob"edineniya i eyo deyatelnost' v Primor'e [Unification Church and its activities in Primoriye] *Istoricheskii opyt osvoeniya Dal'nego Vostoka* [Historical experience of the Far East development]. Vol. 4. Blagoveshchensk: Etnicheskie kontakty, pp. 392–398. (In Russian).
4. Gosudarstvennaya natsional'naya politika i gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v sub"ektah Rossiiskoi Federatsii v 2004 godu (2005) [State national policy and state-confessional relations in the subjects of the Russian Federation in 2004] Vol II. Moskva: Izdatel'stvo "Prospekt". 473 p. (In Russian).
5. Dudarenok, S. M., Fedirko, O. P., Serduk, M. B. (2016). Protestant Churches in the Primorsky territory during the first post-soviet decade. *The Social Sciences*. Vol. 11. No. 55. pp. 6656–6662. (In English)
6. Dudarenok, S. M. (2014). Blagotvoritel'naya i miloserdnaya deyatelnost' adventistskikh tserkvei Primor'ya v 1990–2012 gg. [Charitable and merciful activities of the Adventist churches of Primorye in 1990–2012] *Religii Rossii: problemy social'nogo sluzheniya i patrioticheskogo vospitaniya* [Russian religions: problems of social service and patriotic education] / ed by. O. K. Shiman'skaya. Nizhnij Novgorod: Izdatel'stvo FGBOU VPO "NGLU". 699 p. (In Russian).
7. Dudarenok, S. M. (2004). *Netradicionnye religii na Dal'nem Vostoke: istoriya i sovremennost'* [Untraditional religions in the Far East: History and Modernity]. Vladivostok: Izdatel'stvo DVGU. 532 p. (In Russian).
8. Dudarenok, S. M. (2015). Osobennosti formirovaniya i tendentsii razvitiya religioznogo prostranstva Dal'nego Vostoka v postsovet'skii period [Features of the formation and trends of the development of the Far East religious space in the post-Soviet period] *Dialog so vremenem. Al'manah intellektual'noi istorii*. [Dialog with time. Almanac of intellectual history]. Moskva: IVI. Vol. 52. pp. 323–345. (In Russian).
9. Dudarenok, S. M. (2004). Religioznaya situatsiya v Kamchatskoi oblasti (60-e – 90-e gody XX veka) [Religious situation in the Kamchatka region (60s – 90s of the 20th century)] *Religiovedenie* [Religious Studies]. No 2. pp. 42–57. (In Russian).

10. Dudarenok, S. M. (2015). *Religiya, tserkov', veruyushchie na rossiiskom Dal'nem Vostoke v konce XIX–XX veke* [Religion, church, believers in the Russian Far East in the late 19th–20th centuries] *Dialog so vremenem. Al'manah intellektual'noi istorii*. [Dialog with time. Almanac of intellectual history]. Moskva: IVI, Vol. 50. pp. 368–397. (In Russian).

11. Dudarenok, S. M., Pospelova, A. I., Pospelova, S. V. (2003). *Osobennosti religioznoi situatsii Magadanskoi oblasti (60–90-e gody XX veka)* [Features of the religious situation of Magadan region (60–90s of the 20th century)] *Religiovedenie*. [Religious Studies] No 2. pp. 34–49. (In Russian).

12. Zabiako, A. P. (ed.) (2017). *Narody i religii Priamur'ya* [Peoples and Religions of Priamurya]. – Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo universiteta. 424 p. (In Russian).

13. Lunkin, R. N. (2009). *Novye religioznye dvizheniya v Rossii: hristianstvo i posthristianstvo v zerkale novyh bogov i prorokov* [New religious movements in Russia: Christianity and post-Christianity in the mirror of new gods and prophets] *Dvadcat' let religioznoj svobody v Rossii* [Twenty years of religious freedom in Russia], ed by. A. Malashenko and S. Filatov. Moskva: ROSSPEN, pp. 329–394. (In Russian).

14. Pospelova, A. I. (2000). *Religioznaya situatsiya v Magadanskoi oblasti* [Religious situation in Magadan region] // *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. [State, religion and Church in Russia and abroad] No. 3. pp. 54–61. (In Russian).

