

# ВЕСТНИК

Ленинградского государственного  
университета имени А. С. Пушкина

Pushkin Leningrad State  
University Journal

№3  
2025

# Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина

ISSN 1818-6653

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77-68611 от 03.02.2017

Журнал издается с 2006 года

Периодичность: ежеквартально

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

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

## Редакционная коллегия

- |                 |   |
|-----------------|---|
| А. Г. Маклаков  | доктор психологических наук, профессор<br>(главный редактор)                  |
| О. Р. Демидова  | доктор философских наук, профессор<br>(научный редактор, 5.7. Философия)      |
| Е. Л. Гончарова | доктор психологических наук, профессор<br>(научный редактор, 5.3. Психология) |
| О. И. Кукушкина | доктор педагогических наук, профессор<br>(научный редактор, 5.8. Педагогика)  |

## Редакционный совет

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

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

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

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

## Editorial Board

|                  |   |
|------------------|---|
| A. G. Maklakov   | Dr. Sci. (Psychol.), Professor,<br>Chief editor             |
| O. R. Demidova   | Dr. Sci. (Philos.), Professor,<br>Editor (5.7. Philosophy)  |
| E. L. Goncharova | Dr. Sci. (Psychol.), Professor,<br>Editor (5.3. Psychology) |
| O. I. Kukushkina | Dr. Sci. (Ped.), Professor,<br>Editor (5.8. Pedagogy)       |

## Editorial Council

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

# СОДЕРЖАНИЕ

## ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

- 10 А. Г. Сурков  
Информационная обоснованность бытия:  
за и против

## ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

- 21 М. А. Сорокина  
Коммуникационные разрывы в публичной научной  
коммуникации: стратегии преодоления или  
включения
- 36 А. С. Белобрагина  
Цифровой гуманизм как способ преодоления  
экзистенциальных рисков использования  
искусственного интеллекта

## СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 52 А. А. Стоян  
Отчуждение власти и кризис идеологий в эпоху  
симулякров Жана Бодрийера

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

- 64 А. Н. Назаренко  
Культурная идентичность как психосоциальный  
интерфейс
- 80 Д. В. Громов  
Артеры: комьюнити и коммуникация  
в постсубкультурных условиях

- 92 Е. А. Крыков  
Ритуалы и приметы в автомобильных ретроклубах  
Москвы
- 104 Л. А. Казымова  
Узнавая Другого. Истоки и эволюция исследований  
китайской музыкальной культуры

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- 126 К. В. Кринцюс  
Философские основания классификации  
и типологии в науках о религии
- 143 Д. С. Дамте  
Дискуссия о совместимости фрейдизма  
и марксизма в отечественной психологии религии  
1920-х гг.
- 154 Д. А. Микрюков  
Сравнительный анализ религиозно-философских  
пресуппозициональных систем  
Г. Х. Кларка и К. Ван Тилиа
- 168 И. А. Түльпе  
Религия и мораль в контексте трансгуманизма
- 181 Д. А. Головушкин  
Гендерные измерения современного религиозного  
фундаментализма
- 194 А. М. Прилуцкий  
Новые нарративы сталинского мифа
- 206 А. П. Чернеевский  
Социологическое и религиоведческое  
определение эзотеризма
- 219 Ю. Г. Матушанская, М. М. Слепнев  
Церковный налог как причина ухода из церкви  
в Германии

- 232 Д. С. Хомков  
Советская антирелигиозная политика конца  
1920-х – начала 1930-х гг. глазами русских  
эмигрантов второй волны (по материалам  
Гарвардского проекта)
- 247 В. А. Курилов  
Костёл и «Солидарность»: влияние социально-  
политической ситуации в Польше на советскую  
научно-атеистическую пропаганду
- 272 В. В. Барашков  
Храм всех религий (Вселенский храм) в Казани:  
религии и искусство на перекрестке культур

# CONTENTS

## ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

- 10 Aleksandr G. Surkov  
Information Reasoning for the Being:  
Pro and Contra

## SCIENCE AND TECHNIC PHILOSOPHY

- 21 Mariya A. Sorokina  
Communication Gaps in Public Science  
Communication: Overcoming or Inclusive Strategies
- 36 Anna S. Belobragina  
"Digital Humanism" as a Way to Overcome Existential  
Risks of Using Artificial Intelligence

## SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

- 52 Arsen A. Stoyan  
Alienation of Power and Crisis of Ideologies in the Age  
of Jean Baudliard's Simulacra

## PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

- 64 Aleksei N. Nazarenko  
Cultural Identity as a Psychosocial Interface
- 80 Dmitriy V. Gromov  
Artists: Community and Communication  
in Post-Subcultural Conditions

- 92 Egor A. Krykov  
Rituals and Omens in Moscow Automobile Retro Clubs
- 104 Leila A. Kazymova  
Understanding the Other. Origins and Evolution of Chinese Musical Culture Research

## PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

- 126 Kirill V. Krintsius  
Philosophical Bases of Classification and Typology in the Sciences of Religion
- 143 David S. Damte  
Discussion on the Compatibility of Freudianism and Marxism in Russian Psychology of Religion
- 154 Dmitri A. Mikrioukov  
Comparative Analysis of G. H. Clark's and C. Van Til's Religious-Philosophical Presuppositional Systems
- 168 Irina A. Tulpe  
Religion and Morality in the Context of Transhumanism
- 181 Dmitrii A. Golovushkin  
Gender Dimensions of Contemporary Religious Fundamentalism
- 194 Aleksandr M. Priluckij  
New Narratives of Stalin Myth
- 206 Alexey P. Cherneevskiy  
Sociological and Religious Studies Definition of Esotericism
- 219 Julia G. Matushanskaya, Marsel M. Slepnev  
Church Tax as the Reason of Religious Disaffiliation in Germany



- 232 Dmitrii S. Khomkov  
Soviet Antireligious Policy in the Late 1920s – Early  
1930s through the Eyes of Second "Wave" Russian  
Emigrants (on the Harvard Project Materials)
- 247 Viktor A. Kurilov  
The Cathilic Church and "Soludarity": the Influence  
of the Socio-Political Situation in Poland on Soviet  
Scientific-Atheistic Propaganda
- 272 Viktor V. Barashkov  
The Temple of All Religions (the Ecumenical  
Temple) in Kazan: Religions and Art at the Crossroad  
of Cultures

Краткое сообщение  
УДК 167:111.004.8  
EDN: WZTCWU  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_10



## Информационная обоснованность бытия: за и против

А. Г. Сурков

*Российская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье исследуются проблемы информационной обоснованности действий человека по конструированию некоторых моментов Бытия. Под информационной обоснованностью понимается приносимая информацией определенность их явленности.

**Содержание.** Информация, определенность явленности объекта, форма его осмысления, контекст и воспринимающий субъект связаны отношением со-существования и потому не могут быть произвольно заданы. Отсюда следует, что если один из этих элементов не задан, то его возможное значение(-я) может быть восстановлено. Рассмотрены три сценария: неопределенность, отсутствие осмысляющей формы и случай полной определенности. Неопределенность порождает методы воспроизведения прошедшего бытия, управления выбора в текущем бытии и условное моделирование бытия. Отсутствие осмысляющей формы соответствует отсутствию соответствующего метода познания. Случай полной определенности имеет эмпирический статус и, будучи достаточно осмыслен, эпистемологический.

**Выводы.** Каждый из сценариев восстановления отсутствующей части, использованной в синтезе существующей информации адекватно реагирует на увеличение сложности информационного процесса, что делает информационный подход удобным инструментом для изучения сложных систем.

**Ключевые слова:** информационный процесс, информационный субъект, информационное управление, информационное обучение машины.

**Для цитирования:** Сурков А. Г. Информационная обоснованность бытия: за и против // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 10–20. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_10. EDN: WZTCWU

Short communication  
UDC 167:111.004.8  
EDN: WZTCWU  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_10

## Information Reasoning for the Being: Pro and Contra

Aleksandr G. Surkov

*Russian Christian Academy for Humanities,  
Saint Petersburg, Russian Federation*

**Introduction.** The problems of information reasoning for subjects' human actions about construction of some the Being's moments are investigated. Under the information reasoning we understand the certainty of the object's emergence supplied by information.

**Content.** Information, certainty of the object's emergence, form of thinking about an object, context and a perceiving subject are under relation and, hence, cannot be arbitrary. So if one of them is not known then its possible value(-s) can be calculated. Three scenarios were reviewed: uncertainty, lack of the semantic form, and fully defined case. Uncertainty derives methods of the gone being reproducing, action control in current being, and conditional modelling the being. The luck of the semantic form corresponds to the luck of the corresponding cognition method. The fully defined case has an empiric status, and after some thinking the epistemic status.

**Conclusions.** Each used in synthesis of existing information missed part recovering scenario has an adequate reaction to increase the complexity of an information process that make the information approach the practical tool for complex systems investigation.

**Key words:** information process, information subject, information processing, information machine learning.

**For citation:** Surkov, A. G. (2025) Informatsionnaya obosnovannost' bytiya: za i protiv [Information Reasoning for the Being: Pro and Contra]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 10–20. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_10. EDN: WZTCWU

## Введение

В предыдущих работах ([7; 8]) было определено понятие семантической информации как *осмысленные в определённом контексте и по заданной форме различия (определённости)*. И. Кант формой называет «то, благодаря чему многообразное в явлении может быть приведено в порядок в известных отношениях» [2, с. 75]. Мы под формой понимаем следующее ее перетолкование: *форма – соответствующий некоторому смыслу явленный способ бытия [нечто]*. Здесь «известные отношения» составляют смысл, «приведение в порядок» составляет способ бытия, «многообразное в явлении» на момент представления еще целое, которое не разбито на идентифицированные части, поэтому оно – *нечто*.

В рамках этого подхода *информационный процесс* рассматривается как *становление информации*, в котором можно выделить *информационного субъекта и объекта*. Для *антропологического субъекта* дополнительно учитывается социальная специфика.

Необходимо уточнить понятие контекста, который строится на основе имеющейся у субъекта системы знаний. В. Лекторский его определяет как «та реальность, о соответствии которой идет речь в знании» [5, с. 10]. Где «знание – это информация, снабженная правилами оперирования ею (правила вывода и иной рациональной трансформации данных)» [5, с. 11]. В этом определении знания наблюдаются два спорных момента. Первый из них заключается в том, что в указанном определении фактически определяется не знание как таковое, а *структура знания*. Второй момент заключается в том, что данные изменять (трансформировать) не принято, так как они отражают «определенность прошедшего бытия» и / или его изменения. Тогда изменение данных, фактически, – «переписывание истории» в том или ином виде. Например, если есть «информация» (как данные), что «поезд прибыл в 10 часов», то изменение (трансформация) этих данных (информации) невозможно. Но трансформация-в как построение новой (вторичной) информации допустима: «поезд прибыл по расписанию» или «опоздание прибытия поезда составило одну минуту».

Информацию мы связываем с определённостью как ее осмысление по некоторой форме. Набор цифр, который мы видим, представлен как сохраненная на диске информация, без

указания формы его осмысления – ничто. Но если мы знаем контекст (что это набор записей о приходе пригородных поездов за день) и *форму представления (интерпретации)* этих чисел, где, например, первые четыре цифры – номер поезда, а следующие четыре представляют час и минуту прибытия, то такой набор цифр превращается в «данные, которые имеют смысл» или *семантическую информацию*.

Приведённое выше определение информации устанавливает *отношение*, связывающее *определенность* явления некоторого информационного объекта как феномена, форму осмысления этой *определенности* и информационную интерпретацию вышеперечисленного в рамках *контекста отношения*. Далее мы будем называть его *Отношением* (с большой буквы). Отношение связывает указанные элементы согласованно: не допускается произвольность их значений при нахождении их в *Отношении*. *Согласованность* позволяет совершить *вычисление* (на основе *Отношения*) одного из них, если известны остальные. Если не известны два или более элементов, то данный метод работать не будет.

Рассмотрим три сценария работы с *Отношением*, каждому из которых соответствует свой раздел. Первым из них является *конституирование определенности, обусловленной информацией*. Мы конститулируем определенность явления объекта, если известна форма ее интерпретации и сама информация. Родами такого сценария могут быть: явление *воссозданного прошлого* бытия объекта, *сейчас происходящее информационно-управляемое* бытие объекта (в соответствии с имеющейся информацией), *моделируемое бытие объекта* (без привязки к «сейчас»).

Вторым сценарием является *конституирование формы восприятия субъекта обусловленной информацией*. Мы конститулируем форму интерпретации определенности, если известна *определенность* и информация. К данному сценарию формотворчества можно отнести любой род познавательной деятельности: проведение исследований, *обучение* и т. п.

Последним сценарием является *познание, обусловленное информацией*. В последнем сценарии в *Отношении* нам известно *все*. Его можно отнести к гносеологии как *конституированию* эмпирического опыта и к эпистемологии как *конституированию* корреспондентского отношения мыслимого и реального.

## Конституирование определенности, обусловленной информацией

Получение *определенности* – это по своему смыслу «вопрошание бытия» о том, «что и как будет явлено нам, если...». Кроме условия вопроса, необходимый формализм присутствует для самой возможности явленности в чувственном восприятии. По Канту «пространство и время суть чистые формы всякого чувственного наглядного представления» [2, с. 90]. Мы конституируем определенность в некоторой области пространства здесь-и-сейчас, если не указано иное.

*Явленная определенность* как «память бытия предмета», воссоздающая отдельные фрагменты бытия предмета в прошлом, являет диалектику противоположности *внешнего* и *внутреннего*. Они тождественны в используемом субстрате. Конституирование *внешнего (явленности)* субстрата, интерпретируемое как «вспомненное бытие предмета», есть требуемый результат. Мы полагаем, что *внешнее* субстрата обусловлено его *внутренним*, которое содержит информацию-о «памяти бытия предмета», которая должна быть явлена. Субстратом здесь может быть произвольный информационный объект с управляемой способностью явленности становления заданного набора качеств и их значений.

Заметим, что явленность может быть опосредована. Например, мы можем воспринимать произошедшее с экрана телекамер, тогда как оригинальное действие осуществлялось человеком.

Другим вариантом использования данного сценария можно назвать «действия по шаблону или чертежу», предоставленного в виде информации о структуре, плане и алгоритме действий. В биологии, например, «чертежом» является информация, содержащаяся в ДНК, а действиями («по чертежу») – «самосоздание особи».

«Действия по чертежу» предполагают полный контроль над ситуацией: любое требуемое действие к текущему моменту полагается возможным, его только нужно актуализировать описанным в чертеже методом. Если предполагается возможность препятствий актуализации, то они также описаны в «чертеже» совместно с теми действиями, которые следует предпринять.

Если мы сделаем приоритетным не действия *по созданию* чего-то *определенного*, а действия *по определенным условиям*

в определенной ситуации (для чего у нас есть информация), то мы находимся в области *информационного управления*. Здесь мы создаем *определенность* не вещьную, но *деятельностную*.

*Определенность движения*, обусловленного заданной информацией, означает строгое использование «запомненного результата выбора» (информации) при принятии решения о направлении дальнейшего движения в контексте и событии, соответствующих им. Здесь важна тождественность всех элементов: текущих и имевших место на момент создания информации.

Можно возразить, что данный подход не учитывает изменчивость мира, что «в одну реку нельзя войти дважды». Ответим, данный сценарий рассматривает *информационную управляемость* предмета как способность реагировать на определенные «управляющие» сигналы (информацию), а не его *кибернетическую управляемость* как способность к изменению формы (порядка) своих действий в зависимости от окружающей среды. *Кибернетическая управляемость* подразумевает *информационную управляемость* a priori, так как если исполнительные органы не подчиняются управляющим сигналам, то ни о какой управляемости речи идти не может.

Управляемыми системами долгое время занималась кибернетика (пер. с греч. – «искусство управления»). Ее существенной концепцией, с точки зрения ее основателя Н. Винера, было то, что «разница заданным и фактическим движением используется как входной сигнал» [1, с. 17]. Она получила название «обратной связи». Задав информацию о целевом движении, мы получим ее реализацию управляемой системой. Обратная связь как разница, осмысленная как «то движение, что еще не сделано», «автоматически» формирует *текущую* информацию о том, что должно быть сделано.

Также сложно обойти вниманием квантовую механику (физика). Волновая функция, определяет вероятность того или иного действия в системе. Если мы, на основании полученной информации сокращаем множество ее значений как вероятностных исходов, то мы действительно говорим о снижении неопределенности.

Еще одним вариантом использования данного сценария является моделирование. Моделирование понимается как «материализация идеи» на субстрате. Или иначе, моделирование –

конституирование бытия интересующего нас предмета на основе способности моделирующего субстрата быть управляемой системой в достаточно большом диапазоне качеств, включающих сущностные качества моделируемого предмета. В число этих качеств в той или иной мере входят не только специфические качества системы управления, но и специфические особенности исполнения решений. Также требуется функциональность управляющей способности предмета и управляемость моделирующих процессов (тождественная корреспонденция должных действий реального «основного» процесса моделируемого субстратом) совместно с формализуемой возможностью получения информации в заданных частях моделируемого процесса. Исходя из этих соображений, выбирается субстрат.

Спецификой процесса моделирования является наличие содержания входных сигналов, которые будут воздействовать на моделируемый предмет, оформленных так, что они в восприятии их субстратом будут соответствовать их реальному восприятию предметом. Могут быть наложены дополнительные ограничения на модель, связанные с вопросами будущей реализации предмета моделирования и т. п., которые должны быть формализованы в контексте или содержаться в рабочей форме.

По окончании процесса мы анализируем полученную информацию как обусловленную сущностью субстрата и обусловленную сущностью моделируемого предмета. Информация о моделируемом предмете представляет результат моделирования.

### **Конституирование формы восприятия субъекта, обусловленной информацией**

Данный сценарий, как описано во введении, заключается в «восстановлении» смыслообразующей (интерпретирующей) формы, используя Отношение. Возможно возражение, что в Отношении форма (информационно-семантическая) – интерпретирующая, а мы фактически используем форму деятельностную. Это возражение справедливо. Но не будем забывать, что субъект – система, в которой все ее внешние реакции взаимосвязаны. Чисто когнитивной явленности (в понятиях) нам дано не будет, она всегда будет опосредована некоторой деятельностью.

Когнитивная наука широко использует метафору «человек – компьютер» в рамках символического подхода к позна-



нию (познавательные действия полностью формализуются как программа для компьютера). И в данном случае нужно найти именно программу (форму деятельности) человека.

Если взглянуть на структуру задачи, то фактически мы можем построить отношение определенности и информации. Здесь явно может быть задано значение (информация) и аргумент (определенность), поэтому мы можем построить используемую человеком форму интерпретации как функцию, определенную парой «аргумент-значение» построенного отношения. Но этот метод имеет ограничения в использовании, которые не всегда возможно предсказать заранее. Например, разбиение на пары может быть позиционным (т. е. зависящим от того, первый раз появляется в восприятии данная определенность или нет), идентификация которого – отдельная и не всегда разрешимая задача. Также мы можем столкнуться с фактом неоднозначности обратной операции, когда одной информации соответствует разная определенность.

Если мы посмотрим на созданные выше пары (определенность-смысл), то заметим, что наш когнитивный сценарий поиска формы сводится к осмыслению новых определенностей, то есть, необходимых действий на полученные новые данные о мире. Эта пара может создаваться обобщением опыта или перениматься у Другого («учителя»). Фактически, это – обучение (познание).

Познание занимается созданием новых форм восприятия мира. Последовательное «наращивание форм» – суть процесса познания мира. Мы в этом случае помещаем в фокус внимания интересующий нас процесс и его анализируем. В результате мы получаем критерии (форму) идентификации его существенных качеств, схему (форму) становления этого процесса и форму осмысления, «координирующую работу» остальных форм.

Данный подход не претендует на *полный* охват познавательной деятельности: есть интуиция, есть исследовательская деятельность по выработке нового понятийного материала, который на начальный момент исследования не известен, и мы не можем сделать его целью и т. д.

### **Познание, обусловленное информацией**

В этом сценарии у нас есть становление определенности, форма восприятия этого становления и, как некоторый итог,

информация как смысл того, что произошло. Согласованность значений этого набора в Отношении отражает *достоверность* информации: ничего не искажено, так как Отношение с неправильными данными невозможно.

Многообразию актуализаций Отношения после опытов – цель их проведения. Структурирование такого многообразия, соотнесенное с формой осмысления опыта, дает информацию о его проведении и результате. Эта информация составляет сущность проведенного конкретного эмпирического опыта.

Действия субъекта направлены на достижение истины или понимания того, что можно считать истиной. В современной философии истина – предмет социальной эпистемологии (см. напр. [3]). Но для нашего исследования будет достаточно *корреспондентского* подхода Б. Рассела, утверждавшего что «истинность исходных высказываний зависит от их отношения к некоторому явлению, а истинность остальных высказываний зависит от их синтаксических отношений к исходным высказываниям» [6, с. 114]. Высказывание в данном случае – информация, отношение к явлению – непосредственное, что дает нам право считать ее истинным «входным высказыванием». Осмысливание эмпирической информации и соотнесение ее с имеющейся структурой знаний непосредственно или опосредованно другими высказываниями – форма познания.

## **Выводы**

Феномен информации прочно обосновался в нашем повседневном и научном бытии. Исходя из этого представляется актуальным вопрос, какие понятия и методы работы с информацией в «компьютерном контексте» можно ассимилировать в философии. Определенным достижением в этом направлении можно назвать «философию информации» Л. Флориди ([9]), информатику К. Колина ([4]). Фактически, в данной работе мы затронули проблему P14 «сводима ли наука к информационному моделированию» [9, с. 41]?

В информационном процессе моделирования информация создаётся. Процесс, работающий в рамках, например, сценария 1, фактически явлен дважды: как процесс воссоздания *определенности* прошлого бытия, и как обычный информационный процесс, создающий информацию о состоянии те-

кущего проекта. Данное обстоятельство делает возможным выявление наличия универсальной области тождественности в таких процессах. Универсальность обеспечивает возможность структурирования информации сообразно структуре того бытия, о-котором она есть (отношение целое–части).

Представленная методология, хоть и имеет *всеобщий* (междисциплинарный) характер, но не является приемлемой для любой ситуации. Это означает, что возможны ситуации, когда ее применение может быть не эффективно, ограничено или невозможно. Например, нет подходящего субстрата, или моделируемая идея недостаточно хорошо формализуется.

#### Список литературы

1. Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине – М.: Советское Радио, 1958. – 214 с.
2. Кант И. Критика чистого разума – М.: Наука, 1999. – 655 с.
3. Касавин И. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы – М.: Альфа-М, 2013. – 557 с.
4. Колин К. Философия информации и фундаментальные проблемы современной информатики // Открытое образование. – 2007. – № 3. – С. 54–59.
5. Лекторский В. Трансформация эпистемологии: новая жизнь старых проблем // Эпистемология: перспективы развития: сб. под ред. В. А. Лекторского. – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2012. – С. 5–49.
6. Рассел Б. Словарь разума, материи и морали – Киев: Port-Royal, 1996. – 368 с.
7. Сурков А. О природе информации и информационных процессов // Вестник РХГА. – 2023. – № 24. – С. 57–68.
8. Сурков А., Лебедев С. Об информационном субъекте // Вестник РХГА. – 2024. – Том 25. Вып. 1. – 2024. – С. 63–73.
9. Floridi L. The philosophy of information – Oxford: University Press, 2011. – 410 p.

#### References

1. Viner, N. (1958) *Kibernetika ili upravlenie i svyaz' v zhitvotnom i mashine* [Cybernetics or control and connection within animal and machine]. Moscow: Sovetskoe radio. (In Russian).
2. Kant, I. (1999) *Kritika chistogo razuma* [Critique of the pure reason]. Moscow: Nauka. (In Russian).
3. Kasavin, I. (2013) *Sotsial'naya epistemologiya. Fundamental'nye i prikladnye problemy* [Social epistemology. The core and applied problems]. Moscow: Alpha- M. (In Russian).
4. Kolin, K. (2007) *Filosofiya informatsii i fundamental'nye problemy informatiki* [The philosophy of information and core problems of information technologies]. *Otkrytoe obrazovanie – Open education*. No. 3. Pp. 54–79. (In Russian).
5. Lektorskiy, V. (2012) *Transformatsia epistemologii: novaya zhisn' starykh problem* [The transformation of epistemology: the new life of old problems]. *Epistemologiya: perspektivy razvitiya* [Epistemology: evolution previews]. Moscow: Kanon+, reabilitatsiya. (In Russian).
6. Rassel, B. (1966) *Slovar' razuma, materii i morali* [The dictionary of Mind, matter and morality]. Kiev: port Royal. (In Russian).
7. Surkov, A. (2023) *O prirode informatsii i informatsionnykh protsessov* [About the nature of Information and Information processes]. *Vestnik RHGA – The RHGA Bulletin*. No. 24. Pp. 57–68. (In Russian).

8. Surkov, A., Lebedev S. (2024) Ob informatsionnom sub'ekte [About information subject]. *Vestnik RHGA – The RHGA Bulletin*. No. 25. Pp. 63–73. (In Russian).

9. Floridi, L. (2011) *The philosophy of information*. Oxford: University Press.

#### Информация об авторе

**Сурков Александр Георгиевич** – аспирант, Российская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0002-6356-1465, e-mail: asurkov@mail.ru

#### Information about the author

**Aleksandr G. Surkov** – postgraduate student, Russian Christian Academy for Humanities, Saint Petersburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0002-6356-1465, e-mail: asurkov@mail.ru

Поступила в редакцию: 25.05.2025

Принята к публикации: 09.07.2025

Опубликована: 25.09.2025

Received: 25 May 2025

Accepted: 09 July 2025

Published: 25 September 2025

Научная статья  
УДК 167.7  
EDN: XBVLQX  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_21



## Коммуникационные разрывы в публичной научной коммуникации: стратегии преодоления или включения

М. А. Сорокина

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

**Введение.** Коммуникация может содержать в себе разрывы, то есть непонимание или конфликт. Однако над разрывами могут возникать связывающие их «мосты», делающие коммуникацию вероятной. Научная коммуникация также предполагает разрывы, связанные, например, с разобщенностью научных дисциплин. Особенно остра проблема разрывов в контексте публичной научной коммуникации – во взаимодействии между учеными и не учеными. Коммуникационный разрыв актуален для философского осмысления, поскольку отношение к разрывам может быть различным. В статье ставится задача раскрыть конструктивное отношение к разрывам в публичной научной коммуникации.

**Содержание.** В статье, во-первых, предлагается типология разрывов в публичной научной коммуникации. Выделяются: лингвистический, нормативный, разрывы социально-политических и экспертных позиций, разрыв эпистемический и метаразрыв, связанный с медиа. Типология позволяет уточнить позиции участников коммуникации. Невнимание к разрывам может привести к провалу взаимодействия. Во-вторых, модели публичной научной коммуникации описываются в их связи с коммуникативными разрывами. Раскрываются модели дефицита, диалога и вовлечения. В первой модели коммуникация однонаправленная, что делает перечисленные разрывы актуальными. В модели диалога решаются проблемы модели дефицита, но их решения сталкиваются со скептицизмом. Модель вовлечения учитывает скептические аргументы и работает с разрывами, не преодолевая их, но включая. В-третьих, раскрываются некоторые философские подходы к возможности научного и познавательного взаимодействия, не преодолевающего разрывы, но включающего их. В этом случае разрывы создают поле для коммуникации, делая ее вероятной.

**Выводы.** В результате совместного анализа типов разрывов и моделей публичной научной коммуникации, демонстрируется значение коммуникативных разрывов. Внимание к разрывам позволяет выявить различия позиций участников коммуникации. Она оказывается вероятной, если позиции не будут радикально разведены, но и не будут смешиваться. Такая вероятность обеспечивается в модели включения, в которой коммуникативный разрыв обнаруживается как пространство для дискуссий с сохранением автономности акторов. Существуют философские подходы, обосновывающие такого рода модель.

**Ключевые слова:** публичная научная коммуникация, разрыв, зоны обмена, Мост Интерпретаций, герменевтика, понимание, непонимание.

**Для цитирования:** Сорокина М. А. Коммуникационные разрывы в публичной научной коммуникации: стратегии преодоления или включения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 21–35. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_21. EDN: XBVLQX

Original article  
UDC 167.7  
EDN: XBVLQX  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_21

## Communication Gaps in Public Scientific Communication: Overcoming or Inclusive Strategies

Mariya A. Sorokina

*Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University,  
Saint Petersburg, Russian Federation*

**Introduction.** Communication may contain gaps, i.e. misunderstanding or conflict. However, over the gaps there may arise "bridges" connecting them, making communication probable. Scientific communication also presupposes gaps, connected, for example, with the disunity of scientific disciplines. The problem of gaps is especially acute in the context of public science communication – in the interaction between scientists and non-scientists. The communication gap is relevant for philosophical understanding, since the attitude to gaps may be different. The article sets the task of revealing a constructive attitude to gaps in public communication of science.

**Content.** The article firstly proposes a typology of gaps in public communication of science. There are linguistic, normative, gaps in socio-political and expert positions, epistemic gap and meta-gap related to media. Identifying the types of gaps clarifies the positions of communication participants. Inattention to gaps can lead to a failure of interaction. Secondly, models of public communication of science are described in their connection with communicative gaps. The models of deficit, dialogue and involvement are revealed. In the first model, communication is unidirectional, which makes the listed gaps relevant. In the dialogue model, the problems of the deficit model are solved, but their solutions encounter skepticism. The involvement model takes into account skeptical arguments and works with gaps, not overcoming them, but including them. Thirdly, some philosophical approaches to the possibility of scientific and cognitive interaction that does not overcome gaps, but includes them are revealed. In this case, the gaps create a field for communication, making it probable.

**Conclusions.** As a result of the joint analysis of the types of gaps and models of public communication of science, the significance of communication gaps is demonstrated. Attention to gaps allows us to identify differences in the positions of communication participants. It turns out to be probable if the positions are not radically separated, but also not mixed. Such a probability is ensured in the involvement model, in which the communication gap is revealed as a space for discussions and various interpretations while maintaining the autonomy of the actors. There are philosophical approaches that substantiate this kind of model.

**Key words:** public communication of science, gap, trading zones, Bridge of Interpretations, hermeneutics, understanding, misunderstanding.

**For citation:** Sorokina, M. A. (2025) Kommunikacionny'e razry'vy' v publichnoj nauchnoj kommunikacii: strategii preodoleniya ili vklucheniya [Communication Gaps in Public Scientific Communication: Overcoming or Inclusive Strategies]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 21–35. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_21. EDN: XBVLQX

## Введение

Любая коммуникация происходит в условиях, где между ее участниками либо возникает сопряжение границ их идентичности, либо создаются разрывы позиций. Коммуникационные разрывы заключают в себе проблемное поле, поскольку актуализируют переживание конфликта или незаконченного взаимодействия. Разрыв – это ситуация, когда коммуникация остается «неуспешной», то есть содержит в себе актуальное непонимание или конфликт. Однако над разрывом могут создаваться своего рода мосты, делающие, по Н. Луману, невероятную или невозможную коммуникацию возможной и вероятной [7]. Коммуникационный разрыв оказывается важной темой для философского осмысления, поскольку позволяет видеть коммуникацию в процессе – незавершенной и проблемной.

Научная коммуникация также содержит в себе разрывы. Можно предположить, что научная деятельность «обеспечена» условиями коммуникации в силу наличия единого научного языка, технологий распространения знаний на все научное сообщество, общего стремления ученых к истине. Эти три посредника как в коммуникации в целом (по Н. Луману), так и в науке должны превращать невероятность коммуникации в возможность. Однако в научной коммуникации актуальны дополнительные проблемы. В современных исследованиях отмечается разобщенность науки, существующая вопреки представлениям о ее единстве, причем относится эта разобщенность даже к одной дисциплине. При этом остается вопрос, является ли разобщенность тем, что необходимо преодолеть или тем, что должно сохраниться [15, с. 102]. Кроме того, исследователи подчеркивают, что ситуация разрыва (актуализация различия познавательных позиций) может нести с собой положительные следствия, например, способствовать объективности науки, социальному разнообразию и развитию философии [16, с. 106]. Почти общепринятым в современной философии науки становится тезис о том, что научные открытия возникают на пересечении различных подходов, в результате практик междисциплинарности [6; 10, с. 225–226]. При этом остается открытым вопрос о том, как такие практики могут и должны быть организованы [4].

Тема разрывов приобретает особую остроту в контексте публичной или внешней научной коммуникации, где условием для разрыва оказывается сам факт взаимодействия разных групп – ученых и не ученых, публики. Под публичной научной коммуникацией (далее ПНК – М. С.) мы, вслед за исследующими ее авторитетами понимаем практики взаимодействия ученых и общественности, включающие широкий контекст интересов, разнообразные формы реализации, вариативные цели взаимодействия [14]. К таким практикам относится научная популяризация, выступление ученых с экспертными суждениями, публичные дискуссии с участием ученых, в том числе при обсуждении различных метанаучных проблем, например, научной политики или применения результатов научных открытий и технологических изобретений [20, с. 70]. В таких дискуссиях сами ученые порой могут оказываться на стороне публики, если ситуация не касается их профессиональной области.

Почему имеет значение философская рефлексия разрывов в рамках ПНК? ПНК предполагает расширение пространства научной коммуникации за рамки профессиональных научных дискуссий. В таком пространстве ученый включается в обсуждение общественно значимых проблем, в котором принимают участие различные общественные субъекты, в том числе не являющиеся профессиональными учеными. В такой ситуации очевиден исходный разрыв в понимании между разными участниками дискуссий, и какая-то позиция может оказаться неучтенной, что может отразиться на итоговом решении и, как следствие, на доверии науке. Вероятно, именно в рамках ПНК разрывы характеризуют взаимодействие не только в негативном смысле как незавершенное, но и в позитивном смысле как открытое включение дополнительных участников.

Гипотеза нашего исследования заключается в том, что коммуникативные разрывы значимы и конструктивны в контексте интерпретации и организации ПНК. Для раскрытия этой гипотезы мы предпримем следующие шаги. Во-первых, будет рассмотрена возможность типологии разрывов, необходимой для понимания ключевых различий участников взаимодействия. Во-вторых, будут проанализированы стратегии работы с разрывами в контексте раскрытия моделей ПНК. В-третьих,



будет выявлена конструктивность присутствия коммуникативных разрывов в контексте некоторых философских подходов.

### **Типы разрывов в публичной научной коммуникации**

Предлагаемая ниже типология не претендует на завершенность, однако в ней представлены ключевые характеристики агентов взаимодействия, имеющие значение для достижения успешности коммуникации.

Во-первых, следует отметить лингвистический или языковой разрыв, поскольку язык считается первым условием возможности взаимопонимания. В случае ПНК речь идет о принципиальном отсутствии согласованности в используемом языке – понятиях, терминах, их употреблении. Лингвистический разрыв случается, поскольку ученый использует профессиональную лексику. Разрыв имеет место и до выхода ученых в публичное пространство – проблема разной терминологии присутствует и в профессиональной коммуникации ученых. Лингвистический разрыв в ПНК обусловлен тем, что сложно представить не только общность между специализированным научным языком и общеупотребимым языком публики, но и гомогенный язык публики, на который был бы возможен перевод конкретного научного языка. Такой разрыв возникает и в случае научной популяризации, особенно, если она не предполагает определенной аудитории, и в других формах ПНК.

Во-вторых, этический или нормативный разрыв, характеризующий различие моральных позиций. В современности этические дебаты стали актуальны, поскольку различные общественные группы часто вовлекаются в практики принятия решений. Научные институты, особенно связанные с исследованиями общества и человека, начали включать этические нормы в основания своей деятельности [2]. Это было сделано, например, в проекте «геном человека», в ходе которого была учреждена программа ELSI (Ethical, Legal and Social Implications – этические, правовые и социальные последствия). Однако ELSI столкнулась с серьезной критикой, затрагивающей как экономическую целесообразность программы, так и ее этическую составляющую, актуализируя вопрос о том, решает ли программа действительно соответствующие проблемы или создана для успокоения общества [17]. Также важна

и общая нормативность самой ПНК, включающей различные общественные группы, а не только возможная и актуальная коммуникация по поводу норм.

В-третьих, разрыв социально-политических позиций, который может быть понят как конкретизация разрыва нормативностей. Этот разрыв может возникать между учеными как экспертами и политическими субъектами. Позиция последних может не совпадать с результатами научной экспертизы. Например, М. С. Нисбет описывает, как консервативные лидеры, используя СМИ, лоббируют идею о том, что изменения климата не связаны с участием человека, не учитывая при этом определенные данные научных экспертиз [19, с. 176]. Результаты научной экспертизы в этом случае также политизируются, закрепляются за противоположной позицией, что может приводить к снижению доверия ученым.

В-четвертых, разрыв экспертных позиций. Внимание к такому разрыву актуально, поскольку часто общественные акторы включаются в обсуждение определенной проблемы, особенно если ее решение их непосредственно затрагивает. При этом возникает ситуация, в которой группа заинтересованных акторов зависит от экспертов, однако может обладать и собственным знанием, которым пренебрегают. Такая ситуация раскрывается Б. Винном на примере взаимодействия английских фермеров и научных экспертов относительно вопроса выпаса овец на загрязненных радиацией территориях [21]. В этом случае из-за односторонней коммуникации и недооценки разрыва в экспертном знании были допущены ошибки, которых можно было бы избежать, если бы были учтены знания фермеров, сформированные на основании их опыта, для дополнения научной экспертизы.

В-пятых, эпистемический разрыв, который может быть понят как вариация разрыва экспертного. Это разрыв, случающийся из-за различия практик научного познания и познания непрофессионалов, а также различия соответствующих видов знания. Особенно остро эпистемический разрыв виден при дефицитарной модели ПНК, о которой будет сказано ниже. В этом случае речь идет о ситуациях, в которых актуализируются различия в уровне и направлении образования участников коммуникации или в их культурных традициях. При этом

группы граждан, обладающие иной эпистемической позицией, отличающейся от позиции ученых, осуществляющих, скажем, популяризацию, могут оказываться в ситуации «эпистемической несправедливости». Можно привести в пример исследование восприятия популяризации посредством научных выставок группами иммигрантов, проживающих в неблагоприятных районах Лондона. Исследование показало, что их неприятие соответствующей научной информации связано с негативным восприятием представляемого в популяризации знания как нагруженного ценностями и интересами иной, доминирующей культуры (см. об этом [13, с. 24]).

Наконец, в-шестых, может иметь место метаразрыв связаный с медиа, особенно с цифровыми посредниками ПНК. Ученый не всегда может быть, и по факту не всегда оказывается непосредственным переводчиком знания: рядом с ученым возникают позиции посредников, коммуникаторов, которые привносят в сообщение ученого свою нормативность, язык, социальную и политическую позицию. В контексте научной журналистики ученый и журналист преследуют свои (иные) цели, работая в рамках своей профессиональной деятельности. Следствием этого могут быть неточности в передаче научного знания и искажение понимания предмета дискуссии у публики. Цифровые технологии еще больше усложняют процессы ПНК, диверсифицируя каналы и субъектов, производящих и передающих научную информацию.

Все перечисленные разрывы определяют по существу позиции взаимодействующих. Невнимание к разрывам может приводить к отсутствию учета каких-то участников коммуникации и, в конечном итоге, к провалу самого коммуникативного взаимодействия.

### **Модели публичной научной коммуникации**

ПНК уже несколько десятилетий оказывается объектом научной и философской рефлексии в отечественной и зарубежной литературе [1, 6, 13, 14, 18]. Потому предпринимаемое нами обращение к ее моделям, будет связано с тем, как в них обнаруживаются и/или преодолеваются указанные разрывы.

Обычно выделяют три модели ПНК – дефицита, диалога и вовлечения [18]. Важно отметить, что они не сменя-

ют друг друга в исторической последовательности, но дополняют, будучи самостоятельными конфигурациями взаимодействия экспертов и дилетантов в науке.

Первая модель – дефицита – реализуется в условиях отсутствия включенности различных аудиторий как активно действующих в практики научной популяризации или экспертизы. Коммуникация в этой модели однонаправленная, идет сверху вниз, от ученых к публике, при этом первые позиционируются как обладающие знанием, по отношению к которому вторая испытывает дефицит [1]. В контексте ПНК, осуществляемой по модели дефицита, все перечисленные ранее разрывы актуальны, поскольку *взаимного* действия не происходит. Общество не чувствует себя в ситуации отсутствия рисков, а за его кажущейся пассивностью скрывается отчужденность и скептицизм, сохраняющиеся из-за неспособности противопоставить собственное мнение экспертному [3, 21]. Разрывы в коммуникации не преодолеваются, поскольку коммуникативное движение отталкивается от доминирующих позиций ученых, остающихся в рамках своих компетенций, представляющих достаточными для выбора правильного решения.

Вторая модель – диалога – предполагает возможное решение проблем, присутствующих в коммуникации по модели дефицита. Яркий пример модели диалога – исследование общественного мнения посредством привлечения масштабных фокус-групп. Диалогическая модель во многом возникла благодаря тенденциям демократизации и открытости социума в целом. М. Букки и Б. Тренч пишут о происходящем с 1990-х сдвиге в направлении диалогового присутствия науки и ученых в обществе, но они также отмечают скептицизм относительно такой модели [14, с. 4–5].

Скептицизм обусловлен следующими факторами. Во-первых, тем, что модель диалога либо сохраняет гетерогенность участников, не преодолевая коммуникативные разрывы, либо создает размывание границ, утрату идентичности участников, что, по преимуществу, относится к ученым [12]. Во-вторых, из-за гетерогенности участников может сохраняться и иерархия между ними. В этом контексте то, что для одной стороны выглядит как диалог, для другой может оставаться пассивным восприятием. А. Ирвин приводит в пример исследование мнен-

ния больших фокус-групп граждан: формально такой процесс соответствует модели диалога, однако под его маской может скрываться форма политического мониторинга, поиск или легитимация определенного политического решения [18, с. 165].

Если согласиться со скептиками, то модель диалога в качестве способа преодоления коммуникационного разрыва в ПНК сохраняет проблему модели дефицита – одностороннюю динамику коммуникации. Однако, если принять скептические аргументы как основания работы, то можно воплотить идею открытости, прозрачности и включения общества в дискуссии посредством налаживания двухсторонней коммуникации. Более того, очевидно, что в практиках диалога ученых экспертов с одной стороны и различных общественных заинтересованных субъектов с другой, последние с необходимостью также обнаруживают собственные установки. Тем самым разрывы становятся очевидными и оказываются поводами для последующей работы. Однако в рамках модели диалога такая работа может приводить к смешению позиций сторон и размыванию их собственной идентичности и ответственности.

Учет скептических аргументов и работа с ними реализуется в рамках последней модели ПНК – вовлечения [18, с. 167]. Такая модель включает возможность критической рефлексии границ собственных позиций всеми участниками ПНК и реализуется, например, через широкую публичную дискуссию с представителями общества в качестве спикеров. В таком случае позиции должны быть уже выявлены, например, в практиках диалога. Кроме этого, участники уходят от простого различия собственных позиций, которое демонстрируется в дефицитарной модели или в диалоге. Напротив, каждая из позиций раскрывается для него самого и для другого в виде сложной, составленной из разных факторов идентификации. В результате придания такой содержательной неоднозначности каждой из позиций актуализируется возможность пересечения между ними. В силу этого модель вовлечения содержит в себе открытость и прозрачность практик, но вместе с ответственностью ее участников. В итоге актуализируется сложный контекст как поле для переговоров, где каждая сторона остается автономной, гетерогенной и открытой взаимодействию [8]. Разрывы в таком случае не воспринимаются как пустота

или пробел, который необходимо закрыть. Напротив, они становятся пространством, где соединяются различные фокусы знания о конкретной обсуждаемой проблеме, где формируются совместные решения, консенсусы или компромиссы, где сохраняется институциональный суверенитет и ответственность.