15. Pospelova, S. V. (2004). *Religioznye ob"edineniya v Magadanskoi oblasti: vzaimootnosheniya s gosudarstvom i obshchestvom* [Religious associations in Magadan region: relationship with the state and society] *Svoboda sovesti v Rossii. Istoricheskii i sovremennyi aspekty. Sbornik dokladov i materialov mezhhregional'nyh nauchno-prakticheskikh seminarov i konferencii. 2002–2004 gg.* [Freedom of conscience in Russia: historical and contemporary aspects]. Moskva: Rossijskoe ob"edinenie issledovatelej religii. pp. 276–284. (In Russian).

16. Potapova, N. V. (2006). *Religioznaya zhizn' naseleniya Sahalina v konce 20-nachale 21 vv. (osnovnye tendencii i problemy)* [Religious life of the people of Sakhalin in the late 20th and early 21st s. (major trends and problems)] // *Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskij i sovremennij aspekty*. Vypusk 3. Sbornik statei. Moskva: Rossijskoe ob"edinenie issledovatelej religii, pp. 139–158. (In Russian).

17. Potapova, N. V. (2016). *Rol' missionerov iz Yuzhnoj Korei v formirovanii religioznoi situatsii na Sahaline v konce XX – nachale XXI v.* [The role of Missionaries from South Korea in shaping the religious situation in Sakhalin in the late 20th and early 21st century] *Pyataya mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferenciya “Rol' sahalinskih korejcev i social'nogo predprinimatel'stva v ekonomicheskom sotrudnichestve mezhdou Rossiej i Respublikoi Koreei”, 03–10 iyulya, Sahalinskaya oblast'*. Respublika Koreya, Universitet Hallim, pp. 78–87. (In Russian, and in Korean).

18. Potapova, N. V. (2011). *Social'noe sluzhenie evangel'skih tserkvej Sahalinskoj oblasti (na primere deyatelnosti mestnoi religioznoi organizacii Tserkvi evangel'skih hristian-baptistov “Vozrozhdenie” (g. Yuzhno-Sahalinsk))* [Social service of the evangelical churches of the Sakhalin region (example of the activities of the local religious organization of the Church of Evangelical Baptist Christians “Revival”, South Sakhalinsk)] *Religii Rossii: problemy social'nogo sluzheniya. Sbornik materialov konferencii* [Religions of Russia: problems of social service. The conference proceedings]. – Moskva; Nizhnij Novgorod, pp. 555–559. (In Russian).

19. *Rossiya segodnya: real'nyi shans* (1994) [Russia Today: A Real Chance] Moskva: Obozrevatel', 1994. 459 p. (In Russian).

20. Starostenkov, N. V., Lyapunova, N. V., Pogosyan, L. V. (2016). Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v Rossiiskoi Federatsii v konce 80-h godov XX – nachale XXI v. [State-confessional relations in the Russian Federation in the late 1980s and early 2000s] *Social'naya politika i sociologiya*. [Social policy and sociology] Vol. 15. No. 4 (117). pp. 153–160. (In Russian).

21. Trofimchuk, N. A., Svishchev, M. P. (2000). *Ekspansiya* [Expansion]. Moskva: Izdatel'stvo RAGS. 217 p. (In Russian).

22. Fedirko, O. P. (2019). Vliyanie protsessov globalizatsii na izmenenie konfessional'nogo landshafta rossiiskogo Dal'nego Vostoka v period s 1980-h do 2019 g. [The impact of globalization processes on the changing religious landscape of the Russian Far East between the 1980s and 2019] *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*. [Society: Philosophy. History. Culture] No. 11. pp. 50–54. (In Russian).

23. Fedirko, O. P. (2020). Revitalizatsiya religii na rossiiskom Dal'nem Vostoke v 1980–2000-e gg. [Revitalization of religion in the Russian Far East in the 1980s and 2000s] *Rossiya i ATR*. [Russia and ATR] No. 2. pp. 117–130. (In Russian).

24. Furman, D. E. (1989). *Religiya, ateizm i perestrojka* [Religion, atheism and perestroika] // *Na puti k svobode sovesti* [On the way to freedom of conscience]. Moskva: Progress. pp. 7–18. (In Russian).

25. Epshtejn, M. (1994). *Novoe sektantstvo. Tipy religiozno-filosofskih nastroyenii v Rossii (70–80 gg. XX veka)*. [A new sectarianism. Types of religious-philosophical sentiments in Russia (70–80 years of the 20th century)]. Moskva: Labirint. 181 p. (In Russian).