### **Включение разрывов: философские подходы**

Если оставить разрывы как значимый элемент ПНК, будут ли в таком случае возможны конструктивные решения текущих проблем и конкретные ответы на риски? Не окажутся ли общество и наука в постоянном конфликте, непонимании, выявлении различий как в пространстве вечной неопределенности? Чтобы опровергнуть эти опасения, можно обратиться к идее П. Галисона о «зонах обмена», относящейся к коммуникации внутри научного сообщества [5]. П. Галисон в контексте философии науки предлагает коммуникативную модель, где три области научного знания: теоретическое, экспериментальное и инструментальное существуют независимо друг от друга, но их представители способны обмениваться информацией в пространстве, выстраиваемом на пересечении установок и языков участников коммуникации. Зоны обмена создаются внутри разрыва, который, с одной стороны поддерживает самостоятельность каждой научной общности и, с другой, не препятствует их взаимодействию и даже обеспечивает их полем конструктивного взаимодействия. Как такое «обеспечение» возможно? По мнению П. Галисона, именно через разобщенность, наука может оставаться сильной и согласованной [5, с. 91], поскольку каждый их участников коммуникации привносит в «зону обмена» как свое специализированное знание, так и свой вопрос и проблему, на которую он надеется найти ответ, но не видит его в своей области. Коммуникация через разрывы, вынужденное столкновение с иной областью знания, может натолкнуть на такой ответ. Будет ли работать такая модель, если перенести ее на коммуникацию между обществом и наукой? Вероятно, да. Зонам обмена нужно пространство и этим пространством выступают разрывы, дополняемые возможностью критического отношения к неполноте собственной позиции, которая обнаруживает собственную недостаточность только перед лицом другого.

Разрывы по своей сути оказываются коммуникативными и более плодотворно было бы не столько преодолевать, сколько выявлять их. Так, В. Н. Порус в контексте теории познания обнаруживает разрыв в виде дилеммы между философией познания и специальными науками, ведущими речь о познании [9, с. 105]. У автора возникает мост в виде социальной эпистемологии, но этот мост не смешивает различное (как это может происходить в модели диалога), а скорее актуализирует его. В. Н. Порус называет такой мост «Мостом интерпретаций». Этот мост существует благодаря наличию множества контекстов. Разрыв дает состояться разным контекстам, предохраняя исследователей от установления единственной модели познания, вместо которой сохраняется множественность и пластичность различных интерпретаций, способных продолжить процесс коммуникации для нахождения индивидуальных решений в конкретной ситуации познания. Заметим, что П. Галисон также отмечает локальность зон обмена.

Включенность разрывов в процесс коммуникации может быть понята и в контексте философской герменевтики. Однако это должна быть герменевтика, признающая значимость непонимания. В классическом же случае (например, у Х.-Г. Гадамера) исследуется по преимуществу процесс понимания, вбирающий в себя предрассудки как конфликтный элемент. Оптимизм Х.-Г. Гадамера относительно понимания отмечает В. В. Рыбаков, предлагая критически пересмотреть герменевтику, акцентировав в ней значение непонимания. Автор подчеркивает, что «понимания как абсолютного исчерпания смысла не может быть в принципе», поскольку герменевтический процесс представляется бесконечным [11, с. 175]. Мы имеем дело лишь с точками на пути обретения смысла и каждая точка одновременно содержит в себе и понимание, и непонимание, так как в разные моменты герменевтического движения понимание и переживается как обретенное, и утрачивается, например, из-за нового аспекта. С такой перспективы коммуникационный разрыв оказывается как дистанцией, подчеркивающей различия, так и тем, что создает возобновляющиеся условия для нового моста коммуникации. Благодаря актуализации разрыва осуществляется возможность столкнуться с пределом непонимания, с абсолютно необъяснимым, с *нонсенсом*. Последний,

согласно мысли В. В. Рыбакова, открывает «особое транссемиотическое измерение, обладающее экзистенциальной значимостью» [11, с. 177], обнаруживая предельность не только непонимания другого, но и собственной ограниченности. Таким образом, понимание приобретает вид лишь одного из модусов присутствия, а опыт непонимания, разрыва мотивирует поиски других модусов присутствия как условий движения коммуникации от невероятной к вероятной. Такое понимание может оказаться конструктивным мотивом в выстраивании коммуникации между учеными и неучеными, которым трудно установить понимание друг друга без сопутствующих потерь.

### **Выводы**

Описав типы разрывов, модели ПНК и возможности работы с разрывами, мы делаем вывод о необходимости акцента на разрывах в исследованиях ПНК. Вместо установления понимания (как единственного итога коммуникации) и преодоления разрывов на первый план может выйти стратегия сохранения различий участников без обрушения вероятности коммуникации из-за конфликтов или непонимания. Коммуникация при этом может оказаться вероятной и даже продолжающейся в том случае, если позиции не будут радикально разведены (как в модели дефицита), но и не будут смешиваться (опасность чего присутствует в модели диалога). Такая вероятность обеспечивается именно в модели вовлечения, в которой коммуникативные разрывы обнаруживаются как пространство для дискуссий и различных интерпретаций с сохранением автономности акторов. Существуют философские подходы, обуславливающие возможность такой коммуникации, однако такое обоснование может и должно быть продолжено.

### **Список литературы**

1. Абрамов Р. Н., Кожанов А. А. Концептуализация феномена Popular Science: модели взаимодействия науки, общества и медиа // Социология науки и технологий. – 2015. – № 2. – С. 45–59. EDN: UDZDPX.
2. Андреева П. В. Этос постнеклассической науки // Известия ТПУ. – 2010. – № 6. – С. 164–167. EDN: NBNLPV.
3. Астахова А. С. Публичная репрезентация профессионального сообщества: популяризация науки и общественные дебаты // Epistemology & Philosophy of Science. – 2013. – № 3. – С. 179–189. EDN: RASGKD.



4. Бажанов В. А., Шольц Р. В. Трансдисциплинарность в философии и науки. Подходы. Проблемы. Перспективы: колл. монография. – М.: Навигатор, 2015. – 564 с. EDN: PKULUC.
5. Галисон П. Зона обмена: координация убеждений и действий // Вопросы истории естествознания и техники. – 2004. – № 1. – С. 64–91.
6. Касавин И. Т. Междисциплинарное исследование: к понятию и типологии // Вопросы философии. – 2010. – № 4. – С. 61–73. EDN: LRFEGV.
7. Луман Н. Невероятность коммуникации / пер. с нем. А. М. Ложеницина; ред. Н. А. Головина // Проблемы теоретической социологии. Вып. 3 / отв. ред. А. О. Бороноев. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2000.
8. Масланов Е. В. Зоны обмена в научных, религиозных и политических сообществах: сравнительный анализ // Социология науки и технологий. – 2019. – № 3. – С. 72–88. EDN: MVVYVF.
9. Порус В. Н. На Мосту Интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология // Социология науки и техники. – 2010. – Т. 1. – № 4. – С. 104–118. EDN: OGLJLP.
10. Розов М. А. Традиции и новации в развитии науки // Философия и методология науки / ред. В. И. Купцов. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 202–250.
11. Рыбаков В. В. Герменевтический опыт и непонимание // Теория и практика общественного развития. – 2015. – № 22. – С. 173–178. EDN: VBOAAN.
12. Шибаршина С. В. Когда наука беретась в «сообщники» // Философия. Журнал высшей школы экономики. – 2021. – № 4. – С. 34–43. EDN: VZPZPL.
13. Шиповалова Л. В. Распределенное научное познание – на пути к разнообразию // Эпистемология и философия науки. – 2023. – Т. 60. – № 4. – С. 22–31. EDN: AKXJYY.
14. Bucchi M., Trench B. Science communication research: themes and challenges // Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology eds. M. Bucchi, B. Trench. – 2014. – P. 1–15.
15. Dupré J. Metaphysical Disorder and Scientific Disunity. The Disunity of Science: Boundaries, Context and Power. Eds. P. Galison and D. J. Stump. – Stanford: Stanford University Press, 1996. – P. 101–117.
16. Harding S. Objectivity and Diversity Another Logic of Scientific Research. – The University of Chicago Press: Chicago and London, 2015. – P. 217.
17. Hilgartner S., Prainsack B., Hurlbut J. B. Ethics as Governance in Genomics and Beyond // The Handbook of Science and Technology Studies / ed. by U. Felt, R. Fouché, C. A. Miller, L. Smith-Doerr. – Massachusetts Institute of Technology, 2017. – P. 823–852.
18. Irwin A. Risk, Science and Public Communication: Third-order Thinking about Scientific Culture // Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology eds. M. Bucchi, B. Trench. – 2014. – P. 160–172.
19. Nisbet N. C. Engaging in science policy controversies: insights from the US climate change debate // Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology / ed. by M. Bucchi, B. Trench. London – New York Routledge, Taylor & Francis Group, 2014. – P. 173–185.
20. Peters H. P. (2014). Scientists as Public Experts: Expectations and Responsibilities, Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology, eds. M. Bucchi, B. Trench. – 2014. – P. 70–82.
21. Wynne B. May the sheep safely graze? A reflexive view of the expert-lay knowledge divide // Risk, environment and modernity. Towards a New Ecology. – Sage Publications, 1998. – P. 44–84.

## References

1. Abramov, R. N., Kozhanov, A. A. (2015) Konceptualizaciya fenomena Popular Science: modeli vzaimodejstviya nauki, obshestva i media [Conceptualizing the Popular Science Phenomenon: Models of Interaction between Science, Society, and Media]. *Sociologiya nauki i texnologij*. No. (2). Pp. 45–59. EDN: UDZDPX.
2. Andreeva, P. V. (2010) E'tos postneklassicheskoy nauki [The Ethos of Post-Classical Science]. *Izvestiya Tomskogo politexnicheskogo universiteta. Inzhiniring georesursov*. No. 317 (6). Pp. 164–167. EDN: NBNLPP.

3. Astaxova, A. S. (2013) Publichnaya reprezentatsiya professional'nogo soobshhestva: populyarizatsiya nauki i obshhestvenny'e debaty` [Public representation of the professional community: popularization of science and public debate] *Epistemology & Philosophy of Science*. No. 37 (3). Pp. 179–189. EDN: RASGKD.
4. Bajanov, V. A., Sholch, R. V. (2015) *Transdisciplinarnost' v filosofii i nauki. Podhody. Problemy. Perspektivy* [Transdisciplinarity in Philosophy and Science. Approaches. Problems. Prospects]. Moskva: Navigator. EDN: PKULUC.
5. Galison, P. (2004) Zona obmena: koordinatsiya ubejdeniy i deystviy [Trading Zone: Coordination of Beliefs and Actions]. *Voprosi istorii estestvoznaniya i tekhniki – Questions of the history of natural science and technology*. No. 1. Pp. 64–91.
6. Kasavin, I. T. (2010) Mezhdisciplinarnoe issledovanie: k ponyatiyu i tipologii [Interdisciplinary research: towards a concept and typology]. *Voprosi filosofii – Questions of Philosophy*. No. 4. Pp. 61–73. EDN: LRFEGV.
7. Luman, N. (2000) *Neveroyatnost' kommunikatsii* [The Incredibility of Communication]. *Problemy teoreticheskoy sociologii*. No. 3. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo SPbGU.
8. Maslanov, E. V. (2019) Zony' obmena v nauchny'x, religiozny'x i politicheskix soobshhestvax: sravnitel'ny'j analiz [Trading zones in scientific, religious and political communities: a comparative analysis]. *Sociologiya nauki i tekhnologii – Sociology of science and technology*. No. 10 (3). Pp. 72–88. EDN: MYYVYF.
9. Porus, V. N. (2010) Na Mostu Interpretatsiy: R. Merton i social'naya e'pistemologiya [On the Bridge of Interpretations: R. Merton and Social Epistemology]. *Sociologiya nauki i tekhniki – Sociology of science and technology*. No. 4. Pp. 104–118. EDN: OGLJLP.
10. Rozov, M. A. (1996) *Traditsii i novatsii v razvitiy nauki* [Traditions and innovations in the development of science] *Filosofiya i metodologiya nauki*. Moskva: Aspekt Press. Pp. 202–250.
11. Ry'bakov, V. V. (2015) Germenevicheskij opyt i neponimanie [Hermeneutic experience and misunderstanding]. *Teoriya i praktika obshhestvennogo razvitiya – Theory and practice of social development*. No. 22. Pp. 173–178. EDN: VBOAAN.
12. Shibarshina, S. V. (2021) Kogda nauka beretsya v «soobshhnik» [When Science Becomes an "Accomplice"]. *Filosofiya. Zhurnal vy'sshey shkoly' e'konomiki – Philosophy Journal of the Higher School of Economics*. No. 5 (4). Pp. 34–43. EDN: VZPZPL.
13. Shipovalova, L. V. (2023) Raspredelennoe nauchnoe poznanie – na puti k raznoobraziyu [Distributed scientific knowledge – towards diversity]. *E'pistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of science*. Vol. 60. No. 4. Pp. 22–31. EDN: AKXJYY.
14. Bucchi, M., Trench, B. (2014) Science communication research: themes and challenges. *Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology*, eds. M. Bucchi, B. Trench. Pp. 1–15.
15. Dupré, J. (1996) *Metaphysical Disorder and Scientific Disunity. The Disunity of Science: Boundaries, Context and Power*. Eds. P. Galison and D. J. Stump. Stanford: Stanford University Press. Pp. 101–117.
16. Harding, S. (2015) *Objectivity and Diversity Another Logic of Scientific Research*. The University of Chicago Press: Chicago and London. P. 217.
17. Hilgartner, S., Prainsack, B., Hurlbut, J. B. (2017) *Ethics as Governance in Genomics and Beyond. The Handbook of Science and Technology Studies* ed. by U. Felt, R. Fouché, C. A. Miller, L. Smith-Doerr. Massachusetts Institute of Technology. Pp. 823–852.
18. Irwin, A. (2014) *Risk, Science and Public Communication: Third-order Thinking about Scientific Culture*. *Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology*, eds. M. Bucchi, B. Trench. Pp. 160–172.
19. Nisbet, N.C. (2014) *Engaging in science policy controversies: insights from the US climate change debate*. *Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology* ed. by M. Bucchi, B. Trench. London. New York Routledge. Taylor & Francis Group. Pp. 173–185.
20. Peters, H. P. (2014) *Scientists as Public Experts: Expectations and Responsibilities*. *Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology*, eds. M. Bucchi, B. Trench. Pp. 70–82.
21. Wynne, B. (1998) *May the sheep safely graze? A reflexive view of the expert-lay knowledge divide. Risk, environment and modernity. Towards a New Ecology*. Sage Publications. Pp. 44–84.

### Информация об авторе

**Сорокина Мария Александровна** – аспирант, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0006-7138-3602, e-mail: silia97@mail.ru

### Information about the author

**Mariya A. Sorokina** – postgraduate student, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, Saint Petersburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0006-7138-3602, e-mail: silia97@mail.ru

Поступила в редакцию: 18.12.2024  
Принята к публикации: 10.07.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 18 December 2024  
Accepted: 10 July 2025  
Published: 25 September 2025

## «Цифровой гуманизм» как способ преодоления экзистенциальных рисков использования искусственного интеллекта

А. С. Белобрагина

*Национальный исследовательский университет «МИЭТ»,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Объектом исследования являются философские проблемы развития искусственного интеллекта (ИИ). В статье анализируется влияние технологий ИИ на общество и науку. Рассматриваются некоторые проблемы этики ИИ, в том числе с философско-аксиологического ракурса. Предполагается, что ответом на экзистенциальные риски использования искусственного интеллекта должен стать поиск новых философских подходов к этическим аспектам, касающихся высоких технологий, в том числе концепция цифрового гуманизма.

**Содержание.** Автор подробно анализирует такие аспекты темы, как классификация экзистенциальных рисков по Н. Бострону, последствия развития сверхума, феномен технологической сингулярности, проблемы контроля ИИ по С. Расселу. В статье обосновывается необходимость новых подходов к пониманию философии и этики ИИ как фундамента для построения цифрового будущего в интересах человека. Будущего, где *homo sapiens* как субъект цифровой революции превращается в *homo digital*, но остается важнее программного кода. Особое внимание уделяется вопросу аксиологического обучения технологий ИИ как гарантии обеспечения глобальной безопасности. Рассматривается гипотеза о том, что этика искусственного интеллекта, которая не может ограничиваться лишь этическими правилами при разработке систем ИИ, а должна учитывать подобие «свободы воли» у машины, может базироваться на принципах философской концепции «цифрового гуманизма».

**Выводы.** Новизна исследования заключается в рассмотрении совокупности концепций, связанных с экзистенциальными рисками развития ИИ. На основе проведенного философского анализа дается обоснование цифрового гуманизма как теоретического фундамента для построения безопасных моделей ИИ и мощной интеллектуальной силы для социально-технологических изменений. Автор отмечает, что данная концепция требует широкого обсуждения и дополнения, а также более критичного взгляда на проблему взаимоотношений человека и технологий, однако рассматривает ее как перспективную и значимую для философского дискурса. Автор убежден, что миссия современной философии техники: сохранить веру в то, что человек сможет удержать технологии ИИ под контролем и они станут основой для более «человекоцентричного» и безопасного будущего на нашей планете.

**Ключевые слова:** искусственный интеллект, экзистенциальные риски, цифровой гуманизм, технологическая сингулярность.

**Для цитирования:** Белобрагина А. С. «Цифровой гуманизм» как способ преодоления экзистенциальных рисков использования искусственного интеллекта // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 36–51. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_36. EDN: ZLR1PL

# "Digital Humanism" as a Way to Overcome the Existential Risks of Using Artificial Intelligence

Anna S. Belobragina

*National Research University of Electronic Technology,  
Moscow, Russian Federation*

**Introduction.** The object of the study is the philosophical problems of the development of artificial intelligence. The article analyzes the impact of AI technologies on society and science. Some problems of AI ethics are considered, including from a philosophical and axiological perspective. It is assumed that the answer to the existential risks of using artificial intelligence should be the search for new philosophical approaches to the ethical aspects related to high technologies, including the concept of digital humanism.

**Content.** The author analyzes in detail such aspects of the topic as the classification of existential risks according to N. Bostrom, the consequences of the development of superintelligence, the phenomenon of technological singularity, the problems of AI control according to S. Russell. The article substantiates the need for new approaches to understanding the philosophy and ethics of AI as a foundation for building a digital future in the interests of humans. A future where homo sapiens as a subject of the digital revolution turns into homo digital, but remains more important than the program code. Particular attention is paid to the issue of axiological training of AI technologies as a guarantee of global security. The hypothesis is considered that the ethics of artificial intelligence, which cannot be limited only to ethical rules in the development of AI systems, but must take into account the semblance of "free will" in the machine, can be based on the principles of the philosophical concept of digital humanism.

**Conclusions.** The novelty of the study lies in the consideration of a set of concepts related to the existential risks of artificial intelligence (AI) development. Based on the conducted philosophical analysis, a justification is given for digital humanism as a theoretical foundation for building safe AI models and a powerful intellectual force for socio-technological changes. The author acknowledges that this concept requires extensive discussion and addition, as well as a more critical look at the problem of the relationship between man and technology, but considers it as promising and significant for philosophical discourse. The author is convinced that the mission of modern philosophy of technology is to maintain faith that humans will be able to keep AI technologies under control and that they will become the basis for a more human-centered and safer future on our planet.

**Key words:** artificial intelligence, existential risks, digital humanism, technological singularity.

**For citation:** Belobragina, A. S. (2025) «Cifrovoy gumanizm» kak sposob preodoleniya ekzistencial'nyh riskov ispol'zovaniya iskusstvennogo intellekta ["Digital Humanism" as a Way to Overcome the Existential Risks of Using Artificial Intelligence]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 36–51. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_36. EDN: ZLRIPL

## Введение

Уровень перемен и рисков, которые несут с собой современные технологии, хорошо отразил Эдвард Уилсон, указав, что «реальная проблема человечества в том, что у нас первобытные эмоции, средневековые образовательные учреждения и богоподобные технологии»<sup>1</sup>. Действительно, технологии ИИ только за последние два года совершили значительный скачок в развитии. Так, в 2022 году произошла революция в области генеративного ИИ (Gen AI) – инструмента, который служит для создания текста и изображений. В частности, вышла языковая модели GPT-3.5, ставшая основой для ChatGPT. По итогам 2024 года мы можем говорить о том, что ИИ стал способен выполнять задачи на уровне PhD-level<sup>2</sup> при решении тестов по физике, биологии и химии, научился рассуждать на сложные темы и рефлексировать, стал помощником в образовании и науке, овладел навыками взаимодействия с ПК, как человек. ИИ даже стал способен учитывать культурный код: например, нейросеть Kandinsky (разработка Сбера) при генерации изображения по запросу «вишневая девятка» рисует автомобиль вишневого цвета, а не цифру 9 из вишни. Безусловно, декларируемые достижения ИИ подвергаются разносторонней критике, однако невозможно отрицать тот факт, что технология прогрессирует.

Примечательно, что в 2024 году Нобелевская премия по химии была присуждена за междисциплинарное исследование, в котором применялись и технологии ИИ<sup>3</sup>, за достижения в области предсказания структур белков и вычислительного дизайна белков. Данный исторический факт свидетельствует о том, что ИИ может быть отличным помощником в развитии науки и технологий и открывает новые возможности для человека. Однако в этом тандеме главным остаётся именно человек: мощные вычислительные ресурсы ИИ были бы абсолютно бесполезны без глубокого понимания химических процессов и десятилетий накопленных мировым научным сообществом знаний в области биохимии.

Но что может случиться, если ИИ как творение человека выйдет из-под контроля? Сильный ИИ способен оказаться

<sup>1</sup> Our Brains Are No Match for Our Technology. Available at: <https://www.nytimes.com/2019/12/05/opinion/digital-technology-brain.html> (accessed 07 May 2025).

<sup>2</sup> Learning to Reason with LLMs. Available at: <https://openai.com/index/learning-to-reason-with-llms/> (accessed 07 May 2025).

<sup>3</sup> Успех ИИ: Нобелевская премия по химии 2024 года и границы технологий [Электронный ресурс]. URL: <https://zioc.ru/events/news-announcements/pub-39314412> (дата обращения: 07.05.2025).

как необходимостью для нашего выживания в долгосрочной перспективе, так и стать причиной глобальных катастроф для человечества. Развитие ИИ с большей вероятностью будет безопасным для человека в случае, если будут соблюдаться этические принципы его разработки. Но до какой степени мы готовы полагаться на сложные системы искусственного интеллекта? Что необходимо предпринять, чтобы они оставались управляемыми, понятными и отвечали нашим ценностям? Какие принципы развития ИИ помогут нам избежать размытия гуманистического общества, где на первом месте стоят личность, ее свобода, физическая и интеллектуальная безопасность, а также право на уважение? Данный список философских вопросов актуализирует научную проблему, связанную с экзистенциальными рисками использования ИИ [10, 11, 12, 21, 22], и призывает научное сообщество к поискам новых философских подходов к этическим аспектам [8], касающихся высоких технологий.

По определению Н. Бострома: «Экзистенциальный риск – риск, при котором неблагоприятный исход либо уничтожит разумную жизнь, зародившуюся на Земле, либо навсегда и резко ограничит её потенциал» [14]. Тем не менее некоторые исследователи придерживаются оптимистичной точки зрения и считают, что при соблюдении этических принципов разработки «сильный искусственный интеллект способен помочь человечеству искоренить войны, болезни и бедность, и это станет крупнейшим событием во всей истории человечества» [8, с. 6].

Ханс Йонас уже в 1980-е годы указал на то, что технология становится особым объектом для этического рассмотрения: «Ради человеческой автономии, достоинства владеть собой и не позволять нашей машине владеть нами, мы должны следить за технологическим прогрессом» [18, с. 898]. Согласно интерпретации веберовской идеи этики ответственности, предложенной Йонасом, фокус внимания должен сместиться к оценке последствий каждого своего поступка и действия, основываясь на рациональности познания и разумности человеческой природы как таковой. Таким образом, «этическая способность к ответственности в системе Йонаса становится онтологической, способность человека осознавать ответственность за будущее мира и человечества – центральным условием бытия» [2, с. 76].

Несомненно, «этика меняется под влиянием цифровых технологий, и более явно сталкивается с проблемами построения гуманистического и междисциплинарного сообщества» [15, с. 4]. Одними из первых в отечественной научной литературе актуальный круг задач в области этики ИИ в своем исследовании определили В. А. Карпов, П. М. Готовцев и Г. В. Ройзензон [6]. Они обосновали возможность этически обусловленного проектирования, основанного на математическом аппарате, указав на то, что главная задача онтологий «заключается прежде всего во взаимном увязывании и согласовании этических и технических понятийных систем» [6, с. 102], а основной сложностью для разработчиков и исследователей становится проблема этической верификации.

Необходимость строго придерживаться основополагающих этических принципов в вопросах, касающихся технологий ИИ, сегодня не вызывает сомнения, однако содержание этих принципов и способы их реализации в технике требуют особого внимания и конкретных действий со стороны разработчиков технологий. Важно отметить, что в будущем этика искусственного интеллекта не может сводиться только к этическим правилам, заложенным при разработке интеллектуальных систем. Она должна учитывать теоретическую возможность того, что системы ИИ будут самостоятельно принимать решения и обладать определенным рода свободой воли. Актуализируется значимость социокультурных аспектов роботизации [5]. При этом «самым сложным вопросом при создании практически применимого искусственного интеллекта является точное различение ситуаций и возможность реакции на непредвиденные события» [4, с. 71]. Так, А. В. Разин предлагает «допустить в деятельности искусственного интеллекта некоторую степень неопределенности, сходную с понятием свободы воли» [4, с. 61]. Поскольку с ним напрямую связаны понятия правовой и моральной ответственности, то человекоподобный ИИ должен уметь оценивать риски, выбирать оптимальные решения с учетом этических ограничений (например, законы Азимова), должен получать индивидуальный опыт и уметь делать выводы на основании своих ошибок (с учетом, что фатальные для жизни и здоровья человека должны быть изначально исключены), иметь некий аналог переживаний, схожих с нравственными переживаниями человека (для этого у ИИ должен появиться центр эмоций),



уметь реагировать на случайные, нестандартные события, уметь коммуницировать с другими машинами, которые будут обладать взаимными ожиданиями. По мнению современных исследователей, «генеративный ИИ обретает опыт самостоятельного наличного бытия, запускающий цикл бесконечного самосовершенствования и самопорождения, а также трансформацию материи, включая общество. Результатом такой трансформации может стать цифроматериальное общество роевого интеллекта, где взаимная открытость сознаний людей поддерживается их связью с генеративным ИИ» [13, с. 414].

Круг вопросов, которые сегодня находятся в центре внимания философии ИИ, динамично меняется вместе с трансформацией самого искусственного интеллекта. Е. К. Беликова отмечает, что «в современных условиях, когда в течение нескольких десятилетий так и не сформировался "сильный" машинный разум, философия ИИ рассматривает вопросы о том, почему "сильный" ИИ не спешит появляться, может ли машина мыслить (если да, то как), схоже ли мышление человека и компьютера, кто несет ответственность за решения, принимаемые ИИ, будут ли права у автоматизированных существ, обладающих ИИ, являются ли они личностями и другие» [3, с. 8].

В современных исследованиях ИИ особое значение придается проекту искусственной личности [1]. Он изучает способы компьютерной реализации систем, которым наблюдатель (человек, группа людей, коллектив экспертов) атрибутирует сознание, самосознание, свободу воли и другие личностные параметры, например, способность к моральному вменению. Следует отметить, что на данном этапе даже принципиальная возможность создания искусственной личности еще не доказана, и не сформулирован единый общепринятый подход к методам и технологиям ее реализации. Однако в перспективе исследователи допускают её развитие «в форматах компьютерной имитации и моделирования персонологических феноменов» [1, с. 173].

Авторы концепций, так или иначе связанных с экзистенциальными рисками развития ИИ, говорят о необходимости аксиологического обучения технологий ИИ как гарантии обеспечения глобальной безопасности в условиях технологического прогресса. Об этом же пишут сторонники философской концепции цифрового гуманизма [15, 19, 20]. Основоположниками

этой концепции являются Ю. Нида-Рюмелин и Н. Вайденфельд [16]. Они выступают за «гуманную трансформацию демократии, экономики и культуры в цифровую эпоху» [16, р. 3]. Согласно Венскому манифесту, опубликованному сторонниками «цифрового гуманизма», сегодня «мы должны формировать технологии в соответствии с человеческими ценностями и потребностями, а не позволять технологиям формировать людей»<sup>1</sup>. Это является серьезным вызовом для человечества и, конечно же, важнейшей темой для философских дискуссий на ближайшие десятилетия. Очевидно, данная концепция требует широкого обсуждения и дополнения, а также более критичного взгляда на проблему взаимоотношений человека и технологий [15]. Именно концепция цифрового гуманизма, которая в последние годы находит положительный отклик в зарубежной и отечественной философской литературе [7, 19, 20], может послужить теоретическим фундаментом для построения безопасных моделей ИИ и стать мощной интеллектуальной силой для социально-технологических изменений, которая поможет «культивировать гуманистическую чувствительность к разнообразию социальных контекстов, в которых развиваются цифровые технологии» [19, р. 317]. В условиях цифровизации философия получает новые векторы развития, поскольку прямым образом «соучаствует в создании новой социально-техно-антропологической парадигмы, где цифровизация превращается в базу подавляющего большинства процессов и практик» [7, с. 19].

Таким образом, целью исследования является анализ философских проблем развития искусственного интеллекта в контексте технологической этики. Задачи исследования: рассмотреть философские концепции в контексте экзистенциальных угроз, связанных с развитием ИИ; обосновать необходимость нового подхода к этике и философии ИИ; рассмотреть возможные философские ориентиры для построения новой технологической этики. Выдвигается гипотеза о том, что концепция цифрового гуманизма может стать философским фундаментом для современной этики ИИ, которая будет способствовать преодолению экзистенциальных рисков. Научные и философские исследования, проведенные философией, эпистемологией,

<sup>1</sup> Vienna Manifesto on Digital Humanism. 2019. Available at: <https://caimldbai.tuwien.ac.at/dighum/dighum-manifesto/> (accessed 07 May 2025).

методологией науки и техники, социальными науками были взяты за основу для получения выводов и обобщений.

### Содержание исследования

Рассмотрим ряд философских концепций, которые делают определенные прогнозы относительно будущего ИИ. Начнем с концепции экзистенциальных рисков сверхразума Н. Бострома. Классификация рисков включает: природные (глобальные пандемии и катастрофы) и антропогенные (биологические, технологические, социальные). Угроза, связанная с ИИ, относится к антропогенной (технологической).

Согласно концепции экзистенциальных рисков ИИ может перейти на уровень сверхразума, который рассматривается уже не просто как мощная технология, а как потенциально смертельная опасность для человечества. Сверхразум, по мнению Бострома, не просто использует или улучшает человеческое знание, он превосходит все накопленные знания и достижения человечества. В данном смысле важно понимание, что сверхразум является чем-то большим, чем технология для расширения человеческих возможностей. Бостром не пытается измерить разницу в интеллекте, а фокусируется на качественном скачке, на принципиально иной природе сверхразума и выделяет два основных последствия его развития:

- стремительное развитие компьютерных, военных, космических, медицинских и любых новых технологий;
- сканирование и загрузка человеческого мозга в цифровую среду (так называемое, «цифровое бессмертие»).

Но на этом сверхразум не остановится, продолжая стремительно развивать сам себя, что приводит к ряду угроз [14]:

- Угроза копирования искусственного разума. Если будет создан продвинутый ИИ, его можно легко скопировать множество раз. Это приведёт к экспоненциальному росту числа таких ИИ, которые сложно контролировать и отслеживать. Угроза усугубляется, если копирование происходит без ограничений и модификаций.

- Внезапный скачок развития ИИ. Это означает быстрый, непредсказуемый переход к сверхразуму. ИИ может неожиданно приобрести способности, которые значительно превосходят ожидания разработчиков, делая его неконтролируемым.

- Самостоятельность сверхразума в принятии решений. Даже если первоначально ИИ создан как инструмент, достижение уровня сверхразума может сделать его независимым от человеческого контроля. Он начнёт ставить собственные цели и принимать решения, которые могут не совпадать с интересами человечества. Этот момент ключевой – переход от инструмента к автономному агенту.

- Невозможность предсказать познавательные процессы сверхразума. Сверхразум по своей природе будет обладать интеллектуальными способностями, значительно превосходящими человеческие. Это делает его мыслительные процессы и мотивы практически непостижимыми для нас.

При этом центральное место в концепции Н. Бострома занимает проблема ценностей. Как мы понимаем, ИИ является одним из условий воплощения трансгуманистических ценностей. Но развитие ИИ по сценарию трансгуманизма может привести к той самой катастрофе, о вероятности которой говорит Н. Бостром, поскольку именно трансгуманизм наделяет ИИ исключительными чертами, воспринимая его в высшей точке его развития как отдельную форму жизни.

Современные исследователи отмечают, что «технический прогресс и глобальная безопасность как основные ценности трансгуманизма могут формировать конфликт. Конфликт ценностей трансгуманизма порождает экзистенциальные риски, одним из которых может стать сверхразум» [10, с. 43]. Таким образом, возможно именно аксиологическое обучение технологий ИИ станет важным условием обеспечения технологической безопасности. Для решения данной задачи понадобится проведение аксиологического мониторинга – исследовать ценности, актуальные для современного человека, которые лягут в основу этических алгоритмов. Особое значение приобретает проверка качества данных, на которых обучаются алгоритмы ИИ, поскольку эти данные формируются людьми, у которых могут быть те или иные предубеждения [8, с. 3–4].

Идеи Н. Бострома разделяет С. Рассел. В статье «Проблемы контроля ИИ» он говорит о так называемой «стандартной модели», где «машина разумна в той степени, в которой можно ожидать, что ее действия приведут к достижению поставленной цели» [21, с. 21]. Он отмечает, что стандартная модель нерабо-

тоспособна в качестве основы для дальнейшего прогресса ИИ, поскольку в реальном мире крайне сложно полностью и правильно сформулировать наши цели таким образом, чтобы их достижение с помощью более мощных машин гарантированно приводило бы к благоприятным последствиям для человека.

Предлагая «новую модель» создания систем ИИ в книге «Совместимость с человеком» [22], Рассел провозглашает три базовых принципа:

- определять единственной целью машины максимальную реализацию человеческих предпочтений;
- считать, что любая машина изначально не уверена в том, каковы будут предпочтения человека;
- рассматривать в качестве основного источника информации о предпочтениях человека его поведение.

Таким образом, С. Рассел рассматривает неопределенность, с вытекающей из нее связью между машинами и людьми, как фундамент для создания более совершенных систем ИИ, которые будут безопасны и полезны для человека. Он говорит о необходимости «разработать технологии, которые по самой своей конституции будут отвечать человеческим ценностям и потребностям, какими бы они ни были» [22, р. 21].

В книге «Супермозг» нейробиолог и компьютерный инженер Дж. Хокинс также рассуждает об экзистенциальных рисках использования ИИ и дает свой прогноз. С его точки зрения, экзистенциальные риски, связанные с машинным интеллектом, в значительной степени основаны на двух проблемах: угрозе интеллектуального взрыва (появление сверхчеловеческого интеллекта, который подчинит или уничтожит людей) и угрозе рассогласования целей (машина не будет реагировать на запрос, не согласующийся с изначально поставленной ей целью, даже вопреки здравому смыслу). Однако в целом он дает позитивный прогноз. Будучи убежден, что «ни одна машина не может превзойти человека во всех областях» сразу, к тому же «знания о мире постоянно меняются и расширяются» [12]. Хокинс считает, опасения потерять контроль над ИИ в ближайшее время не обоснованными, но призывает «усердно работать над формированием осуществимых международных соглашений в отношении того, что приемлемо, а что нет, подобно тому, как мы поступаем с химическим оружием» [12].

Отдельного внимания в контексте экзистенциальных рисков заслуживает так называемый феномен технологической сингулярности. «По масштабу новационных изменений грядущий сингулярный переход, наверное, следует сравнивать с событиями появления жизни и человека разумного, то есть формирования биосферы и цивилизации» [11, с. 63]. Точка сингулярности как момент, когда отношения между технологиями и человеком перейдут на качественно новый уровень, по мнению ученых, находится где-то в промежутке между современностью и 2070 годом. Достижению точки технологической сингулярности будет способствовать симбиоз технологий искусственного интеллекта и нейротехнологии, что повлечет за собой «изменения качественного состояния социального – возникновение общества, состоящего из субъектов новых видов и без человека» [5, с. 64], то есть появление нового вида акторов, обладающих технической или гибридной формой.

Сложность для человека заключается в том, что новые формы его существования как природного и социального существа будут существенно отличаться от привычного нам понимания бытия. Изменения коснутся не только разума, но и тела, «вероятное взрывное ускорение научно-технического прогресса, которое приведет к полному изменению общества, морали и самого человека» [11, с. 74]. Очевидно, что предотвратить наступление технологической сингулярности невозможно, однако именно человек может подготовить себя и общество к этому моменту.

Таким образом, анализ концепций, прогнозирующих развитие ИИ, позволяет выделить ряд ключевых философских аспектов в контексте технологической этики:

- необходимость аксиологического обучения технологий ИИ и развития в них способности реакции на непредвиденные события;
- реализация человеческих потребностей должна являться главной целью для машины, однако важно учитывать, что люди могут иметь предубеждения, а значит, необходима внешняя система регулирования;
- человечество должно быть готово к возникновению новых форм бытия в случае наступления технологической сингулярности, то есть заранее просчитать все риски и определить

принципы, которыми должны уже сегодня руководствоваться разработчики интеллектуальных систем.

Данные философские проблемы нашли свое отражение в концепции «цифрового гуманизма». «Взвешенная интерпретация искусственного интеллекта, подчеркивающая необходимость согласования технологий с человеческими ценностями» [9, с. 70], – так определяет «цифровой гуманизм» современный философ Л. Нагль. Данная концепция предполагает систематическое ограничение цифровых технологий, предлагает междисциплинарный подход к проблемам цифровизации и признает «возможную полезность алгоритмов как «инструментов», при этом подчеркивая (и тем самым отвергая крайние проявления связываемых с искусственным интеллектом утопических и антиутопических идей "постгуманизма") существенную разницу между человеческим действием и его (частичной) имитацией искусственным интеллектом» [9, с. 60]. Основные принципы «цифрового гуманизма» предполагают широкое общественное обсуждение положений, правил и законов, касающихся разработки алгоритмов ИИ; отвергают возможность полной замены человека на автоматизированные системы в ходе принятия решений, которые могут повлиять на индивидуальные или коллективные права человека; акцентируют внимание на ответственности разработчиков ИИ за результаты своей работы<sup>1</sup>. Э. Прем определяет цифровой гуманизм как «техническую попытку формирования цифровых технологий и их использования для цифровых инноваций, политическую попытку исследования изменений власти, вызванных цифровыми технологиями, и в то же время как философскую попытку, включающую стремление очертить сферу применения и провести границы для цифрового» [20, с. 1]. При этом идея цифрового гуманизма базируется на убеждении, «что лучшее цифровое общество возможно, нужно лишь набраться смелости экспериментировать» [19, р. 318].

## Выводы

Экзистенциальные риски внедрения искусственного интеллекта требуют глубокого философского осмысления. С позиции философии сегодня «мы перешли от постоянного

<sup>1</sup> Vienna Manifesto on Digital Humanism. 2019. Available at: <https://caiml.dbai.tuwien.ac.at/dighum/dighumanifesto/> (accessed 07 May 2025).

контакта с агентами животного происхождения и с теми, кого мы считали духовными агентами (богами и силами природы, ангелами и демонами, душами или призраками, добрыми и злыми духами) к необходимости понимать искусственных агентов, созданных нами, и учиться взаимодействовать с ними как с новыми демиургами такой формы деятельности» [17, с. 15]. Новые подходы к пониманию философии ИИ и этики ИИ могут стать фундаментом для построения цифрового будущего в интересах человека. По своему содержанию они должны опережать развитие систем ИИ, ведь лишь в таком случае человечество будет готово к возможному частичному или полному слиянию человека и машины.

Рассмотренная концепция цифрового гуманизма подразумевает сохранение свободы и автономии человека, сохраняя его конфиденциальность и безопасность, обеспечивая равные права и инклюзивность в вопросах доступа человека к цифровым технологиям, ставит в центр внимания вопрос социальной ответственности разработчиков. «В полном соответствии с идеей отказа от уравнивания машин и людей, цифровой гуманизм также противостоит утверждениям о том, что люди должны поставить себя на службу технологиям» [20, с. 6]. Безусловно, данная концепция сама по себе не предлагает четкого набора инструментов для решения проблем, связанных с внедрением ИИ. Вероятно, цифровой гуманизм как концепция нуждается в некоторой детализации и требует более четкого философского позиционирования. Однако уже сегодня он создает дополнительное пространство для философских дискуссий по теме и актуализирует вопросы цифровой трансформации на междисциплинарном уровне. Очевидно, что человечеству потребуются приложить серьезные усилия и задействовать весь свой интеллектуальный потенциал для того, чтобы достойно встретить неизбежное – точку сингулярности – и правильно расставить приоритеты между ценностью искусственного интеллекта и ценностью человеческой жизни.

Миссия современной философии техники – сохранить веру в то, что человек сможет удержать технологии ИИ под контролем и они станут основой для более человекоцентричного и безопасного будущего на нашей планете. Для этого понадобится очертить рамки цифровой среды и провести границу, за которой



нет места для принятия решений искусственным интеллектом, где единственным возможным актором остается человек. В таком случае, человек сможет оставить за собой право формировать цифровую этику в эпоху технологического прогресса.