#### Об авторе

**Дударёнок Светлана Михайловна**, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток. Российская Федерация, e-mail: dudarenoksv@gmail.com

#### About the author

**Svetlana M. Dudarenok**, Dr. Sci. (History), Professor, Lead Researcher, Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok. Russian Federation, e-mail: dudarenoksv@gmail.com

Поступила в редакцию: 22.04.2020

Received: 22 April 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

## РЕЦЕНЗИИ

Рецензия / Review

УДК / UDC 2 – 1

### Философское размышление о религии

*М. С. Юрьев*

*Общественная организация Санкт-Петербургский союз учёных,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Рецензия на монографию: Тульпе И. А. Религия и другие формы жизни человеческого духа. – СПб.: Наука, 2016. – 460 с. – (Серия «Слово о сущем»). ISBN 978-5-02-038361-6

В рецензии рассматриваются основные темы и результаты философской рефлексии автора монографии над феноменами религии (прежде всего, монотеизма), мифологии, морали и искусства.

Особое внимание в этой книге привлекает методология, примененная И. А. Тульпе к анализу обширного фактографического материала, включающего большой массив эмпирических данных, полученных автором при личном участии в археологических экспедициях. Тульпе разработан исследовательский метод на основе синтеза системного подхода и философской аналитики мировоззренческих и культурных явлений.

Философское осмысление проблем религии позволило автору монографии сформировать системный исследовательский подход, сочетающий элементы религиоведения, культурологии и искусствознания.

**Ключевые слова:** религия, искусство, культура, мифология, монотеизм, мораль, философия.

**Для цитирования:** Юрьев М. С. Философское размышление о религии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 269–275.

### Philosophical reflection on religion

*Mikhail S. Yuriev*

*Saint Petersburg Union of scholars – public organization,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

This review is devoted to the analysis of the monograph by philosopher of religion Irina A. Tulpe “Religion and Other Forms of Human Spirit” (Saint-Petersburg: Nauka, 2016. – 460 p. ISBN 978-5-02-038361-6)

The review examines the main themes and results of the author's philosophical reflection on the phenomena of religion (primarily monotheism), mythology, morality and art.

Special attention is drawn to the methodology applied by I. A. Tulpe to the analysis of extensive factual material, including empirical data obtained by the author of the book with her personal participation in archeological expeditions. Tulpe has developed a research method based on the synthesis of a systematic approach and philosophical analysis of worldview and cultural phenomena.

Philosophical understanding of the problems of religion allowed the author of the monograph to form a systematic research approach that combines elements of religious studies, cultural studies and art studies.

**Key words:** religion, art, culture, mythology, monotheism, morality, philosophy.

**For citation:** Yuriev, M. S. (2020). *Filosofskoye razmyshleniye o religii* [Philosophical reflection on religion]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 269–275. (In Russian).

В начале 2016 г. в петербургском издательстве «Наука» вышла в свет новая монография известного российского религиоведа, кандидата философских наук Ирины Александровны Тульпе – «Религия и другие формы жизни человеческого духа». Эта книга продолжает и развивает идеи автора в области философии религии и религиоведения, заявленные в предыдущей монографии «Мифология. Искусство. Религия» (СПб., 2012) [6].

Четыре года, минувшие со времени выхода рецензируемой монографии, это достаточное время, чтобы, как и получившая читательскую известность [4] первая книга, войти в круг научного чтения, прежде всего – в профессиональной среде. И действительно, идеи этой монографии имеют отклики (например, см.: [1, с. 230; 2, с. 269; 5, с. 70, 74]), вошли в научный тезаурус отечественного религиоведения. Данная рецензия также есть отклик на эту книгу, попытка рассмотреть и дать комментарий её основным позициям.

Монография начинается обширным Введением, которое не только выполняет непосредственную функцию включения читателя в проблематику труда, но и само по себе является содержательным теоретико-методологическим текстом, раскрывающим первый (общий) уровень философской рефлексии автора над избранной тематикой.

Прежде всего, вполне оправданным видится поставленный автором вопрос: «что понимать под словом “религия” и что является “религиообразующим” фактором?». Как полагает И. А. Тульпе:

«Это вопрос практический для философа, погрузившегося в историю религий. Классики религиоведения видели необходимую взаимосвязь истории религий и философии религии, без которой невозможно объяснить, обладает ли данный феномен религиозной природой. Полагая, что сущность религии является в истории, необходимо иметь критерий, позволяющий идентифицировать явление как религиозное, чтобы невольно не вывести сущностные характеристики религии из случайного» [7, с. 10].

Для специалистов-религиоведов такая постановка вопроса не будет оригинальной, но предлагаемые И. А. Тульпе ответы на этот и другие вопросы (на 21 страницу Введения приходится около 40 фразеологизмов и предложений с вопросительным знаком) свидетельствуют о нестандартности авторского мышления и определённой исследовательской оригинальности.

Далее в книге следуют пять разделов, в каждом из которых от трёх до пяти параграфов, обозначающих узловые точки концептуальных рассуждений автора.

Первый раздел «Религия и мифоритуальная культура» (С. 28–112) как бы подводит к проблематике религии, начиная аналитику от того состояния культуры, которое, согласно исследовательской позиции автора, религией не является, а именно – от *мифоритуальной модели мира* и от типа мышления, которое создало эту модель. Здесь явлена своего рода *археология сознания*, проведённая со значительными отсылками к археологии как таковой. Автор более четверти века лично участвовала в археологических экспедициях на двух боспорских некрополях, материал которых стал предметным полем для реконструкции базовых мировоззренческих констант – мифологических, религиозных, этических. В целом, автор следует в своих представлениях о мифоритуальной культуре устоявшимся научным трактовкам отечественных (Ю. Е. Березкин, В. Р. Кабо, А. Ф. Лосев, Е. М. Мелетинский, Д. С. Раевский, С. А. Токарев, В. Н. Топоров, О. М. Фрейденберг и др.) и зарубежных исследователей (Р. Грейвс, Э. Кассирер, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Строс, М. Элиаде, К. Г. Юнг и др.). В то же время, общеизвестные характеристики дополняются авторскими наблюдениями, основанными на полевом археологическом опыте; тем самым теоретические концепты как бы проверяются и уточняются конкретным эмпирическим материалом.

Второй раздел «Религия: от мифотворчества к я-творению» (С. 113–169) предлагает авторскую *концепцию религии* и её соотношения с мифоритуальной культурой. Ключевой идеей выступает представление о *смене парадигм сознания и поведения*: религия здесь – не исторически последующая за мифологией стадийная форма сознания, а необходимая новационная стратегия «достраивания» индивидами и сообществами себя до полноты собственно человеческого бытия, разрывающая с синкретизмом мифоритуальной традиции.

«Религия появляется тогда, когда человек прочувствовал свою инакость относительно мира (животных, растений, камней). Разделив мир на естественный и сверхъестественный, человек разрушил прежний Космос и тем исключил себя из него, отделился, обособился, чтобы не сливаться с окружающим, чтобы быть выделенным, видимым и видным. Обратной стороной и следствием этого стало одиночество. Человек должен

был (само)определяться не в пределах и по правилам данного мира-космоса, а в условиях оставленности миропорядком. <...> В религиозном сознании преодолевались это одиночество, оторванность от корней, традиций, от мифологической обустроенности в мире. Религиозное отделение реального от ирреального революционно, это прорыв из первобытного комфорта мифосознания» [7, с. 157].

Заметим, что мифоритуальная стратегия не удаляется автором в прошедшие эпохи. И. А. Тульпе разделяет представление о том, что мифосознание сохраняет свою функциональность, интегрируясь в спектр рефлексивных стратегий [3, с. 60–66], среди которых особое место принадлежит религии, как единственной, оперирующей идеей реальности сверхъестественного.

Третий раздел «Религиозные искания и нравственные обретения» (С. 170–243) выводит авторские рассуждения на очень дискуссионное поле – сопряжение религии и *морали*, которая также выполняет роль одной из стратегий адаптации (социальной и психологической) к усложняющимся обстоятельствам бытия в «осевое время». И. А. Тульпе, например, ставит под обоснованное сомнение привычный тезис о религии как универсальном генераторе нравственных установок, делая это в ракурсе философского различения общего и особенного. В пояснение приведём авторскую цитату:

«Очевидно, что если мораль, её базовые нормы, общечеловечны, то конкретная религия не может рассматриваться её источником, и служит только инструментом более или менее жёсткого способа воздействия, принуждающего к их исполнению. Если полагать, что религия во всех её конкретных особенностях является источником морали, то правильнее рассуждать о чем-то общечеловечески значимом в религии, что не мешает (или способствует) конкретным религиям реализовывать именно это общечеловеческое. Имеет ли здесь значение особенность понимания в разных религиозных традициях трансцендентного, или важно просто представление о его наличии? Насколько это общечеловеческое значение морали может быть сформировано в большем или меньшем наборе требований (базовых норм), следование которым делает человека моральным и религиозным?» [7, с. 182–183].