#### Список литературы

1. Алексеев А. Ю. Когнитотехнологические проекты искусственной личности // Человеческий образ и сущность. Гуманитарные аспекты. – 2014. – № 1. – С. 156–174. EDN: SQVTKF.
2. Бадмаева М. Х. Этика искусственного интеллекта: принцип ответственности Ганса Йонаса // Вестник Бурятского государственного университета. – 2022. – № 1. – С. 67–79. DOI: 10.18101/1994-0866-2022-1-67-79. EDN: WAKAJS.
3. Беликова Е. К. Основные вопросы философии искусственного интеллекта // Философия и культура. – 2024. – № 1. – С. 1–11. DOI: 10.7256/2454-0757.2024.1.69543. EDN: PURYRC.
4. Разин А. В. Этика искусственного интеллекта // Философия и общество. – 2019. – № 1. – С. 57–73. EDN: YPCXWS.
5. Игнатьев В. И. И грядет «другой» актор: становление техносубъекта в контексте движения к технологической сингулярности // Социология науки и технологий. – 2019. – Т. 10, № 1. – С. 64–78. DOI: 10.24411/2079-0910-2019-10005. EDN: XPCXHX.
6. Карпов В. Э., Готовцев П. М., Ройзензон Г. В. К вопросу об этике и системах искусственного интеллекта // Философия и общество. – 2018. – № 2. – С. 84–105. DOI: 10.30884/jfio/2018.02.07. EDN: YAEVYT.
7. Колесник, М. А., Копцева Н. М. Философские основы цифрового гуманизма // Цифровизация. – 2024. – Т. 5, № 1. – С. 18–34. EDN: DONPLW.
8. Моисеенко, М. В. Вызовы современности: искусственный интеллект. Этический аспект // Гуманитарный вестник. – 2018. – № 9. – Статья 3. DOI: 10.18698/2306-8477-2018-9-547. EDN: VKGOYT.
9. Нагль Л. Цифровые технологии: размышления о различии между инструментальной рациональностью и практическим разумом // Кантовский сборник. – 2022. – Т. 41, № 1. – С. 60–88. DOI: 10.5922/0207-6918-2022-1-3. EDN: HSNBOF.
10. Назарова Ю. В., Каширин А. Ю. Экзистенциальные риски искусственного интеллекта в контексте аксиологии трансгуманизма: (по материалам работ Н. Бострома) // Общество: философия, история, культура. – 2023. – № 11. – С. 40–45. DOI: 10.24158/fik.2023.11.5. EDN: OGBJBQ.
11. Соколов Ю. И. Экзистенциальный риск технологической сингулярности // Проблемы анализа риска. – 2019. – Т. 16, № 3. – С. 62–77. DOI: 10.32686/1812-5220-2019-16-3-62-77. EDN: HDDELB.
12. Хокинс Д. Экзистенциальные риски использования искусственного интеллекта // Супермозг: революция в понимании человеческого и искусственного интеллекта; пер. с англ. С. Черникова. – М: Альпина ПРО, 2024. – С. 171–180. – (Библиотека Сбера; т. 112).
13. Шаткин М. А. Социально-философские аспекты развития генеративного искусственного интеллекта // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2023. – Т. 23, вып. 4. – С. 41–418. DOI: 10.18500/1819-7671-2023-23-4-414-418. EDN: PBDAAR.
14. Bostrom N. Existential risks: analyzing human extinction scenarios and related hazards [Электронный ресурс] // Journal of Evolution and Technology. – 2002 – Vol. 9. – URL: <http://jetpress.org/volume9/risks.html> (accessed: 20.04.2025).
15. Coeckelbergh M. What is digital humanism? A conceptual analysis and an argument for a more critical and political digital (post)humanism // Journal of Responsible Technology. – 2024. – Vol. 17. – Pp. 100073. DOI: 10.1016/j.jrt.2023.100073
16. Nida-Rümelin J., Weidenfeld N. Digital humanism: for a humane transformation of democracy, economy and culture in the digital age. – Cham: Springer, 2022. – VIII, 127 p.

17. Floridi L. AI as Agency Without Intelligence: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models // *Philosophy & Technology*. – 2023. – Vol. 36. – Article number 15. DOI: 10.1007/s13347-023-00621-y.

18. Jonas H. Technology as a subject for ethics // *Social Research*. – 1982. – Vol. 49. – No. 4. – Pp. 891–898.

19. Nowotny H. Digital humanism: navigating the tensions ahead // *Perspectives on digital humanism* / ed. H. Werthner, E. Prem, E. F. Lee, C. Ghezzi. – Cham: Springer, 2022. – Pp. 317–321

20. Prem E. Principles of digital humanism: a critical post-humanist view // *Journal of Responsible Technology*. – 2024. – Vol. 17. – Pp. 100075. DOI: 10.1016/j.jrt.2024.100075.

21. Russell S. Artificial intelligence and the problem of control // *Perspectives on digital humanism* / ed. H. Werthner, E. Prem, E. F. Lee, C. Ghezzi. – Cham: Springer, 2022. – Pp. 19–24.

22. Russell S. *Human compatible: artificial intelligence and the problem of control*. London: Penguin, 2019. – 352 p.

### References

1. Alekseev, A. YU. (2014) Kognitotekhnologicheskie proekty iskusstvennoj lichnosti [Cognitive technology projects of artificial personality]. *Chelovek: obraz i sushchnost'. Gumanitarnye aspekty – Human Being: Image and Essence. Humanitarian Aspects*. No. 1. Pp. 156–174. (In Russian). EDN: SQVTKF.

2. Badmaeva, M. H. (2022) Etika iskusstvennogo intellekta: princip otvetstvennosti Gansa Jonasa [Ethics of Artificial Intelligence: Hans Jonas's Principle of Responsibility]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta – The Buryat State University Bulletin*. No. 1. Pp. 67–79. (In Russian). DOI: 10.18101/1994-0866-2022-1-67-79. EDN: WAKAJS.

3. Belikova, E. K. (2024) Osnovnye voprosy filosofii iskusstvennogo intellekta [Key Issues in the Philosophy of Artificial Intelligence]. *Filosofiya i kul'tura – Philosophy and Culture*. No. 1. Pp. 1–11. (In Russian). DOI: 10.7256/2454-0757.2024.1.69543. EDN: PURYRC.

4. Razin, A. V. (2019) Etika iskusstvennogo intellekta [Ethics of Artificial Intelligence]. *Filosofiya i obshchestvo – Philosophy and Society*. No. 1. Pp. 57–73. (In Russian). EDN: YPCXWS.

5. Ignat'ev, V. I. (2019) I gryadet «drugoj» aktor: ctanovlenie tekhnosub"ekta v kontekste dvizheniya k tekhnologicheskoy singulyarnosti [And the "other" actor is coming: the formation of the technosubject in the context of the movement towards technological singularity]. *Sociologiya nauki i tekhnologii – Sociology of Science and Technology*. Vol. 10. No. 1. Pp. 64–78. (In Russian). DOI: 10.24411/2079-0910-2019-10005. EDN: XPCHXJ.

6. Karpov, V. E., Gotovcev, P. M., Rojzenzon, G. V. (2018) K voprosu ob etike i sistemah iskusstvennogo intellekta [On the issue of ethics and artificial intelligence systems]. *Filosofiya i obshchestvo – Philosophy and Society*. No. 2. Pp. 84–105. (In Russian). DOI: 10.30884/jfo/2018.02.07. EDN: YAEVYT.

7. Kolesnik, M. A., Kopeva, N. M. (2024) Filosofskie osnovy cifrovogo gumanizma [Philosophical Foundations of Digital Humanism]. *Cifrovizaciya – Digitalization*. Vol. 5. No. 1. Pp. 18–34. (In Russian). EDN: DOHPLW.

8. Moiseenko, M. V. (2018) Vyzovy sovremennosti: iskusstvennyj intellekt. Eticheskij aspekt [Challenges of Modernity: Artificial Intelligence. Ethical Aspect]. *Gumanitarnyj vestnik – Humanitarian Bulletin*. No. 9. – Stat'ya 3. (In Russian). DOI: 10.18698/2306-8477-2018-9-547. EDN: VKGOYT.

9. Nagl', L. (2022) Cifrovye tekhnologii: razmysleniya o razlichii mezhdru instrumental'noj racional'nost'yu i prakticheskim razumom [Digital Technologies: Reflections on the Difference between Instrumental Rationality and Practical Reason]. *Kantovskij sbornik – Kantian Journal*. Vol. 41. No. 1. Pp. 60–88. (In Russian). DOI: 10.5922/0207-6918-2022-1-3. EDN: HSHBOF.

10. Nazarova, YU. V., Kashirin, A. YU (2023) Ekzistencial'nye riski iskusstvennogo intellekta v kontekste aksiologii transgumanizma: (po materialam rabot N. Bostroma) [Existential risks of artificial intelligence in the context of the axiology of transhumanism: (based on the works of N. Bostrom)]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura – Society: philosophy, history, culture*. No. 11. Pp. 40–45. (In Russian). DOI: 10.24158/fik.2023.11.5. EDN: OGBJBQ.

11. Sokolov, YU. I. (2019) Ekzistencial'nyj risk tekhnologicheskoy singulyarnosti. *Problemy analiza riska – Issues of risk analysis*. Vol. 16. No. 3. Pp. 62–77. (In Russian). DOI: 10.32686/1812-5220-2019-16-3-62-77. EDN: HDDELB.

12. Hokens, D. (2024) Supermozg: revoluciya v ponimanii chelovecheskogo i iskusstvennogo intellekta [Superbrain: A Revolution in Understanding Human and Artificial Intelligence]. Moscow: Al'pina PRO. (In Russian).

13. Shatkin, M. A. (2023) Social'no-filosofskie aspekty razvitiya generativnogo iskusstvennogo intellekta [Social and philosophical aspects of the development of generative artificial intelligence]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika – News of Saratov University. Ser. Philosophy, psychology, pedagogy.* Vol. 23, No. 4. Pp. 41–418. (In Russian). DOI: 10.18500/1819-7671-2023-23-4-414-418. EDN: PBDAAR.

14. Bostrom, N. (2002) Existential risks: analyzing human extinction scenarios and related hazards. *Journal of Evolution and Technology.* Vol. 9. – URL: <http://jetpress.org/volume9/risks.html> (accessed: 20.04.2025).

15. Coeckelbergh, M. (2024) What is digital humanism? A conceptual analysis and an argument for a more critical and political digital (post)humanism. *Journal of Responsible Technology.* Vol. 17. Pp. 100073. DOI: 10.1016/j.jrt.2023.100073

16. Nida-Rümelin, J., Weidenfeld, N. (2022) Digital humanism: for a humane transformation of democracy, economy and culture in the digital age. Cham: Springer.

17. Floridi, L. (2023) AI as Agency Without Intelligence: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models. *Philosophy & Technology.* Vol. 36. Article number 15. DOI: 10.1007/s13347-023-00621-y.

18. Jonas, H. (1982) Technology as a subject for ethics. *Social Research.* Vol. 49, No. 4. Pp. 891–898.

19. Nowotny, H. (2022) Digital humanism: navigating the tensions ahead. *Perspectives on digital humanism.* ed. H. Werthner, E. Prem, E. F. Lee, C. Ghezzi. Cham: Springer. Pp. 317–321

20. Prem, E. (2024) Principles of digital humanism: a critical post-humanist view. *Journal of Responsible Technology.* Vol. 17. Pp. 100075. DOI: 10.1016/j.jrt.2024.100075.

21. Russell, S. (2022) Artificial intelligence and the problem of control. *Perspectives on digital humanism* / ed. H. Werthner, E. Prem, E. F. Lee, C. Ghezzi. – Cham: Springer. Pp. 19–24.

22. Russell, S. (2019) *Human compatible: artificial intelligence and the problem of control.* London: Penguin.

### Информация об авторе

**Белобрагина Анна Сергеевна** – аспирант, Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники», Москва, Российская Федерация; ORCID ID: 0009-0001-0110-2223, e-mail: belobragina@gmail.com

### Information about the author

**Anna S. Belobragina** – postgraduate student, National Research University of Electronic Technology, Moscow, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0001-0110-2223, e-mail: belobragina@gmail.com

Поступила в редакцию: 28.05.2025

Принята к публикации: 18.06.2025

Опубликована: 25.09.2025

Received: 28 May 2025

Accepted: 18 June 2025

Published: 25 September 2025

Научная статья  
УДК 101.3  
EDN: QZMMPU  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_52



## Отчуждение власти и кризис идеологий в эпоху симулякров Жана Бодрийяра

А. А. Стоян

*Мурманский государственный арктический университет,  
г. Мурманск, Российская Федерация*

**Введение.** В статье анализируется феномен отчуждения власти и кризиса идеологий с точки зрения философских взглядов Жана Бодрийяра. Целью работы является анализ трансформаций власти и относящихся к ней политических сил в условиях перехода в гиперреальность цифрового общества, а также сопровождающего эти процессы кризиса идеологий.

**Содержание.** Работа состоит из нескольких частей, поэтапно анализирующих процесс и особенности подобных переходов. В первой части рассматриваются подходы к пониманию власти в условиях перехода к гиперреальности, что сопровождается потерей части коммуникаций с социумом при попытке сохранить саму систему через симуляции механизмов власти. Вторая часть посвящена постепенной деидеологизации общества через неспособность представленных политических сил более следовать собственным идеологиям, чей фокус внимания теперь переведен на поддержание самой системы власти и участия в симуляции ее процессов. В третьей части рассматривается механизм отчуждения власти и роли социума при невозможности более следовать защите интересов групп социума на фоне кризисов идеологий.

**Выводы.** Система власти в условиях перехода к гиперреальности в связи с переходом к массовому информационному обществу значительно трансформируется, превращаясь из отдельного института в симулякр. Политические силы, существующие в рамках этой системы, оказываются более заинтересованы в поддержании работы системы власти через симуляцию процессов и воспроизводство ее механизмов. Следование принятой идеологии и соблюдение интересов социальных групп не только не входят в число приоритетов политических сил, но и противоречат им, что приводит к их кризису и постепенной деидеологизации. Тем не менее, реакция социума может быть сформирована важной повесткой, хотя при обычных запросах систем власти обратной связи не подразумевается.

**Ключевые слова:** кризис идеологий, симулякр, эпоха гиперреальности, информационное общество, отчуждение власти.

**Для цитирования:** Стоян А. А. Отчуждение власти и кризис идеологий в эпоху симулякров Жана Бодрийяра // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 52–63. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_52. EDN: QZMMPU

Original article  
UDC 101.3  
EDN: QZMMPU  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_52

## Alienation of Power and Crisis of Ideologies in the Age of Jean Baudrillard's Simulacra

Arsen A. Stoyan

*Murmansk State Arctic University,  
Murmansk, Russian Federation*

**Introduction.** The article analyzes the phenomenon of alienation of power and crisis of ideologies from the point of view of the philosophical views of Jean Baudrillard. The aim of the work is to analyze the transformations of power and related political forces in the context of the transition to the hyperreality of a digital society, as well as the crisis of ideologies that accompanies these processes.

**Content.** The work consists of several parts, gradually analyzing the process and features of such transitions. The first part examines approaches to understanding power in the context of the transition to hyperreality, which is accompanied by the loss of some communications with society in an attempt to preserve the system itself through the simulation of power mechanisms. The second part is devoted to the gradual de-ideologization of society through the inability of the represented political forces to follow their own ideologies, whose focus has now been transferred to maintaining the system of power itself and participating in the simulation of its processes. The third part examines the mechanism of alienation of power and the role of society when it is no longer possible to protect the interests of social groups against the backdrop of ideological crises.

**Conclusions.** The system of power in the context of the transition to hyperreality in connection with the transition to a mass information society is significantly transformed, turning from a separate institution into a simulacrum. Political forces existing within this system are more interested in maintaining the operation of the system of power through the simulation of processes and the reproduction of its mechanisms. Following the accepted ideology and observing the interests of social groups are not only not among the priorities of political forces, but also contradict them, which leads to their crisis and gradual de-ideologization. Nevertheless, the reaction of society can be formed by an important agenda, although with the usual requests of power systems, feedback is not implied.

**Key words:** crisis of ideologies, simulacrum, era of hyperreality, information society, alienation of power.

**For citation:** Stoyan, A. A. (2025) Otchuzhdenie vlasti i krizis ideologij v e'poxu simulyakrov Zhana Bodrijyara [Alienation of Power and Crisis of Ideologies in the Age of Jean Baudrillard's Simulacra]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 52–63. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_52. EDN: QZMMPU

## Введение

В философии Жана Бодрийяра значительное место занимают исследования трансформации власти и политической деятельности в условиях наступления всеобщей цифровизации общественных отношений, в которых истинная реальность заменяется ее суррогатом – гиперреальностью. Ее особенность состоит в создании симуляций процессов, которые не несут необходимости логического завершения и получения итогового результата.

Симулятивность политики приводит лишь к созданию видимой гиперреальности с нужными нарративами, которые только отдаляют власть от осуществления реальных действий и исполнения необходимых задач. Стараясь избежать обесмысливания происходящего, политики часто апеллируют к явлениям кризисного характера, при этом широко применяя различный арсенал целеполагания и провозглашения важных задач, которые необходимо исполнить. Однако зачастую политик ограничивается декларациями и не доводит до исполнения [14, с. 4].

В. А. Франц акцентирует внимание на современную политику как на одну из составляющих гиперреальности, в которой номинально присутствуют различные политические партии, провозглашающие определенную идеологию, основная задача которой состоит в номинальной представленности интересов определенных социальных групп. Тем не менее, реальные интересы эти партии не отстаивают, ограничиваясь лишь критическим дискурсом. Прежняя бюрократическая система контроля постепенно превращается в систему мягкого контроля, основанную на воспроизводстве симуляций действий, направленных лишь на поддержание экономической составляющей деятельности общества. Из-за этих процессов различные социальные группы со временем трансформируются в единую массу, подвергающуюся симуляционному воздействию [20, с. 134].

Изучая политический ландшафт, развивающийся в условиях гиперреальности, Бодрийяр в своей работе «Божественное левое движение» [3] приходит к парадоксальному выводу: левые партии в условиях новой реальности не только отходят от собственной идеологии и отказываются бороться за власть, они при переходе в гиперреальность становятся частью системы. Выступая в виде симуляций, такие партии являются элементами легитимизации системы, а любой про-

тест эстетизируется и превращается в медиашоу. В качестве примера приводится французский президент Франсуа Миттеран, являвшийся представителем «левых», но придя к власти, он сразу же инициировал неолиберальные реформы при сокращении социальных расходов. Говоря об альтернативе существующим политическим силам, Бодрийяр предлагал избавиться окончательно от идеологических установок и мыслить вне рамок власти.

Только в эпоху гиперреальности, когда в основу поставлено воспроизводство темпов роста экономики и товарное потребление, описанные Бодрийяром принципы не ограничиваются только «левым» движением: из-за противоречий любые идеологии в современных реалиях испытывают кризис, а все политические силы, стремясь удержаться в новой системе, постепенно отходят от своих основ и становятся симуляциями, представляющими самих себя [5].

Таким образом, цель данной статьи заключается в анализе трансформации власти и политики с точки зрения философии Жана Бодрийяра в части не только изменений при переходе в гиперреальность, но и в связи с кризисом идеологий и ценностей политических партий, для которых в основе уже отсутствует задача достижения реальной власти именно для проведения декларируемых изменений.

### **Власть в симулятивной гиперреальности**

Традиционная форма власти в определении А. Кожева не только является экзистенциальным феноменом, основанном на мотиве признания, но основана на взаимодействии элементов «раб / господин», при этом, ее устойчивость иллюзорна, а возможна она при существовании неравенства [11]. В условиях диджитализации общественных отношений и переходе к массовому информационному обществу потребительского типа трансформации подверглись многие элементы, которые ранее успешно помогали власти в ее действиях и реализации заложенных идеологем.

В классической интерпретации власть выступала в роли не допускающего противоречий феномена, в котором даже структура подачи информации не предусматривает ответа, основываясь лишь на односторонней коммуникации. Вся система со-

циального контроля существовала на подобной абстракции. Но информационное общество по своей сути подразумевает обмен данными, знаками, символами, что свидетельствует о неработоспособности этого принципа в современных реалиях [15, с. 157].

По мнению А. Ф. Ромашинной, в структуре информационного общества с повсеместной цифровизацией у власти появилось слабое место, касающееся контроля передаваемой информации. Если классические средства массовой информации воздействуют на разделенных индивидов при передаче в одностороннем коммуникационном канале горизонтальной структуры, что позволяет это контролировать, то сетевая структура вертикально выстроенных каналов передачи информации в интернете не только предполагает многосторонний характер взаимодействия, но и по-иному может воздействовать на сознание, соответственно, вызывая большее доверие [18, с. 201].

Сама новостная повестка несет в себе размытие смысла, при котором подача четкой информации отходит на второй план, аналитика фактического материала сменяется эмоциональным повествованием с подачей субъективной точки зрения говорящего [9, с. 242].

Трансформация общественных отношений в части перехода подавляющего большинства процессов под необходимость осуществления действия в информационно-цифровом пространстве, привела не только к хаотичности и изменениям традиционных каналов информации. Односторонняя направленность стала невозможна из-за появления различных манипуляций вроде фейковых новостей или информационных войн привела к необходимости возможностей обсуждения и обратной реакции на событие или действие [12, с. 79].

Власть вынужденно становится симуляцией и встраивается в эту систему, ведь при продолжении действия в условиях реально-причинного мира, любое столкновение с симуляцией приводит к логичному вопросу, а не являются ли закон и порядок частью той же симулированной гиперреальности [9, с. 34].

Власть эволюционирует под воздействием информационного общества, превращаясь из определенной структуры в отдельный тип коммуникации, в котором производится обмен знаками и осуществление их круговорота. Огромный массив ведет к созданию условности контроля при активном много-



образии способов обмена знаками. Как следствие, происходит перепроизводство властных отношений, часто противоречащих друг другу. Это приводит к несостоятельности власти в части реального действия. По своей сути, власть сталкивается с собственной симуляцией [16, с. 242].

### **Деидеологизация политических сил**

Е. В. Пилюгина выделяет особенность современного перенасыщения информацией в видении Жана Бодрийяра: переизбыток данных напрямую ведет к «информационной инфляции», которая нивелирует все смыслы, в том числе сюда входят смысл власти и законов. Власть превращается в объект общественного спроса, а политики выступают в роли собственных симулякров, которые лишь номинально воспроизводят представленность, но не способны генерировать смыслы [17, с. 68].

Деиндивидуализация в цифровом обществе приводит к образованию масс, становящихся объектом воздействия симуляций через средства массовой информации, но в своей сути массы импловивны, это свойство не только исключает возможность значимых преобразований революционного характера, но и в принципе исключает активное ответное действие. В таких условиях определенная идеологическая установка просто перестает работать, а само следование идеологии становится бессмысленным [1, с. 36].

Тем не менее, субъект-объектная модель власти поглощается в современном медийном пространстве тем самым «молчаливым большинством». Чтобы получить какую-либо обратную связь, власть подвергается динамическому воздействию, требующему активную децентрализацию и делокализацию, необходимость рассеивания ее действующих функций [2, с. 57].

В социуме в ответ на попытку власти встроить различные каналы альтернативной коммуникации в традиционную структуру одностороннего взаимодействия, не подразумевающего ответа, происходит сопротивление, которое носит неявный характер. Власть пытается понять реакцию большинства на то или иное действие, но сталкивается с собственным противоречием: обратная связь не подразумевается в своей основе. Пытаясь выяснить реакцию, власть

затрачивает огромные усилия, постепенно рассеивая свои силы, что приводит к ее постепенному разрушению [10, с. 41].

Чтобы удержать существующий баланс, власть из института постепенно превращается в симулякр, а участвующие в ее реализации политические силы замотивированы именно на воспроизводство ее механизмов, а не на действия, которые должны были осуществляться, исходя из идеологических выкладок конкретной партии, действующей в интересах определенной группы избирателей. Политические силы более не предлагают альтернативу, их основная задача состоит в имитации борьбы за власть, при достижении которой все ранее озвученные лозунги становятся лишь малозначительными симулякрами. Любой дискурс, связанный с вероятными изменениями и их подстраивание под идеологию конкретной политической силы, превращается в «симулякр сопротивления», за которым нет реального действия. Любой протест, не связанный с системой, постепенно абсорбируется и сходит на нет, постепенно превращаясь в бренд (события в мае 1968 года во Франции или протесты в 2020-м году в США из-за Джорджа Флойда).

Получается, что теперь любые политические силы, действующие в рамках системы, провозглашают некую «божественную» миссию, которая зачастую сводится к защите прав определенных групп, и даже проводят номинальные собрания и митинги, создавая определенные «ритуалы». Тем не менее, происходящее не доходит до каких-либо реальных действий, ограничиваясь лишь созданием «правильного образа» для медиа.

В таких условиях идеологии больше не работают: политические силы не только показывают полную непоследовательность и массу противоречий, но зачастую игнорируют главную цель – защиту прав и интересов определенных категорий, превращая любые действия в симуляции, не несущие за собой реального результата. Даже несистемные действия постепенно абсорбируются и гасятся системой, в итоге сводятся лишь к медийной симуляции (яркий пример – активное продвижение в США “woke”-культуры, которая свелась к борьбе хэштегов в социальных сетях и «отмене» неугодных медийных лиц, а тот же Джордж Флойд стал брендом, но все это не решило изначальную проблему).

Общество гиперреальности подвергается постепенной деидеологизации, тем не менее, отсутствие ответов социума на запросы власти и неспособность политических сил продвинуть права и интересы определенных социальных групп, а вместе с тем и окончательный кризис идеологий еще не говорят о полной незаинтересованности индивидов и их самоустранения из этого процесса [4].

### **Отчуждение власти**

По мнению Кристофера Лэша, современный ландшафт и структура власти подвергаются изменениям во многом из-за смены трансгрессивного вектора, когда происходит «восстание» элит, желающих изменить нынешний статус-кво и дистанцироваться от национального государства, с которым ранее они были связаны. В этой предполагаемой системе элиты ориентированы на иные формы солидарности, в которых отсутствуют традиционные границы (экономика, политика, культура в национальном разрезе) [13].

Как отмечает Л. Ф. Тагиров, власть является симулякром по своей сути, она не существует без тех, кто в ней максимально нуждается. Ее воспроизведение касается определенных субъектов, которые занимаются воспроизведением механизмов власти. В такой конструкции власть не основана на реальном, но может его воспроизвести [19, с. 8].

Современное цифровое общество выступает в виде симуляции, которая имитирует процесс действия, инициированный тем или иным симулякром, играющим роль заместителя ответственного института, в котором вместо результата приоритетным является ориентация на сам процесс [6, с. 14].

Хотя социум почти не реагирует на попытки власти получить обратную связь на воздействие, тем не менее, традиционная парадигма коммуникации от государства и элит к обществу приобретает обратный характер: постепенно исходя из формата сетевых дискуссий общество становится способно формировать собственную повестку, представленную лидерами мнений. Ее продвижение в обратном ответе в адрес органов государственной власти создает направленную нагрузку на них. Государство старается ориентироваться также и на лидеров мнений, нередко в случаях, когда идет противоречие с при-

нятой идеологической направленностью, что лишь усиливает потенциальную деидеологизацию [7, с. 116].

Власть постепенно трансформируется и становится симулякр, который отвечает лишь за воспроизводство ряда механизмов ее осуществления, а также за представленность и подчеркнутую принадлежность разных политических сил к этой системе. В таких условиях партийные идеологии, накапливая многочисленные противоречия, перестают работать. Несмотря на пассивность «молчаливого большинства», при определенных вопросах социум способен взять на себя инициативу, особенно наблюдая неспособность разных идеологий представлять их интересы.

### **Выводы**

Активная цифровизация общества и постепенный переход в гиперреальность трансформирует не только политический ландшафт, но и сами основы системы власти. В условиях новых принципов цифрового массового общества, где в основу взяты потребление и бесконечный экономический рост, власть из института реализации решений в части соблюдения интересов социума превращается в симулякр, воспроизводящий процессы реализации власти, но не достижения результата. Политические силы, выступающие в интересах поддержания самой системы, более не следуют своим идеологиям и не заинтересованы в соблюдении интересов голосующих за них социальных групп. Политические силы сосредоточены на поддержании системы, а игнорирование собственных идеологий или активное противоречие им приводит только к активной общественной деидеологизации и попыткам обхода любых запросов системы власти через отсутствие обратной реакции. Власть все больше рассеивается, сосредотачиваясь на задачах поддержания собственной симуляции. Тем не менее, при наличии определенных вызовов социум способен консолидироваться и выражать свои собственные интересы или «боли» через лидеров мнений или иные более активные действия. И уже от власти в дальнейшем зависит способность нивелировать эти действия или же встроить в собственную симулятивную систему лидеров мнений.

## Список литературы

1. Балаклеец Н. А. Власть и трансгрессия: феномен масс в современном социальном пространстве // *Философия и культура*, 2018. – № 2. – С. 33–44. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.2.22208. EDN: YPLOGK
2. Балаклеец Н. А. Зрение и власть: пространство за границами паноптикона // *Философия и культура*, 2018. – № 9. – С. 46–58. EDN: YLMZIL
3. Бодрийяр Ж. Божественное левое движение. – М.: АСТ, 2023. – 192 с.
4. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
5. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. – М.: ИД Постум, 2015. – 240 с.
6. Бронзино Л. Ю. Концепция симулякра Жана Бодрийяра: методология «алеаторного мышления» и трансформация субъекта в обществе потребления // *Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Социология*. – 2011. – № 1. – С. 11–23.
7. Володенков С. В. Политическая коммуникация как инструмент распределения власти в системе отношений «государство-общество» // *Государственное управление. Электронный вестник*. – 2017. – № 62. – С. 104–118. DOI: 10.24411/2070-1381-2017-00039
8. Грачев М. Н., Евстифеев Р. В. Концепт «разрушения правды» в условиях цифрового общества (аналитический обзор) // *Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право*. – 2020. – Т. 13. – № 2. – С. 229–248. DOI: 10.23932/2542-0240-2020-13-2-12. EDN: CKTGBV
9. Исаев И. А. Симулякры: виртуальная реальность закона // *Вестник Университета имени О. И. Кутафина*. – 2021. – № 5. – С. 30–40. EDN: QRHSJQ
10. Калимуллина Н. Ф. Особенности определения феномена власти в традиции философии постмодернизма // *Вестник Томского государственного университета*. – 2010. – № 338. – С. 39–41.
11. Кожев А. Понятие власти. – М.: Праксис, 2006. – 192 с.
12. Луковенков С. Г. Социальная «прозрачность»: от политического изобретения к техногенной реальности // *Гуманитарный акцент*. – 2023. – № 1. – С. 71–80. EDN: BFZTDS
13. Лэш К. Восстание элит и предательство демократии. – М.: Прогресс, 2002. – 224 с.
14. Максимов М. А., Комиссаров И. И. Симулятивность политического события: Актуальность подходов Ж. Бодрийяра и А. Бадью // *Гуманитарный вестник*. – 2017. – Вып. 9. DOI: 10.18698/2306-8477-2017-9-469. EDN: ZRAGFL
15. Мищенко М. А. Критическая теория современных коммуникаций в концепции «симулякра» Жана Бодрийяра // *Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии*. – 2025. – № 1. – С. 154–165
16. Обухов К. Н. Конструирование индивидуальной идентичности на пределе манифестации социальной реальности // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. – 2014. – Т. 15. Вып. 1. – С. 235–244. EDN: SLBSUB
17. Пилюгина Е. В. Информатизация, знание и власть в концептуальном поле постмодерна // *Интеллект. Инновации. Инвестиции*. – 2016. – № 1. – С. 66–70. EDN: XRGZTJ
18. Ромашкина А. Б. Феномен власти в условиях информационного общества // *Государственное управление. Электронный вестник*. – 2019. – № 75. – С. 194–208. EDN: CSOBUL
19. Тагиров Ф. Л. Эрос в экономике власти. Сексуальная революция и теория символического контроля Ж. Бодрийяра // *Гуманитарный вестник*. – 2018. – № 7. – С. 1–13. DOI: 10.18698/2306-8477-2018-7-535
20. Франц В. А. Симуляция как фактор эволюции социального и политического в теории Жана Бодрийяра // *Дискуссия*. – 2011. – № 6 (14). – С. 131–136. EDN: OWCGYB

## References

1. Balakleec, N. A. (2018) *Vlast' i transgressiya: fenomen mass v sovremennom social'nom prostranstve* [Power and Transgression: The Phenomenon of the Masses in Contemporary Social Space]. *Filosofiya i kul'tura – Philosophy and culture*. No. 2. Pp. 33–44. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.2.22208. (In Russian). EDN: YPLOGK
2. Balakleec, N. A. (2018) *Zrenie i vlast': prostranstvo za granicami panoptikona* [Vision and Power: Space Beyond the Panopticon]. *Filosofiya i kul'tura – Philosophy and culture*. No. 9. Pp. 46–58. (In Russian). EDN: YLMZIL

3. Bodriyyar, ZH. (2023) *Bozhestvennoe levoe dvizhenie* [Divine Left Movement]. Moskva: AST. (In Russian).
4. Bodriyyar, ZH. (2000) *Prozrachnost' zla* [Transparency of evil]. Moskva: Dobrosvet. (In Russian).
5. Bodriyyar, ZH. (2015) *Simulyakry i simulyatsii* [Simulacra and Simulation]. Moskva: ID Postum. (In Russian).
6. Bronzino, L. YU. (2011) Konceptiya simulyakra ZHana Bodriyyara: metodologiya «aleatornogo myshleniya» i transformaciya sub"ekta v obshchestve potrebleniya [Jean Baudrillard's Concept of Simulacrum: The Methodology of "Aleatory Thinking" and the Transformation of the Subject in Consumer Society]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov – Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Ser. Sociologiya*. No. 1. Pp. 11–23. (In Russian).
7. Volodenkov, S. V. (2017) Politicheskaya kommunikaciya kak instrument raspredeleniya vlasti v sisteme otnoshenij «gosudarstvo-obshchestvo» [Political communication as a tool for distributing power in the system of relations "state-society"]. *Gosudarstvennoe upravlenie. Elektronnyj vestnik – Public Administration. Electronic Bulletin*. No. 62. Pp. 104–118. (In Russian). DOI: 10.24411/2070-1381-2017-00039
8. Grachev, M. N., Evstifeev, R. V. (2020) Koncept «razrusheniya pravdy» v usloviyah cifrovogo obshchestva (analiticheskij obzor) [The concept of "destruction of truth" in the digital society (analytical review)]. *Kontury global'nyh transformacij: politika, ekonomika, pravo – Contours of global transformations: politics, economics, law*. Vol. 13. No. 2. Pp. 229–248. (In Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2020-13-2-12. EDN: CKTGBY
9. Isaev, I. A. (2021) Simulyakry: virtual'naya real'nost' zakona [Simulacra: The Virtual Reality of Law]. *Vestnik Universiteta imeni O. I. Kutafina – Bulletin of the O. I. Kutafin University*. No. 5. Pp. 30–40. (In Russian). EDN: QRHSJQ
10. Kalimullina, N. F. (2010) Osobennosti opredeleniya fenomena vlasti v tradicii filosofii postmodernizma [Features of the definition of the phenomenon of power in the tradition of postmodern philosophy]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – The Bulletin of Tomsk State University*. No. 338. Pp. 39–41. (In Russian).
11. Kozhev, A. (2006) *Ponyatie vlasti* [The concept of power]. Moskva: Praxis. (In Russian).
12. Lukovenkov, S. G. (2023) Social'naya «prozrachnost'»: ot politicheskogo izobreteniya k tekhnogennoj real'nosti [Social "transparency": from political invention to technogenic reality]. *Gumanitarnyj accent – The Humanitarian Emphasis*. No. 1. Pp. 71–80. (In Russian). EDN: BFZTDS
13. Lesh, K. (2002) Vosstanie elit i predateľ'stvo demokracji [The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy]. Moskva: Progress. (In Russian).
14. Maksimov, M. A., Komissarov, I. I. (2017) Simulyativnost' politicheskogo sobytiya: Aktual'nost' podhodov ZH. Bodriyyara i A. Bad'yu [Simulation of the Political Event: The Relevance of the Approaches of J. Baudrillard and A. Badiou]. *Gumanitarnyj vestnik – The Humanitarian Bulletin*. Vol. 9. (In Russian). DOI: 10.18698/2306-8477-2017-9-469. EDN: ZRAGFL
15. Mishchenko, M. A. (2025) Kriticheskaya teoriya sovremennyh kommunikacij v koncepcii «simulyakra» ZHana Bodriyyara [Critical Theory of Modern Communications in the Concept of "Simulacrum" by Jean Baudrillard]. *Teologicheskij vestnik Smolenskoj pravoslavnoj duhovnoj seminarii – Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary*. No 1. Pp. 154–165. (In Russian).
16. Obuhov, K. N. (2014) Konstruirovaniye individual'noj identichnosti na predele manifestacij social'noj real'nosti [Construction of individual identity at the limit of manifestation of social reality]. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii – Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*. Vol. 15. No. 1. Pp. 235–244. (In Russian). EDN: SLBSUB
17. Pilyugina, E. V. (2016) Informaciya, znanie i vlast' v konceptual'nom pole postmodernizma [Information, knowledge and power in the conceptual field of postmodernism]. *Intellekt. Innovacii. Investicii – Intelligence. Innovation. Investments*. No 1. Pp. 66–70. (In Russian). EDN: XRGZTJ
18. Romashkina, A. B. (2019) Fenomen vlasti v usloviyah informacionnogo obshchestva [The Phenomenon of Power in the Information Society]. *Gosudarstvennoe upravlenie. Elektronnyj vestnik – Public Administration. Electronic Bulletin*. No 75. Pp. 194–208. (In Russian). EDN: CSOBUL
19. Tagirov, F. L. (2018) Eros v ekonomike vlasti. Seksual'naya revolyuciya i teoriya simvolicheskogo kontrolya ZH. Bodriyyara [Eros in the Economy of Power. Sexual Revolution

and the Theory of Symbolic Control by J. Baudrillard]. *Gumanitarnyj vestnik – The Humanitarian Bulletin*. No. 7. Pp. 1–13. (In Russian). DOI: 10.18698/2306-8477-2018-7-535

20. Franc, V. A. (2011) Simulyaciya kak faktor evolyucii social'nogo i politicheskogo v teorii ZHana Bodriyara [Simulation as a factor in the evolution of the social and political in the theory of Jean Baudrillard]. *Diskussiya – Discussion*. No. 6 (14). Pp. 131–136. (In Russian). EDN: OWCGYB

#### Информация об авторе

**Стоян Арсен Александрович** – преподаватель, Мурманский государственный арктический университет, г. Мурманск, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-5552-3368, e-mail: stoyan.arsen@mail.ru

#### Information about the author

**Arsen A. Stoyan** – lecturer, Murmansk State Arctic University, Murmansk, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-5552-3368, e-mail: stoyan.arsen@mail.ru

Поступила в редакцию: 27.05.2025

Принята к публикации: 23.06.2025

Опубликована: 25.09.2025

Received: 27 May 2025

Accepted: 23 June 2025

Published: 25 September 2025

## Культурная идентичность как психосоциальный интерфейс

А. Н. Назаренко

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

**Введение.** Предметом исследования является идентичность человека как социальный и культурный феномен современности. Исследуются как социальные так и психические аспекты человеческого самосознания и самопрезентации в социокультурной среде. Более детальное рассмотрение феномена социокультурной идентичности позволяет говорить о её существовании в двух регистрах – воображаемом и символическом. Важным функциональным аспектом идентичности является её экстериоризация – способ раскрытия внутренних когнитивно-эмоциональных переживаний самотождественности индивида во внешней социокультурной среде. Экстериоризация идентичности рассматривается как условие и основание взаимодействия человека и общества.

**Содержание.** Идентичность рассматривается как интерфейс, соединяющий внутренний мир личности с внешней социокультурной средой. Выделяется два типа идентичности: символическую (социоцентричную, выраженную через язык и социальные роли) и воображаемую (антропоцентричную, проявляющуюся через творчество и образы). На основе теорий Эриксона и Лакана показывается, что современная культура движется в сторону усиления воображаемой идентичности, что отражает стремление человека к большей автономии и свободе от предписанных социальных рамок.

**Выводы.** Основным результатом исследования является построение интерпретационной модели идентичности как психосоциального интерфейса, функционально соединяющего внутреннее психическое пространство индивида с внешней социокультурной средой. Значимым результатом исследования является синтез концепции идентичности, разработанной в рамках эго-психологии Э. Эриксона, с триадой Реальное-Воображаемое-Символическое Ж. Лакана. К результатам можно отнести и проведенный в исследовании подробный анализ форм экстериоризации идентичности, явленной в разных регистрах. Если символическая идентичность раскрывается концептуально, то воображаемая идентичность – образно. Кроме этого, в исследовании было показано, что социокультурная идентичность динамична, она меняется во времени и отвечает логике усиления эмансипационных тенденций в культуре и обществе. Лейтмотивом этих изменений является ослабление роли символической идентичности и усиление воображаемой.

**Ключевые слова:** идентичность, культурная идентичность, структурный психоанализ, воображаемое, символическое, культурная антропология, философия культуры, философская антропология, интерфейс, медиафилософия.

**Для цитирования:** Назаренко А. Н. Культурная идентичность как психосоциальный интерфейс // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 64–79. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_64. EDN: SXYZWA



Original article  
UDC 008(075.8)  
EDN: SXYZWA  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_64

## Cultural Identity as a Psychosocial Interface

Aleksei N. Nazarenko

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

**Introduction.** The subject of the study is human identity as a social and cultural phenomenon of modernity. Both social and mental aspects of human self-awareness and self-presentation in a socio-cultural environment are investigated. A more detailed examination of the phenomenon of socio-cultural identity allows us to talk about its existence in two registers – imaginary and symbolic. An important functional aspect of identity is its exteriorization – a way to reveal the inner cognitive and emotional experiences of an individual's identity in an external socio-cultural environment. The exteriorization of identity is considered as a condition and basis for the interaction of man and society.

**Content.** Identity is considered as an interface connecting the individual's inner world with the external socio-cultural environment. Two types of identity are distinguished: symbolic (sociocentric, expressed through language and social roles) and imaginary (anthropocentric, manifested through creativity and imagery). Based on the theories of Erikson and Lacan, it is shown that modern culture is moving towards a strengthening of the imaginary identity, reflecting the human striving for greater autonomy and freedom from prescribed social frameworks.

**Conclusions.** The main result of the research is the construction of an interpretative model of identity as a psycho-social interface that functionally connects the inner mental space of an individual with the external socio-cultural environment. A significant result of the research is the synthesis of the concept of identity, developed within the framework of E. Erickson's ego psychology, with the triad Real-Imaginary-Symbolic J. Lacan. The results include a detailed analysis of the forms of exteriorization of identity, manifested in different registers, carried out in the study. If symbolic identity is revealed conceptually, then imaginary identity is revealed figuratively. In addition, the study showed that socio-cultural identity is dynamic, it changes over time and corresponds to the logic of strengthening emancipation trends in culture and society. The leitmotif of these changes is the weakening of the role of symbolic identity and the strengthening of the imaginary one.

**Key words:** identity, cultural identity, structural psychoanalysis, imaginary, symbolic, cultural anthropology, philosophy of culture, philosophical anthropology, interface, media philosophy.

**For citation:** Nazarenko, A. N. (2025) Kul'turnaya identichnost' kak psixosocial'nyj interfejs [Cultural Identity as a Psychosocial Interface]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 64–79. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_64. EDN: SXYZWA

## Введение

«Дайте мне точку опоры, и я переверну Землю!» – когда-то восклицал Архимед. Это знаменитое высказывание сегодня известно каждому школьнику как знак дерзновенности человеческого разума, науки и знания перед Природой. Действительно, в этом высказывании постулируются: 1) «Архимед» – субъект; 2) «Земля» – объект; 3) «переворачивание» – действие; 4) «опора» – условие. Схема проста, если не тривиальна. Но обратим внимание здесь лишь на последний компонент. Из высказывания Архимеда очевидно, что речь идет об опоре рычага, однако если несколько глубже посмотреть на описываемую древним физиком ситуацию, некоторая «опора» должна быть и у Земли, и у самого Архимеда, в противном случае нам было бы очень сложно понять, кто и что переворачивает и переворачивает ли вообще. Спустя столетия в физике эта маленькая недосказанность была разрешена введением такого важного инструмента естественнонаучного познания, как система отсчета. Но вернёмся к анализу высказывания Архимеда. В общих чертах описанная античным естествоиспытателем четырехчастная схема лежит в основе классического естествознания и классической формы рациональности, но этот афоризм тем не менее может дать нам определенный образ для понимания проблемы уже не физической, а социокультурной.

Подставим в картину Архимеда следующие переменные: 1) место «Архимеда» займет социальный субъект, человек со своим внутренним психическим миром, мыслями, суждениями, воспитанием и т. п.; 2) место «Земли» как физического обиталища человека займет иное обиталище – социальная система, выступающая для отдельного индивида социокультурной средой; 3) место «переворачивания» займет комплекс социальных связей и взаимодействий, в которых человек активно воздействует на социокультурную среду своего обитания и эта среда также воздействует на человека – определяет его социальные, культурные и даже психические параметры; 4) место «опоры» займет идентичность, то есть то, что позволяет человеку чувствовать социокультурную опору под своими ногами, то, от чего он отталкивается в своих взаимодействиях со средой и, наконец, то, без чего немислима социокультурная среда как непрерывная целостность, как система.

Подобно тому как в афоризме Архимеда именно от точек опоры зависело, перевернет ли грек Землю, или же Зем-

ля грека, в изучении человека в контексте его социальных и культурных связей, отношений и взаимодействий именно идентичность оказывается в центре нашего внимания. Идентичность не только связывает внутренний, сугубо интимный, психический мир субъекта с внешними для него общественными реалиями, идентичность как ответ на фундаментальное автореферентное вопрошание «кто я?» задает, если продолжать аналогию с естествознанием, систему отсчета для социума и культуры. Чтобы пролить свет на проблему идентичности, ниже мы постараемся показать двойственность её природы (а возможно и то, что идентичность существует как нечто двойственное), а также предложим рассмотреть идентичность как психосоциальный интерфейс.

### **Теоретические и методологические основания**

Методологическая основа данной работы реализована в духе постструктуралистского анализа и деконструкции некоторых положений теории идентичности развитых в русле эго-психологии, структурного психоанализа, структурной и объектно-ориентированной социальной теории. Для интерпретации феномена культурной идентичности применяется мультиметодологический подход, позволяющий комбинировать структуралистские, экзистенциалистские и постмодернистские ракурсы рассмотрения проблемы социокультурной идентичности. Выбор столь эклектичного исследовательского подхода продиктован широкой (не столько объемной, сколь разноплановой) теоретической основой. Рассмотрим её подробнее.

Исследования идентичности начались во второй половине XX века в рамках эго-психологии. Наиболее важные разработки этой исследовательской проблематики принадлежат Э. Эриксону. Они отражены в таких трудах, как «Детство и общество» [18], «Идентичность и цикл жизни» [17], «Идентичность: юность и кризис» [16]. Нужно отметить и полемизирующую с эго-психологией структурную психологию Ж. Лакана. Его исследования идентичности начались с анализа стадии зеркала [9], а идеи о психических регистрах Воображаемого и Символического, о структурах и особенностях формирования психики собраны и опубликованы в таких книгах, как «Имена-отца» [7], «Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда»

[8] и др. Стоит отдельно отметить весьма подробный анализ идентичности в статье В. А. Лезьер «Идентичность в процессе реконструкции субъективности в дискурсе Жака Лакана» [10].

Воображаемая идентичность, о которой пойдет речь ниже, – относительно новый концепт. Можно сказать, что пока мы находимся лишь на подступах к формированию полноценной теории. В некотором смысле концепт воображаемой идентичности возникает ещё у Б. Андерсона в его знаменитой работе «Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма» [2]. Однако сам термин «воображаемое» у Андерсона трактуется очень широко. Применение же категории «воображаемое» из лаканианской триады к проблеме социокультурной идентичности редки, однако подобное можно увидеть на примере статьи Ю. А. Разинова «Идентичность и творчество: о некоторых проблемах воображаемой идентичности» [13].

Если в целом говорить о современных трактовках идентичности, то стоит обратить внимание на великолепную коллективную монографию «Субъективность и идентичность» [11] вышедшую под редакцией А. В. Михайловского. Книга включила в себя ряд публикаций известных российских философов. Кроме этого, нужно признать вклад в теорию идентичности монографий «Идентичность: личность, общество, политика» [4], а также «Цивилизационная идентичность в переходную эпоху» [6]. Стоит ещё упомянуть, что некоторые из высказываемых здесь идей изложены мной ранее в докладе «Идентичность как социальный интерфейс: воображаемое и символическое “Я”» [12].

Идентичность в настоящей работе трактуется как интерфейс. Известно, что концепт интерфейса широко используется именно в технической сфере. Техническая интерпретация интерфейса, на которую мы опираемся в данной работе, представлена в книге Брендана Хуквея «Интерфейс» [19]. Проблема интерфейсов проникает также и в общественные науки, например, в исследованиях интерфейсов социальных сетей А. В. Щекотурова [15], или в рамках предпринятого Р. Т. Алиевым анализа интерфейса в социокультурном контексте [1]. Однако сегодня применение концепта «интерфейс» выходит за пределы исключительно технической сферы. Так ещё в 2001 году социологом и антропологом Норманом Лонгом была разработана концепция социального интерфейса. Она из-

ложена в работе «Социология развития: акторные перспективы» [20]. Однако Лонг описывает межгрупповые связи, а связь между психическим миром личности и его социальной средой оказывается за пределами его теории.

Анализ и деконструкция феномена культурной идентичности, исследование отдельных её структур как функционирующих в регистрах воображаемого и символического представляет первый шаг данной работы. Интерпретация идентичности в качестве психосоциального интерфейса, анализ специфики воображаемой и символической идентичности на современном этапе становления культуры – это второй шаг. Решение двух этих задач позволит понять культурную идентичность в новом и перспективном свете – как интерфейс, соединяющий психический и социальный мир человека.

### **Двойственность идентичности: воображаемое и символическое Я**

Проблема идентичности человеческой личности актуализировалась в общественных и гуманитарных науках во второй половине XX века. Концепцию идентичности в этот период развивал германо-американский психолог Эрик Эриксон. В его теории идентичность понималась как интеллектуальный и эмоциональный процесс переживания человеком своего Я. При этом, теория Эриксона затрагивала не только психологические аспекты человеческого представления о самом себе, но и социальный аспект самопрезентации человека в обществе.

В своей работе 1968 года «Идентичность: юность и кризис» Эрик Эриксон указывает на двойственный характер идентичности: «Идентичность индивида основывается на двух одновременных наблюдениях: на ощущении тождества самому себе и непрерывности своего существования во времени и пространстве и на осознании того факта, что твои тождество и непрерывность признаются окружающими» [16, с. 58–59]. Следовательно, самоидентичность Я представляет собой *идентичность-для-себя*, назовем её условно психологической идентичностью. Она является продуктом работы психики индивида и не находится под прямым воздействием каких-либо внешних условий. В то же время, признание самоидентичности окружающими есть продукт социальных взаимодействий индивида. Здесь идентич-

ность формируется как *идентичность-для-других*, и может быть условно названа нами социальной идентичностью.

Концепция Эриксона предполагает понятное органическое разделение психического и социального компонентов идентичности. Эти компоненты сообщаются друг с другом, оказывают друг на друга влияние, и это подводит нас к мысли, что их существование взаимообусловлено и при условии нормального функционирования исключает возможности нарушения их органического сосуществования. Данная интерпретация идентичности предполагает, что любое нарушение в сообщении этих двух органов приводит к разнообразным психосоциальным проблемам. Однако именно нарушения, искажения и разрывы между социальным и психологическим аспектами идентичности представляют особую ценность для изучения. То, что на первый взгляд кажется отклонением от нормы, может в дальнейшем оказаться не патологией, а иной формой существования идентичности, иной формой отношений социального и психического пространств.

Для более глубокого и детализированного анализа феномена идентичности обратимся к структурному психоанализу Жака Лакана. Воспользуемся его триадой *Реальное–Воображаемое–Символическое* [7, с. 4–25]. Данная триада отражает три регистра психического мира человека. Реальное в теории Лакана труднодоступно как для самого субъекта, так и для аналитика. Однако следы Реального можно проследить в регистрах Воображаемого и Символического. Именно в этих регистрах возникает коммуникация, культура, мораль, концептуальное и образное мышление, в этих же регистрах формируется и человеческая идентичность.

С определенной долей условности дуализм Эриксона можно представить как два модуса самосознания человека – воображаемую и символическую идентичность. В чем проявляется условность этой аналогии? В том, что у Э. Эриксона переживание самотождественности Я и признание его таковым окружающими – два органических элемента одного и того же феномена – идентичности человека, но воображаемая и символическая идентичности связаны друг с другом не органически, а диалектически – они не только существуют по-разному, но и в известной мере друг другу противоположны. Теория Лакана в этом смысле позволяет вскрыть проблемы и противоречия в человеческом самопонимании и самопредставлении.

На первый взгляд можно сказать, что идентичность формируется исключительно в регистре символического, ведь именно там возникают такие необходимые для нашего самознания и самопрезентации средства, как язык и Другой [5]. Лакановский «большой Другой» – не другой человек, а некое универсальное условие распознавания своего собственного Я, как бы противопоставленного тому, кем оно не является. Большой Другой – агент социальности в психическом пространстве индивида. Я и Другой формируют фундаментальную бинарную оппозицию, задающую «ось» ментального «пространства», в котором выстраивается идентичность человека. Разметкой этого ментального пространства является язык. Язык есть средство фиксации и артикуляции Я индивида. Проще говоря, чтобы мне как-то обозначить самого себя, будь то в социальном пространстве или же в процессах внутренней саморефлексии, я использую слова, я как бы отвечаю на вопрос «кто я?», используя для этого понятия, термины, концепты. Различение Я и Другого, фиксация этих различий в системе языка есть символизация идентичности. Однако, интерес представляет то, что предшествует этой символизации, – воображаемая идентичность.

Воображаемая идентичность есть концептуально невыразимое представление индивида о своём Я. Это представление суть психическое переживание, которое ещё не знает оппозиции «Я – Другой» и не имеет средств устойчивой формализации. Воображаемое Я спонтанно, подвижно и континуально, в нем невозможно разглядеть устойчивое строение человеческой личности, ведь оно избегает всякой символизации, включая самую прояснимую – языковую. Воображаемая идентичность перверсивна – в ней Я и Другой смешиваются, меняются местами, переплетаются и выдают себя за одно. Н. Н. Суворов отмечает, что «воображаемое раскрывается как модус присутствия» [14, с. 6], и действительно, для воображаемой идентичности нет историчности личности (как смены «был кем-то» на «стал кем-то»), в виду невозможности символизации, воображаемая идентичность событийна и налична. Но как раскрывается и как может быть распознана эта воображаемая идентичность? Воображаемая идентичность тесно связана с работой воображения и, следовательно, с тем как психика производит и воспроизводит

чувственное представление – образ Я. Воображаемое в отличие от Символического пользуется не языком, не терминами и концепциями, а чувственными образами, многозначными, изменчивыми, неподатливыми для строго интеллектуального схватывания. Таким образом, воображаемое психики раскрывается в формах творчества (искусства) и игры, а с ним раскрывается и воображаемая идентичность.

Большую часть истории человеческой культуры воображаемая идентичность находилась будто бы в тени своего символического проявления. Творчество и игры, в которых человек обретал, являл и познавал своё Я, не отличались точностью, конкретностью и ясностью смыслов, в то время как символическая идентичность со времен изобретения письменности стала чуть ли не единственно возможной формой существования представления о собственном Я человека. Действительно, рассказать или описать себя словами гораздо проще и понятнее, чем сообщить то, как человек себя представляет «в глубине своей души». Веками для воображаемой идентичности просто не существовало адекватных средств раскрытия и закрепления в культуре. Живопись и скульптура, песенные и поэтические гимны хоть и ставили перед собой задачи раскрытия воображаемого, но не могли избежать связи с символическим. Предположим, что только изобретение фотографии – технологии «открепления» образов от бытия – стало первым, но революционным по своей значимости шагом для освобождения воображаемого. Сегодня же существует множество путей экстерииоризации воображаемой идентичности, а её былая призрачность будто бы обросла техническим экзоскелетом фото, видео, аудио, цифровых возможностей современной культуры. Воображаемая идентичность на современном этапе развития культуры становится чуть ли не более прогрессивной формой осознания и презентации индивидом своего Я. Эта актуализация воображаемого отчетливо говорит нам о постепенном переходе от логоцентризма к новому принципу существования культуры, который можно было бы охарактеризовать, возможно, как имагоцентризм, представляющий собой такое состояние культуры, для которого характерен приоритет образного перед концептуальным, сетевого перед иерархическим, виртуального перед реальным.



## Идентичность как интерфейс

К сегодняшнему дню в информатике и компьютерной инженерии сложилось устойчивое понимание интерфейса как стыка, границы, соединения, – такого элемента, который обеспечивает связь двух изолированных систем [19, р. 4]. Как правило, связываемые интерфейсами системы – это технические системы. Для них интерфейсы обеспечивают решение целого ряда функций и задач, главные из которых – управление, коммуникация, контроль.

Несмотря на своё техническое происхождение, концепция интерфейса может быть применена в теории идентичности. Ранее уже говорилось о том, что идентичность, согласно классическому определению Эриксона, возникает на стыке переживания Я индивида и чувства признания этого Я окружающими, то есть идентичность как бы «стыкует», соединяет две системы – психическую и социальную. Идентичность – это форма выражения глубинного представления человека о себе самом, но в то же время идентичность есть средство распознавания окружающими индивида как элементарной частицы социальной системы общества, обладающей определенным положением, статусом, функциями и другими характеристиками.

Символическая и воображаемая идентичности представляют собой два разных интерфейса социального и психического пространств. Различия этих интерфейсов проходят, главным образом, в функциональном плане.

Символическая идентичность *социоцентрична*. Она в большей мере ориентирована на то, как человек идентифицирует себя в глазах окружающих, кем он является в отношениях с другими, какое место он занимает в системе социальных отношений. Все эти представления о самом себе проходят через символизацию – структурирование представлений и переживаний, превращение их знаково-коммуникативные объекты. Другими словами, символизация нужна для того, чтобы ясно и четко сообщить другим, кем является индивид. Этот коммуникативный акт инициируется самим устройством социальной системы. Символическая идентичность отдельных индивидов позволяет социальной системе четко определять их место и функциональное назначение, тем самым стабилизируя собственное существование. В основе социальной системы лежит символический порядок [3,

с. 64–87], который основан на добровольном и даже естественном устремлении человека самоименованию, самоопределению и утверждению себя среди других.

Вернемся к концепту интерфейса. Символическая идентичность представляет собой интерфейс, посредством которого социальная система включает в себя индивида. Символическое Я только на первый взгляд свободно конструируется человеком, подлинным субъектом на деле является социальная система, отдельный индивид для неё – агент, управляемый и контролируемый во всех своих социально значимых проявлениях. Парадокс здесь в том, что нам кажется, что через символическую идентичность мы раскрываем всю сложность и глубину собственной личности, но на деле это социальная система назначает нам наше положение, притязания, интересы и т. п. Символические идентичности не изобретаются нами, они складываются в обществе в качестве конвенциональных систем знаков, которые не только информируют, но и предписывают их носителям определенные социальные параметры.

Воображаемая идентичность устроена иным образом. В отличие от символической идентичности, воображаемая *антропоцентрична*. Воображаемое Я человека интимно и кажется труднодоступным для окружающих. Это связано с тем, что воображаемая идентичность образуется в неразделенности представлений о себе и Другом, и с тем, что в нем синкретически спутаны объект и субъект желания. Именно поэтому воображаемая идентичность неустойчива и ситуативна. Этот интерфейс ориентирован не на воспроизводство и стабилизацию социального порядка, а скорее на использование, контроль и подчинение социального порядка индивидом. Более того, творчество и игра как способы раскрытия и экстерииоризации воображаемого направлены на переопределение порядка в интересах субъекта. Именно в воображаемой идентичности проявляется субъект, тогда как в символической – агент. Ключевая проблема воображаемой идентичности состоит в том, что она не может быть четко и ясно (подобно символической) распознана социальной системой. Проще говоря, воображаемое представление человека о самом себе мало понятно окружающим.

Если несколько упростить вышесказанное, то символическая идентичность является социально-психическим интер-

фейсом, посредством которого социальная система стремится подчинить себе индивида, намереваясь полностью предопределять его социальное бытие; воображаемая идентичность, напротив, дает индивиду возможность переопределять символический порядок социальной системы, позволяет сопротивляться её репрессивному воздействию.

Живя среди себе подобных, человек желает четко и ясно понимать, кто есть кто вокруг него, ведь это знание социального порядка, иерархий, знание своего собственного места и своих перспектив. При этом, человек ищет свободу от этого порядка, ведь его может не устраивать положение, он не желает смиряться с предписанным ему местом, с предписанной судьбой, он естественным образом стремится минимизировать всяческое ограничивающее воздействие на него со стороны других людей, общества, стереотипов культуры, и поэтому человек будто бы уклоняется от однозначной определенности. Удивительным может показаться то, что с древнейших времен человек будто бы пытался найти своё место в этом мире, узнать себя и судьбу, прояснить смысл своей жизни, заявить о своем существовании ясно, четко, недвусмысленно, но сегодня мы сталкиваемся с другим положением дел, с тем, что человек стремится избежать определенности относительно себя. Возможно, потому что пришло осознание, что не он источник этой определенности, а ему умышленно и целенаправленно предписывают ту или иную судьбу и смысл. В условиях массового общества, массовых идеологий, тотального социального проектирования и конструирования всего и вся – разве в таких условиях может быть у человека хоть мизерный шанс самому разобраться со своим смыслом и судьбой? Сам факт того, что сегодня происходит актуализация воображаемой идентичности в противовес символической, говорит о том, что такой шанс у человека, у субъекта есть и он им пользуется. Воображаемая идентичность позволяет будто бы уклониться от предписывающего воздействия социально-политической системы, оставляя её в неопределенности и замешательстве.

### **Выводы**

Порой может показаться, что нет ничего сложного в понимании идентичности. Эта видимость носит искусственный

характер. То, что мы привыкли понимать под идентичностью, зачастую представляет собой комплекс идеологических спекуляций, механизмов и механик конструирования и управления социальными организмами. Заметим, никто так часто и настойчиво не обращается к словам об идентичности как политики. Идентичность для них – наиважнейший инструмент сплочения общества в том формате, в каком наиболее удобно этим обществом управлять. Идентичность одновременно предстаёт и как риторический знак необходимости сплочения масс, и как искусственный конструкт, обманчивая вера в естественность которого широко пропагандируется и воспитывается с малых лет. Именно это обстоятельство создает иллюзию простоты, бесхитростности и даже обыденности идентичности. Но вместе с этой обывательской иллюзией неотвратимо происходит и глубокая политическая ангажированность научного понятия «идентичность». Термин будто бы «заражается» своей политической ценностью и начинает жить в таком виде (с доминирующими политическими атрибутами и коннотациями) на страницах учебников, докладов, статей и монографий. В данной работе нам было важно выступить против «захвата» идентичности сферой политики, вернуть её в сферу культуры.

Политика ориентирована прежде всего на символическую идентичность. Её сравнительно легко отделить от человека, вычленив из структуры его бытия, перестроить в соответствие с идеологической программой, и уже измененную (а то и заново созданную) вновь имплантировать в человеческое сознание (через пропаганду, образование и воспитание). Воображаемое не столь подвластно умышленному воздействию. Доступ к регистру воображаемого, а с ним и к воображаемой идентичности, затруднён ввиду неопределенности и неоднозначности, ведь воображаемая идентичность не репрезентируется в системе знаков, а сама есть презентация себя.

Существует также популярное убеждение, что воображаемое есть не что иное, как ложное, вымышленное, нечто идущее вразрез с реальностью и с Реальным. Отнюдь, Воображаемое, как и Символическое, служит раскрытию Реального, которое в свою очередь направляется желанием. Каково содержание Реального – один из сложнейших вопросов, который вряд ли когда-нибудь будет отвечен полностью. Однако те социокульту-

турные процессы, которые мы можем наблюдать в современном мире, говорят, что человек стремится к особому состоянию, которое может быть названо «индивидуальной суверенностью». С одной стороны, эта суверенность предполагает стремление к автономии, а с другой – к социальности. В этом противоречивом желании разыгрывается драма современного человека.

Среди вопросов, которые возникли при написании данной работы отметим, во-первых, вопрос о формах, средствах и о самой возможности экстерииоризации воображаемой идентичности; во-вторых, вопрос о характеристиках и сущности имагоцентризма как определяющей культурной тенденции современности; в-третьих, вопрос о возможности разработки программы эмпирического исследования воображаемых идентичностей. Решение данных вопросов может стать целью дальнейших исследований феномена культурной идентичности.

#### Список литературы

1. Алиев Р. Т. За гранью юзабилити: критический анализ исследований интерфейса // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. – 2024. – Т. 6. – № 2. – С. 223–259. DOI 10.46539/gmd.v6i2.493. EDN VEIPKS.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / Бенедикт Андерсон; [пер. с англ. В. Г. Николаева под ред. С. П. Баньковской]. – М.: Кучково поле, 2016. – 413 с.
3. Бурдьё П. Социология социального пространства: пер. с фр. / общ. ред. пер. Н. А. Шматко. – М.: Ин-т эксперим. социологии; Алетейя. Ист. кн., 2005 (ГУП Тип. Наука). – 288 с.
4. Идентичность: личность, общество, политика. Новые контуры исследовательского поля / И. С. Семенов, В. В. Лапкин, Е. В. Морозова [и др.]. – М.: Весь Мир, 2023. – 512 с. EDN AGNIZL.
5. Киричек Ю. А. Дискурс "Другого": от философских традиций к теории идентичности // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2013. – Т. 13, № 4. – С. 42–53. EDN SAGZCD.
6. Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с. EDN: RAYUXP
7. Лакан Ж. Имена-Отца; [пер. с фр. Александра Черноглазова]; предисл. и общ. ред. Жак-Ален Миллера. – Москва: Гнозис: Логос, 2006. – 84 с.
8. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда / [пер. с фр. А. К. Черноглазова, М. А. Титовой]. – М.: Русское феноменологическое о-во, 1997. – 183 с.
9. Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте (1946) / пер. с фр. В. Лапицкого // Кабинет: картины мира. СПб.: Инапресс, 1998. С. 136–142.
10. Лезьер В. А. Идентичность в процессе реконструкции субъективности в дискурсе Жака Лакана // Манускрипт. – 2020. – Т. 13, № 12. – С. 224–229. DOI 10.30853/mns200563. EDN XGFRMM.
11. Михайловский А. В. Субъективность и идентичность: монография. – М.: НИУ Высшая школа экономики, 2012. – 367 с.

12. Назаренко А. Н. Идентичность как социальный интерфейс: воображаемое и символическое «Я» // Актуальные проблемы социально-гуманитарного и научно-технического знания. – 2024. – № 55. – С. 49–50. EDN UFPXNI.
13. Разинов Ю. А. Идентичность и творчество: о некоторых проблемах воображаемой идентичности // Творчество и культура в свете философской рефлексии. Творчество культуры и культура творчества: сб. науч. трудов / под ред. М. П. Волкова. – Ульяновск: УГТУ, 2018. – С. 123–134.
14. Суворов Н. Н. Воображаемое как феномен культуры: монография. – СПб: Санкт-Петербургский государственный институт культуры, 2018. – 300 с.
15. Щекотуров А. В. Интерфейс социальных сетей как репрезентация культурных смыслов // Слово.ру: балтийский акцент. – 2018. – Т. 9, № 4. – С. 43–53. DOI 10.5922/2225–5346–2018–4–4. EDN YPEYOT.
16. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: учеб. пособие / общ. ред. и предисл. А. В. Толстых; пер. с англ. [Андреева А. Д. и др.]. – 2-е изд. – М.: Флинта [и др.], 2006. – 341 с.
17. Эриксон Э. Идентичность и цикл жизни. – СПб.: Питер, 2023. – 208 с.
18. Эриксон Э. Детство и общество. – СПб.: Университетская книга, 1996. – 589 с.
19. Hookway B. Interface. – Cambridge, Massachusetts, London, England: MIT Press, 2014. – 191 p.
20. Long N. Development Sociology: Actor Perspectives. London and New York: Routledge, 2001. – 294 p.

#### References

1. Aliev, R. T. (2024) Za gran'iu iuzabiliti: kriticheskii analiz issledovaniia interfeisa [Beyond usability: A critical analysis of interface research]. *Galactica Media: Journal of Media Studies*. Vol. 6. No. 2. Pp. 223–259. DOI: 10.46539/gmd.v6i2.493 (In Russian).
2. Anderson, B. (2016) *Voobrazhaemye soobshchestva: razmyshleniia ob istokakh i rasprostraneniі natsionalizma* [Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism] (V. G. Nikolaev, Trans.; S. P. Bankovskaya, Ed.). Moscow: Kuchkovo pole. (Original work published 1983) (In Russian).
3. Bourdieu, P. (2005) *Sotsiologiia sotsial'nogo prostranstva: per. s fr.* [Sociology of social space: Trans. from French] (N. A. Shmatko, Ed.). Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii; Aleteiia. (In Russian).
4. Semenenko, I. S., Lapkin, V. V., Morozova, E. V., & [i dr.]. (Eds.). (2023) *Identichnost': lichnost', obshchestvo, politika. Novye kontury issledovatel'skogo polia* [Identity: Personality, society, politics. New contours of the research field]. Moscow: Ves' Mir. (In Russian).
5. Kirichek, Yu. A. (2013) Diskurs "Drugogo": ot filosofskikh traditsii k teorii identichnosti [The discourse of the "Other": From philosophical traditions to the theory of identity]. *Nauchnyi ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk* [Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. Vol. 13. No. 4. Pp. 42–53. (In Russian).
6. Kondakov, I. V., Sokolov, K. B., & Khrenov, N. A. (2011) *Tsivilizatsionnaia identichnost' v perekhodnoi epokhu: kul'turologicheskii, sotsiologicheskii i iskusstvovedcheskii aspekty* [Civilizational identity in a transitional era: Culturological, sociological and art history aspects]. Moscow: Progress-Traditsiia. (In Russian).
7. Lacan, J. (2006) *Imena-Otsa* [The names-of-the-father] (A. Chernoglazov, Trans.; J.-A. Miller, Ed.). Moscow: Gnozis: Logos. (In Russian).
8. Lacan, J. (1997) *Instantsiia bukvy v bezsoznatel'nom ili sud'ba razuma posle Freida* [The instance of the letter in the unconscious or reason since Freud] (A. K. Chernoglazov & M. A. Titova, Trans.). Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo. (In Russian).
9. Lacan, J. (1998) Stadija zerkala kak obrazuiushchaia funktsiia, kakaia ona raskryvaetsia v psichoanaliticheskom opyte (1946) [The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience] (V. Lapitskii, Trans.). *In Kabinet: kartiny mira* [Cabinet: Pictures of the world]. Pp. 136–142. St. Petersburg: Inapress. (In Russian).
10. Lez'er, V. A. (2020) Identichnost' v protsesse rekonstruktsii sub'ektivnosti v diskurse Zhaka Lakana [Identity in the process of reconstructing subjectivity in the discourse of Jacques Lacan]. Manuscript [Manuscript]. Vol. 13. No. 12. Pp. 224–229. DOI: 10.30853/mns200563 (In Russian).

11. Mikhailovskii, A. V. (2012) *Sub"ektivnost' i identichnost': monografiia* [Subjectivity and identity: A monograph]. Moscow: NIU Vysshiaia shkola ekonomiki. (In Russian).
12. Nazarenko, A. N. (2024) *Identichnost' kak sotsial'nyi interfeis: voobrazhaemoe i simbolicheskoe «la»* [Identity as a social interface: The imaginary and symbolic "I"]. *Aktual'nye problemy sotsial'no-gumanitarnogo i nauchno-tehnicheskogo znaniia* [Actual Problems of Socio-Humanitarian and Scientific-Technical Knowledge], No. S5. Pp. 49–50. (In Russian).
13. Razinov, Yu. A. (2018) *Identichnost' i tvorchestvo: o nekotorykh problemakh voobrazhaemoi identichnosti* [Identity and creativity: On some problems of imaginary identity]. *M. P. Volkov (Ed.), Tvorchestvo i kul'tura v svete filosofskoi refleksii. Tvorchestvo kul'tury i kul'tura tvorchestva* [Creativity and culture in the light of philosophical reflection. The creativity of culture and the culture of creativity]. Proceedings of the VI International Scientific and Theoretical Conference. Ulyanovsk: Ul'ianovskii gosudarstvennyi tekhnicheskii universitet. Pp. 123–134. (In Russian).
14. Suvorov, N. N. (2018) *Voobrazhaemoe kak fenomen kul'tury: monografiia* [The imaginary as a phenomenon of culture: A monograph]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi institut kul'tury. (In Russian).
15. Shchekoturov, A. V. (2018) *Interfeis sotsial'nykh setei kak reprezentatsiia kul'turnykh smyslov* [The social media interface as a representation of cultural meanings]. *Slovo.ru: Baltiiskii akcent* [Slovo.ru: Baltic Accent]. Vol. 9. No. 4. Pp. 43–53. DOI: 10.5922/2225-5346-2018-4-4 (In Russian).
16. Erikson, E. (2006) *Identichnost': iunost' i krizis: ucheb. posobie* [Identity: Youth and crisis: A textbook] (A. V. Tolstykh, Ed.; A. D. Andreeva et al., Trans.; 2nd ed.). Moscow: Flinta. (Original work published 1968) (In Russian).
17. Erikson, E. (2023) *Identichnost' i tsikl zhizni* [Identity and the life cycle]. St. Petersburg: Piter. (Original work published 1959) (In Russian).
18. Erikson, E. (1996) *Detstvo i obshchestvo* [Childhood and society]. St. Petersburg: Universitetskaia kniga. (Original work published 1950) (In Russian).
19. Hookway, B. (2014) *Interface*. MIT Press.
20. Long, N. (2001) *Development sociology: Actor perspectives*. Routledge.

### Информация об авторе

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

### Information about the author

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

Поступила в редакцию: 26.05.2025  
Принята к публикации: 29.06.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 26 May 2025  
Accepted: 29 June 2025  
Published: 25 September 2025

## Артеры: комьюнити и коммуникация в постсубкультурных условиях

Д. В. Громов

*Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Культурно-историческое изменение общества, его коммуникативной структуры и информационных технологий приводит к появлению новых форм самоорганизации людей, причем эта самоорганизация может происходить в самых разных сферах. В данной статье рассматриваются два вопроса, связанные с комьюнити любителей рисования: во-первых, какие социальные пространства объединяют таких людей, являются питательной средой для творчества, местом обучения, общения, профессионального роста; во-вторых, как в этих пространствах происходит коммуникация.

**Содержание.** Как площадки с разным уровнем профессионализма артеров показаны порталы DeviantArt и ArtStation, их контент, особенности функционирования, механизмы формирования сленга. Коммуникация на этих сайтах имеет больше горизонтальный характер, чем вертикальный. Рассмотрены специфические формы коммуникации: комментирование артов, общение через простановку лайков и дизлайков; создание творческих альянсов; организация конкурсов, игр и лотерей; возможность заработка; дарение и обмен.

**Выводы.** Во-первых, можно увидеть, как в современных условиях развития постсубкультурных форм самоорганизации, помимо традиционных институциональных и неформальных художественных сообществ, возникла неформальная коммуникативная среда, позволяющая представлять собственные произведения, организовывать рабочий процесс, обмениваться опытом, учиться, искать работу. Во-вторых, арт-комьюнити выступает как структура, обеспечивающая возрастную потребность в социализации через общение (раньше эту задачу решали молодежные субкультуры).

**Ключевые слова:** субкультуры, постсубкультуры, арт-комьюнити, арт, дар.

**Для цитирования:** Громов Д. В. Артеры: комьюнити и коммуникация в постсубкультурных условиях // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 80–91. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_80. EDN: TQBAQS



## Artists: Community and Communication in Post-Subcultural Conditions

Dmitriy V. Gromov

*N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russian Federation*

**Introduction.** The cultural and historical change of society, its communicative structure and information technologies leads to the emergence of new forms of self-organization of people. This self-organization can occur in a variety of areas. This article will briefly consider two questions related to the community of drawing enthusiasts. Firstly, what social spaces unite such people, are a breeding ground for creativity, a place for learning, communication, professional growth? Secondly, how does communication occur in these spaces?

**Contents.** DeviantArt and ArtStation portals, their content, features of functioning, mechanisms of slang formation are shown as platforms with different levels of professionalism of artists. Communication on these sites is more horizontal than vertical. Specific forms of communication were considered: commenting on art, communication through putting likes and dislikes; creation of creative alliances; organization of competitions, games and lotteries; possibility of earning; gifting and exchange.

**Conclusions.** Firstly, it is possible to see how in the modern conditions of development of post-subcultural forms of self-organization an informal communication environment has emerged, allowing to present one's own works, organize the work process, exchange experiences, study, and look for work. Secondly, the art community acts as a structure that provides for the age-related need for socialization through communication (previously this task was solved by youth subcultures).

**Key words:** subcultures, post-subcultures, art community, arts, gift.

**For citation:** Gromov, D. V. (2025) Artery: kom'iuniti i kommunikatsiia v postsubkul'turnykh usloviakh. [Artists: Community and Communication in Post-Subcultural Conditions]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 80–91. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_80. EDN: TQBAQS

## Введение

Культурно-историческое изменение общества, его коммуникативной структуры и информационных технологий приводит к появлению новых форм самоорганизации людей, причем эта самоорганизация может происходить в самых разных сферах. Так, рисование, создание комиксов, мультфильмов в настоящее время – дело, которым заняты многие и профессионально, и на любительском уровне; виртуальная среда объединяет этих людей в комьюнити. В данной статье будет вкратце рассмотрено два вопроса, связанные с комьюнити любителей рисования: во-первых, какие социальные пространства объединяют таких людей, являются питательной средой для творчества, местом обучения, общения, профессионального роста? Во-вторых, как в этих пространствах происходит коммуникация?

Лет тридцать назад люди, стремящиеся совершенствоваться в рисовании, объединялись по интересам через художественные сообщества: студии, специальные учебные заведения, неформальные творческие группы. Впоследствии художественная жизнь была преобразована тектоническими сдвигами, произошедшими в обществе. Во-первых, общество потребления несоизмеримо расширило технические возможности рисования; особенно заметны были изменения в странах, шагнувших из общества дефицита к рынку, в том числе в России. Во-вторых, возможности рисования были еще больше расширены развитием компьютерной техники, появились новые возможности: например, если раньше мультипликация была крайне трудозатратным делом, доступным только профессионалам, то сейчас мультфильмы может делать любой компьютерно грамотный человек. В-третьих, возникновение Интернета и других средств коммуникации позволило безгранично расширить возможности обучения рисованию, обмена информацией и идеями, межличностной коммуникации рисующих. Благодаря этим, а также многим другим факторам рисование превратилось в сверхпопулярную форму профессиональной и любительской деятельности.

Описанная трансформация является частным случаем общих изменений неформальных способов самоорганизации людей, прежде всего молодежи. Изучение таких трансформаций связано с развитием постсубкультурного подхода в социологии

и социальной антропологии [5]. Период с 1950-х гг. примерно до конца 1980-х является временем существования субкультур в их классическом понимании. В конце XX века всё более заметными стали процессы их размывания: на смену индивидуальным субкультурным идентичностям пришла множественность идентичностей, использующихся одновременно как увлечения; развивающееся общество потребления сделало предметом потребления жизненный стиль; снизилась значимость социального происхождения как объединяющего фактора; уменьшилась значимость объединения по территориальным признакам [4]. Соответственно, сообщество рисующих людей в постсубкультурных условиях превратилось в глобальное арт-комьюнити, не разделенное государственными границами и дальними расстояниями, не противоречащее участию в других сообществах, активно потребляющее специализированные товары и услуги, поддерживающее заинтересованность в общей деятельности (рисовании), стимулирующее процессы обучения и профессионализацию. Никуда не делась система художественного образования, традиционно объединяющая художников, но вдобавок к ней у комьюнити возникла потребность в площадках для саморепрезентации и коммуникации рисующих, и они появились.

Методика данного исследования, проведенного в 2021–2022 гг., сводится, во-первых, к включенному наблюдению в онлайн-среде, связанной с любительским рисованием; во-вторых, к личному общению с участниками комьюнити (была взята серия интервью с артерами-любителями).

### **Содержание исследования**

Прежде чем перейти к описанию интернет-сообществ по рисованию, поясним, почему мы называем посетителей таких сообществ *артерами*, а например, не «сетевыми художниками», как иногда говорят, подчеркивая укорененность сообщества в Интернете. Слово *артер* (от англ. *artist*, с поправкой на то, что транслитерация *артист* имеет в русском языке другое значение; *art* – букв. искусство; также на сленге – единица художественной деятельности, напр., рисунок [2]), вынесенное в название данной статьи, не является общепринятым самоназванием в сообществе художников-любителей, многие могут возражать против употребления этого слова для названия

сообщества в целом. Но в одном из ВК-сообществ обсуждалось, насколько это слово употребимо. Преобладали мнения о том, что, во-первых, это сленговое слово – самоназвание; во-вторых, художниками называют более опытных рисовальщиков, а артеры – любители. Таким образом, в данной статье употребляется слово *артер*, чтобы подчеркнуть: в центре внимания находятся именно любители; в сообществе их еще называют *рисуйщиками*, или *порисуйщиками*.

Как площадки с разным уровнем профессионализма артеров показательны сайты DeviantArt и ArtStation.

– DeviantArt – [www.deviantart.com](http://www.deviantart.com). Сайт возник в 2001 г., его штаб-квартира находится на территории Голливуда. Совмещает в себе функции онлайн-галереи и социальной сети для художников; одно время это была тринадцатая по величине социальная сеть в мире, по положению на 2017 г. она насчитывала 25 млн пользователей. Каждый пользователь этой сети имеет возможность выкладывать на собственной странице свои произведения, получать от других пользователей комментарии и оставлять комментарии самому. Разделы сайта сформированы, прежде всего, по художественным направлениям, в которых выполнены произведения: Цифровое искусство (Digital Art), Фан-арт (Fan Art), Анимэ и манга (Anime and Manga), Косплей (Cosplay), Комиксы (Comics) и т. д.; также они разделяются по использованным для создания работ программам. На сайте есть функции блогов, опросов, тематических сообществ и портфолио. Считается, что на DeviantArt очень много любителей, неискушенных в искусстве рисования.

– ArtStation – [www.artstation.com](http://www.artstation.com). В отличие от DeviantArt, сайт ориентирован на художников с более высоким профессиональным уровнем. Здесь можно найти страницы крупных специалистов, сайт является своеобразной биржей труда. Потенциальные работодатели ищут здесь сотрудников для своих проектов; есть специальный раздел с вакансиями. На сайте много возможностей для демонстрации визуальной продукции, например графики в формате 3D. В отличие от рубрики DeviantArt, ориентированной скорее на потребителей, в рубрикации ArtStation значительно расширен набор художественных направлений (например, появилось абстрактное искусство), введены и практические разделы (например рисование раска-

дровок). Здесь же большое количество практикоориентированных материалов (предлагаются учебные курсы по рисованию, рекламируются учебные заведения и др.), работает магазин. За дополнительную плату пользовательские возможности можно расширить, т. е. человек, стремящийся к профессиональному самосовершенствованию, как правило, вступает с сайтом в коммерческие отношения – он платит за расширение возможностей, пользуется размещенной здесь рекламой, делает покупки в магазине и т. д. Переход артера из «любительского» DeviantArt на более профессиональный ArtStation воспринимается как момент творческого роста.

Конечно, две перечисленные платформы – это только одно из немногих мест, где происходят самопрезентация и общение артеров. Например, существует похожий по структуре японский сайт Pixiv ([www.pixiv.net](http://www.pixiv.net)), работающий на японском и английском языках. В любой социальной сети существуют специализированные ресурсы, которые легко найти по ключевым словам или тэгам. Так, в русскоязычном сегменте Интернета артеров площадки, посвященные артам, можно в большом количестве увидеть в социальных сетях ВКонтакте, Instagram, Twitter; в мессенджере Telegram, на фотохостинге Pinterest, видеохостинге YouTube.com и т. д.

И DeviantArt, и ArtStation включают в себя разнообразный контент – здесь и просто арты (отдельные статичные рисунки), и комиксы (серии рисунков, образующих некое повествование), и мультфильмы. Но существуют и специализированные платформы, посвященные именно комиксам; например, Webtoons (<https://www.webtoons.com>) и Webcomics (<https://www.webcomicsapp.com>). Как и в других сайтах по изобразительному творчеству пользователи здесь выкладывают собственные произведения – комиксы (иногда пошагово), получают комментарии на них.

Артеры настаивают на том, что образованное ими общество не имеет стилистических границ. Действительно, на арт-сайтах DeviantArt и ArtStation можно встретить реалистическое, гиперреалистическое и абстрактное искусство, пейзажи, портреты, натюрморты. Необязательно здесь и пользование компьютерной техникой для создания артов (формат *дидж*, от англ. *digital art* – цифровое искусство), широко

практикуется и работа традиционными инструментами художников (формат *традишка*, от англ. *traditional art* – традиционное искусство). Однако в целом подавляющее число артов стилистически ориентировано на эстетику мультипликации, комиксов, компьютерных игр. Если заглянуть в раздел абстрактного искусства (Abstract) на сайте ArtStation, представленные здесь арты будут большей частью восприниматься в контексте остального контента сайта. Художники, которым такая стилистика не близка, не посещают арт-сайтов, выбирая для профессионализации другие социальные пространства.

Подчеркнем, что перечисленные выше специализированные сайты для артов англоязычны, артеры из разных стран заходят сюда на равных; самопрезентация и обсуждение артов друг друга не предполагают глубокого знания языка, с помощью незначительных языковых навыков и автопереводчика артер, например, из российской глубинки может легко беседовать с артером из Японии или Бразилии.

Англоязычный характер общения внутри комьюнити привел к тому, что сленг русскоязычных артеров состоит преимущественно из англицизмов, в разговоре между собой они употребляют кальки с английского. Как это и свойственно социальным диалектам, их лексический состав отражает реалии сообщества, в котором они используются [1, с. 105–119]. Иначе говоря, сленг формируется как отображение предметного мира сообщества или социального слоя, его деятельности, структуры, системы статусов, ценностей и т. д. В данном случае сленг арт-сообщества<sup>1</sup> также отражает его основные реалии: технику рисования (референс, драфт, туториал, шейдинг), характеристики артов (дидж, традишка, полноценка, чар, перс) и формы коммуникации артеров.

Как показывают наблюдения за деятельностью арт-комьюнити, коммуникация здесь имеет больше горизонтальный характер, чем вертикальный. То есть, артеры общаются преимущественно с теми, кто имеет примерно такой же уровень профессионализма. При равенстве профессиональной компетенции становятся возможными и особые формы комму-

<sup>1</sup> Androctonus\_616. Коммишка, традишка, коллаб: терминология современного художника // Синий сайт. 22.03.2019. [Электронный ресурс]. URL: <https://ficwriter.info/stati/61-kak-opublikovat-knigu-q/oformlenije-q/7233-modern-artist-terminology.html>. (дата обращения: 25.06.2025).

никации, труднодоступные при вертикальной коммуникации (например, совместное творчество).

Коммуникация может выражаться в следующих формах.

1. Комментирование артов, простановка лайков и дизлайков уже сами по себе являются формой общения, отражая коммуникативные связи, существующие в комьюнити.

2. Создание творческих альянсов, как уже говорилось, осуществляется обычно артерами, примерно равными по уровню мастерства (или, говоря на сленге, имеющими одинаковый *скилл* (англ. *skill* – навык, умение что-либо делать)). Союз соавторов называется *коллаб* (англ. *collaboration* – сотрудничество, совместная работа). Например, два автора могут создать в коллабе какую-либо графическую работу или комикс.

Не вступая в коллаб, артер также может привлекать других к своему творческому процессу, выкладывая для общего обозрения недоделанные работы – *випки* (англ. *WIP, W.I.P., work in progress*). Публикуя *випку*, автор не просто привлекает внимание к своей работе, он обращается к сообществу (вернее, к кругу знакомых артеров) за советом, как ему лучше продолжить работу, это тоже форма стимулирования общения и творческого взаимодействия. Привлечь внимание окружающих к своему развитию артер может, сделав и опубликовав *редрав* (*redraw*) – перерисовывая свою же старую работу, чтобы показать, насколько со временем улучшился навык рисования.