В то же время, автор признает, что мораль и религию можно было бы считать «если не нераздельными, то, по крайней мере, взаимно необходимыми» – в монотеистических традициях, например, «полнота морального обязательства обеспечивается верой в Бога, воздающего каждому по заслугам» [7, с. 180]. Сложность соотношения морали и религии, как разных формаций рефлексивной культуры, отмечается автором, чтобы вновь обозначить радикальность этой культуры, её новационный характер, в отличие от традиционной мифоритуальной культуры.



«Этическое значение религии, как мне видится, – пишет И. А. Тульпе, – заключено не в том только, что она своим авторитетом принуждает к исполнению зафиксированных в сакральных текстах моральных норм, а в том, что её картина мира являет радикальный *ценностный* разрыв земного бытия и того, которое будет после жизни (или жизней). Религия принуждает к моральности простым фактом необходимости обретения смыслов в бессмысленном мире» [7, с. 243].

Четвертый раздел «Религия и искусство» (С. 244–351) посвящён, как кажется, наиболее любимой автором теме. В тексте этого раздела звучат и теоретико-методологические положения авторской позиции по поводу соотношения искусства и религии, и множество привычных конкретных вопросов, возникающих из этой общей темы, на которые И. А. Тульпе дает не всегда привычные ответы.

Есть здесь и размышления об отношении философии к искусству (С. 260–267), необходимо возникающие при целостном осмыслении феноменов художественного сознания и творчества, в которые вплетены религиозные интенции. Философский ракурс рассмотрения вообще оказывается постоянно востребованным автором. Благодаря этому в книге удалось выйти за пределы чисто искусствоведческой проблематики и вывести на уровень существенных обобщений постановку вопросов о смысле художественного в религиях и о формате религиозного в искусстве, подвергнуть аргументированной ревизии понятие религиозного искусства, выразить достоинства светского искусства.

Излагать авторские суждения по всем этим вопросам непродуктивно, эти сюжеты точнее понимаются при непосредственном «контакте» читателя с текстом – настолько здесь многомерна нюансировка. Ограничусь лишь одной цитатой, из множества, «цепляющих» стереотипно настроенного на реальность «религиозного искусства» читателя:

«... если культовая изобразительная практика самоцельна в качестве культовой (создаётся, существует и воспринимается именно так), если художественное является необязательным свойством (не обусловленным будущим бытованием, случайным) и может быть воспринято как художественное только вне культовой практики, то насколько точно говорить об этом явлении как искусстве?» [7, с. 348].

Пятый раздел «Монотеизм и изобразительное искусство» (С. 352–452) своим содержанием отчасти продолжает некоторые линии предыдущего раздела. Здесь автор сосредоточилась преимущественно на отношении к искусству в традициях авраамического единобожия (иудаизм, христианство, ислам), что по своему логично, ибо последовательный монотеизм – суть наиболее полное воплощение идеи религии как удвоения мира и веры в сверхъестественное.

Иллюстративным материалом в авторской аналитике служит преимущественно изобразительное творчество, по-разному воспринимаемое в авраамических религиях. Насыщенные примерами рассуждения демонстрируют неоднозначность отношения в этих религиях к изобразительности и искусству в целом. Вывод же, сделанный автором, вполне однозначен:

«Опыт монотеистических религий ... свидетельствует, что изобразительное искусство – и не только культовое – не является жизненно необходимым для реализации человеком себя как верующего. Если религия не нуждается в языке изобразительного искусства, то можно ли объяснить его появление в сфере её влияния не религиозными, а художественными потребностями, которые могут рассматриваться как автономные, а “аиконизм” – как результат направленного подавления (по разным причинам) этой потребности?» [7, с. 450].

В конце книги дано Заключение, подводящее итог изложенному и указывающее перспективу дальнейших возможных исследований и размышлений о диапазоне «форм жизни человеческого духа» – религии, мифоритуальной культуры, морали, философии и искусства.

Автор не стала прилагать к тексту обширную библиографию, ограничившись многочисленными ссылками (их более 680) в постраничных сносках. По-своему это говорит об авторском стиле изложения, цель которого не демонстрация библиографической эрудиции (наличие которой и так несомненно), но раскрытие самих интересующих проблем, с привлечением только тех ссылок, необходимость которых диктуется содержанием.

Монография И. А. Тульпе не лишена спорных моментов, дискуссионна в ряде авторских утверждений и выводов, побуждает по каким-то вопросам к полемической реакции.

Тем и ценны такие труды, где напряжённая мысль философа, при встрече с ней читателя, заставляет того входить в непростой мир понятий, идей и образов и искать ответы на, быть может, вечные вопросы.

#### Список литературы

1. Давыдов И. П. Семиотика религии и функциональный анализ текста Юлии Кристевой в свете религиоведческой проблематики // *Science, Technology and Life* – 2016. – М.; Киров: Изд-во «Международный центр научно-исследовательских проектов», 2016. – С. 221–230.
2. Лазарев М. А. Мифологическая картина мира // *Гуманитарное пространство*. – 2017. – Т. 6. – № 2. – С. 268–269.
3. Смирнов М. Ю. Мифология и религия в российском сознании. Методологические вопросы исследования. – СПб.: Летний сад, 2000. – 130 с.
4. Смирнов М. Ю. [Рецензия] Тульпе И. А. Мифология. Искусство. Религия. СПб.: Наука, 2012 // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. – М., 2012. – № 3/4. – С. 524–529.
5. Соловьев М. М. Ранняя христианская живопись как фактор формирования трезвого образа жизни личности // *Управление устойчивым развитием*. – 2019. – № 1 (20). – С. 68–74.

**Рецензии**  
**Reviews**

6. Тульпе И. А. Мифология. Искусство. Религия. – СПб.: Наука, 2012. – 320 с.
7. Тульпе И. А. Религия и другие формы жизни человеческого духа. – СПб.: Наука, 2016. – 460 с.

**References**

1. Davydov, I. P. (2016). Semiotika religii i funktsional'nyi analiz teksta Yulii Kristevoi v svete religiovedcheskoi problematiki [Semiotics of religion and functional analysis of Yulia Kristeva's text in the light of religious studies issues]. *Nauka, tehnologiya i zhizn' – 2016* [Science, Technology and Life – 2016]. Moskva; Kirov: Izdatel'stvo "Mezhdunarodnyi tsentr nauchno-issledovatel'skikh proektov". pp. 221–230. (In Russian).
2. Lazarev, M. A. (2017). Mifologicheskaya kartina mira [Mythological view of the world]. *Gumanitarnoye prostranstvo* [Humanitarian space]. Vol. 6. No. 2. pp. 268–269. (In Russian).
3. Smirnov, M. Yu. (2000). *Mifologiya i religiya v rossiyskom soznanii. Metodologicheskie voprosy issledovaniya* [Mithology and religion in Russian consciousness. Methodological issues of the research]. Sankt-Peterburg: Letnii sad. 130 p. (In Russian).
4. Smirnov, M. Yu. (2012). [Review] Tulpe, I. A. Mifologiya. Iskusstvo. Religiya. Saint Petersburg: Nauka, 2012. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*. [State, religion and Church in Russia and abroad]. No. 3/4. pp. 524–529. (In Russian).
5. Solov'yov, M. M (2019). Ranniya hristianskaya zhivopis' kak factor formirovaniya trezogo obraza zhizni lichnosti [Early Christian painting as a factor of a person sober lifestyle formation]. *Upravleniye ustoychivym razvitiem* [The sustainable development management]. No. 1 (20). pp. 68–74. (In Russian).
6. Tulpe, I. A. (2012). *Mifologiya. Iskusstvo. Religiya* [Mythology. Art. Religion]. Sankt-Peterburg: Nauka. 320 p. (In Russian).
7. Tulpe, I. A. (2016). *Religiya i drugie formy zhizni chelovecheskogo dukha* [Religion and other forms of human spirit life]. Sankt-Peterburg: Nauka. 460 p. (In Russian).

**Об авторе**

**Юрьев Михаил Самсонович**, кандидат философских наук, доцент, Общественная организация Санкт-Петербургский союз учёных, Санкт-Петербург, Российская Федерация; e-mail: yuriev1955@yandex.ru

**About the author**

**Mikhail S. Yuriev**, Cand. Sci. (Philos.), Assistant Professor, Saint Petersburg union of scholars – public organization, Sankt-Peterburg, Russian Federation; e-mail: yuriev1955@yandex.ru

Поступила в редакцию: 30.06.2020

Received: 30 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020

*Научный журнал*

**Вестник**

Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина

**№ 3**

Редактор *А. А. Титова*

Технический редактор *Н. В. Чернышева*

Оригинал-макет *Н. В. Чернышевой*

---

Подписано в печать 14.09.2020. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 17,25. Тираж 500 экз. Заказ № 1649

---

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина  
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10