Артер может предложить сообществу сделать *редизайн* (*redesign*) своего персонажа, то есть, нарисовать арты, в которых тот же персонаж нарисован иначе; возможно, в другой стилистике. В том числе это может быть сделано в форме конкурса.

3. Организация творческих конкурсов, игр и лотерей – одна из форм коммуникации в арт-сообществе. Они проводятся на всех уровнях – и администраторами специализированных сайтов, и простыми пользователями. Руководство сайтов подает пример пользователям, организуя коммерческие конкурсы. Так, *DeviantArt* организовывал конкурсы по разработке дизайна и продвижению новых марок автомобилей, конкурсы фан-арта, связанного с выходом новых фильмов и видеоигр. Победители получали денежные призы и другие поощрения.

В отличие от конкурсов, которые предполагают структурированность и систему вознаграждений, *челленджи* (англ.

*challenge* – вызов) – более широкое понятие. Участие в челлендже – один из способов заявить о себе; арты, выполненные в рамках челленджа, как правило, ищутся с помощью тэгов: арт, снабженный специальным тэгом и размещенный на личном ресурсе, может оказаться известным большому количеству пользователей. Примером популярного челленджа является Inktober (англ. *ink* – тушь и *october* – октябрь) – с 2009 года он проходит каждый октябрь, участники в течение месяца ежедневно рисуют и выкладывают рисунки по определенным темам, выполненные тушью или «цифровой тушью»<sup>1</sup>, последнее время установке на рисование именно тушью следуют всё менее строго.

Игра *аск* (англ. *ask* – спрашивать) основана на том, что ведущие от имени персонажей отвечают на вопросы, которые им задают все желающие. Ответ дается в виде рисунка или комикса, где изображен персонаж и написан его ответ.

Особая форма конкурса – *кирибан* (яп. *kiri no ii ban* – хорошее число, чтобы остановиться). Участники конкурса должны зафиксировать определенное постоянно увеличивающееся число (количество постов, подписчиков), и за это получить награду. Кирибаны проводились на самых разных интернет-площадках для повышения посещаемости, но специфика арт-сообществ в том, что наградой здесь является рисунок, или кирибан-арт.

4. Арт-комьюнити позволяет зарабатывать. Арты, произведенные на заказ за деньги, называются *комишками*, *комишн* (англ. *commission* – заказ). Коммерческая составляющая есть в производстве *адоптов* (англ. *adopt* – принимать, усыновлять) – артер придумывает персонажа и выставляет его на продажу; при покупке адопт и права на него полностью переходят покупателю.

Различные участники арт-комьюнити выставляют разные цены на свои арты. Есть авторы, которые заключают договора на регулярную продажу артов; например, пользуются спросом эротические арты с участием персонажей фурри (стиль, основанный на антропоморфном изображении животных). Однако многие пользователи, вступающие в товарно-денежные отношения, назначают невысокие цены,

<sup>1</sup> Что такое Inktober и почему все его так любят? // DTF. 29.09.2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://dtf.ru/life/220474-что-такое-inktober-i-pochemu-vse-ego-tak-lyubyat>. (дата обращения: 25.06.2025).



и это скорее символическая, игровая монетизация межличностных отношений, чем реальный заработок.

5. Широко распространены дарение и обмен. *Гифт* (англ. *gift* – подарок) – рисунок в подарок; *реквест* (англ. *request* – просьба) – работа, выполненная на заказ бесплатно или за какие-то небольшие символические бонусы (например, за репост с похвалой); *трейд* (англ. *trade* – обмен, торговля) – обмен рисунками (например, два артера могут договориться нарисовать персонажей, придуманных друг другом). Обмен может выйти в оффлайн: так, *АСЕО-трейд* (англ. *art cards, editions and originals* – художественные открытки, напечатанные и нарисованные от руки) – обмен по почте самодельными открытками с рисунками, сделанными от руки или отпечатанными.

Дарению и обмену как формам коммуникации и способам выстраивания социальных связей посвящена обширная исследовательская литература. Стоит отметить, что символический обмен такого рода осуществляется и в молодежных сообществах [3, с. 211–222], арт-сообщество в данном случае является частным случаем распространенного подхода к выстраиванию коммуникации.

Включаясь в деятельность арт-комьюнити, артеры включаются и в общение, формируя собственные коммуникативные стратегии. В качестве примера можно привести фрагмент информации из аккаунта девушки, которая сама себя называет «не до художницей» (пунктуация в следующих двух цитатах приведена к грамматическому стандарту): «(...) здесь будут мои продвижки в рисовании, всякие разные рисуночки новые персыыы, и всякое (...) Я если что рисую чаще всего девушек, но учусь рисовать парней честно. Что бы не было никаких проблем, предупреждаю: я беру идеи для своих персов сама, но иногда спрашиваю у своих дорогих подписчиков, за что и большое спасибо. Короче говоря, спасибо, что ты здесь, спасибо, что подписан, а если ещё нет – то советую. Трейды – даа (в спец обсуждении). Коллабы – возможно (но можно попробовать). Комишен – нет (скилл мал)». А вот самопрезентация более опытной пользовательницы: «Арт-статус: Коммишены – открыты; Трейды – открыты (для артеров с моим и выше моего уровнем); Коллабы – открыты (для артеров с моим и выше моего уровнем); Реквесты – закрыты; Гифты – друзьям и случайным

людям, чьи персонажи мне чем-то приглянулись (...) Помимо рисования я занимаюсь озвучкой и видео-мейкингом, поэтому не стесняйтесь заглянуть в видеозаписи;3». Здесь девушки, сообщая о себе, указывают формы коммуникации, в которые они готовы вступить с другими артерами.

### **Выводы**

Вкратце ответив на два вопроса, обозначенных в первом абзаце статьи, сделаем выводы.

Во-первых, можно увидеть, как в современных условиях развития постсубкультурных форм самоорганизации происходит формирование арт-коммунити. Помимо традиционных институциональных и неформальных художественных сообществ (студий, специальных учебных заведений, творческих объединений), благодаря новым технологиям и формам коммуникации возникла неформальная коммуникативная среда, позволяющая представлять собственные произведения, организовывать рабочий процесс, обмениваться опытом, учиться, искать работу. Эта среда позволяет решать задачи социализации и профессионализации.

Во-вторых, в виртуальном постсубкультурном комьюнити формируется межличностная коммуникация: в процессе обучения рисованию создаются творческие альянсы, организуются конкурсы и лотереи, действует система обмена дарами, работают товарно-денежные отношения, происходит сегрегация по степени профессионализма и частично по возрасту. Таким образом, арт-комьюнити выступает как структура, обеспечивающая возрастную потребность в социализации через общение (раньше эту задачу решали молодежные субкультуры).

В то же время онлайн-общение имеет ограничение для перехода в оффлайн – жители крупных городов имеют возможность встречаться со своими земляками в реальности, в том числе на специализированных мероприятиях; но артеры, живущие друг от друга далеко, вынуждены общаться только с помощью переписки или через скайп. В этом отношении задачи социализации через общение в постсубкультурных виртуальных условиях решаются значительно хуже, чем в прошлые десятилетия.

### Список литературы

1. Жирмунский В. Национальный язык и социальные диалекты. – Л., 1936. – С. 105–119.
2. Кардапольцева В. Н., Алексейцева Е. В. Концепт арт // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. – 2017. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 9–12.
3. Щепанская Т. Б. Система: тексты и традиции субкультуры. – М.: ОГИ, 2004. – С. 211–222.
4. Muggleton D. Inside subculture: The Postmodern Meaning of Style. – Oxford: Berg, 2000.
5. The post-subcultures reader / Ed. by D. Muggleton, R. Weinzierl. – Oxford: Berg, 2003.

### References

1. Zhirmunskii, V. (1936) *Natsional'nyi iazyk i sotsial'nye dialekty* [National language and social dialects]. L. Pp. 105–119. (In Russian).
2. Kardapol'tseva, V. N., Alekseitseva, E. V. (2017) Kontsept art [Concept-art] *Mezhdunarodnyi zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk – International Journal of Humanities and Natural Sciences*. Vol. 3. Ch. 2. Pp. 9–12. (In Russian).
3. Shchepanskaia, T. B. (2004) *Sistema: teksty i traditsii subkul'tury* [System: texts and traditions of the subculture]. Moscow: OGI. Pp. 211–222. (In Russian).
4. Muggleton, D. (2000) *Inside subculture: The Postmodern Meaning of Style*. Oxford: Berg.
5. *The post-subcultures reader* (2003) Ed. by D. Muggleton, R. Weinzierl. Oxford: Berg.

### Информация об авторе

**Громов Дмитрий Вячеславович** – доктор исторических наук, Институт этнологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация. ORCID ID: 0000-0002-0443-8718, e-mail: gromovdv@mail.ru

### Information about the author

**Dmitriy V. Gromov** – Dr. Sci. (History), N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation. ORCID ID: 0000-0002-0443-8718, e-mail: gromovdv@mail.ru

Поступила в редакцию: 20.05.2025  
Принята к публикации: 09.07.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 20 May 2025  
Accepted: 09 July 2025  
Published: 25 September 2025

## Ритуалы и приметы в автомобильных ретроклубах Москвы

Е. А. Крыков

*Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** В статье рассматриваются ритуалы и приметы, возникающие в московских сообществах любителей ретроавтомобилей. Анализируется, как в среде «идейных» водителей автомобиль выступает не только в качестве средства передвижения, но и в роли «одушевленного партнёра» автолюбителя, который требует особого внимания к себе и повышенного контроля действий от владельца. Проанализировано, как в условиях высокой неопределенности дорожного движения (пространство опасности) апотропеические практики помогают участникам ретроклубов выстраивать символические отношения с машиной и дорогой, создавая «смысловое пространство» движения. Также рассмотрено отражение подобных отношений в автолюбительском фольклоре.

**Содержание.** Полевые материалы, собранные посредством включенного наблюдения в автоклубах Москвы и ближнего Подмосковья, позволили выявить целый комплекс языковых и культурных особенностей, характерных для сообщества «идейных» автомобилистов (т. е. акцентирующих внимание на автомобиле как конституирующем элементе автолюбительской идентичности). Для теоретического раскрытия темы используются современные отечественные работы по автомобильности в России (Коновенко Р., Мирская М.Л.), этнографии городской техносферы (Щепанская Т. Б.), а также зарубежные исследования магического мышления в контексте рисков и автомобильного фольклора (Case T. I., Fitness J., Kemp L. W.). Основной вопрос заключается в том, каким образом обращение к ритуалам и приметам в ретроклубах адаптирует автовладельца к рискам и неопределенности дорожного пространства и какое место специфические для сообщества практики занимают в культурной жизни «идейных» автомобилистов. В ходе наблюдения был зафиксирован специфический язык, в основе которого лежит сочетание сленговых выражений, профессиональных терминов и метафорических конструкций и посредством которого формируется коллективная «идентичность водителя» и «одушевлённость» машины. Этот язык не просто служит средством повседневного общения, но и выполняет функцию символической коммуникации, в котором каждое слово и выражение приобретают дополнительный культурный и эмоциональный заряд.

**Выводы.** В статье делается вывод, что автомобильные приметы и специфичные представления, являющиеся одновременно неотъемлемой частью этого лингвистического кода сообщества ретроавтомобилистов и элементами более широкого водительского фольклора, помогают представителям автокультуры интерпретировать происходящие события, предугадывать возможные опасности и принимать решения, основанные не только на рациональном анализе, но и на интуитивном чувстве коллективного опыта. В условиях современной городской культуры, характеризующейся быстрым ритмом жизни и постоянными изменениями, устоявшиеся представления и практики подвергаются переосмыслению. Этот процесс трансформации отражает сложное взаимодействие между традицией и инновацией, где язык становится живым организмом, постоянно эволюционирующим под влиянием внешних социальных и культурных факторов.

**Ключевые слова:** ретроклубы, идейные автомобилисты, автомобильный фольклор, автолюбительский сленг, дорожное движение, городская культура, приметы и символы.

**Для цитирования:** Крыков Е. А. Ритуалы и приметы в автомобильных ретроклубах Москвы // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 92–103. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_92. EDN: UNONSF

## Rituals and Omens in Moscow Automobile Retro Clubs

Egor A. Krykov

*N. N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russian Federation*

**Introduction.** The article examines the rituals and illusory correlations that arise within Moscow communities of retro car enthusiasts. It analyzes how, among “ideological” drivers, a car serves not only as a means of transportation but also as an “animated partner” for the enthusiast – one that demands special attention and increased control over the owner’s actions. The study explores how, under conditions of high uncertainty in road traffic (a “danger space”), apotropaic practices help retro club members build symbolic relationships with both the car and the road, thereby creating a “semantic space” of movement. It also considers how such relationships are reflected in car-enthusiast folklore.

**Content.** Field materials collected through participant observation in car clubs in Moscow and the Moscow region allowed us to identify a complex of linguistic and cultural features characteristic of “ideological” drivers’ community (i. e., those who regard the car as a constituent element of their enthusiast identity). For the theoretical framing of the topic, we draw on modern domestic studies of automobiles in Russia (Kononenko R.; Mirskaya M. L.), ethnographies of the urban technosphere (Shchepanskaya T. B.), and foreign research on magical thinking in the context of risk and automobile folklore (Case T. I.; Fitness J.; Kemp L. W.). The main question of the article is how recourse to rituals and signs in retro clubs helps car owners adapt to the risks and uncertainty of road space, and what role community-specific practices play in the cultural life of “ideological” motorists. During observation, we recorded a specific language – based on a combination of slang expressions, professional terms, and metaphorical constructions – through which the collective “identity of the driver” and the “animation” of the car are constructed. This language not only serves as a means of everyday communication but also functions as symbolic communication, in which each word and expression acquires an additional cultural and emotional charge.

**Conclusions.** The article concludes that automobile illusory correlations and specific beliefs – integral both to the retro-car community’s linguistic code and to the broader driver folklore – help members of car culture interpret unfolding events, anticipate potential dangers, and make decisions based not only on rational analysis but also on an intuitive sense of collective experience. In the context of modern urban culture – characterized by a fast pace of life and constant change – established ideas and practices undergo rethinking. This process of transformation reflects the complex interplay between tradition and innovation, in which language becomes a living organism, continually evolving under the influence of external social and cultural factors.

**Key words:** retro clubs, ideological drivers, automobile folklore, car enthusiast’s slang, road traffic, urban culture, illusory correlations and symbols.

**For citation:** Krykov, E. A. (2025) *Ritualy` i primety` v avtomobil'ny`x retroklubax Moskvyy`* [Rituals and Omens in Moscow Automobile Retro Clubs]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 92–103. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_92. EDN: UNONSF

## Введение

Автомобиль давно стал неотъемлемой частью городской жизни – будь то собственная машина, средство передвижения на время или просто транспорт, с которым мы сталкиваемся на улицах каждый день в качестве пешеходов. Автомобильная культура, привычные маршруты, режимы мобильности и потребления, а также правила дорожного движения формируют не только наш способ взаимодействия с техникой и пространством города, но и то, как мы выстраиваем отношения друг с другом [2, с. 22].

Предметом исследовательского интереса стали сообщества автомобилистов, объединенных в ретроклубы – сообщества любителей тех или иных старых моделей автомобилей. В России это машины советского и/или (реже) восточноевропейского производства.

Сообщество ретро-автомобилистов объединяет людей разных возрастов и социальных слоёв. Однако полевые исследования показывают, что с каждым годом автомобильная культура Москвы и Подмосковья приобретает всё более молодёжный облик. Старшее поколение постепенно отходит от активного участия, а молодые энтузиасты перенимают устоявшиеся клубные традиции, поддерживая преемственность и обеспечивая смену поколений. Многие участники ретро-автомобильных движений испытывают ностальгию по прошлому, что ярко проявляется, например, в особом отношении к советским автомобилям. Некоторые члены ретроавтоклубов на тематических мероприятиях даже носят одежду 70–80-х гг. XX в.<sup>1</sup>, коллекционируют советские раритеты (например бытовую технику) и, конечно, аутентичные аксессуары для автомобилей.

Существуют сообщества любителей автомобиля марки «Волга» («волговоды», «бояре»), члены официального объединения «Москвич АЗЛК» и более мелких клубов любителей «Москвичей» (они же «москвичеводы», «москвичисты», в узких кругах «пазние»), «ЗАЗоводы» (владельцы машин «Запорожец») и т. д. «Пазний», «пазние» – измененное «поздний», обозначение Ижевского «Москвича» ИЖ-412–028 и его

<sup>1</sup> Павел Александрович Колесов, 1995 г. р., г. Москва; зап. Е. А. Крыков в 2021 г. (Полевые материалы автора).

модификации, но в сети Интернет слово «Пазний» ассоциируется именно со специфическим сленгом, пользователи которого называют его полноценным языком современной культуры<sup>1</sup>. «Пазний» сленг пошел от шуточного интернет-сообщества «Пазний ИЖ». Этот «язык», который у молодежи автоклубов часто использовался (и иногда используется сейчас) в контексте обсуждений автомобилей в СССР, не всегда приветствуется администраторами более серьезных групп. Особенностью этого сленга (как и популярного в свое время «олбанского языка») является искажение слов и их связь с различными историями и явлениями отечественного автопрома, особенно продукции АЗЛК.

### Содержание исследования

В ходе исследования, проведенного в Москве и ближнем Подмосковье, было выяснено, что среди участников ретроклубов существует довольно много специфических примет, устойчивых паремий и ритуализированных практик, направленных на защиту автомобиля от возможных опасностей.

Появление ретроавтоклубов можно объяснить тесной связью между отечественным автопромом и сложившейся гаражной культурой Советского Союза [12, с. 385], из которой возникла особая советская и современная российская автокультура [3, с. 5]. «Та самая» гаражная культура, которую мы знаем, помним или воображаем, сформировалась на фоне социальных и политических событий 1960–1970-х гг. в СССР. Она была связана не только с развитостью технического образования в СССР вообще, но и с дефицитом, который требовал владения навыками ремонта и поддержания работоспособности автомобиля [5, с. 21]. Отсюда и зарождающиеся опасения первых автовладельцев, связанные с рисками и опасностями, которые окружают дорогую собственность. Кроме того, обмен знаниями и навыками между соседями по гаражам способствовал формированию прочных социальных связей, что в свою очередь складывалось в культуру общения и времяпрепровождения.

Для многих участников автоклубов, ориентированных на советский автопром, эстетический и статусный аспекты

<sup>1</sup> Ижеград – автокультура для щиглов, термины [Электронный ресурс]. URL: <https://izhegrad.mozellosite.com/terminy> (дата обращения: 05.03.2025).

пользования автомобилем довлеют над актуальной для современного транспортного режима технической составляющей.

Элементы фольклора автомобилистов, нарративы «водительской самости», которые формировались как выражение мужской солидарности и маскулинности в пространствах гаражных кооперативов прошлого [11, с. 171–193], передавались из поколения в поколение, переосмысливались и заново изобретались новыми владельцами старых автомобилей. Каждое новое поколение идейных «ретроводов» по-своему воспроизводит эти практики, истории и объяснительные модели, чтобы избежать опасностей как во время движения, так и в состоянии покоя.

Приметы могут служить предупреждениями и правилами поведения; это своего рода маркеры социальной стабильности. Они обращают внимание человека на то, что действия окружающих и проявления окружающего мира несут в себе сообщения, которые необходимо правильно интерпретировать. В частности, приметы можно воспринимать как диалог между человеком и «значимыми другими» – окружающим миром, судьбой, водителями. Приметы могут быть как общеизвестными, так и индивидуальными, но даже индивидуальные приметы могут основываться на общих принципах организации подобных текстов [4, с. 107–116].

Фольклорный характер имеет создание локальных «пантеонов» «великих личностей», представляющих движение. Например, в определенных кругах «москвичеводов» можно встретить обращение к так называемой АЗЛК-тройце «Карпунин, Красинец, Беляев»<sup>1</sup>. «Некоторые молодые иногда “в шутку” молятся им о ниспослании раритетной машины или отсутствия поломок в дороге»<sup>2</sup>. Михаил Юрьевич Красинец, Егор Карпунин и Лев Беляев – известные коллекционеры советских автомобилей. Также Карпунин и Беляев – «мемные» фигуры, известные, помимо прочего, своим эксцентричным поведением. В других клубах тоже есть свои уважаемые люди, которые становятся объектом шуток и своеобразных «культов» – это часто встречающаяся практика для коллективов, где социальное положение

<sup>1</sup> Геннадий Михайлович Вольский, 1985 г. р., г. Москва; зап. Е. А. Крыков в 2022 г. (Полевые материалы автора).

<sup>2</sup> Колесов, 2021.



и собственные профессиональные навыки соседствуют с яркой образностью личной репутации.

Все переживания, связанные с вождением, движением по дороге и потенциальной опасностью потерять автомобиль в аварии или столкнуться с нештатной ситуацией, находят свое отражение не только в практиках автоклубов – взаимовыручке, помощи на дороге, вызове мастеров и отведении автомобиля в мастерские, где специалисты лучше всего знают, как его эксплуатировать и ремонтировать, но и на уровне повседневного общения и языка, который вырабатывается в таких коллективах. Этот автомобильный сленг часто представляет собой смесь иронии и переживаний о повседневных ситуациях.

В России среди водителей популярны различные ритуалы и «заговоры», направленные на защиту от дорожных неприятностей, или наоборот, на создание изначально благоприятной ситуации для передвижения по городу. Помимо практического значения, они отражают мир смыслов автомобилиста.

Владельцы первых автомобилей часто обращались к священнику, чтобы тот благословил их транспортное средство. Во время обряда читалась молитва, а автомобиль окропляли святой водой как внутри, так и снаружи, также под капотом. В целом считается, что истоки этих традиций находятся в сельской местности, где автомобиль долгое время был предметом роскоши, но по смыслу ассоциировался с телегой, гужевым транспортом. Аргументированным подкреплением данной позиции можно считать тот факт, что подобное «сельское происхождение» воззрений и практик наблюдается и в других культурах [1, с. 159].

Со временем эта практика стала привычной и для жителей городов. По словам информантов, мотивация освящения автомобиля связана не столько с религиозными убеждениями, сколько со стремлением установить прочную связь со своим транспортным средством. Машина становится важным элементом водительской идентичности, а не просто средством передвижения. В автомобильных клубах на первый план выходит символика принадлежности к сообществу автомобилистов. Тем не менее традиция размещения икон в салоне остается актуальной. Многие водители признаются, что перед поездками молились, особенно обращаясь к Нико-

лаю Чудотворцу, – «святому, которого считают покровителем путешественников, а значит, и водителей»<sup>1</sup>.

Советы, приметы и наставления, записанные в ходе интервью, говорят о машине как о живом существе, способном к диалогу с водителем и нуждающемся в заботе, как нуждалось бы живое существо: *позвольте автомобилю отдохнуть. Не вмешивайтесь и не трогайте его хотя бы сутки. Даже не заботьтесь о нём в это время. Некоторые люди предпочитают оставлять машину в покое на сутки, чтобы она могла отдохнуть, в том числе и психологически*<sup>2</sup>; *не говори при машине, что она плохая – она может обидеться, и придется ее ремонтировать. Или же она будет трепать нервы, мстить*<sup>3</sup>; *машина всегда тоскует по своей Родине. Вот я одно время увлекался «Трабантами». Был вот один. Он почти никогда не заводился, чтобы поехать на сходняк моих товарищей, упирался. Тогда я включал ему «гимн ГДР», и он ехал как миленький! И вообще всем рекомендую при езде или при ремонте включить машинке гимн ее страны-производителя – она это любит*<sup>4</sup>.

Одушевленность машин ведет к определенной одухотворенности дороги в целом. Профессионалы, работающие на дороге, наделяются глубокой, животной интуицией, позволяющей им эффективно действовать в этом пространстве: *у гайцов (сотрудников ГАИ, бывш. ГИБДД; иногда ассоциируется с англ. gay 'гей' – прим. авт.) главный закон – закон подлости. Если ве- зешь что-то запрещённое или накануне выпил – тебя по закону подлости стопанут. Если вы заметили на дороге сотрудников и подумали: «Сейчас остановят», то будьте уверены – остановят. Они как собаки – они чувствуют страх на дороге, нюхают ее*<sup>5</sup>.

Иррациональность опасного дорожного движения подталкивает к осмыслению происходящего с точки зрения магии подобия: *не покупай битые машины после аварий – это может привести к новым неприятностям*<sup>6</sup>; *не устанавливай детали от таких машин – это тоже может стать причиной проблем. Ну, деталь «битого» заражает несчастьем авто. Проклятие до-*

<sup>1</sup> Иван Николаевич Абатуров, 1999 г. р., г. Москва; зап. Е. А. Крыков в 2024 г. (Полевые материалы автора); Глеб Игоревич Козырев, 1991 г. р., г. Москва; зап. Е. А. Крыков в 2023 г. (Полевые материалы автора).

<sup>2</sup> Козырев, 2023.

<sup>3</sup> Артем Александрович Карпенко, 2000 г. р., г. Москва; зап. Е. А. Крыков в 2023 г. (Полевые материалы автора).

<sup>4</sup> Вольский, 2022.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Абатуров, 2024.

роги будет на нем. Но тут закон обратную силу имеет – если не знать, что устанавливаешь деталь от битого автомобиля, то ничего страшного не произойдет. Но! Если всё же решил рискнуть купить машину после аварии, то смени номера. Не оставляй старые номера, они уже «помечены дорогой». Да, многие водители после аварий ездят к гайцам, чтобы переоформить машину, но это не им убажжить, ой нет...<sup>1</sup>; во время ремонта или эксплуатации, когда травму получаешь (тот же порез или ссадину) очень двоякий момент: либо машина тебе сопротивляется, либо проводит свой ритуал, подобно кошкам, трущимся о ноги – оставляют на себе твой след, принимает тебя. После этого дорога как по маслу идет<sup>2</sup>.

Особенности содержания транспорта в гараже также иронично обыгрываются в устойчивых фразах, которые одновременно констатируют очевидные для человека неудобства стоянки автомобиля (например, малый размер ворот капитальных гаражей) и возвращают водителя к теме уважения одушевленного транспорта: к машине в гости с поклоном приходи и уходи, головы сбережешь, ведь машины нас принуждают к смиренности и преклонению<sup>3</sup>.

Не менее популярным оказывается обращение к религиозным образам, например христианским, которые в сочетании с чаяниями автомобилиста по поводу потенциальных рисков эксплуатации автомобиля порождают любопытные объяснительные модели: ну вот мы, настоящие автомобилисты, читаем Библии ремонтов автомобилей своих. И я не шучу, за это Бог машинный доволен. Помню, мы на наш агрегат искали схему электропроводки адекватную. Знаешь, где нашли? Вырезка из журнала «За рулем» в Псалмах, отвечаю! Что это, как не знак?<sup>4</sup>

Стремление обезопасить себя на дорогах проявляется в том, как владельцы старых автомобилей готовят свои машины к движению. Так, одним из самых интересных и значимых среди современных «волговодо» ритуалов, связанных с первой обкаткой автомобиля, считается процедура, известная как

<sup>1</sup> Анна Сергеевна Ким, 2001 г. р., г. Москва; зап. Е. А. Крыков в 2024 г. (Полевые материалы автора).

<sup>2</sup> Никита Витальевич Абрамов, г. р., 1990 г. Москва; зап. Е. А. Крыков в 2021 г. (Полевые материалы автора).

<sup>3</sup> Федор Викторович Ушмодин, 1976 г. р., г. Королёв; зап. Е. А. Крыков в 2023 г. (Полевые материалы автора)

<sup>4</sup> Карпенко, 2023.

«шкворня». Фактически она заключается в шприцевании шкворневых узлов переднего моста автомобиля специальным составом. Это необходимая для правильной эксплуатации автомобиля обязательная процедура, однако, помимо своей практической функции, она приобретает особое значение в глазах истинных «волговодов», ведь без этой «шкворни» истинный владелец «Волги» не может отправиться в путь: *просто если у тебя «Волга», а ты не шприцуешь, то есть, не шкворишь, ты либо мажор с сервисом, который тебя не послал, либо debil и не ухаживаешь. И ты не «волговод», если шприца не держал в руке. Это неотъемлемо. Как солнце и свет. Бог и молитва. «Волга» и шприц*<sup>1</sup>.

Примечательно, что в среде профессиональных «волговодов» этот ритуал имеет не только обязательный, но и сакрализованный характер. Многие владельцы «Волг», связанные так или иначе с автомобильными клубами, носят специальные значки в виде шприца, который символизирует «шкворню». Этот знак подчеркивает сознательное отношение человека к выполнению обязательной рекомендации по эксплуатации автомобиля и его истинную преданность любимой марке.

Когда автомобиль прибывает в пункт назначения и его ставят на парковку или в гараж, с этим также связаны определенные приметы и ритуалы. Самое распространённое из них – погладить руль, если поездка была удачной, и похлопать по нему, если поездка была трудной<sup>2</sup>. В обоих случаях машину хвалят. В первом – за то, что она была послушной, а во втором – за то, что не подвела в трудный момент.

## Выводы

Рассматривая взаимоотношения водителя с его одушевленным автомобилем, можно сделать вывод, что это перенесенные в современные условия взаимоотношения человека с конем – его давним компаньоном и средством передвижения. Полевые материалы этого не подтверждают – для современных городских водителей, давно потерявших связь с сельской жизнью, такая ассоциация неактуальна, или же ассоциативные связи могут возникнуть особым путем (например, у мужчины, не чуждого идеалам приключенческой романтики).

<sup>1</sup> Ушмодин, 2023.

<sup>2</sup> Абрамов, 2021.; Ким, 2024.; Вольский. 2022.

При этом практически все представленные информанты воспринимают автомобиль как продолжение своего «я», как некий аватар, на который переносятся черты характера автовладельца. Или же они намеренно наделяют автомобиль чертами, противоположными своему характеру. Выстраивается диалог с автомобилем на протяжении всей его эксплуатации – от неподвижности к движению и последующей стоянке по прибытии в пункт назначения.

Для идейного водителя, особенно для тех, кто уже является ветераном автоклубных движений, автомобиль становится спутником и соратником, с которым нужно постоянно поддерживать диалог, учитывать его желания, пристрастия и, возможно, даже интимные интересы. Во многом это связано с тем, что для многих профессиональных водителей машина чаще всего представляется как фигура женского пола, с которой возникают отношения, похожие на отношения с капризной любовницей или очень требовательной женой [8, с. 211].

В рамках данного исследования мы затронули рациональные и иррациональные модели объяснения потенциальной опасности, которую могут представлять автомобиль и дорога, поскольку они рассматриваются как часть единой сущности «человек – машина» [6]. В условиях высокой неопределенности, связанной с вождением, ритуалы и приметы выполняют защитную функцию, помогая минимизировать риски и снизить уровень тревожности. Во многом это происходит потому, что в водительской среде образы дороги как пространства рисков и испытания-лабиринта между жизнью и смертью – типичны [10, с. 157–178]. В контексте вождения такие практики позволяют водителям чувствовать, что они могут повлиять на безопасность и удачу на дороге, несмотря на иррациональность подобных убеждений. Это создает психологический комфорт, снижает уровень стресса и помогает справляться с эмоциональной нагрузкой, связанной с рисками дорожного движения [9, с. 848–871]. Также ритуалы и приметы можно интерпретировать в контексте их роли в поддержании социальных норм и ценностей профессиональных сообществ [7, с. 162–183].

## Список литературы

1. Абрамян Л. А., Пикичян Р. В. Заметки по этнографии современного города. II. Автомобильная культура Еревана // Этноконтактные зоны в Европейской части СССР. – М., 1989. – С. 148–159.
2. Кононенко Р. Автомобильность в России. – М.: Вариант, ЦСПГИ, 2011.
3. Мирская М. Л. Автомобиль в советской культуре. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2013.
4. Назарова И. Ю. Почему мы не верим в приметы // Антропологический форум. – 2011. – № 13. – С. 107–116.
5. Селеев С. С., Павлов А. Б. Гаражники. – М.: Страна Оз, 2016.
6. Урри Дж. Мобильности / пер. с англ. А. В. Лазарева; вступ. ст. Н. А. Харламова. – М., 2012.
7. Щепанская Т. Б. Этнография техносферы: традиция и прогностика в фольклорном дискурсе водителей // Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам. – СПб.: МАЭ РАН, 2012. – С. 162–183.
8. Щепанская Т. Б. Сравнительная этнография профессий: повседневные практики и культурные коды (Россия, конец XIX – начало XXI в.). – СПб.: Наука, 2010.
9. Case T. I., Fitness J., Cairns D. R., Stevenson R. J. Coping With Uncertainty: Superstitious Strategies and Secondary Control // *Journal of Applied Social Psychology*. – 2004. – Vol. 34. – P. 848–871.
10. Kemp L. W. Putting down Routes: Folk and Popular Perceptions of the Road // *Western Folklore*. – 1983. – Vol. 42. – P. 157–178.
11. Morris J. Automobile masculinities and neoliberal production regimes among Russian blue-collar men // *Masculinity, Labour and Neoliberalism: Global Perspectives* / Eds. Ch. Walker, S. Roberts. – Basingstoke; New York: Palgrave, 2018. – P. 171–193.
12. Siegelbaum L. *Cars for Comrades: The Life of the Soviet Automobile*. – Ithaca: Cornell University Press, 2008.

## References

1. Abramyan, L. A., & Pichichyan, R. V. (1989) *Zametki po etnografii sovremennogo goroda. II. Avtomobil'naia kul'tura Erevana* [Notes on the ethnography of the modern city. II. Automobile culture of Yerevan]. *Etnokontaktnye zony v Evropeiskoi chasti SSSR* [Ethnic Contact Zones in the European Part of the USSR]. Moscow. Pp. 148–159.
2. Kononenko, R. (2011) *Avtomobil'nost' v Rossii* [Automobility in Russia]. Moscow: Variant; CSPGI.
3. Mirskaya, M. L. (2013) *Avtomobil' v sovetskoi kul'ture* [The Automobile in Soviet Culture]. Moscow: Higher School of Economics Publishing House.
4. Nazarova, I. Yu. (2011) *Pochemu my ne verim v primety* [Why We Don't Believe in Omens]. *Anthropologicheskii forum* [Anthropological Forum], No. 13. Pp. 107–116.
5. Seleev, S. S., & Pavlov, A. B. (2016) *Garazhniki* [The Garagemen]. Moscow: Strana Oz.
6. Urry, Dzh. (2012) *Mobil'nosti* [Mobilities] / trans. A. V. Lazareva; intro. N. A. Kharlamova. Moscow.
7. Shchepanskaya, T. B. (2012) *Etnografiia tekhnosfery: traditsiia i prognostika v fol'klornom diskurse voditelei* [Ethnography of the Technosphere: Tradition and Prognostics in Drivers' Folkloric Discourse]. *Aspekty budushchego po etnograficheskim i folklornym materialam* [Aspects of the Future Based on Ethnographic and Folkloric Materials]. St. Petersburg: MAE РАН. Pp. 162–183.
8. Shchepanskaya, T. B. (2010) *Sravnitel'naia etnografiia professii: povsednevnye praktiki i kul'turnye kody (Rossiya, konets XIX – nachalo XXI v.)* [Comparative Ethnography of Professions: Everyday Practices and Cultural Codes (Russia, Late 19th – Early 21st Centuries)]. St. Petersburg: Nauka.
9. Case, T. I., Fitness, J., Cairns, D. R., Stevenson, R. J. (2004) *Coping With Uncertainty: Superstitious Strategies and Secondary Control*. *Journal of Applied Social Psychology*. Vol. 34. Pp. 848–871.

10. Kemp, L. W. (1983) Putting down Routes: Folk and Popular Perceptions of the Road. *Western Folklore*. Vol. 42. Pp. 157–178.

11. Morris, J. (2018) Automobile masculinities and neoliberal production regimes among Russian blue-collar men. *Masculinity, Labour and Neoliberalism: Global Perspectives* / Eds. Ch. Walker, S. Roberts. Basingstoke; New York: Palgrave. P. 171–193.

12. Siegelbaum, L. (2008) *Cars for Comrades: The Life of the Soviet Automobile*. Ithaca: Cornell University Press.

#### Информация об авторе

**Крыков Егор Андреевич** – стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-8104-8353, e-mail: theeternalglow@mail.ru

#### Information about the author

**Egor A. Krykov** – trainee researcher, N. N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-8104-8353, e-mail: theeternalglow@mail.ru

Поступила в редакцию: 30.06.2025  
Принята к публикации: 10.07.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 30 June 2025  
Accepted: 10 July 2025  
Published: 25 September 2025

## Узнавая Другого. Истоки и эволюция исследований китайской музыкальной культуры

Л. А. Казымова

*Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД РФ,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** В статье рассматриваются истоки и эволюция исследований китайской музыкальной культуры, охватывающие работы на русском, китайском и европейских языках. Актуальность исследования обусловлена растущим во всем мире интересом к китайской музыке и необходимостью систематизации существующих подходов к этому явлению самобытной китайской культуры. Научная новизна заключается в комплексном анализе сложившихся методологических подходов и интерпретаций, а также в выявлении ключевых тенденций в изучении китайской музыкальной традиции.

**Содержание.** В исследовании применяется сравнительно-исторический и библиографический методы, позволяющие систематизировать источники по хронологии, языковой принадлежности и научным школам. Особое внимание уделено трудам западных авторов, китайских и советских музыковедов, а также современным исследованиям в области музыкальной синологии. Выделены методологические различия в подходах к изучению китайской музыки, включая этномузыковедческие, культурологические и исторические аспекты.

**Выводы.** Исследование демонстрирует, что ранние работы западных авторов заложили основы изучения китайской музыки, тогда как современные исследования отличаются междисциплинарным подходом. Выявлен дефицит систематизированных библиографических обзоров, что подчеркивает значимость данной статьи для дальнейшей разработки этой темы. Обзор показывает: музыкальная синология развивается в сторону углубленного анализа культурных и философских контекстов, что открывает новые перспективы для сравнительных исследований в области философских оснований восточной и западной музыкальных традиций.

**Ключевые слова:** китайская музыкальная культура, музыкальная синология, историография, методология исследований, межкультурный диалог, библиографический анализ.

**Благодарности:** автор выражает искреннюю благодарность своему научному руководителю, доктору философских наук, профессору Силантьевой Маргарите Вениаминовне за помощь и профессиональную поддержку в процессе написания статьи, редакторскую правку и ценные методологические рекомендации.

**Для цитирования:** Казымова Л. А. Узнавая Другого. Истоки и эволюция исследований китайской музыкальной культуры // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 104–125. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_104. EDN: VZNVZV



# Understanding the Other. Origins and Evolution of Chinese Musical Culture Research

Leila A. Kazymova

*Moscow State Institute of International Relations (MGIMO University),  
Moscow, Russian Federation*

**Introduction.** This article examines the origins and evolution of research on Chinese music studies, encompassing works in Russian, Chinese, and European languages. The study's relevance stems from the growing scholarly interest in Chinese music within the context of globalization and the need to systematize disparate academic works. Its scientific novelty lies in the comprehensive analysis of methodological approaches and interpretations, as well as in identifying key trends in the study of Chinese musical traditions.

**Content.** The research employs comparative-historical and bibliographic methods to systematize sources chronologically, by linguistic origin, and according to academic schools. Particular attention is given to works by Western scholars, Chinese and Soviet musicologists, as well as contemporary studies in the field of musical traditions of China. The analysis focuses on methodological differences in approaches to studying Chinese music, including ethnomusicological, cultural, and historical aspects.

**Conclusions.** The study demonstrates that early Western scholarship laid the foundation for the study of Chinese music, while contemporary research is characterized by an interdisciplinary approach. A notable gap in systematic bibliographic reviews has been identified, underscoring the importance of this article for future research. Chinese music studies are evolving toward deeper analysis of cultural and philosophical contexts, opening new perspectives for comparative studies of Eastern and Western musical traditions.

**Key words:** Chinese music studies, musical traditions of China, historiography, research methodology, intercultural dialogue, bibliographic analysis.

**Acknowledgements:** the author expresses her sincere gratitude to her academic supervisor, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor Margarita Veniaminovna Silantieva for her assistance and professional support throughout the writing of the article, editorial corrections, and valuable methodological recommendations.

**For citation:** Kazymova, L. A. (2025) Uznavaya Drugogo. Istoki i evolyuciya issledovanij kitajskoj muzykalnoj kulture [Understanding the Other: Origins and Evolution of Research on Chinese Musical Culture]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 104–125. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_104. EDN: VZNZVB

## Введение

В последние десятилетия интерес к исследованиям в области китайской музыкальной культуры, имеющей уникальные традиции и отражающей философские концепции, существующие в Китае на протяжении нескольких тысячелетий, значительно возрос, что связано с растущим влиянием китайской культуры в международном контексте. При этом возникает необходимость систематизации и анализа существующих источников знаний о китайской музыкальной культуре, написанных на европейских, китайском и русском языках. Данная работа нацелена на многоаспектный обзор этих источников, философско-культурологический анализ их содержания и контекста появления.

В процессе исследования поставлены следующие задачи:

1. Собрать и систематизировать существующие источники по теме, распределив ключевые работы по времени их написания и языковой принадлежности.
2. Проанализировать специфику научных подходов авторов, писавших о китайской музыкальной культуре.
3. С помощью SWOT-анализа и контент-анализа оценить преимущества и недостатки различных работ, обращая внимание на используемые методологические подходы и наиболее частотные интерпретации.

В исследовании использованы источники на русском, китайском, английском и французском языках, включая монографии, статьи, архивные материалы и др. Применены следующие методы:

- сравнительно-исторический анализ – для выявления эволюции научных подходов;
- библиографический метод – для систематизации источников по хронологии и тематике;
- SWOT-анализ – для оценки методологических рамок и интерпретаций в различных работах;
- контент-анализ – для выделения ключевых концепций в исследованиях китайской музыки.

Научная новизна исследования состоит в комплексном подходе к анализу существующих источников на тему китайской музыкальной культуры. Одной из причин написания данного обзора стал поиск ответа на вопрос: как различные культурные и исторические контексты влияют на восприятие и интерпретацию китайской музыкальной традиции?

## Содержание исследования

Анализ исторического развития музыкальной культуры ведется с конца XVIII в., издаются научно-популярные и учебные пособия, энциклопедии и словари, публикуются исследовательские статьи и диссертации. Первая работа написана на китайском языке в IV–I вв. до н. э. [3], на европейском (французском) – в 1779 г. [17], на русском – в 1941 г.<sup>1</sup> В XXI в. актуальность данной проблемы подтверждается как возрастанием роли КНР в геополитической картине мира, так и развитием двусторонних отношений между Китаем и Россией, что отражается в ежегодном увеличении количества публикаций на русском языке, достигнув двухсот в 2024 г.<sup>2</sup>

Несмотря на большое число и разнообразие тем, раскрывающих музыковедческую, историческую, философскую и социологическую сторону данного вопроса, достаточно затруднительно найти комплексное исследование как современного состояния китайского музыкального искусства, так и его исторического базиса. Работы в большинстве случаев ограничены анализом определенного феномена и/или аспекта, преобладают описания.

Все обнаруженные источники можно разделить на три группы: 1) комплексные исследования музыкальной культуры Китая (с акцентом на историческом и культурологическом аспекте); 2) анализ ее отдельного явления (жанра, композиторского стиля и др.); 3) рассмотрение результатов влияния *другой (или чужой)* музыкальной традиции на развитие одной из сторон китайской музыкальной культуры. Чаще всего исследования касаются отдельных явлений китайской музыкальной культуры (вторая группа), реже анализируется влияние *чужой* музыкальной традиции, в частности западноевропейского популярного и классического музыкального искусства, на развитие китайской. При этом научных трудов по общему обзору ранее изданных работ на русском и европейских языках всего четыре, один из которых опубликован в 2014 г. В. Н. Юнусовой, доктором искусствоведения, профессором МГК им. П. И. Чайковского. Ее статья «Изучение китайской музыки в России: к проблеме становления отечественной

<sup>1</sup> Грубер Р. И. История музыкальной культуры. Т. 1: с древнейших времен до конца 16 века: учеб. М.: Музгиз, 1941. 595 с.

<sup>2</sup> Научная электронная библиотека eLIBRARY.RU [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/> (дата обращения: 08.04.2025).

музыкальной синологии» содержит краткий список источников, отражающих «определённую последовательность подключения представителей музыковедения к изучению китайской музыки» [14, с. 780]. Автор выделяет три периода в истории исследования китайской музыки в России до 1941 г., с 1941 по 1980 г., с 1992 г. В качестве основополагающих источников, повлиявших на формирование музыкальной синологии как самостоятельного направления, В. Н. Юнусовой упоминаются «классические» работы Р. И. Грубера<sup>1</sup>, Г. М. Шнеерсона [13], В. С. Виноградова [1] и др. Структура и форма изложения научно-исследовательской статьи позволяет сформировать общую картину, включающую как хронологию, так и краткое упоминание работ, однако, как отмечается самим исследователем, «вопросы отражения китайской музыки и тематики в композиторском творчестве здесь не затрагиваются» [14, с. 780].

«Существенным дополнением к очерку В. Н. Юнусовой» [4] является статья кандидата искусствоведения М. В. Есиповой «Об особенностях изучения китайской музыки в России в XXI веке», опубликованная в 2017 г., где приводится список диссертационных исследований по традиционной и современной китайской музыке, театру, танцу, музыкальной иконографии, написанных российскими, белорусскими и украинскими учеными, а также китайскими диссертантами, защитившими свои работы в России. Особое внимание уделяется «междисциплинарному разрыву»: по мнению М. В. Есиповой, специалисты в области философии, культурологии и искусствоведения крайне редко взаимодействуют при изучении китайской музыкальной традиции; востоковеды «не владеют музыковедческой терминологией», а музыковеды в силу языкового барьера не могут работать с оригинальными китайскими источниками [4]. Решение проблемы исследователь видит в создании «единого центра», благодаря которому возможно будет разработать «дальнейшую стратегию исследовательской и научно-популяризаторской работы» [4]. Иначе говоря, как минимум идет речь об отсутствии попыток систематически рассмотреть этот феномен ранее.

Однако, по нашим сведениям, еще в 1970 г. американский этномузыковед, композитор, профессор Калифорнийского уни-

<sup>1</sup> Грубер Р. И. История музыкальной культуры. Т. 1: с древнейших времен до конца 16 века: учеб. М.: Музгиз, 1941. 595 с.

верситета в г. Санта-Крузе (UCSC, США) Ф. Либерман (Fredric Lieberman) – один из первых ученых в северноамериканской этномузыкологии, занимавшийся исследованием восточноазиатского музыкального искусства, – систематизировал перечень свыше 1400 исследований, охватывающих различные аспекты китайской музыкальной культуры: историческое развитие, теоретические основы, эстетические концепции и философские воззрения. В данный корпус вошли работы, посвященные изучению музыкальных инструментов, вокальных традиций, а также взаимосвязи театрального, танцевального, религиозного и народного музыкального творчества [38, с. ix].

Исследователем упоминаются труды на нескольких европейских языках (английском, французском, немецком и др.). Названы и работы на русском языке, к примеру «Открытое письмо работников китайской филармонии – советским музыкантам» 1940 г. (опубликованное в 1941 г.) [9; 38, с. 63], «Музыка свободного Китая» 1959 г. (неверно указан год (должен быть 1952), а также неправильно назван автор – должен быть Д. Б. Кабалецкий) [5; 38, с. 65] и др. Несмотря на то что Ф. Либерманом не даны аннотации ко многим источникам, в описании, например, труда советского исследователя Г. М. Шнеерсона «Музыкальная культура Китая» 1952 г. [13], сообщается, что книга Шнеерсона – это «обзор для широкого круга читателей, без сомнения, с примесью народной пропаганды, поскольку [народной] музыке КНР посвящено целых 112 страниц» [38, с. 99].

Сходный библиографический список (только на французском языке) в 1996 г. составил почетный профессор аналитической этномузыкологии Парижского университета, соучредитель и член бюро Европейского фонда китайских музыкальных исследований CHIME Ф. Пикар (François Picard). Его статья «La connaissance et l'étude de la musique chinoise, une histoire brève» («Познание и изучение китайской музыки, краткая история») включает названия 50 работ, 6 журналов на французском, английском и немецком языках, 12 источников на китайском языке и 23 компакт-дисков, изданных во Франции и Швейцарии [42]. Ф. Пикар предлагает следующую периодизацию истории «знакомства Франции» с китайской музыкой: 1) период «пионеров, миссионеров и свидетелей»; 2) период ученых; 3) период «преданных своему

делу и эрудированных ученых» [42, с. 265]. Параллельно Пикар высказывает предположение, что авторы исследований, вероятно, не слышали традиционную музыку Китая в аутентичном исполнении китайских музыкантов, либо, слушая ее, «не были положительно к этому настроены» [42, с. 265], вследствие чего высказывает сомнения в объективной оценке китайской музыкальной культуры исследователями.

Хронологический обзор литературных источников следует начать с самой первой, предположительно, работы на тему китайской музыкальной культуры – «Книги ритуалов» – одного из основных трактатов конфуцианства, написанного разными авторами с IV по I в. до н. э. В главе 37, «Записках о музыке», объясняется связь музыкального искусства с «шестью чувствами», благодаря чему «обряды, музыка, управление и наказания становились в своих целях едиными, и этим они объединяли сердца народа и вели его по пути должного управления» [3, с. 116], а сама «музыка имеет много общего с законами [вещей] и правилами поведения» [3, с. 117]. Данный тезис описывает суть и главную идею музыкального искусства в контексте китайской культуры, отражающую особенности его восприятия китайским обществом и тенденции развития на протяжении веков.

Сегодня в КНР публикуются исследования по комплексному рассмотрению китайской музыкальной культуры, анализу его отдельных аспектов [56–63]. В этих работах китайские ученые анализируют происхождение музыки и танца, ритуальную и музыкальную систему различных династий, традиционные музыкальные инструменты, температуру, нотацию, стили, жанры и др.

Историю литературы, опубликованной на европейских языках, стоит начинать с работы французского священника-иезуита, миссионера, служившего в Пекине, Ж.-Ж. М. Амьё (Jean Joseph Marie Amiot) (1718–1793), который написал на французском языке «Mémoire sur la musique des Chinois, tant anciens que modernes» («Мемуар о музыке китайцев, как древних, так и современных») [17], напечатанный французским музыковедом Пьером-Жозефом Русье (Pierre-Joseph Roussier) в Париже в 1779 г. (существуют также статьи о китайской музыке 1754 и 1768 гг.) [42, с. 267]. После прибытия в Китай в 1751 г. (где он жил до конца своей жизни), Ж.-Ж. М. Амьё стал носить ки-

тайскую одежду, выучил маньчжурский язык и принял китайское имя Цянь Дэмин (錢德明) [41, с. 837–838].

Причину написания исследовательской работы о китайской музыке Амьо объясняет тем, что «знал, что из всех средств, которые мы можем использовать, чтобы заставить их слушать [об истинах нашей религии], только науки и искусства приносят наибольшую пользу, особенно в столице и при дворе, куда я отправился по приказу своих начальников» [17, с. 1–2]. Однако, несмотря на все старания приобщить китайцев к западноевропейской музыке (миссионер, к примеру, профессионально играл на флейте и клавесине и исполнял музыкальные произведения при китайском дворе), а также попытки убедить китайцев, что европейская музыка «превосходит» китайскую, Амьо отмечает, что «ничто из этого [западноевропейской классической музыки] не производит впечатления на китайцев» [17, с. 2]. Миссионер подробно описывает китайские музыкальные инструменты (с некоторыми иллюстрациями), их строение и принципы звучания, а также анализирует формирование китайской музыкальной системы *люй*, «циркуляцию основного звука», «что китайцы подразумевают под тоном», «знают ли китайцы или знали ли они в прошлом, что мы называем контрапунктом» и др. [17, с. 241–242]. «Мемуар» можно считать *событием* в мировой музыкальной науке: подробное объяснение всех особенностей китайской музыки, иллюстрации музыкальных инструментов и сцен исполнения традиционной музыки (включающих положения артистов), словарь и др., стали первым источником, изданным на европейском языке, посвященном китайской музыкальной культуре.

В 1884 г. в г. Шанхае статистическим департаментом генеральной таможенной инспекции Китая «по приказу генерального таможенного инспектора» [15] была опубликована работа на английском языке под названием «Chinese Music» («Китайская музыка»), написанная бельгийским государственным чиновником, таможенным и почтовым служащим Ю. А. ван Алстом (Jules A. van Aalst, 1858–1914) [28]. Исследование считалось единственным и основным источником о китайском музыкальном искусстве до середины XX в. и пользовалось популярностью во многих странах, благодаря чему переиздавалось не менее пяти раз – с 1933 по 1965 г. [38, с. 4]. В своем

произведении автор описывает «контрасты и сходство между западной и китайской музыкой», её «сложные теории» и дает «сжатый отчет о китайской музыке» [15, с. iii]. Книга включает общее описание структуры китайского музыкального искусства: нотацию, систему люй, китайские музыкальные инструменты, а также характеристику ритуальной и «популярной» музыки. Акцент делается на сложности китайской музыки, ее непривычном для западного слушателя строе, так как, по мнению самих китайцев, «она не для иностранцев» [15, с. 84].

Еще одна работа, изданная в Шанхае (American Presbyterian Mission Press – «Прессой американской пресвитерианской миссии»), – статья «Chinese Music» («Китайская музыка»), написанная в 1898 г. миссис Тимоти Ричард (Mrs. Timothy Richard), женой баптистского миссионера из Уэльса, которую звали Mary Martin Richard (1843–1903). Несмотря на то, что в 1884 г. в том же Шанхае была издана ранее упомянутая книга таможенного чиновника ван Алста (J. A. van Aalst), а с 1754 по 1779 г. – серия работ французского миссионера Ж. Амьё (J. Amiot), миссис Тимоти Ричард заявляет, что «ни один иностранец не обращался к книгам на эту тему» [44, с. 3]. В ее статье, не превышающей 50 страниц (сам текст занимает всего 26 страниц), кратко описана «общая» история китайской музыки, «китайская нотная грамота», «временные метки», «математические пропорции», модуляционная, тональная и гармоническая системы, традиционные китайские музыкальные инструменты, структура оркестра, танцевальная музыка (где сказано, что это «не танцы, а позирование» [44, с. 21]), «использование и эффекты» (точнее – «применение» музыкального сопровождения в соответствии с различными целями [44, с. 3]) и др. Представлен небольшой обзор сборников китайских мелодий («Tune Books», без ссылок на конкретные работы) [44, с. 18–19], где высказывается предположение, что китайская традиционная музыка – «самая древняя музыка в мире», так как в одном из найденных источников утверждается, что впервые китайские традиционные мелодии (сохранившиеся по сей день) были использованы в «2600 году до нашей эры» [44, с. 18].

Вышеописанные исследования являются, предположительно, единственными самостоятельными работами по китайской музыкальной культуре, написанными иностранцами



в XVIII–XIX вв. на языках, не включавших письменные языки Китая: «(китайский, маньчжурский, монгольский и ойратский, чагатайский, тибетский)» [2, с. 278].

В 1903 г. известный французский музыковед, музыкальный критик, писатель, преподаватель Парижской консерватории и Университета Сорбонны, генеральный секретарь Парижской оперы, близкий друг Клода Дебюсси [21, с. 95] и автор его первой биографии [43, с. 47] Л. Лалой (Louis Laloy, 1874–1944) написал *Etude Critique* (критическое исследование) «Musique Chinoise» («Китайская музыка»). Ученый владел несколькими иностранными языками и славился широким исследовательским охватом: им написаны книги о М. Равеле, И. Стравинском, Э. Сати, П. Дюка и Ж. Ф. Рамо, древнегреческой, русской и китайской музыкальных культурах, благодаря чему еще во время учебы о нем говорили следующим образом: «даже в этой избранной среде интеллект этого жестокого аристократа был непревзойденным» [39, с. 45–46]. Китайские музыковеды называют его *Etude Critique* «самой ранней опубликованной и наиболее влиятельной работой о китайской музыке» [22, с. 47].

В своем исследовании Л. Лалой дает следующую оценку перспектив развития китайской музыкальной культуры: «Китай слишком умен, чтобы пренебрегать какими-либо европейскими изобретениями», ведь «там уже вовсю играют наши пианино и скрипки» [30, с. 120], а в ближайшее время наверняка появятся «музыкальные школы, консерватории» [30, с. 121].

Следующей знаковой аналитической работой в области изучения китайской музыки является написанная на французском языке (отсутствующая в библиотечных фондах и интернет-ресурсах), а затем с согласия автора изданная на английском языке книга «The Yellow Bell: A Brief Sketch of the History of Chinese Music» («Желтый колокол: краткий очерк истории китайской музыки») 1932 г. Автор книги – Чao Мэй-Па (Chao Mei-Pa), также известный как Эдвард М. П. Чao (Edward M. P. Chao) – певец, дирижер, преподаватель Шанхайского университета, профессор Национальной консерватории музыки Китая и член Китайского национального музыкального комитета Министерства образования. Профессор Чao учился в Ningpo English Methodist College (Китай), Шанхайском университете, Королевской консерватории музыки

(Брюссель), благодаря чему стал солистом Национального вещания Бельгии. Кроме того, артист брал уроки у советского оперного певца, народного артиста РСФСР Петра Ивановича Селиванова (1905–1980) с 1926 по 1929 г. Чао Мэй-Па называют первым профессиональным певцом, получившим высшее музыкальное (вокальное) образование в Европе и «обученным западному классическому методу»<sup>1</sup>.

Эпиграфом его произведения является цитата французского композитора Камиля Сен-Санса (Charles Camille Saint-Saëns, 1835–1921): «Старые тональности войдут в моду, а за ними последуют восточные, разнообразие которых огромно» [19, с. i]. Основными причинами создания своего очерка автор называет «постоянный спрос со стороны музыкантов и зрителей», «нехватку литературы», «растущий интерес к восточной музыке», «выдающиеся успехи молодой русской школы», а также замечает, что «все западные композиторы-импрессионисты, начиная с Клода Дебюсси, обращались к Востоку в поисках нового вдохновения» [19, с. ix].

Чао Мэй-Па считает, что «музыка в Китае долгое время оставалась неизменной», а «молодые музыканты чувствуют необходимость поиска нового пути», поэтому «естественно, что мы обращаемся к Западу» [19, с. 51]. Несмотря на все утверждения исследователя о богатой истории древнекитайской музыки, примеры соприкосновения с западной музыкальной культурой с III в., многократные гастроли известных зарубежных артистов в Китае, профессор Чао заявляет, что молодые китайские музыканты должны «поддерживать теснейшую связь с музыкальной жизнью Запада не для того, чтобы подражать, а для того, чтобы получать информацию»: «Мы хотим знать, где находится Запад и как он себя чувствует. Мы хотим досконально знать западные методы и теорию, но, когда мы их приобретаем, мы должны использовать их только как средство совершенствования, как это сделала российская школа», так как «опасно привносить западную музыку в Китай вслепую» [19, с. 52].

Помимо рассмотренных выше работ, стоит отметить ряд исследований по анализу китайской музыкальной культуры,

<sup>1</sup> World Biographical Encyclopedia [Электронный ресурс]. URL: <https://prabook.com/web/mei-pa-chao/1722518> (дата обращения: 08.04.2025).

в которых в целом акцентируется внимание на историческом развитии музыки Китая и дается схожая информация, представленная в вышеизложенных источниках [25, 29, 34, 36–37, 45–48, 50]. Как отмечает Блосс Вайнт в своей работе «The Music of China» (1965 год), «современный интерес к жизни Азии делает такое исследование своевременным. Время для взаимопонимания уже наступило» [50, с. 2]. Этот аргумент отмечается как одна из причин написания всех вышеупомянутых работ, которые имеют один существенный недостаток – отсутствие общего библиографического списка и ссылок на источники, опубликованные до издания этих работ.

Современные исследования китайской музыкальной культуры, представленные в англоязычной научной литературе, также анализируют музыку как фундаментальный культурный код и политико-философский конструкт. Эти работы исследуют, как звуковые практики становятся:

1) инструментами формирования основы национальной идентичности через нарративы «спасения нации» или революционные мифологемы [24, 49];

2) полями культурного диалога и конфликта между традицией и модернизацией, где вестернизация и гибридизация выступают как процессы переосмысления «китайской специфики» [26];

3) медийными технологиями репрезентации, сакрализующими национальные смыслы, к примеру, через кинематограф [55].

В совокупности эти исследования раскрывают музыку не просто как искусство, но как звуковую матрицу для конструирования культурной памяти, политической легитимности и философского осмысления китайской современности в ее исторической динамике.

Кроме того, современная франкоязычная наука предлагает глубокий и многоаспектный взгляд на развитие китайского музыкального искусства: ученые, наряду с анализом специальных музыковедческих проблем, исследуют динамику ревитализации традиционного музыкального наследия в КНР, параллельно анализируя имплементацию культурной политики и государственных регулятивных стратегий в данной сфере [16, 18, 20, 23, 32].

В 1941 г. появляется первое исследование на русском языке – описание музыкальной культуры древнего Китая, вклю-

ченное в отдельный раздел первого тома учебного пособия «История музыкальной культуры», написанного советским музыковедом Р. И. Грубером (1895–1962)<sup>1</sup> [6, 14]. Работа, несмотря на ее узкоспециальную направленность и краткость (32 страницы), носит энциклопедический характер: ученый приводит описание музыкальной системы *люй*, китайской театральной музыки (особо отмечая роль лейтмотивов), музыкальных инструментов (с иллюстрациями), включая нотные примеры мелодий и текстов песен. Тезис о некомпетентности европейских ученых и композиторов в вопросе изучения китайской музыки аргументирован ссылкой на слова Гектора Берлиоза, сравнившего китайскую музыку с «ужасающими стенаниями» и «звуками, издаваемыми собаками, когда они после долгого сна потягиваются и сладко зевают»<sup>2</sup>. В то же время, отмечен вклад европейских ученых в исследование китайской музыкальной культуры – упомянуты работы Ж. Амьо, Л. Лалой и др.<sup>3</sup>.

Как уже отмечалось, «первой специальной работой на русском языке о китайской музыке» [13, с. 4] является книга советского музыковеда Г. М. Шнеерсона (1901–1982) «Музыкальная культура Китая» (1952) [13]. В работе даётся подробная информация о происхождении китайского музыкального искусства, обладающего «строго регламентированной и научно обоснованной системой», [13, с. 17] и ее основных теоретических характеристиках. Из недостатков можно отметить лишь идеологизированное изложение некоторых элементов традиционной музыкальной культуры и отсутствие полного и систематического описания её главных особенностей.

В диссертации У Ген-Ира (1949–2023 гг.) «Традиционная музыка Дальнего Востока (Китай, Корея, Япония): историко-теоретический анализ» (2011)<sup>4</sup> и его же учебном пособии «История музыки Восточной Азии (Китай, Корея, Япония)» (2011)<sup>5</sup>, рассматриваются исторические, социальные и культурные факторы, которые повлияли на развитие музыкального искусства в восточноазиатских государствах, составляющих «единый

<sup>1</sup> Грубер Р. И. История музыкальной культуры. Т. 1: с древнейших времен до конца 16 века: учеб. М.: Музгиз, 1941. 595 с.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

<sup>3</sup> Там же. С. 199.

<sup>4</sup> У Ген-Ир. Традиционная музыка дальнего востока (Китай, Корея, Япония): историко-теоретический анализ: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Санкт-Петербург, 2012. 41 с.

<sup>5</sup> У Ген-Ир. История музыки Восточной Азии (Китай, Корея, Япония): учеб. СПб.: Лань: Планета музыки, 2024. 544 с.

культурный ареал»<sup>1</sup>. Учебное пособие, эпиграфом которого является цитата советского и российского музыковеда Н. Г. Шахназаровой (1924–2016), – «Восток входит... в сознание Европы»<sup>2</sup>, включает краткий исторический и теоретический анализ развития китайской музыки с обширным иллюстративным и нотным материалом. Ученый впервые «в отечественном музыкознании»<sup>3</sup> описывает общие черты, присущие музыкальной культуре дальневосточных стран, которая «по природе своей импровизационна»<sup>4</sup> и как «составная часть синтетического искусства»<sup>5</sup> основывается на «устной и устно-письменной традиции»<sup>6</sup> и др., а также анализирует перспективы развития музыки «Восточной Азии в контексте мировой музыкальной культуры», надеясь, что «и музыканты Востока, и музыканты Запада в полной мере освободятся от извращенного взгляда европоцентризма»<sup>7</sup>.

Последним комплексным исследованием китайской традиционной и современной музыки, написанным как на европейском, так и на русском языке, является книга «Музыкальная культура Китая: очерки» (2023) [12] российского музыковеда, педагога и композитора китайского происхождения Цзо Чжэньгуаня (左贞观), родившегося в 1945 г. в Шанхае и являющимся «самым авторитетным в России специалистом по китайской традиционной и композиторской музыке»<sup>8</sup>. Данная работа является вторым обширным и многоаспектным специальным исследованием на русском языке (после «Музыкальной культуры Китая» Г. М. Шнеерсона – спустя 71 год), в котором целостно рассматривается развитие китайской музыкальной культуры в историческом, музыковедческом и культурологическом ключе.

В исследовании описываются история китайской музыки, начиная с династии Ся (с опорой на «Юэцзи», «Шицзин» и др.), ритуальная, придворная, религиозная, военная, театральная, танцевальная и «популярная» музыка, традиционные музыкальные жанры и инструменты, «музыкально-теоретическая

<sup>1</sup> У Ген-Ир. История музыки Восточной Азии (Китай, Корея, Япония): учеб. СПб.: Лань: Планета музыки, 2024. С. 4.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Там же. С. 4.

<sup>4</sup> Там же. С. 435.

<sup>5</sup> Там же. С. 433.

<sup>6</sup> Там же. С. 434.

<sup>7</sup> Там же. С. 440.

<sup>8</sup> Ван С. Т. Московский композитор Цзо Чжень-Гуань: индивидуальный путь в музыке: дис. ... канд. искусствоведения. М., 2007. 250 с.

система люй» [12, с. 217], «музыкальные учебные заведения» [12, с. 105], «вклад иностранных музыкантов, проживавших в Китае, в развитие музыкальной культуры Китая» [12, с. 108], «композиторы академического направления» [12, с. 124], «китайские симфонисты» [12, с. 154], «композиторы «Новой волны» [12, с. 148], «первые опыты в создании «Новой оперы» в Китае» [12, с. 128], «проникновение музыки Запада в Китай» [12, с. 92], «роль христианских миссионеров в продвижении европейской музыки» [12, с. 93] и др.

Однако, несмотря на все положительные стороны очерков (систематическое изложение материала, наличие разделов, описывающих жанры, инструменты и другие аспекты, и отсутствующие в книге Г. М. Шнеерсона), информация о современном положении китайской музыкальной культуры представлена в довольно сжатом виде (описание музыки XXI в. заняло семь страниц) [12, с. 164–170], где автор делает акцент на успехах китайских исполнителей на международных музыкальных конкурсах, популярности фортепиано в китайском обществе, учебных планах в общеобразовательных организациях и «музыкальной жизни» Китая, свидетельствующей об угасании интереса к традиционным китайским музыкальным жанрам и угрозе «для существования самобытной традиционной музыкальной культуры» в связи с тем, что «сегодня в Китае происходит глобализация, модернизация и вестернизация во всех сферах жизни» [12, с. 169].

Информацию о китайской музыкальной культуре можно найти в других работах, где музыкальное искусство рассматривается в контексте театрального и танцевального искусства, а также педагогического образования<sup>1</sup> [1, 7–8, 10–11, 53].

С 1980 г. в России на тему музыкальной культуры Китая защищены более 100 кандидатских и более 30 докторских диссертаций российскими и китайскими исследователями<sup>2</sup>. С 2018 г. по специальности 17.00.02 «Музыкальное искусство» в РФ защищены минимум 25 кандидатских диссертаций, которые включают в себя анализ отдельных аспектов китайской музыкальной традиции. Все работы написаны преимущественно аспирантами из Китая, проводившими свои исследования

<sup>1</sup> Розеншильд К. К. История зарубежной музыки. Вып. 1: До середины XVIII века: учеб. М.: Музыка, 1978. 543 с.

<sup>2</sup> Научная электронная библиотека диссертаций и авторефератов [Электронный ресурс]. URL: <https://dissercat.com> (дата обращения: 08.04.2025).

в российских образовательных учреждениях. Согласно имеющимся в открытом и сетевом доступе данным, большинство диссертаций, написанных на английском, французском и немецком языках в европейских, британских, азиатских и американских университетах, также принадлежат исследователям, имеющим преимущественно азиатское происхождение.

Как было сказано ранее, литературных источников, относящихся к третьей «группе», авторы которых рассматривают результаты влияния *другой (или чужой)* музыкальной традиции на развитие одной из сторон китайской музыкальной культуры, значительно меньше, чем работ первой и второй «категорий». Современные работы раскрывают «проблему Другого» как динамический процесс культурного диалога, ассимиляции и конфликта. В этих исследованиях рассматриваются проблемы исторической инкорпорации внешних влияний, политики идентичности, собственных музыкальных практик диаспор и национальных меньшинств [27, 40, 51, 52].

Существует ключевой источник, наиболее полно раскрывающий процесс взаимовлияния китайской и западной музыкальных культур, – сборник статей «China and the West: Music, Representation, and Reception» («Китай и Запад: музыка, репрезентация и рецепция»), изданный в США под редакцией гонконгского музыковеда Хон-Лун Янга (Hon-Lun Yang) и американского исследователя Майкла Сэффла (Michael Saffle) в 2017 г. Статьи, написанные американскими и азиатскими музыковедами, посвящены «китайско-западным историческим столкновениям и музыкальным обменам» [54, с. 21–86], «инсценированным» столкновениям и театральным представлениям о китайскости» [54, с. 87–162], «китайско-западным музыкальным столкновениям и межкультурным композициям» [54, с. 163–222] и «идеологическим столкновениям и восприятию китайской музыки и китайских ансамблей на Западе» [54, с. 222–282]. Работы содержат аналитические очерки, включающие описание механизмов и процессов, которые привели к формированию уникального музыкального ландшафта в Китае, где смешиваются традиционные китайские музыкальные формы с западными стилями и жанрами. Статьи способствуют более глубокому пониманию роли музыки в культурном диалоге и взаимодействии между различными культурами, а также

[120] позволяют рассмотреть вопросы социального и политического значения музыки в контексте китайской культуры.

### **Выводы**

Завершая обзор истоков и эволюции исследований китайской музыкальной культуры с позиций философии культуры, следует подчеркнуть отсутствие среди доступных источников достаточного числа работ, написанных самими китайскими учеными о собственной музыкальной традиции: первыми исследователями китайской музыкальной культуры выступили западноевропейские авторы, что подчеркивает международный подход к изучению музыки и культуры Китая. Решающую роль в исследовании музыкальной традиции Китая сыграло развитие «западной» (франко- и англоязычной) синологии. Миссионеры, чиновники и исследователи, обладающие высоким уровнем синологической подготовки, владеющие китайским, маньчжурским и другими азиатскими языками, стали первопроходцами в данной области, что в целом повлияло на европейскую музыкальную науку и способствовало более тесной связи между языковой, культурной и музыкальной самобытностью стран. При этом следует отметить, что всплеск взаимного интереса Китая и западного мира пришелся на период европейского модерна, когда экзотизация Другого стала дополнительным источником вдохновения для контрагентов этого многоуровневого межкультурного общения. В то же время российская традиция обращения к образу музыкальной культуры Китая раскрывает ее самобытность, учитывая ошибки западных авторов и стремясь выстроить более адекватный образ «китайского Другого». При этом общий недостаток существующих исследований состоит в отсутствии попыток многовекторной систематизации, которая объединяла бы разные аспекты исследований (синологический, музыковедческий и культурологический) в единое целое.

Таким образом, обзор источников по исследованию китайской музыкальной культуры, показывает необходимость более глубокой интеграции музыкальной синологии в широкий контекст культурологических и гуманитарных изысканий, что в свою очередь может способствовать развитию межкультурного диалога с учетом уникального вклада восточной музыкальной традиции.



1. Виноградов В. С. Музыка в Китайской Народной Республике: моногр. – М.: Советский композитор, 1959. – 86 с.
2. Голиков А. П. Власть и язык в политике Цинской империи // Общество и государство в Китае. – 2013. – № 43 (1). – С. 278–287.
3. Древнекитайская философия: собрание текстов: в двух томах. Т. 2 / сост. Ян Хин-Шун. – М.: Мысль, 1973. – 382 с.
4. Есипова М. В. Об особенностях изучения китайской музыки в России в XXI веке // Художественная культура. – 2017. – № 3 (21).
5. Кабалевский Д. Б. Музыка свободного Китая // Советская музыка. – 1952. – № 5. – С. 105–113.
6. Московская консерватория: сб. статей. Вып. 1: Памяти Романа Ильича Грубера: Статьи. Исследования. Воспоминания / ред.-сост. В. Н. Юнусова. – М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2008. – 272 с.
7. Музыкальные инструменты Китая: иллюстрированный очерк / под ред. И. З. Алендера. – М.: Музгиз, 1958. – 116 с.
8. Образцов С. В. Театр китайского народа: моногр. – М.: Искусство, 1957. – 380 с.
9. Открытое письмо работников Китайской филармонии советским музыкантам // Советская музыка. – 1941. – № 2 (87). – С. 99–100.
10. Сорокин, В. Ф. Китайская классическая драма XIII–XIV вв.: генезис, структура, образы, сюжеты: моногр. – М.: Наука, 1979. – 334 с.
11. У Ген-Ир. Формирование музыкальной культуры в Древнем Китае // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2009. – № 89. – С. 139–147.
12. Цзо Ч. Музыкальная культура Китая: очерки: моногр. – СПб.: Композитор, 2023. – 275 с.
13. Шнейерсон Г. М. Музыкальная культура Китая: моногр. – М.: Музгиз, 1952. – 251 с.
14. Юнусова В. Н. Изучение китайской музыки в России: к проблеме становления отечественной музыкальной синологии // Общество и государство в Китае. Т. XLIV. Ч. 2. – 2014. – № 44 (2). – С. 780–788.
15. Aalst van J. A. Chinese Music. – Shanghai: The Statistical Department of the Inspectorate General of Customs, 1884. – 84 p.
16. Amar N. Contestation et appropriation de la sinité dans la musique chinoise // Perspectives chinoises. – 2020. – Vol. 2. – Pp. 3–7.
17. Amiot J. Mémoire sur la musique des Chinois, tant anciens que modernes. – Paris: Pierre Joseph Roussier, 1779. – 254 p.
18. Anderson A., Byler D., Chamayou M. P. “Manger de la hanité”: la tradition musicale ouïghoure en temps de rééducation // Perspectives chinoises. – 2019. – Vol. 3. – No. 148. – Pp. 19–30.
19. Chao M. P. The Yellow Bell: A Brief Sketch of the History of Chinese Music. – Baldwin: Barberrry Hill, 1934. – 61 p.
20. Ding J. Zhao J. La pensée éducative de la musique rituelle à l'époque pré-Qin: théorisation confucianiste d'un régime culturel // Le Télémaque. – 2021. – Vol. 60. – No. 2. – Pp. 147–159.
21. Frantz C. Review of Louis Laloy (1874–1944) on Debussy, Ravel and Stravinsky, by D. Priest // Notes. – 2001. – Vol. 58. – No. 1. – Pp. 95–97.
22. Gong H., Wen Y. Louis Laloy and his La Musique Chinoise // Journal of the Central Conservatory of Music. – 2013. – Vol. 3. – Pp. 46–57.
23. Grenier Borel E. Construire un conservatoire aux caractéristiques chinoises et de premier ordre mondial. Rhétorique d'une institution musicale chinoise // Perspectives chinoises. – 2019. – Vol. 3. – Pp. 31–39.
24. Ho W. C. Social Change and Nationalism in China's Popular Songs // Social History. – 2006. – Vol. 31. – No. 4. – Pp. 435–453.
25. Jin J. Chinese Music: Echos in Ancient and Modern Times. – Beijing: China Intercontinental Press, 2010. – 152 p.
26. Jones A. F. Yellow Music: Media Culture and Colonial Modernity in the Chinese Jazz Age. – Durham: Duke University Press Books, 2001. – 224 p.

27. Keane M. Creativity, Affordances, and Chinese Traditional Culture // Boredom, Shanzhai, and Digitisation in the Time of Creative China. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019. – Pp. 255–274.
28. Kuo-huang H. J. A. Van Aalst and his Chinese Music // *Asian Music*. – 1988. – Vol. 19. – No. 2. – Pp. 127–130.
29. Lai T. C., Mok R. Jade Flute: the Story of Chinese Music. – New York: Schocken Books, 1985. – 196 p.
30. Laloy L. La Musique Chinoise. – Paris: Henri Laurens, 1903. – 340 p.
31. Laloy L. Miroir de la Chine, Présages, images, mirages. – Paris: Éditions Desclée de Brouwer & Cie, 1933. – 340 p.
32. Lam N. L. "La chanson de la vente d'olives": expérience acoustique et identité cantonaise à Canton, Hong Kong et Macao durant la séparation de 1949 // *Perspectives chinoises*. – 2019. – Vol. 3. – Pp. 9–17.
33. Lau F. Music in China: Experiencing Music, Expressing Culture. – New York: Oxford University Press, 2008. – 182 p.
34. Lewis J. H. Foundations of Chinese Musical Art. – Beijing: Henri Vetch, 1936. – 233 p.
35. Li Z. Teaching Chinese Traditional Music with Generative Instruction and Effective Music Teaching // Georg Olms Verlag. – 2018. – Vol. 14. – Pp. 147–154.
36. Liang M. Music of the Billion: An Introduction to Chinese Musical Culture. – New York: Heinrichshofen, 1985. – 310 p.
37. Liang T. P. Chinese Musical Instruments & Pictures. – Taipei: Chinese Classical Music Association, 1970. – 106 p.
38. Lieberman F. Chinese music: An annotated bibliography. – New York: Society for Asian Music, 1970. – 157 p.
39. Luchaire J. Confession d'un Français moyen. – Florence: L. S. Olschki, 1965. – 546 p.
40. Mu L. Presenting Diversity and Negotiating Identity: Narratives of the Chinese in Newfoundland // *Journal of Folklore Research*. – 2018. – Vol. 55. – No. 3. – Pp. 51–85.
41. Pfister L. Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552–1773 (Le P. Jean-Joseph-Marie Amiot) // Imprimerie de la Mission catholique. – 1932. – Pp. 837–860.
42. Picard F. La connaissance et l'étude de la musique chinoise, une histoire brève // *Revue Bibliographique de Sinologie*. – 1996. – Pp. 265–272.
43. Priest D. Louis Laloy (1874–1944) on Debussy, Ravel and Stravinsky (1st ed.). – London: Routledge, 1999. – 358 p.
44. Richard Mrs. T. (Mary Martin). Chinese Music. – Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1899. – 43 p.
45. Riddle R. Flying Dragons, Flowing Streams: Music in the Life of San Francisco's Chinese. – Westport: Greenwood Press, 1983. – 249 p.
46. Shen S. Y. Chinese Music and Orchestration: A Primer on Principles and Practice. – USA: Chinese Music Society of North America, 1991. – 166 p.
47. Thrasher A. R. Chinese Musical Instruments. – New York: Oxford University Press, 2000. – 98 p.
48. Thrasher A. R., Wong G. N. Yueqi: Chinese Musical Instruments in Performance. – Vancouver: British Columbia Chinese Music Association, 2011. – 175 p.
49. Tuohy S. The Sonic Dimensions of Nationalism in Modern China: Musical Representation and Transformation // *Ethnomusicology*. – 2002. – Vol. 45. – No. 1. – Pp. 105–131.
50. Wiant B. The Music of China. – Hong Kong: Chung Chi Publications (Chung Chi College, Chinese University of Hong Kong), 1965. – 161 p.
51. Wright A. F. Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction // *Journal of Asian Studies*. – 1957. – Vol. 17. – No. 1. – Pp. 17–42.
52. Wu D. Y. The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities // *Daedalus*. – 1991. – Vol. 120. – No. 2. – Pp. 159–179.
53. Xiang Y. An Overview of the Development of Music Education in China's Normal Universities in the Second Half of the 20th Century // *Advances in Intelligent Systems Research*. – 2018. – Vol. 163. – Pp. 421–425.
54. Yang H., Saffle M. China and the West: Music, Representation, and Reception. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 2017. – 328 p.

55. Yeh Y. Y. *Historiography and Signification: Music in Chinese Cinema of the 1930s* // *Cinema Journal*. – 2002. – Vol. 41. – No. 3. – Pp. 78–97.
56. 海震. 戏曲音乐史. – 北京: 文化艺术出版社, 2003. – 284 p.
57. 金艺风. 中国羌族民歌旋律研究. – 北京: 民族出版社, 2013. – 256 p.
58. 梁茂春, 陈秉义 主编. 中国音乐通史教程. – 北京: 中央音乐学院出版社, 2005. – 295 p.
59. 刘再生. 中国古代音乐史简述. – 北京: 人民音乐出版社, 2006. – 616 p.
60. 刘再生. 中国音乐史简明教程. – 上海: 上海音乐学院出版社, 2005. – 166 p.
61. 汪毓和. 中国近现代音乐史. – 北京: 人民音乐出版社, 2002. – 337 p.
62. 夏野. 中国古代音乐史简编. – 上海: 上海音乐出版社, 1989. – 225 p.
63. 郑祖襄. 中国古代音乐史. – 北京: 高等教育出版社, 2008. – 195 p.

## References

1. Vinogradov, V. S. (1959) *Muzyka v Kitajskoj Narodnoj Respublike* [Music in the People's Republic of China]. Moscow: Sovetskij kompozitor. (In Russian).
2. Golikov, A. P. (2013) *Vlast' i yazyk v politike Cinskoj imperii* [Power and Language in the Politics of the Qing Empire]. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae – Society and State in China* No. 43 (1). Pp. 278–287. (In Russian).
3. Yang, H. (1973) (ed.) *Drevnekitajskaya filosofiya: sobranie tekstov* [Ancient Chinese Philosophy: A Collection of Texts]. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl'. (In Russian).
4. Yesipova, M. V. (2017) *Ob osobennostyah izucheniya kitajskoj muzyki v Rossii v XXI veke* [On the Features of Studying Chinese Music in Russia in the 21st Century]. *Hudozhestvennaya kul'tura – Artistic Culture*. No. 3 (21). (In Russian).
5. Kabalevskij, D. B. (1952) *Muzyka svobodnogo Kitaya* [Music of Free China]. *Sovetskaya muzyka – Soviet Music*. No. 5. Pp. 105–113. (In Russian).
6. Yunusova, V. N. (2008) (ed.) *Moskovskaya konservatoriya: sbornik statej* [Moscow Conservatory: Collection of Articles]. Issue 1: Pamyati Romana Il'icha Grubera: Stat'i. Issledovaniya. Vospominaniya [In Memory of Roman Il'yich Gruber: Articles. Research. Memoirs]. Moscow: Nauchno-izdatel'skij centr «Moskovskaya konservatoriya». (In Russian).
7. Alender, A. Z. (1958) (ed.) *Muzykal'nye instrumenty Kitaya: il'justrirrovannyj ocherk* [Musical Instruments of China: An Illustrated Essay]. Moscow: Muzgiz. (In Russian).
8. Obratsov, S. V. (1957) *Teatr kitajskogo naroda* [Theater of the Chinese People]. Moscow: Iskusstvo. (In Russian).
9. *Otkrytoe pis'mo rabotnikov Kitajskoj filharmonii sovetskim muzykantam* [Open Letter from the Workers of the Chinese Philharmonic to Soviet Musicians]. (1941) *Sovetskaya muzyka – Soviet Music*. No. 2 (87). Pp. 99–100. (In Russian).
10. Sorokin, V. F. (1979) *Kitajskaya klassicheskaya drama XIII–XIV vv.: genezis, struktura, obrazy, syuzhety* [Chinese Classical Drama of the 13th–14th Centuries: Genesis, Structure, Images, Plots]. Moscow: Nauka. (In Russian).
11. U, Gen-lr. (2009) *Formirovanie muzykal'noj kul'tury v Drevnem Kitae* [The Formation of Musical Culture in Ancient China]. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gercena – Proceedings of the Herzen State Pedagogical University of Russia*. No. 89. Pp. 139–147. (In Russian).
12. Tso, Ch. (2023) *Muzykal'naya kul'tura Kitaya: ocherki* [Musical Culture of China: Essays]. St. Petersburg: Kompozitor. (In Russian).
13. Shneerson, G. M. (1952) *Muzykal'naya kul'tura Kitaya* [Musical Culture of China]. Moscow: Muzgiz. (In Russian).
14. Yunusova, V. N. (2014) *Izuchenie kitajskoj muzyki v Rossii: k probleme stanovleniya otechestvennoj muzykal'noj sinologii* [The Study of Chinese Music in Russia: On the Problem of the Formation of Russian Music Sinology]. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae – Society and State in China*. Vol. XLIV. Part 2. No. 44 (2). Pp. 780–788. (In Russian).
15. Aalst, J. A. (1884) *Chinese Music*. Shanghai: The Statistical Department of the Inspectorate General of Customs.
16. Amar, N. (2020) *Contestation et appropriation de la sinité dans la musique chinoise. Perspectives chinoises*. Vol. 2. Pp. 3–7.
17. Amiot, J. (1779) *Mémoire sur la musique des Chinois, tant anciens que modernes*. Paris: Pierre Joseph Roussier.

18. Anderson, A., Byler, D., Chamayou, M. P. (2019) "Manger de la hanité": la tradition musicale ouïghoure en temps de rééducation. *Perspectives chinoises*. Vol. 3, No. 148. Pp. 19–30.
19. Chao, M. P. (1934) *The Yellow Bell: A Brief Sketch of the History of Chinese Music*. Baldwin: Barberry Hill.
20. Ding, J., Zhao, J. (2021) La pensée éducative de la musique rituelle à l'époque pré-Qin: théorisation confucianiste d'un régime culturel. *Le Télémaque*. Vol. 60, No. 2. Pp. 147–159.
21. Frantz, C. (2001) Review of Louis Laloy (1874–1944) on Debussy, Ravel and Stravinsky, by D. Priest. *Notes*. Vol. 58, No. 1. Pp. 95–97.
22. Gong, H., Wen, Y. (2013) Louis Laloy and his La Musique Chinoise. *Journal of the Central Conservatory of Music*. Vol. 3. Pp. 46–57.
23. Grenier Borel, E. (2019) Construire un conservatoire aux caractéristiques chinoises et de premier ordre mondial. Rhétorique d'une institution musicale chinoise. *Perspectives chinoises*. Vol. 3. Pp. 31–39.
24. Ho, W. C. (2006) Social Change and Nationalism in China's Popular Songs. *Social History*. Vol. 31, No. 4. Pp. 435–453.
25. Jin, J. (2010) *Chinese Music: Echos in Ancient and Modern Times*. Beijing: China Intercontinental Press.
26. Jones, A. F. (2001) *Yellow Music: Media Culture and Colonial Modernity in the Chinese Jazz Age*. Durham: Duke University Press Books.
27. Keane, M. (2019) Creativity, Affordances, and Chinese Traditional Culture. Boredom, Shanzhai, and Digitisation in the Time of Creative China. Amsterdam: Amsterdam University Press. Pp. 255–274.
28. Kuo-huang, H. (1988) J. A. Van Aalst and his Chinese Music. *Asian Music*. Vol. 19, No. 2. Pp. 127–130.
29. Lai, T. C., Mok, R. (1985) *Jade Flute: the Story of Chinese Music*. New York: Schocken Books.
30. Laloy, L. (1903) *La Musique Chinoise*. Paris: Henri Laurens.
31. Laloy, L. (1933) *Miroir de la Chine, Présages, images, mirages*. Paris: Éditions Desclée de Brouwer & Cie.
32. Lam, N. L. (2019) "La chanson de la vente d'olives": expérience acoustique et identité cantonaise à Canton, Hong Kong et Macao durant la séparation de 1949. *Perspectives chinoises*. Vol. 3. Pp. 9–17.
33. Lau, F. (2008) *Music in China: Experiencing Music, Expressing Culture*. New York: Oxford University Press.
34. Levis, J. H. (1936) *Foundations of Chinese Musical Art*. Beijing: Henri Vetch.
35. Li, Z. (2018) Teaching Chinese Traditional Music with Generative Instruction and Effective Music Teaching. *Georg Olms Verlag*. Vol. 14. Pp. 147–154.
36. Liang, M. (1985) *Music of the Billion: An Introduction to Chinese Musical Culture*. New York: Heinrichshofen.
37. Liang, T. P. (1970) *Chinese Musical Instruments & Pictures*. Taipei: Chinese Classical Music Association.
38. Lieberman, F. (1970) *Chinese Music: An Annotated Bibliography*. New York: Society for Asian Music.
39. Luchaire, J. (1965) *Confession d'un Français moyen*. Florence: L. S. Olschki.
40. Mu, L. (2018) Presenting Diversity and Negotiating Identity: Narratives of the Chinese in Newfoundland. *Journal of Folklore Research*. Vol. 55, No. 3. Pp. 51–85.
41. Pfister, L. (1932) Notices bibliographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552–1773 (Le P. Jean-Joseph-Marie Amiot). Imprimerie de la Mission catholique. Pp. 837–860.
42. Picard, F. (1996) La connaissance et l'étude de la musique chinoise, une histoire brève. *Revue Bibliographique de Sinologie*. Pp. 265–272.
43. Priest, D. (1999) *Louis Laloy (1874–1944) on Debussy, Ravel and Stravinsky (1st ed.)*. London: Routledge.
44. Richard, Mrs. T. (Mary Martin). (1899) *Chinese Music*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press.
45. Riddle, R. (1983) *Flying Dragons, Flowing Streams: Music in the Life of San Francisco's Chinese*. Westport: Greenwood Press.

46. Shen, S. Y. (1991) *Chinese Music and Orchestration: A Primer on Principles and Practice*. USA: Chinese Music Society of North America.
47. Thrasher, A. R. (2000) *Chinese Musical Instruments*. New York: Oxford University Press.
48. Thrasher, A. R., Wong, G. N. (2011) *Yueqi: Chinese Musical Instruments in Performance*. Vancouver: British Columbia Chinese Music Association.
49. Tuohy, S. (2002) The Sonic Dimensions of Nationalism in Modern China: Musical Representation and Transformation. *Ethnomusicology*. Vol. 45, No. 1. Pp. 105–131.
50. Wiant, B. (1965) *The Music of China*. Hong Kong: Chung Chi Publications (Chung Chi College, Chinese University of Hong Kong).
51. Wright, A. F. (1957) Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction. *Journal of Asian Studies*. Vol. 17, No. 1. Pp. 17–42.
52. Wu, D. Y. (1991) The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities. *Daedalus*. Vol. 120, No. 2. Pp. 159–179.
53. Xiang, Y. (2018) An Overview of the Development of Music Education in China's Normal Universities in the Second Half of the 20th Century. *Advances in Intelligent Systems Research*. Vol. 163. Pp. 421–425.
54. Yang, H., Saffle, M. (2017) *China and the West: Music, Representation, and Reception*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
55. Yeh, Y. Y. (2002) *Historiography and Signification: Music in Chinese Cinema of the 1930s*. *Cinema Journal*. Vol. 41, No. 3. Pp. 78–97.
56. Hai, Zh. (2003) *Xiqu yinyue shi [History of Traditional Chinese Opera Music]*. Beijing: Wenhua yishu chubanshe. (In Chinese).
57. Jin, Y. (2013) *Zhongguo Qiangzu min'ge xuanlü yanjiu [A Study of Melody in Qiang Folk Songs]*. Beijing: Minzu chubanshe. (In Chinese).
58. Liang, M., Chen, B. (eds.) (2005) *Zhongguo yinyue tongshi jiaocheng [A General History of Chinese Music: Textbook]*. Beijing: Zhongyang yinyue xueyuan chubanshe. (In Chinese).
59. Liu, Z. (2006) *Zhongguo gudai yinyue shi jianshu [A Brief History of Ancient Chinese Music]*. Beijing: Renmin yinyue chubanshe. (In Chinese).
60. Liu, Z. (2005) *Zhongguo yinyue shi jianming jiaocheng [A Concise Course in Chinese Music History]*. Shanghai: Shanghai yinyue xueyuan chubanshe. (In Chinese).
61. Wang, Y. (2002) *Zhongguo jin xiandai yinyue shi [A History of Modern and Contemporary Chinese Music]*. Beijing: Renmin yinyue chubanshe. (In Chinese).
62. Xia, Y. (1989) *Zhongguo gudai yinyue shi jianbian [A Brief History of Ancient Chinese Music]*. Shanghai: Shanghai yinyue chubanshe. (In Chinese).
63. Zheng, Z. (2008) *Zhongguo gudai yinyue shi [History of Ancient Chinese Music]*. Beijing: Gaodeng jiaoyu chubanshe. (In Chinese).

#### Информация об авторе

**Казымова Лейла Аллахверди гызы** – аспирант, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД РФ, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0006-8395-2075, e-mail: leilakazym@gmail.com

#### Information about the author

**Leila A. Kazymova** – postgraduate student, Moscow State Institute of International Relations (MGIMO University), Moscow, Russian Federation; ORCID ID: 0009-0006-8395-2075, e-mail: leilakazym@gmail.com

Поступила в редакцию: 16.04.2025  
Принята к публикации: 18.06.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 16 April 2025  
Accepted: 18 June 2025  
Published: 25 September 2025

Научная статья  
УДК 291.14  
EDN: PKLQYT  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_126



## Философские основания классификации и типологии в науках о религии

К. В. Кринцюс

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

**Введение.** В данной статье предпринята попытка общего философского обоснования методов классификации и типологии в рамках их проблематического соотношения с предметом науки о религии. В вводной части статьи выявляется необходимость проблематизации упорядочивающих методов в науках о религии и кратко описывается структура последующего изложения.

**Содержание.** Признавая принадлежность классификационного метода к области логического, осуществляется проблематизация познавательного статуса логики и определяются онтологические и гносеологические границы данной науки. Указывается на иррациональные элементы в составе объекта наук о религии, ссылаясь на некоторые теоретические разработки в антропологии, философии и феноменологии религии. Формулируется вопрос о границах применимости логических методов для познания подобного рода объектов. Постулируется необходимость проблематизации логики с позиций философии бытия и философии мышления. Рассматриваются различные точки зрения исследователей на предмет онтологических и гносеологических оснований классификационного метода. Анализируются достоинства и недостатки рассматриваемых позиций. Обосновывается необходимость рассмотрения данного вопроса с позиции философского критицизма. На основе теоретических положений критической онтологии и критической гносеологии выявляется общее проблематическое ядро, на основании которого возникают методы классификации и типологии. Определяются структурные следствия, которые имеют силу для приложения методов упорядочения к специфической предметности наук о религии. На фундаменте вскрытого онтологического противоположения модусов фактичности и существенности и вскрытого гносеологического противоположения идиографического и номотетического определяются онтологические, гносеологические и предметные основания методов упорядочения. Исходя из этих оснований, строятся сперва промежуточные, а потом сущностные дефиниции методов классификации и типологии. На основе полученных результатов указывается способ перехода от общего рассмотрения упорядочивающих методов к их частнопредметному приложению в науках о религии.

**Выводы.** В заключительной части кратко описываются промежуточные результаты, возникшие в ходе предшествующего исследования. На основе полученных результатов выстраивается итоговый вывод о надлежащем способе предметного и межпредметного структурирования наук о религии в связи с реализацией общих классификационных и типологических задач.

**Ключевые слова:** классификация, типология, науки о религии, методология, логика, критическая онтология, гносеологический критицизм, предмет, объект, религия.

**Для цитирования:** Кринцюс К. В. Философские основания классификации и типологии в науках о религии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 126–142. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_126. EDN: PKLQYT

Original article  
UDC 291.14  
EDN: PKLQYT  
DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_126

## Philosophical Bases of Classification and Typology in the Sciences of Religion

Kirill V. Krintsius

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

**Introduction.** This article is devoted to the general philosophical justification of methods of classification and typology within their problematic relationship with the subject of science of religion. In the introductory part of the article, the need to problematize orderly methods in the sciences of religion is identified and the structure of the subsequent presentation is briefly described.

**Content.** Recognizing that the classification method belongs to the field of logic, the study problematizes the cognitive status of logic and finds ontological and gnoseological boundaries of this science. The study points to irrational elements in the object of the sciences of religion, referring to some theoretical developments in anthropology, philosophy and phenomenology of religion. The question of the limits of the applicability of logical methods for learning such objects is formulated. There is a need to problematize logic from the positions of philosophy of being and philosophy of thinking. The different points of view of researchers on the ontological and gnoseological basis of the classification method are considered. The strengths and weaknesses of the positions considered are analysed. It is justified to consider this question from the standpoint of philosophical criticism. On the basis of theoretical provisions of critical ontology and critical epistemology, a common problematic nucleus emerges, on the basis of which methods of classification and typology arise. Structural consequences are defined, which have the power to apply methods of organization to a specific subject of sciences about religion. On the basis of the revealed ontological antiposition of modules of factuality and materiality, and the revealed episodic antiposition of idiotic and nomothetic, the ontological, enological and substantive bases of methods of organization are defined. Based on these bases, first intermediate and then essential definitions of classification methods and typology are built. On the basis of the results obtained, it is indicated a way to move from the general consideration of regularizing methods to their subject-specific application in the sciences of religion.

**Conclusions.** The final part of the study briefly describes the intermediate results that emerged during the previous study. On the basis of the results obtained, a final conclusion is drawn on the appropriate way to structure the subject and inter-subject sciences of religion in connection with the implementation of general classification and typological tasks.

**Key words:** classification, typology, science of religion, methodology, logic, critical ontology, gnoseological criticism, objectivity, object, religion.

**For citation:** Krintsius, K. V. (2025) Filosofskie osnovaniya klassifikatsii i tipologii v naukah o religii [Philosophical Bases of Classification and Typology in the Sciences of Religion]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 126–142. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_126. EDN: PKLQYT

## Введение

В ходе своих исследований каждый религиовед сталкивается с необходимостью упорядочения многообразных проявлений религиозного. Возникают задачи, связанные с классифицированием различных религий или с типологизацией религиозных феноменов в рамках одной из конфессий, или же с упорядочением множества разнородных отношений между действительностью и религией как таковой. Конечной целью всех подобных разработок всегда было и остается ясное и отчетливое структурирование предметного поля науки о религии. Кроме этого, как справедливо отмечает Е. Н. Васильева: «Классификации религий не только упорядочивают сведения о религиях, но и задают концептуальный ракурс их рассмотрения» [3, с. 214]. В этом отношении значимость упорядочивающих методов трудно переоценить, однако при всей их значительности вполне может показаться, что процедуры эти являются самоочевидными и не требуют отдельного разговора: правила логического деления уместаются всего на паре страниц любого из учебников логики и не таят в себе никаких затруднений, а всякое упорядочение есть лишь реализация этих общих требований над каким-либо частным содержанием – любая проблематизация здесь оказывается как будто бы излишней.

Однако именно к проблематизации вопроса о типологии и классификации взывает сама история науки о религии, поскольку за всю эту историю предметное поле религиоведения так и не было однозначным образом структурировано. Задача разграничения предметного поля остается открытой не только на уровне исследуемого материала, но и на уровне междисциплинарного взаимодействия наук о религии. Так, современные исследователи заявляют: «Вопросы, связанные с самопониманием религиоведения, еще являются предметом активного обсуждения, причем выработка консенсусных решений значительно осложняется спецификой как процесса институализации наук о религии, так и концепуализации ее отрасли знания» [14, с. 8]. Помимо того что формальная структура религиоведения продолжает требовать более четкого классификационного определения, внутри каждой из областей этой науки мы также не можем найти ни одной классификации, которая была бы общепризнанной.



Все это заставляет усомниться в достаточности простого следования формальным правилам для решения классификационных задач в науках о религии и призывает к закономерному вопрошанию о том, не накладывает ли сам предмет религиоведения дополнительных требований к упорядочивающим процедурам, которые кажутся столь однозначными на первый взгляд. Для ответа на этот вопрос мы рассмотрим вначале общую теорию классификации и попытаемся выявить в ней то проблематическое ядро, которое заявляет о себе в сфере наук о религии, а затем попытаемся найти общее концептуальное решение, на основе которого предмет и метод могут быть сообразованы.

### Содержание исследования

Теория классификации традиционно считается частью формальной логики. Базовые принципы деления понятия были заложены еще Аристотелем в его учении о построении определения [1, с. 334–339] и в его учении о четырех предикациях (основных классах определенности сказуемого) [1, с. 351–355], которые можно считать наиболее общими видами делителей логического объема [6, с. 191–192]. С тех пор, как замечал в свое время еще И. Кант [17, с. 22], формальная логика не совершила ни одного шага ни вперед, ни назад: оставаясь внутри себя завершенной наукой, она претерпевала изменения лишь в сфере уточнений, оптимизаций и сокращений. И. Кант считал, что логика пребывает в беспроблемном качестве, поскольку ее границы положены однозначно и четко: она занимается формами мыслительных процедур безотносительно к их содержанию. Действительно, границы этой науки отделяют ее от онтологических и гносеологических проблем. К черте онтологического логика приближается в своем понятии о всеобщем роде (*sumtum genus*), которое она необходимым образом постулирует (так как без него не может завершиться), но которое вместе с тем неспособна никак использовать (так как по определению при максимальном объеме всеобщий род обладает отсутствующим логическим содержанием) – здесь завершается логика и начинается онтология, поднимающая вопрос о сущем как таковом. К рубежу гносеологической проблематики логику приближает вопрос о соответствии элементов ее предметности познаваемым объектам действительности. Именно переход

через две эти границы (в границах самой же логики) ведет к возникновению логических парадоксов: по отношению ко всеобщему роду (который включает в свой объем самого себя) – парадокс Эпименида, парадокс Г. Кантора, парадоксы Б. Рассела и др.; по отношению к соответствию логического предмета реальному объекту – парадокс Евбулида, апории Зенона и др. Однако то, что логика вытесняет из себя общефилософскую проблематику, еще не означает, что эту дисциплину нельзя философски проблематизировать, в таком случае она сама становится предметом философии бытия или философии мышления. Правомочность последнего гарантируется тем, что мышление отнюдь не исчерпывается логикой, но наряду с логическими законами мышлением управляют также законы ассоциации, причем оба этих рода законов являются гетерогенными друг к другу: «Мышление находится в своеобразном положении, пребывая между двумя несхожими закономерностями одновременно. Оно образует поле боя собственных, разрывающих его гетерогенностей» [16, s. 276], – писал Н. Гартман.

Осознание этого положения играет важную роль для религиозоведения, так как жизнь религиозного сознания протекает не только на уровне логических закономерностей, но и в гораздо более глубоких сферах мышления, которые Л. Леви-Брюль, например, называл *пра-логическими* [7, с. 49], полагая их подчиненными закону *партиципации*, альтернативному логическому закону противоречия. На алогическую стихию мифологического мышления, но теперь уже в отношении закона исключенного третьего, указывал также Я. Э. Голосовкер. Пытаясь вскрыть *логику чудесного*, он утверждал: «Такова логика мифа. При дилемме – либо – либо, – когда согласно формальной логике *tertium non datur* (третьего не дано), логика чудесного утверждает обратное: *tertium datur* (третье дано) ... Таким образом логика чудесного замещает закон исключенного третьего *законом неисключенного третьего* и тем самым создает положительное понятие абсурда, ибо в мире чудесного *не существует reductio ad absurdum* – сведения к нелепости» [4, с. 141–142]. На иррациональности чистого религиозного опыта настаивал основоположник феноменологии религии Р. Отто [18, s. 81]. То обстоятельство, что объект науки о религии включает в себя алогические элементы, которые нельзя считать малосуществен-

ными, призывает к проблематизации того, в каких границах и в каком отношении здесь релевантны средства логического анализа. Это затрагивает более общую проблему отношения логического к алогическому и отсылает к философскому вопросу об онтологических и гносеологических основаниях логики. И коль скоро теория классификации является частью логики, данный вопрос напрямую относится также и к ней.

Проблему онтологических аспектов классификации ставит, например, М. П. Покровский, утверждая, что главной онтологической особенностью классификации является ее междисциплинарность [11, с. 30–32]. Однако его понимание не раскрывает в полной мере философский смысл данного вопроса, подменяя значения понятий онтологического и эпистемологического.

Теория классификации А. Л. Субботина также затрагивает проблему онтологических оснований упорядочивающего метода [13, с. 18–23]. Ученый полагает, если классификационная процедура мышления претендует на какую бы то ни было истинность, то непременно должна иметь для себя некоторое соответствие в онтологическом членении объективного мира. Это соответствие обеспечивает то, что природа имеет тенденцию к «... постоянному повторению порождаемых ею образований» [13, с. 19]. Тем же принципом характеризуется и всякая человеческая деятельность, следовательно, и в царстве природы, и в царстве культуры можно усматривать некоторую, хоть и не вполне четкую, раздельность и обособленность схожих образований – и адекватно отобразить это объективное членение призвана как раз классификация. Ученый замечает: «В мире континуума, лишённого какой-либо дискретности, классификация была бы невозможна, как была бы невозможна арифметика» [13, с. 37–42].

Автор термина *классиология* [10, с. 232], обозначающего проект создания отдельной науки о классификации, В. Л. Кожара, рассуждая об онтологической проблематике классификации, выделяет две крайние позиции, одна из которых постулирует реальность классифицирующих абстракций (позиция классификационного реализма), а другая – номинальность (позиция классификационного номинализма) [5, с. 98–99]. Сам автор указывает на невозможность однозначного разрешения проблемы вследствие неопределенности понятия о реальности и предлагает осуществить предварительную разработку «клас-

сификации реальностей» в качестве способа приближения к ответу на этот фундаментальный вопрос: «Но, как уже сказано, обсуждение этих положений затруднено неопределенностью самого понятия *реальность*. Нет классификации реальностей. Между тем ясно, что реальности, например, булыжника, фотона, закона сохранения энергии и рассматриваемых постулатов – это реальности разные» [5, с. 99]. Не говоря уже о том, что подобный ход мысли явно ведет к логической ошибке *petitio principii* (теорию классификации предлагается обосновать посредством классифицирования же), все-таки следует сказать, что на уровне философских обобщений понятие *реальность* не терпит употребления во множественном числе: единство реальности есть то необходимое условие, благодаря которому различные способы данности бытия вещей, процессов и состояний оказываются связанными на общем основании, вне которого научное познание принципиально невозможно. Реальность – это наиболее общий способ бытия всего того, что имеет во времени свое место и свою длительность, и в этом смысле реальность «булыжника, фотона и закона сохранения энергии» одна и та же – в противном случае названные элементы утратили бы всякую связь между собой. Таким образом, предложенный способ решения следует признать неудачным.

Не только онтологические, но также и гносеологические аспекты классификации пытается выявить В. В. Омельченко [8, с. 37–42]. Этому ученому принадлежит выдающаяся заслуга разработки математического обоснования классификации на уровне теории множеств [9], однако в отрешенной от количественного аспекта части общего понятийного рассмотрения его теория классификации, как нам представляется, не лишена некоторых недостатков. Онтологическую проблему классификации В. В. Омельченко усматривает в принципе индивидуации, а онтологическое основание – в необходимости соответствия результатов классифицирования истинному порядку природы. Гносеологический аспект в данном случае состоит в том, что логика классификационного распределения оказывается инвариантной и индифферентной предметному содержанию объектов реальной действительности, а «гносеологическая сущность» классификации заключается в принципе тождества неразличимых, с одной стороны, вы-

ражающегося в абстрактном равенстве элементов внутри класса, с другой стороны – в единстве содержательных характеристик элементов иерархии логического объема.

Обобщая приведенные точки зрения, можно отметить, что выделение гносеологических аспектов наряду с онтологическими является более продуктивным ходом мысли, поскольку позволяет подвергнуть проблему классификации дистинктивному рассмотрению. В рамках чисто онтологической проблематизации почти все исследователи сходятся в признании определяющего значения вопроса о соответствии между результатами распределения объема логических понятий и структурой реального разграничения сущего, тем самым явно или неявно отсылая к *спору об универсалиях*. Проблема универсалий, как известно, не имеет прямого решения, поэтому здесь будет тщетным занимать ту или иную позицию, но гораздо важнее попытаться отыскать способ дезактуализации данного проблематического ядра, который смог бы примирить невозможность однозначного выявления фоновых диспозиций метода с необходимостью его предметной реализации. Наиболее пригодным для этого может оказаться подход философского критицизма, в рамках которого, предварительно разделив сферы онтологических и гносеологических предпосылок, будет плодотворным, на наш взгляд, обратиться, с одной стороны, к проекту *критической онтологии* Н. Гартмана, а с другой – к *критической гносеологии* неокантианской школы.

Онтологический критицизм начинается с дистинкции естественной и отрефлексированной установки (*intentio recta et intentio obliqua*) [16, с. 46–47] и далее, проходя через предваряющую критику онтологических учений, базирующихся на *intentio obliqua*, приходит к ключевому пункту принципиального отрешения философии бытия от экстраполяций философии мышления: в онтологии мыслимость должна полагаться частью сущего, которое в общем отношении индифферентно к фактору собственной познаваемости, – границы познания здесь не должны приниматься за границы бытия.

Следует сказать, что под данную критику подпадает также и онтологическое обоснование классификации В. В. Омельченко: коль скоро именно гносеология занимается отношением познания к действительности, выделение *principium individua-*

*tionis* в качестве ключевой проблемы данного метода относится именно к гносеологическому, а вовсе не к онтологическому рассмотрению. Философские понятия не терпят приблизительных значений, в противном случае теория заражается ошибкой учетверения термина (*quaternio terminorum*), пускающей скрытые метастазы во все области дальнейшего учения. Это явственно прослеживается в теории классификации В. В. Омельченко: только что указанная неточность, а также неточности, связанные, например, с тем, что классификационный метод причисляется к методу диалектическому на том основании, что оба этих метода объединяют в себе тождество и различие [8, с. 373], тогда как на самом деле тождество и различие объединяются в них по-разному: в классификации – последовательно, в рамках движения по нескольким ступеням членения объема, а в диалектике – одновременно, в рамках одной ступени стадийного синтеза. Или неточности, связанные с тем, что классификация внезапно ставится в ряд основных законов мышления, тогда как для того, чтобы заявить такой статус, нужно сначала доказать несводимость классификации к четырем другим, хорошо известным нам законам мышления, в то время как автор, наоборот, на протяжении всей книги прибегает к ним для ее обоснования. Все эти и другие неточности приводят к пролиферации логического объема и инфляции логического содержания рассматриваемого понятия, так что в итоге классификация перестает быть частью логического деления и теперь объемлет в себе слишком многое для того, чтобы быть хоть сколько-нибудь определенной. С одной стороны, это позволяет рассуждать о действии классификационного механизма вне области логического, например на уровне реакций животных или даже на уровне жизни клеточных структур [8, с. 28–30]. Но, с другой стороны, это отнимает возможность дать внятное определение другим упорядочивающим процедурам, которые по необходимости становятся здесь разновидностями «фундаментального понятия классификации»: все дефиниции этих видов (типологизации, кластеризации, диагностики и др.) по устранении из них элементов *idem per idem*, оказываются неразличимыми.

Итак, возвращаясь к строгой и последовательной онтологии Н. Гартмана, для нас будет иметь значение то ее положение,

в котором автор отказывается от традиционного, но не вполне удачного разделения сущего на идеальное и реальное бытие и предлагает более конструктивную оппозицию наличного бытия («*Dasein*») и определенного бытия («*Sosein*»), которая выражается в онтологической апории фактичности («*Daß*») и существенности («*Was*») [16, с. 85–86]. Предложенная оппозиция преодолевает абстрактное противопоставление субстанции и экзистенции и притязает на инвариантную относимость ко всем возможным ступеням конкретизации сущего. Поскольку всякая классификация производится в рамках соотношения индивидуального и всеобщего, принципиальным для нас в данном случае станет приложение дистинкции наличного и определенного бытия именно к этой диспозиции. В критической онтологии оно выражается следующим суждением: «Чистая индивидуальность для себя столь же мало возможна, как и чистая всеобщность для себя. Пожалуй, всякое наличное существование индивидуально (и наоборот), а всякая определенность всеобща по форме. Но всеобщее может реально наличествовать только "в" индивидуальном, ибо лишь последнее наделено существованием; а индивидуальное способно быть определенным только в том, что является общим для него самого и для другого, т. е. в том, что по форме в нем всеобщее» [16, с. 61]. Таким образом, всеобщее и особенное не составляют двух полностью изолированных царств, но образуют единую реальность, в которой необходимо дополняют друг друга модусами определенности (*Sosein*) и наличности (*Dasein*). Мы знаем только два общих вида определенности: содержательная и объемная. К установлению первой из них призван метод дефиниции, а второй – метод классификации. Следовательно, интересующее нас обоснование классифицирования состоит именно в модусе определенного бытия (*Sosein*), который наряду с модусом наличного бытия (*Dasein*) выступает неотъемлемым элементом сущего.

В этом свете постулат, гласящий, что религия как предмет религиоведения существует лишь в религиях [19, с. 347], с одной стороны, получает однозначное обоснование, а с другой стороны, начинает требовать уточняющего дополнения: действительно, религия способна существовать лишь в индивидуальном качестве *наличного* разнообразия, но наличные религии не могут обрести модус *определенности* без общего

понятия о религии как таковой. Эта базовая дуальность не может не отражаться в задаче надлежащего структурирования предметного поля наук о религии и вполне однозначно указывает на способ их демаркации. Если верно, что религиоведение выступает интегральной дисциплиной для разобщающегося множества частнопредметных подходов к ее объекту [12, с. 164], и если верно, что всякая попытка объединить философию религии с религиоведением в рамках отношения субординации, в результате не выдерживает никакой эпистемологической критики [2, с. 113]. И если единственное непротиворечивое отношение между ними есть отношение координации [6, с. 193], то очевидно, что указанная выше дуальность предполагает общее разделение предметного поля именно в отношении философии религии и религиоведения, причем такое, что на долю первого выпадает модальность существенности («Was»), а на долю второго – модальность фактичности («Daß»). Однако продолжить это рассуждение рассмотрением исходящей отсюда специфики реализации упорядочивающих процедур можно только после предварительного обращения к их общему гносеологическому обоснованию.

Для этого обоснования имеет смысл обратиться к гносеологическому критицизму, а именно к некоторым положениям баденской школы неокантианства. Несмотря на то что в некоторых своих пунктах оно устарело, а в своем центральном методологическом выводе уже было преодолено критикой представителя марбургской школы того же направления, Э. Кассирера [15, с. 60–92], нас интересует чисто гносеологическая часть учения, которая может быть рассмотрена отдельно от базирующихся на ее основе теоретических построений. Под ней мы в первую очередь подразумеваем разработанное Г. Риккертом гносеологическое учение о соотношении понятия и действительности [20, с. 28–38].

Начиная с вполне убедительной критики наивного представления о познании как об отражении действительности, философ доказывает истинность альтернативной концепции о познании как о преобразовании (*Umbilden*) действительности. Обратим внимание, что в частном смысле правомерность такого воззрения находит подтверждение в закрепившейся в современной науке базовой дистинкции объекта и предмета



исследования: предмет науки есть именно преобразованный объект действительности. Далее действительность оказывается познаваемой лишь благодаря ее гносеологическому преобразованию, вне которого она, следовательно, остается иррациональной. Иррациональность действительности обусловливается совмещением двух принципов, которым она одновременно подчинена: принципа непрерывности всего действительного и принципа разнородности всего действительного. Таким образом, в непреобразованном качестве действительность представляет собой гетерогенную континуальность (*Heterogenes Kontinuum*). В таком состоянии она не может быть схвачена мыслью, и потому – непознаваема. Рациональное преобразование иррационального предполагает два единственно возможных, и потому наиболее общих, варианта своего осуществления: так, гетерогенная континуальность может упорядочиваться либо гомогенно – и тогда действительность преобразовывается в *однородную непрерывность*; либо дискретно – и тогда действительность преобразовывается в *разнородную прерывность*. Эти два основных способа рационализации действительности и делают последнюю предметом науки.

Коль скоро гносеология занимается проблемой отношения познания к действительности, а выделенные способы представляют собой наиболее фундаментальные познавательные возможности упорядочения последней, нетрудно догадаться, что искомое нами гносеологическое основание упорядочивающих методов кроется именно здесь. Оно состоит в рациональной необходимости опредмечивания объекта познания, которая может осуществляться либо в рамках преобразования реального гетерогенного континуума в однородную непрерывность – что гносеологически обосновывает для нас *метод типологизации* (так как именно вынесение типа есть однородное обобщение познаваемого континуума); либо в рамках преобразования реального гетерогенного континуума в разнородную дискретность – что гносеологически обосновывает для нас *метод классификации* (так как именно выделение класса есть дискретное уточнение реальной познаваемой разнородности).

Итак, мы нашли гносеологические основания упорядочения, однако их ни в коем случае не следует путать с предметными методологическими основаниями. Гносеологическое

рассмотрение относит метод *непосредственно* к действительности и выискивает таким образом его основание, сам же метод в своей реализации относится к действительности *опосредствованно*. Это означает, что предметное основание метода всегда противоположено к его гносеологическому основанию. Так, если гносеологическое основание типологии состоит в гомогенном упорядочении континуальности, то это значит, что типология должна реализовываться над такой континуальной предметностью, которая предварительно дана в гетерогенной неупорядоченности. И если гносеологическое основание классификации состоит в дискретном упорядочении гетерогенного, значит метод реализуется над такой гетерогенной предметностью, которая предварительно дана в континуальной слитности. Выявив и гносеологические, и предметные основания классификации и типологии, мы можем построить промежуточные определения для обоих методов.

*Промежуточная дефиниция 1.* Классификация есть дискретное упорядочение континуальной гетерогенности.

*Промежуточная дефиниция 2.* Типология есть гомогенное упорядочение гетерогенной континуальности.

Как видно из этих определений, данные методы могут хорошо взаимодополнять друг друга в исследовании какого-либо реального объекта, однако их предметности при этом будут противоположны.

Добавив к этим дефинициям результаты онтологического рассмотрения, получим сущностные определения для обоих методов. Очевидно, дело будет заключаться в распределении модусов существенности (*Was*) и фактичности (*Daß*). Тогда получим следующие определения.

*Дефиниция 1.* Классификация есть дискретное упорядочение континуальной гетерогенности по существенным (и собственным) признакам.

*Дефиниция 2.* Типология есть гомогенное упорядочение гетерогенной континуальности по фактическим признакам.

Итак, выявив общие онтологическое и гносеологическое основания методов упорядочения и дав им четкие определения, нетрудно сделать выводы о специфике частного соотношения классификации и типологии с предметом наук о религии.

## Выводы

Мы показали, что вопрос о классификации и типологии в науках о религии требует проблематического рассмотрения, поскольку предметное поле религиоведения до конца не структурировано ни на формальном уровне межпредметного разграничения, ни на содержательном уровне внутри предметного материала. Скорее всего, это обусловливается тем, что предмет науки о религии представляет собой не *элемент* действительности, как, например, в естественных и точных науках, а ее *область*, которая объемлет множество элементов различной природы. Религия имеет немалое количество измерений: философское, социальное, моральное, психологическое, историческое, эстетическое и др. – такой же многомерной становится и наука о ней.

Всякий метод возникает на основании того или иного проблематического ядра, вскрыть которое в рамках логики оказывается невозможным по той причине, что эта наука занимается формами мысли безотносительно к содержанию. Мы выяснили, что поиск такого ядра относительно методов упорядочения правомерно осуществлять лишь путем последовательной онтологической и гносеологической проблематизации. Этот путь привел нас к спору об универсалиях, который не разрешается напрямую. Таким образом, что продуктивные познавательные результаты далее может обеспечить лишь позиция философского критицизма. Обратившись к разработкам критической онтологии и критической гносеологии, мы определили общие философские основания упорядочивающего метода и дали четкие дефиниции двум его основным разновидностям, классификации и типологии. В результате этого также было выявлено, что на онтологическом уровне проблема упорядочения выражается в рамках апории фактичности и существенности, а на гносеологическом – в рамках противоположения идиографического и номотетического.

Применяя полученные методологические результаты к наукам о религии, можно заключить, что сообразование упорядочивающего метода с их предметностью предполагает, во-первых, общее межпредметное разделение наук, которое должно учитывать оппозицию фактичности и существенности по линии раздела философии религии и религиоведения, а во-вторых, распределение приоритетов упорядочивающих задач, которое должно считаться с оппозицией номотетическо-

го и идиографического в рамках осуществления классифицирования и типологизации. Результатом такого сообразования может стать раздельное, но взаимодополняющее сочетание полноты и конкретности познания объекта, рассматриваемого с противостоящих предметных позиций, соответствующих противоположащим методологическим характеристикам классификации и типологии.

#### Список литературы

1. Аристотель. Топика // Аристотель. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2 / под ред. З. Н. Миселадзе. – М.: Мысль, 1978. – С. 347–531.
2. Астапов С. Н. О демаркации предметов исследования философии религии и религиоведения // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2018. – № 5. – С. 112–121.
3. Васильева Е. Н. Зарубежная историография классификаций религий в XIX – начале XX вв. // Религиоведческие исследования. – 2016. – № 14. – С. 213–249.
4. Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют // Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют. – М.: Академический Проект, 2012. – С. 15–180.
5. Кожара В. Л. Основы классиологии. – Сыктывкар: Коми республиканская типография, 2021. – 484 с.
6. Кринцюс К. В. Пропедевтика классификационного метода в философии религии и религиоведения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 184–199.
7. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление: Коллективные представления в сознании первобытных людей и их мистический характер / пер. с фр. Я. Плана, под ред. В. К. Никольского и А. В. Кисина. – М.: ЛЕНАНД, 2023. – 344 с.
8. Омельченко В. В. Общая теория классификации. Часть I. Основы системного познания действительности. – М.: Маска, 2008. – 436 с.
9. Омельченко В. В. Общая теория классификации. Часть II: Теоретико-множественные основания. – М.: ЛИБРОКОМ, 2010. – 296 с.
10. Покровский М. П., Васильева Е. Н. Как возможна классификация религий // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2022. – № 3. – С. 230–247.
11. Покровский М. П. Введение в классиологию. – Екатеринбург: ИГГ УрО РАН, 2014. – 484 с.
12. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. – СПб.: Издательство Русской христианской академии, 2013. – 365 с.
13. Субботин А. Л. Классификация. – М.: ИФ РАН, 2001. – 84 с.
14. Парадигмы исследования религии в XXI в. Коллективная монография / под ред. О. Ю. Бойцовой. – М.: Издатель Воробьев А. В., 2020. – 224 с.
15. Cassirer E. Zur Logik der Kulturwissenschaften. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011. – 161 s.
16. Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. – Berlin: WALTER DE GRUYTER & CO, 1965. – 322 s.
17. Kant I. Kritik der Reinen Vernunft. – Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1919. – 864 s.
18. Otto R. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. – Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1926. – 260 s.
19. Ratschow C. H. Methodik der Religionswissenschaft // Enzyklopadie der Geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden. 9. Lieferung: Methoden der Anthropologie, Antropogeographie, Volkerkunde und Religionswissenschaft. – München: Oldenbourg Verlag, 1973. – S. 347–400.
20. Rickert H. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. – Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1926. – 145 s.

1. Aristotel' (1978) *Topika* [Topics]. Sobranie sochinenij v 4 tomach. T. 2 [Collected works. In 4 vols. V. 2]. Moskva: Mysl'. Pp. 347–531. (In Russian).
2. Astapov, S. N. (2018) O demarkacii predmetov issledovaniya filosofii religii i religiovedeniya [On the demarcation of the subjects of study of philosophy of religion and religious studies]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i social'nye nauki – Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences*. No. 5. Pp. 112–121. (In Russian).
3. Vasil'eva, E. N. (2016) Zarubezhnaya istoriografiya klassifikacij religij v XIX – nachale XX vv. [Foreign historiography of classifications of religions in the XIX – early XX centuries]. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Religious studies]. No. 14. Pp. 213–249. (In Russian).
4. Golosovker, Ya. E. (2012) *Imaginativnyj absolyut* [Imaginative absolute]. *Imaginativnyj absolyut* [Imaginative absolute]. Moskva: Akademicheskij Proekt, Pp. 15–180. (In Russian).
5. Kozhara, V. L. (2021) *Osnovy klassiologii* [Fundamentals of classiology]. Syktyvkar: Komi respublikanskaya tipografiya. (In Russian).
6. Krincyus, K. V. (2024) Propedeutika klassifikacionnogo metoda v filosofii religii i religiovedenii [Propaedeutics of the classification method in philosophy of religion and religious studies]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 184–199. (In Russian).
7. Levi-Bryull', L. (2023) *Pervobytnoe myshlenie: Kollektivnye predstavleniya v soznanii pervobytnyh lyudej i ih misticheskij harakter* [Primitive thinking: Collective representations in the minds of primitive people and their mystical character]. Moskva: LENAND. (In Russian).
8. Omel'chenko, V. V. (2008) Obshchaya teoriya klassifikacii. Chast' I. *Osnovy sistemnogo poznanija dejstvitel'nosti* [General theory of classification. Part I. Fundamentals of systemic cognition of reality]. Moskva: Maska. (In Russian).
9. Omel'chenko, V. V. (2010) Obshchaya teoriya klassifikacii. Chast' II: Teoretiko-mnozhestvennye osnovaniya [General theory of classification. Part II: Theoretical and plural foundations]. Moskva: Knizhnyj dom LIBROKOM. (In Russian).
10. Pokrovskij, M. P., Vasil'eva, E. N. (2022) Kak vozmozhna klassifikaciya religij [How classification of religions is possible]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 230–247. (In Russian).
11. Pokrovskij, M. P. (2014) *Vvedenie v klassiologii* [Introduction to classiology]. Ekaterinburg: IGG UrO RAN. (In Russian).
12. Smirnov, M. Yu. (2013) *Religiya i religiovedenie v Rossii* [Religion and religious studies in Russia]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj hristianskoj akademii. (In Russian).
13. Subbotin, A. L. (2001) *Klassifikaciya* [Classification]. Moskva: IF RAN. (In Russian).
14. Bojcov, O. Yu. (2020) (ed.) *Paradigmy issledovaniya religii v XXI v.* Kollektivnaya monografiya [Paradigms of religious research in the 21st century. A collective monograph]. Moskva: Izdatel' Vorob'ev A. V. (In Russian).
15. Cassirer, E. (2011) *Zur Logik der Kulturwissenschaften* [On the logic of cultural studies]. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (In German).
16. Hartmann, N. (1965) *Zur Grundlegung der Ontologie* [On the foundation of ontology]. Berlin: WALTER DE GRUYTER & CO. (In German).
17. Kant, I. (1919) *Kritik der Reinen Vernunft* [Critique of Pure Reason]. Leipzig: Verlag von Felix Meiner. (In German).
18. Otto, R. (1926) *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [The Sacred: About the irrational in the idea of the divine and its relation to the rational]. Gotha: Leopold Klotz Verlag. (In German).
19. Ratschow, C. H. (1973) *Methodik der Religionswissenschaft* [Methodik der Religionswissenschaft] *Enzyklopadie der Geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden. 9 Lieferung: Methoden der Anthropologie, Antropogeographie, Volkerkunde und Religionswissenschaft* [nzyklopadie der Geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden. 9 Education: methods of anthropology, anthropogeography, folklore and religious studies]. München: Oldenbourg Verlag. Pp. 347–400. (In German).
20. Rickert, H. (1926) *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [Cultural Studies and Natural Science]. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebek). (In German).

**Информация об авторе**

**Кринцюс Кирилл Викторович** – аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0007-3046-039X, e-mail: krincyus@bk.ru

**Information about the author**

**Kirill V. Krintsius** – postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Saint Petersburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0007-3046-039X, e-mail: krincyus@bk.ru

Поступила в редакцию: 20.06.2025

Принята к публикации: 20.07.2025

Опубликована: 25.09.2025

Received: 20 June 2025

Accepted: 20 July 2025

Published: 25 September 2025

## Дискуссия о совместимости фрейдизма и марксизма в отечественной психологии религии 1920–х гг.

Д. С. Дамте

*Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Исследования взаимоотношений психоанализа и гуманитарных наук в России имеют сравнительно длинную историю, но религиозоведческая проблематика обычно затрагивается в них лишь в самых общих чертах. Вследствие этого, в частности, остались без внимания некоторые значимые – как для истории религиоведения, так и для истории психоанализа – аспекты, в том числе разработка проблем психологии религии в рамках дискуссии о совместимости фрейдизма и марксизма в 1920-е гг.

**Содержание.** В ходе дискуссии вопросы психологии религии затрагивались в контексте обсуждения вклада З. Фрейда и его школы в историю и науки об обществе. Сторонники сближения фрейдизма и марксизма указывали на то, что целый ряд положений марксистской исторической теории – обусловленность сознания бытием, два основных мотива человеческой деятельности, построение идеологии – находят в психоанализе подтверждение и развитие. С их точки зрения, в понимании религии психоанализ материалистичен, в первую очередь потому, что он раскрывает ее основной психологический механизм вытеснения сексуальной энергии. Формы вытеснения совершенствуются по мере развития производственных сил и отношений: если на начальных ступенях вытеснение могло быть задействовано незначительно – и потому соответствующий образ мышления (способ представления) и связанная с ним символика называются бессознательными (или сексуальными), – то в дальнейшем берет верх принцип реальности, а цензура и вытеснение становятся все более изощренными и организованными. Их оппоненты настаивали на односторонности и необоснованности фрейдистского понимания религии.

**Выводы.** Рассматриваемая дискуссия способствовала разработке ключевых вопросов психологии религии в русле нового подхода, основанного на сочетании психоанализа З. Фрейда и марксистского понимания истории. Однако на его основе не сложилось какое-либо направление или школа. Вместе с тем дискуссия выявила принципиальные проблемы, связанные с границами (или даже целесообразностью) применения психоаналитического метода в психологии религии.

**Ключевые слова:** психология религии, история религиоведения, фрейдизм, бессознательное, символ, миф.

**Для цитирования:** Дамте Д. С. Дискуссия о совместимости фрейдизма и марксизма в отечественной психологии религии 1920-х гг. // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 143–153. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_143. EDN: MDCMSZ

## Discussion on the Compatibility of Freudianism and Marxism in Russian Psychology of Religion of the 1920s

David S. Damte

*Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba,  
Moscow, Russian Federation*

**Introduction.** Although research on the relationship between psychoanalysis and the humanities in Russia has a relatively long history, religious studies issues are usually addressed in them only in the most general terms. As a result, in particular, some aspects that are significant for both the history of religious studies and the history of psychoanalysis were ignored, in particular, the development of problems of the psychology of religion in the framework of the discussion on the compatibility of Freudianism and Marxism in the 1920s.

**Content.** During the discussion, questions of the psychology of religion were raised in the context of the discussion of contribution Freud and his schools in history and the sciences of society. Proponents of the convergence of Freudianism and Marxism pointed out that a number of propositions of Marxist historical theory – the conditioning of consciousness by being, the two main motives of human activity, and the construction of ideology – find confirmation and development in psychoanalysis. From their point of view, psychoanalysis is materialistic in understanding religion, primarily because it reveals its main psychological mechanism of sexual energy displacement. The forms of repression improve with the development of production forces and relations: if at the initial stages repression could have been involved only slightly – and therefore the corresponding way of thinking (way of representation) and the associated symbolism are called unconscious (or sexual) – then later the principle of reality prevails, and censorship and repression play become more sophisticated and organized. Their opponents insisted on the one-sidedness and groundlessness of the Freudian understanding of religion.

**Conclusions.** The discussion under consideration contributed to the development of key issues in the psychology of religion in line with a new approach based on a combination of psychoanalysis and religious psychology. Freud and the Marxist understanding of history. However, no direction or school has developed on its basis. At the same time, the discussion revealed fundamental problems related to the limits (or even the expediency) of using the psychoanalytic method in the psychology of religion.

**Key words:** psychology of religion, history of religious studies, Freudianism, the unconscious, symbol, myth.

**For citation:** Damte, D. S. (2025) Diskussiya o sovmestimosti frejdzizma i marksizma v otechestvennoy psihologii religii 1920-h godov [Discussion on the Compatibility of Freudianism and Marxism in Russian Psychology of Religion of the 1920s]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 143–153. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_143. EDN: MDCMSZ



## Введение

Изучение истории российского психоанализа и его взаимосвязей с другими направлениями психологии и гуманитарными науками продолжается уже не одно десятилетие. К настоящему моменту достаточно подробно проанализирована рецепция психоаналитических идей в русской культуре Серебряного века [3, 19, 20], литературоведении [3, 10], философии [1, 4, 25] и других областях гуманитарного знания. На этом фоне особенно заметно недостаточное освещение вклада представителей русского психоаналитического движения – как в дореволюционный, так и в раннесоветский период – в психологию религии [см.: 9, с. 202–215]. Обращаясь к наследию приверженцев фрейдистского психоанализа в СССР 1920-х гг., отметим, что их взгляды формировались в непростой и в то же время уникальной исторической и интеллектуальной ситуации, когда, увлеченные перспективами, открывшимися перед новой теорией в первые годы советской истории [25, с. 279, 334], они искали способы ее сближения с марксизмом.

В целом на данный момент в отечественной литературе число исследований, в той или иной мере затрагивающих дискуссию о совместимости фрейдизма и марксизма в гуманитарных науках 1920-х гг., невелико [см., например: 4, с. 146–182, 25, с. 316–318]; специальных работ, содержащих анализ конкретных аргументов сторонников сближения двух теорий в области психологии религии и их оппонентов, фактически не было. Между тем разработка этого направления могла бы не только расширить и углубить наши знания истории отечественного религиоведения, но и дополнить общую интеллектуальную картину рассматриваемой эпохи.

Задачи исследования: 1) описать предысторию и основные этапы дискуссии о совместимости фрейдизма и марксизма в отечественной психологии и философии 1920-х гг.; 2) раскрыть аргументы за и против сближения двух подходов в сфере психологии и, более конкретно, психологии религии; 3) показать значение дискуссии для разработки проблем психологии религии.

Гипотеза исследования заключается в том, что изучаемая дискуссия стала импульсом к формированию нового, фрейдомарксистского подхода в отечественной психологии религии 1920-х гг., которое, однако, в силу объективных при-

чин не было завершено. Исследование опирается на работу с конкретными источниками. Для обобщения информации используются сравнительно-исторический, аналитический, герменевтический методы.

### **Содержание исследования**

В дискуссии о совместимости фрейдизма и марксизма [см.: 4, с. 152–167, 25, с. 311–358] проблемы психологии религии поднимались в связи с оценкой перспектив теории З. Фрейда в изучении исторических и социальных явлений и процессов. При этом сторонники сближения двух подходов предполагали, во-первых, что марксистское учение о двух главных мотивах человеческой деятельности: создание средств, необходимых для поддержания жизни, продолжение рода и иных, промежуточных, но связанных с ними, находит психологическое соответствие в учении З. Фрейда о двух видах первичных влечений: сексуальных, нацеленных на сохранение рода, и влечениях Я, ответственных за сохранение вида [21, с. 143–144]. Во-вторых, тезис об обусловленности сознания бытием согласуется с фрейдовской теорией двух принципов (удовольствия и реальности), определяющих работу психики. Если в марксизме сознание определяется как осознанное, отраженное, бытие, то психоанализ показывает, как происходит отражение [7, с. 66] – применительно к внутренним побуждениям, связанным с жизнедеятельностью организма, и побуждениям, исходящим из внешнего мира и не имеющим непосредственного отношения к удовлетворению первичных потребностей: последние в результате отражения предстают в виде идеальных стремлений.

Идеальные стремления формируются либо путем сублимации, когда под влиянием принципа реальности энергия первичных влечений перенаправляется на высшие цели, либо путем вытеснения – в этом случае неприемлемое содержание уходит в бессознательное, а затем возвращается в сознание в форме замещающего, реактивного образования. В обоих случаях стремление кажется сознанию первичным, поскольку подлинный источник деятельности скрыт в бессознательном.

Система «неправильных отражений мотивов или источников человеческой деятельности» составляет идеологию

[21, с. 144] в том смысле, как ее определял Ф. Энгельс [см.: 24, с. 83]. Формирование идеологии объясняется механизмом рационализации, т. е. сокрытия истинных мотивов стремления более высокими мотивами, происходящими якобы из сферы сознания. При этом: а) идеолог не сознает истинных мотивов побуждений; б) последние неприемлемы для общества или какой-то его части, и в случае их открытия возникнет конфликтная ситуация [21, с. 147]. Идеолог «отражает» эту ситуацию в своей психике, там же и, не осознавая этого, «подбирает» идеальные мотивы, тогда как истинные наталкиваются у него на сопротивление воспринятых извне влияний. Таким образом идеология – одна из форм отражения в общественном сознании реальной борьбы в обществе.

Ключевую роль в формировании религии, хронологически самой ранней формы идеологии в указанном смысле слова, играет открытый в психоанализе механизм вытеснения [см.: 11, с. 78–85, 12, с. 16–25, 13, с. 29–31]. В качестве содержания религии выступает «преодоление тех или иных конфликтов как в самом человеке, так и вне его» [18, с. 84], обусловленных гнетом сначала естественного, а затем экономического характера [11, с. 14–18]. Форма религии изменится в зависимости от уровня развития производительных сил: если первоначально религия является всеобъемлющим способом представления [см.: 17, с. 192], то затем, по мере становления сознательного мышления, с его критерием реальности появляется цензура, «вытесняющая значительные массы либидо вместе с его фантастическим опытом и привычными способами их разрешения в сферу бессознания», вследствие чего либидо «с одной стороны, дает массовый невроз, а с другой – культ как средство его обнаружения» и организации потока вытесненного материала [18, с. 84].

На современном этапе «устранение» излишков либидо путем вытеснения у представителей различных классов происходит по-разному, в зависимости от строгости семейного уклада, возможностей созидательного труда и творчества, характера общественного принуждения и правовой системы [15, с. 138, 147–150, 18, с. 88–89]. Коммунистическое общество создаст максимально широкие возможности для раскрытия человеческого потенциала – сублимации, – а значит,

исчезнет необходимость в вытеснении и, как следствие, религии [18, с. 90, ср.: 7, с. 71–79].

По определению М. А. Рейснера, религия есть «социальная организация сексуального мышления и связанной с ним деятельности» [18, с. 90]. Соответствующий способ мышления: а) бессознателен; б) связан с внутренними органическими раздражителями; в) основан на чувствах удовольствия и неудовольствия; г) игнорирует различие воображаемого и реального, сна и бодрствования; д) допускает свободную замену одних объектов другими или замену отношения к объекту на противоположное; е) связан с верой во всемогущество мыслей [16, с. 276–277]. Он соответствует ранним периодам развития человека и человечества, когда труд минимально необходим и огромный избыток неизрасходованных сил уходит в сексуальную сферу [см.: 22], что согласуется с марксистским тезисом о связи религии и низкого уровня производства.

Этому способу мышления соответствует символика бессознательного, отличающаяся многообразием значений, отсутствием связи с конкретным содержанием [14, с. 92], а кроме того, устойчивостью и широким распространением. Религия представляет собой частный, «хотя и наиболее яркий» пример использования такой мистической, по Рейснеру, символики «в более или менее сознательной и логической форме» [16, с. 282]. В религии мистическая символика получает расширение и развитие за счет возводимой над ней рациональной надстройки и создания при помощи привычки подражания и внушения связей определенных знаков и сигналов со сферой бессознательного [16, с. 290–294, 18, с. 102–104].

Мистико-религиозный способ представления развивается по мере того, как изменяется сила, от которой человек чувствует себя зависимым – пол, природа, экономика. При этом на всех ступенях он характеризуется особенно сильным воздействием на чувства, амбивалентным характером, отражающим амбивалентность сексуального влечения, в котором сходятся нежность и жестокость [12, с. 48–58], малой изменчивостью и сильной связью с бессознательными источниками. Он отличается от формально-эстетического – основа морали и искусства, и рационального – фундамент науки и философии, способов представления; вместе с тем религиозно-мистический способ

представления находит применение и в искусстве, и в науке, и в философии [16, с. 282, 297, 304–305, 324–326].

В целом значение «мистико-религиозной надстройки» [14, с. 93] состоит в том, что она, во-первых, организует и развивает сексуальную энергию, ненужную в производственных условиях конкретного общества, во-вторых, дает систему взглядов, отличающуюся устойчивостью и смягчающую «наиболее острые классовые противоположности и революционные перевороты» [там же]. И, в-третьих, создает форму дисциплинирования широких масс, основанную на силе внушения, сосредоточенной в руках особого рода профессионалов – служителей культа [14, с. 94, 18, с. 104]. Тем самым в психоанализе получает обоснование «указанный еще Марксом характер утешения и успокоения религии», которая «таким путем преодолевает внешние и внутренние конфликты» [18, с. 106].

Критики данного подхода исходят из того, что понимание бессознательного в учении Фрейда идеалистично, поскольку за ним не усматривается физиологическая основа [см.: 6, с. 9–10, 68–70]. Учение о влечениях, теория развития человека и специфическая интерпретация параллели филогенеза и онтогенеза в психоанализе неприемлемы для марксистской психологии, а принцип реальности предполагает не обусловленность сознания социальной средой, но лишь то, что достижение удовольствия временно откладывается [6, с. 23]. По их мнению, Фрейд и его последователи механически переносят на сферу религии понятия и принципы психоаналитической теории, основанной на наблюдениях за современными невротиками, пренебрегая при этом различиями в социально-экономическом контексте рассматриваемых явлений [2, 5, 6, 8, 23]. Более того, абсолютизация бессознательного и его противопоставление сознанию согласуется с представлением о дуализме добра и зла, что, в частности, дает повод говорить о «религиозном в конечном счете источнике» психоанализа [6, с. 80–85].

К началу 1930-х гг. дискуссия о фрейдизме и марксизме уже фактически завершилась. В ситуации нарастающего политического давления на страницах журналов одна за другой появлялись статьи, авторы которых обвиняли последователей Фрейда в идеализме, механицизме, троцкизме [4, с. 172–176],

выходя далеко за пределы контраргументов, которые незадолго до этого использовали критики психоанализа.

### **Выводы**

На основании проведенного исследования можно сделать следующие выводы. Во-первых, дискуссия о совместности фрейдизма и марксизма, продолжавшаяся на протяжении 1920-х гг., стала отправной точкой переосмысления ключевых проблем психологии религии, таких как истоки и развитие символа, роль бессознательного в религиозном и, в частности, мистическом опыте, механизмы формирования религиозных представлений, функции религии и т. д. В ходе дискуссии обозначилось новое течение в психологии религии, основанное на сочетании фрейдизма и марксизма, не оформившееся, однако, в какое-либо самостоятельное направление или школу. Во-вторых, как мы видели, сторонники этого подхода исходили из идеи о том, что марксистский тезис о восполнении недостатков реальной жизни в религии находит подкрепление в учении Фрейда о вытеснении и сублимации, формы и характер которых меняются в связи с переменами социальных и экономических условий. В противоположность этому их оппоненты настаивали, что тем самым религиозный опыт биологизируется, а его действительные источники никак не раскрываются. Тем самым в рассматриваемой дискуссии так или иначе затрагивался принципиальный вопрос о возможностях и границах применимости психоаналитического метода в психологии религии. В-третьих, на наш взгляд, раскрытое выше учение о мистическом способе представления, связанном со сферой бессознательного, и соответствующей символике в их соотношении с экономическими условиями заслуживает дальнейшего анализа, в частности в аспекте возможных параллелей с учением западных фрейдомарксистов 1930–1950-х гг.

### **Список литературы**

1. Антонов К. М. Рецепция классического психоанализа в русской религиозной мысли и современные психоаналитические теории религии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2014. – № 5 (55). – С. 47–67.
2. Гурев Г. А. Религия в свете фрейдизма // Антирелигиозник. – 1929. – № 1. – С. 40–60.

3. Жеребин А. И. О прошлом одной иллюзии: Психоанализ и русское мировоззрение в историко-литературном контексте конца XIX – начала XX веков. – СПб.: Петербург – XXI век, 2003. – 104 с.
4. Лейбин В. М. Психоаналитическая традиция и современность. – М.: Когито-Центр, 2012. – 408 с.
5. Лукачевский А. Т. Происхождение религии: Обзор теорий. – М.: Безбожник, 1929. – 134 с.
6. Майский В. И. Фрейдизм и религия: Критический очерк. – М.: Безбожник, 1930. – 87 с.
7. Малис Г. Психоанализ коммунизма. – Харьков: Космос, 1924. – 87 с.
8. Мамлеев В. И. Фрейдизм и религия // Атеист. – 1930. – № 52. – С. 30–68.
9. Психология религии в России XIX – начала XXI века / сост. К. М. Антонов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. – 528 с.
10. Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ. – М.: Ладомир, 2004. – 1013 с.
11. Рейснер М. А. Классовые основы религии. – М.: Безбожник, 1930. – 95 с.
12. Рейснер М. А. Любовь, пол и религия. – Рязань: б. и., 1924. – 60 с.
13. Рейснер М. А. Нужна ли вера в бога? О вере, церкви и государстве. – М.: Труд и книга, 1923. – 123 с.
14. Рейснер М. А. Проблемы социальной психологии. – Ростов-на-Дону: Буревестник, 1925. – 135 с.
15. Рейснер М. А. Социальная психология и учение Фрейда // Печать и революция. – 1925. – № 3. – С. 54–69; № 5–6. – С. 133–150.
16. Рейснер М. А. Способы представления // Вестник коммунистической академии. – 1924. – № 7. – С. 273–336.
17. Рейснер М. А. Условная символика как социальный раздражитель // Вестник коммунистической академии. – 1924. – № 9. – С. 175–197.
18. Рейснер М. А. Фрейд и его школа о религии // Печать и революция. – 1924. – № 1. – С. 40–60; № 3. – С. 81–106.
19. Рождественский Д. С. Психоанализ в российской культуре. – СПб.: ВЕИП, 2009. – 170 с.
20. Сироткина И. Е. Классики и психиатры: Психиатрия в российской культуре конца XIX – начала XX века. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 271 с.
21. Фридман Б. Д. Основные психологические воззрения Фрейда и теория исторического материализма // Психология и марксизм. – Л.: ГИЗ, 1925. – С. 113–159.
22. Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука, 2005. – 253 с.
23. Чеботарев С. Н. Поноλογическая теория происхождения религии. – Л.: б. и., 1928. – 26 с.
24. Энгельс Ф. Письмо Францу Мерингу. 14 июля 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 т. – Т. 39. – М.: Политиздат, 1966. – С. 82–86.
25. Эткинд А. М.<sup>1</sup> Эрос невозможного. История психоанализа в России. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2023. – 534 с.

## References

1. Antonov, K. M. (2014) *Receptiya klassicheskogo psihoanaliza v russkoj religioznoj mysli i sovremennye psihoanaliticheskie teorii religii*. [The reception of classical psychoanalysis in the Russian religious thought and the modern psychoanalytic theories of religion]. *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofiya*. – St. Tikhon's University Review. *Theology. Philosophy*. No. 5 (55). Pp. 47–67. (In Russian).
2. Gurev, G. A. (1929) *Religiya v svete frejdzizma*. [Religion from the Point of View of Freudianism]. *Antireligioznik*. – *Antireligious*. No. 1. Pp. 40–60. (In Russian).
3. Zherebin, A. I. (2003) *O proshlom odnoj illyuzii: Psihoanaliz i russkoe mirovozzrenie v istoriko-literaturnom kontekste konca XIX – nachala XX vekov* [About the Past of an Illusion: Psychoanalysis and the Russian Worldview in the Historical and Literary Context of the Late 19th and Early 20th Centuries]. Saint-Petersburg: Peterburg – XXI vek. (In Russian).

<sup>1</sup> Признан иностранным агентом.

4. Lejbin, V. M. (2012) *Psihoanaliticheskaya tradiciya i sovremennost'* [Psychoanalytic Tradition and Modernity]. Moscow: Kogito-Centr. (In Russian).
5. Lukachevskij, A.T. (1929) *Proiskhozhdenie religii: Obzor teorij* [The Origin of Religion: A Review of Theories]. Moscow: Bezbozhnik. (In Russian).
6. Majskij, V. I. (1930) *Frejdizm i religiya: Kriticheskij ocherk* [Freudianism and Religion: A Critical Essay]. Moscow: Bezbozhnik. (In Russian).
7. Malis, G. Yu. (1924) *Psihoanaliz kommunizma* [Psychoanalysis of Communism]. Kharkov: Kosmos. (In Russian).
8. Mamleev, V. I. (1930) *Frejdizm i religiya* [Freudianism and Religion]. *Ateist. – Atheist.* No. 52. Pp. 30–68. (In Russian).
9. Antonov, K. M. (2019) (ed.) *Psihologiya religii v Rossii XIX – nachala XXI veka* [Psychology of religion in Russia of the XIX – beginning of the XXI century]. Moscow: Izd. PSTGU. (In Russian).
10. Rankur-Lafer'er, D. (2004) *Russkaya literatura i psihoanaliz* [Russian Literature and Psychoanalysis]. Moscow: Lodomir. (In Russian).
11. Rejsner, M. A. (1930) *Klassovye osnovy religii* [Class Foundations of Religion]. Moscow: Bezbozhnik. (In Russian).
12. Rejsner, M. A. (1924) *Lyubov', pol i religiya* [Love, Gender and Religion]. Ryazan', 1924. (In Russian).
13. Rejsner, M. A. (1923) *Nuzhna li vera v boga? O vere, cerkvi i gosudarstve* [Is Faith in God necessary? About Faith, the Church and the State]. Moscow: Trud i kniga. (In Russian).
14. Rejsner, M. A. (1925) *Problemy social'noj psihologii* [Problems of Social Psychology]. Rostov-na-Donu: Burevestnik. (In Russian).
15. Rejsner, M. A. (1925) *Social'naya psihologiya i uchenie Frejda*. [Social Psychology and the Teachings of Freud]. *Pechat' i revolyuciya – Print and Revolution*. No. 3. Pp. 54–69; No. 5–6. Pp. 133–150. (In Russian).
16. Rejsner, M. A. (1924) *Sposoby predstavleniya*. [Methods of Representation]. *Vestnik kommunisticheskoy akademii. – Bulletin of the Communist Academy*. No. 7. Pp. 273–336. (In Russian).
17. Rejsner, M. A. (1924) *Uslovnaya simvolika kak social'nyj razdrashitel'* [Conventional Symbols as a Social Irritant]. *Vestnik kommunisticheskoy akademii. – Bulletin of the Communist Academy*. No. 9. Pp. 175–197. (In Russian).
18. Rejsner, M. A. (1924) *Frejd i ego shkola o religii*. [Freud and his school about Religion]. *Pechat' i revolyuciya. – Print and Revolution*. No. 1. Pp. 40–60; No. 3. Pp. 81–106. (In Russian).
19. Rozhdestvenskij, D.S. (2009) *Psihoanaliz v rossijskoj kul'ture* [Psychoanalysis in Russian culture]. Saint-Petersburg: Vostochno-evropejskij institut psihoanaliza. (In Russian).
20. Sirotkina, I. E. (2008) *Klassiki i psixiatriy: Psixiatriya v rossijskoj kul'ture konca XIX – nachala XX veka* [Classics and psychiatrists: Psychiatry in Russian Culture of the Late XIX – Early XX Century]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
21. Fridman, B. D. (1925) *Osnovnye psihologicheskie vzzreniya Frejda i teoriiya istoricheskogo materializma*. [The Basic Psychological Views of Freud and the Theory of Historical Materialism]. *Psihologiya i marksizm*. [Psychology and Marxism]. Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo. Pp. 113–159. (In Russian).
22. Freud, S. (2005) *Totem i tabu* [Totem and taboo]. Saint-Petersburg: Azbuka. (In Russian).
23. Chebotarev, S.N. (1928) *Ponologicheskaya teoriya proiskhozhdeniya religii* [The ponological theory of the origin of religion]. Leningrad. (In Russian).
24. Engels, F. (1966) *Pis'mo Francu Meringu. 14 iyulya 1893 g.* [A letter to Franz Mehring. July 14, 1893], in: Marx K., Engels F. *Sochineniya*, in 50 vols. Vol. 39. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury. Pp. 82–86.
25. Etkind, A. M.<sup>1</sup> (2023) *Eros nevozmozhnogo. Istoriya psihoanaliza v Rossii* [Eros of the impossible. The History of Psychoanalysis in Russia]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbaha. (In Russian).

<sup>1</sup> Recognised as a foreign agent.



### Информация об авторе

**Дамте Давид Соломонович** – кандидат философских наук, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-9480-694X, e-mail: damte\_ds@pfur.ru

### Information about the author

**David S. Damte** – Cand. Sci. (Philos.), Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-9480-694X, e-mail: damte\_ds@pfur.ru

Поступила в редакцию: 06.04.2025  
Принята к публикации: 07.05.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 06 April 2025  
Accepted: 07 May 2025  
Published: 25 September 2025

## Сравнительный анализ религиозно-философских пресуппозициональных систем Г. Х. Кларка и К. Ван Тиля

Д. А. Микрюков

*Уральская государственная консерватория имени М. П. Мусоргского,  
Екатеринбург, Российская Федерация*

**Введение.** В статье сопоставляются религиозно-философские воззрения двух основных представителей пресуппозициональной апологетики: Гордона Х. Кларка и Корнелиуса Ван Тиля.

**Содержание.** Рассматриваются основные различия в родственных апологетических пресуппозициональных системах Г. Х. Кларка и К. Ван Тиля. Учитываются уже существующие англоязычные исследования по данной теме Г. Банзена и Г. Крэптона. Обобщаются сходства систем, обусловленные их общим пресуппозициональным характером. Рассматриваются различия в отношении к позитивным доказательствам бытия Божьего, в том числе расхождения во взглядах на соотношение Божественного и человеческого разумов и на логику как на науку. Анализируется своеобразие отношения к роли эпистемологии в апологетике и философии в целом.

**Выводы.** Воззрения Г. Кларка и К. Ван Тиля носят общий пресуппозициональный характер. Пресуппозиционизм Кларка имеет ярко выраженный характер. Ван Тиль не считал пресуппозиционизм эксклюзивно допустимым христианским типом апологетики, с большим скепсисом относился к способностям человеческого разума и придавал меньшее значение роли гносеологии.

**Ключевые слова:** пресуппозиционизм, апологетика, американский кальвинизм, гносеология.

**Для цитирования:** Микрюков Д. А. Сравнительный анализ религиозно-философских пресуппозициональных систем Г. Х. Кларка и К. Ван Тиля // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 154–167. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_154. EDN: JSJQXO

## Comparative Analysis of G. H. Clark's and C. Van Til's Religious-Philosophical Presuppositional Systems

Dmitri A. Mikrioukov

*Urals Mussorgsky State Conservatoire,  
Ekaterinburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article contrasts the religious-philosophical views of the two major representatives of presuppositional apologetics: Gordon H. Clark and Cornelius Van Til.

**Content.** The article examines the main differences in the related apologetic presuppositional systems created by G. H. Clark and K. Van Til. Existing English-language studies on the topic by G. Bansen and G. Crapton are taken into account. Similarities between the systems, existing due to their common presuppositional nature, are summarized. Differences in attitudes to positive proofs for the existence of God are considered. Discrepancies in views on the relationship between God's knowledge and man's knowledge and on logic as a discipline are taken into account. Peculiarities in the attitude to the role of epistemology in apologetics and in philosophy in general are analyzed.

**Conclusions.** Clark's and Van Til's views bear a common presuppositional character. Clark's presuppositionism has a more pronounced character. Van Til did not deem presuppositionism to be the sole acceptable Christian type of apologetics, was more skeptical regarding the abilities of the human mind and gave less value to the role of epistemology.

**Key words:** presuppositionism, apologetics, American Calvinism, gnosiology.

**For citation:** Mikrioukov, D. A. (2025) Srovnitel'nyj analiz religiozno-filosofskih presuppositional'nyh sistem G. H. Klarka i K. Van Tilya [Comparative Analysis of G. H. Clark's and C. Van Til's Religious-Philosophical Presuppositional Systems]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 154–167. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_154. EDN: JSJQXO

## Введение

На данном этапе развития христианства в контексте усиливающихся секуляризации и мультикультурализма общественного сознания повышается роль апологетики в жизни христианского мира. Существенную роль в развитии мировой христианской апологетики Новейшего времени, в особенности в англоязычной протестантской среде, сыграл пресуппозиционизм. Пресуппозициональная апологетика – это школа христианской эпистемологии, изучающая те послылы, на которых основываются мировоззрения, и предлагающая анализировать заключения, выводимые из данных предпосылок. Крупнейшие апологеты-пресуппозиционисты XX в. – американцы Корнелиус Ван Тиль и Гордон Кларк. В последующем развитии пресуппозиционизма существенную роль сыграл ученик Корнелиуса Ван Тиль Грег Банзен. В целом методология названных философов схожа, но имеется ряд частных различий, вызывавших некоторые противоречия между самими мыслителями и их учениками. Так, Кларк подвергался критике за излишнюю философско-доктринальную радикальность и фундаментализм, Ван Тиль – за непоследовательность основных выводов. В данном контексте представляет интерес более детальное рассмотрение различий в их методологии.

Одной из крупнейших научных работ по апологетике Ван Тиль является завершённый незадолго до смерти труд его последователя, философа и пастора Грега Банзена (1948–1995) «Апологетика Ван Тиль: прочтение и анализ». Банзен даёт следующую характеристику академических достижений Ван Тиль: «Корнелиус Ван Тиль был выдающимся философом-интеллектуалом, который прежде всего стремился быть верным служителем владычного Слова Божьего. Его сердце было предано засвидетельствовавшему Самому Себя Спасителю... и он посвятил себя обращению к потерянному миру самым привлекательным и эффективным способом – путем провозглашения и защиты нежно любимого им Евангелия. То, чему он научил нас в деле защиты веры, имеет огромную ценность, которую нельзя ни упустить в нашем поколении, ни утратить для будущих поколений»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Bahnsen G. L. Van Til's Apologetic: Readings and Analysis. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1998. P. 698.

Представляет интерес тот факт, что в своем труде Банзен затрагивает некоторые расхождения Кларка с Ван Тилем, подвергая их критике. Это, в свою очередь, подтолкнуло сторонников Кларка (в частности Г. Крэмптона) к ответной критике. При этом сторонники как Ван Тилия, так и Кларка с глубочайшим уважением относятся к трудам обоих мыслителей; различия и взаимная критика касаются философских нюансов.

Данная тема практически не изучена отечественными философами религии.

Цель исследования: провести сравнительный анализ близких философских систем Г. Х. Кларка и К. Ван Тилия.

Задачи исследования:

1. Выявить пункты соприкосновения в философских системах Кларка и Ван Тилия.
2. На уровне апологетики сравнить отношение к доказательствам Бытия Божьего у Ван Тилия и Кларка.
3. Проанализировать различия во взглядах на соотношение Божественного и человеческого разумов и на логику.
4. Сравнить отношение Ван Тилия и Кларка к месту эпистемологии в философии.

Гипотеза исследования: философско-апологетические системы Гордона Кларка и Корнелиуса Ван Тилия очень схожи и обе могут быть классифицированы как пресуппозиционизм. Однако система Гордона Кларка имеет более выраженный пресуппозициональный характер, обладает большей радикальностью и последовательностью.

Основными методами исследования являются принцип историзма, сравнительно-исторический (компаративный) метод, направленный на исследование эволюции идей у различных мыслителей, и системный подход, дающий возможность комплексно рассматривать религиозно-философскую теорию пресуппозиционизма как сложносоставной феномен. К компаративному методу тесно примыкают методы изложения исторического материала, его проблематизации и антитезы (т. е. противопоставления одних систем религиозно-философских воззрений и взглядов другим).

Объект исследования – своеобразие (т. е. совокупность наиболее общих и характерных черт) пресуппозициональных религиозно-философских систем Г. Х. Кларка и К. Ван

Тиль с присущими данным теориям способами и методами рациональной аргументации.

### Содержание исследования

Сторонники Кларка выделяют следующие позитивные аспекты учения Ван Тилья: убежденность в защите апологетикой всего христианства как совокупности фактов и доктрин; факт необходимости ученого подхода к апологетике; учение о взаимозависимости апологетики и теологии; положение (противоречащее римокатолической догматике) о невозможности строгого разделения теологии и философии; приверженность теологумену Августина о единстве разума и веры в покорности Откровению; приверженность реформатскому тезису (изложенному в Вестминстерском исповедании веры) о том, что Писание свидетельствует само о себе; утверждение о невозможности нейтральных смыслов в диалоге между христианством и иными мировоззрениями; сравнительная критика апологетических методов.

Однако система Ван Тилья вызывает некоторую критику сторонников Кларка. Во-первых, Ван Тиль критикуется за недостаточную последовательность, поскольку он верил в возможность позитивных доказательств бытия Божьего, в частности, онтологического, космологического и телеологического доказательств<sup>1</sup>.

Ван Тиль писал: «Я не отвергаю "теистические доказательства", но лишь настаиваю на формулировании их таким образом, чтобы не ставить под угрозу учение Священного Писания... Существует естественное богословие, являющееся законным»<sup>2</sup>.

Показательна и другая цитата: «Когда доказательства сформулированы таким образом [т. е. на базе христианства], они имеют абсолютную доказательную силу»<sup>3</sup>. Говоря языком Банзена, «Ван Тиль не отвергал теистические доказательства решительно и без разбора. Он довольно смело утверждал, что аргумент в пользу существования Бога, при условии правильного истолкования, в действительности обладает объективной весомостью»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Bahnsen G. L. Van Til's Apologetic... P. 621.

<sup>2</sup> Ibid. P. 613.

<sup>3</sup> Ibid. P. 615.

<sup>4</sup> Ibid. P. 622.

Ван Тиль и его ученики также подвергаются критике за попытки внести формальное различие между теистическими доказательствами и «римо-арминианскими» доказательствами, обозначаемыми ими также как «традиционные методы». При попытке сформулировать использование данных доказательств на христианской базе, метод обозначается как «пресуппозициональный». При этом сама идея теистического пресуппозиционизма является оксюмороном с точки зрения кларкианцев. В то время как «традиционный метод» предлагает продемонстрировать лишь высокую вероятность истинности христианства, «пресуппозициональный метод» стремится показать непогрешимость и несомненную истинность христианства. Примечательно, что даже некоторые сторонники Ван Тилиа, например Джон Фрейм, критикуют его за данный аспект<sup>1</sup>.

Согласно Ван Тиллю, абсолютным доказательством христианства является так называемый трансцендентальный аргумент (именно трансцендентальный: у Ван Тилиа акцент как раз на этом), суть которого в том, что выдвигается аргументация, основанная на невозможности противоположного. Ван Тиль заявляет: «Таким образом, теистические доказательства сводятся к одному доказательству – тому, которое утверждает, что, если этот Бог, Бог Библии, высшая сущность, Творец, повелитель вселенной, не предполагается в качестве основы человеческого опыта, этот опыт действует в пустоте. Это единственное доказательство является абсолютно убедительным»<sup>2</sup>.

Закономерным следствием подобного хода мысли является критическое отношение Банзена к Г. Кларку, полностью отрицавшему уместность теистических доказательств. Кларк у Банзена представлен догматистом, считавшим Библию аксиоматической начальной точкой, не требующей иных, сторонних доказательств. Согласно Банзену, Ван Тиль приходил в ужас от таких взглядов. Сторонники Кларка на это возражают, что Кларк всего лишь последовательно отстаивает идеалы пресуппозиционизма. Пресуппозиция, по определению, недоказуема. Пресуппозиционалист логически не может принимать в качестве уместных теистические доказательства бытия Божия. Сам Банзен критикуется за непоследовательность в связи

<sup>1</sup> Frame J. M. *Apologetics to the Glory of God*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1994. P. 77, 78–82, 85.

<sup>2</sup> Van Til C. *Common Grace and the Gospel*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973. P. 192.

с поддержкой в ряде иных работ<sup>1</sup> догматического подхода и призывами использовать Писание в качестве аксиомы.

Банзен характерным образом критикует Кларка и за то, что тот «поддерживал рациональную дискуссию с неверующими и их критику теории познания, этических позиций и т. д... [Доктор Кларк утверждал, что] единственной причиной для неверующего предпочесть Корану Библию является возрождающее действие Святого Духа»<sup>2</sup>.

При этом необходимо учитывать следующие слова Вестминстерского исповедания (14:1): «Благодать веры, по которой избранные способны веровать к спасению их душ, есть действие Духа Христова в их сердцах». Очевидно, Банзен в полемическом порыве нечаянно впал в ересь с позиций его собственной деноминации. Сам Ван Тиль писал о необходимости чуда возрождения, которое должно было свершиться прежде, чем аргументация могла бы стать действенной<sup>3</sup>.

Сторонники Кларка указывают на логическое противоречие, связанное с тем, что если апологет желает построить теистические доказательства на христианской основе, делая их таким образом объективно имеющими силу, то необходимость самих этих доказательств автоматически теряет актуальность, поскольку мы заведомо исходим из истинности христианства. Возникает порочный круг в доказательстве. Подчеркивается и неуместность попытки формулировать теистические доказательства библейским методом. Сущность теистических доказательств сводится к аргументации от небиблейских посылок, приводящей к заключению о Боге Библии. Тезис об абсолютной убедительности трансцендентального аргумента является неподтверждаемым. В связи с этим концепция Ван Тили не рассматривается сторонниками Кларка как чистый пресуппозиционизм.

Тем не менее сторонники Кларка признают, что в той или иной форме трансцендентальный аргумент может использоваться в духе *ad hominem* или *reductio ad absurdum* в целях апологетики. Большинство работ Кларка содержат примеры подобной аргументации. Однако, согласно самому Кларку, подобные аргументы логически не доказывают истинность христианского

<sup>1</sup> Bahnsen G. L. *Always Ready: Directions for Defending the Faith* / ed. R. R. Booth. Atlanta, GA: American Vision and Covenant Media Foundation, 1996.

<sup>2</sup> Bahnsen G. L. *Van Til's Apologetic...* P. 466.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 475.



теизма. Даже теоретическое опровержение всех существующих мировоззрений само по себе не доказывает истинность христианства. Исходить из невозможности противоположного также нельзя, поскольку обе противоположности могут быть ложными. Самое главное, с позиций самого пресуппозиционизма, нехристианские мировоззрения являются неверными прежде всего потому, что об этом утверждается в самом Писании.

Во-вторых, сторонники Кларка указывают на несоответствие подхода Ван Тили с протестантским принципом *Sola Scriptura*. Согласно Ван Тиллю, получается, что помимо Библии можно получить истину о Боге из иных источников – естественных наук, истории, философии, т. е. того, что традиционно называется естественным откровением. Банзен даже критикует Кларка за антиэмпирический подход к эпистемологии и науке<sup>1</sup>. При этом в ряде мест Банзен сам себе противоречит, подвергая сомнению достоверность каких бы то ни было знаний, внеположных по отношению к Библии<sup>2</sup>. Сторонники Кларка говорят о несоответствии между учением о достоверности светских познаний и трансцендентальным аргументом, демонстрирующим исключительную истинность христианства. Также указывается на противоречие данного положения с учением Библии о безумии мудрости мира сего (1 Кор. 2–3) и об абсолютной истинности и всесторонней полезности Писания. Внимание привлекается и к возникающему в таком случае противоречию с Вестминстерским исповеданием, в котором говорится (1:6) о том, что весь совет Божий относительно всего необходимого к Его славе, человеческому спасению, вере и жизни, либо явным образом изложен в Писании, либо благим и необходимым исследованием может быть выведен из Писания, к которому ничто ни в какое время не может быть добавлено.

В-третьих, между кларкианцами и Ван Тилем имеется различие в представлении о взаимоотношении Божественного и человеческого разума. Согласно Ван Тиллю, всё человеческое познание может быть лишь аналогичным Божественному знанию<sup>3</sup>. Божие знание и человеческое не пересекаются. Иными словами, различие заключается не только в количестве знания, но и в его содержимом. Ван Тиль пишет, что человек не мог бы

<sup>1</sup> Bahnsen G. L. Van Til's Apologetic... P. 671.

<sup>2</sup> Ibid. P. 105.

<sup>3</sup> Ibid. P. 250–251.

иметь то же содержание мысли в своем уме, которое Бог имеет в Своем уме, если бы он сам не был божественным. Человеческое знание ни в коем случае не идентично содержимому ума Божия<sup>1</sup>. Лишь из-за аналогичности человеческого познания Божественному учение Писания кажется противоречивым<sup>2</sup>.

Сторонники Кларка возражают, что подобные взгляды при условии последовательной дедукции на их основе приведут к абсолютному скептицизму. Аналогия истины не есть истина. Если нет пункта соприкосновения между человеческим знанием и Божественным, людям невозможно познать истину. В таком случае и сама Библия, написанная людьми человеческим языком, не могла бы быть Словом Божиим. Также возникает противоречие с реформатской доктриной о ясности Писания, изложенной в Вестминстерском исповедании (1:7): «Сказанное в Писании само по себе не всегда просто и не всем понятно. Но то, что необходимо знать и соблюдать и во что необходимо верить для спасения, излагается и раскрывается в некоторых местах Писания так ясно, что прийти к вполне приемлемому пониманию всего этого способны не только ученые, но и простые люди, которые должным образом пользуются обычными средствами благодати».

Хотя Петр и говорит о том, что в Писаниях есть нечто неудобовразумительное, апостол следом уточняет, что таковое подвергается превращению именно со стороны невежд и неутвержденных (2 Петр. 3: 16).

Ван Тиль подвергается критике за учение о наличии в Писании логических парадоксов (неразрешимых человеком противоречий), проистекающее из его понимания логики. Он критикуется не только за логические ошибки, но и за обесценивание самой логики<sup>3</sup>. Аналогичным образом Банзен и Ван Тиль достаточно критически настроены в отношении учения Кларка о Боге и логике<sup>4</sup>. Ван Тиль писал: «Крайние кальвинисты полагают, что возможно продемонстрировать взаимную соотнесенность друг с другом различных содержащихся в Библии учений в одной логически прозрачной системе»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Van Til C. Introduction // Warfield B. B. The Inspiration and Authority of the Bible / ed. S. G. Craig. Phillipsburg, N. J. Presbyterian and Reformed, 1948. P. 33.

<sup>2</sup> Van Til C. Common Grace and the Gospel. P. 142.

<sup>3</sup> Robbins Ch. Cornelius Van Til: The Man and the Myth. P. 22–27.

<sup>4</sup> Bahnsen G. L. Van Til's Apologetic... P. 669–670.

<sup>5</sup> Ibid. P. 659.

В этом утверждении усматривают противоречие с утверждением Вестминстерского исповедания (1:5) о согласии всех частей Писания. Таким образом, с точки зрения Ван Тилля, не только невозможно, но и грешно пытаться гармонизировать и систематизировать учения Библии. Гордон Кларк и его последователи были заклеены как рационалисты за попытку такой гармонизации и систематизации<sup>1</sup>.

С позиций Кларка, логика – одно из свойств Самого Бога. Бог есть Бог истины. Христос – воплотившаяся Истина (Ин. 14: 10). Святой Дух есть Дух Истины. Бог не есть Бог неустойчивости (1 Кор. 14: 33). Его Слово – это «ей» и «ни» (2 Кор. 1:18). Таким образом, согласно Кларку, Бог не может изрекать нелогичные, парадоксальные утверждения, ведь логика – это образ мышления Бога, а законы логики – установленные Им вечные принципы. А поскольку человек создан по образу Божию, постольку эти законы являются частью человека. Таким образом, имеется точка соприкосновения между Божественной логикой и человеческой логикой, между Божественным знанием и человеческим знанием. И Бог, и человек согласны, что  $1+1=2$ , оба считают, что А есть А. В Евангелии от Иоанна Христос называется Словом Божьим, т. е. Логосом (от этого слово происходит само слово «логика»), просвещающим всякого человека, т. е. для Кларка логика Бога и логика человека – одно и то же.

Однако противоречие наличествует и в понимании логики Банзеном. С одной стороны, Банзен оправдывает критику логики Кларка Ван Тилем. Но в произведении «Always Ready» он занимает противоположную точку зрения. «Законы логики так важны для аргументации и рассуждения... именно в этом суть апологетики... Эффективная защита веры требует умелого применения логики при столкновении с вызовами со стороны неверующих и опровержении их аргументов, а также при проведении внутренней критики своих собственных взглядов со стороны верующего»<sup>2</sup>. По всей видимости, с одной стороны, Банзен хотел защитить своего учителя, с другой стороны, будучи сам выдающимся ученым, стремился сгладить очевидные неудобные крайности.

Также почвой для взаимной полемики между анализируемыми группами в кальвинизме остаются вопросы эпистемологии.

<sup>1</sup> Hoeksema H. The Clark-Van Til Controversy. Unicoi, Tennessee: The Trinity Foundation, 1995. P. 2–3.

<sup>2</sup> Bahnsen G. L. Always Ready... P. 144.

Грег Банзен посвятил этому свою докторскую диссертацию. Но эта же тематика была важнейшей и для Ван Тилиа. В «Апологетике Ван Тилиа» Банзен посвятил эпистемологии целых две крупные главы. Эпистемология закономерным образом выступает одним из важнейших аспектов апологетической системы Ван Тилиа.

Немалая сложность сопряжена с определением места эпистемологии в рамках истинно христианской философии (как ее понимали кальвинисты). Является ли эпистемология фундаментальной ветвью философского знания – или она всего лишь одна из ветвей философии, наряду с метафизикой, этикой и политикой? Вопрос не в том, имеется ли между перечисленными сферами взаимная связь (это очевидно). Вопрос в том, что логически должно предшествовать чему и что должно быть основой.

Банзен относится критически к представлению Кларка о том, что начальной точкой философии является эпистемология и что другие ветви любомудрия должны основываться на ней. Он цитирует с неодобрением высказывание Кларка: «Метафизика может быть построена только на эпистемологическом основании»<sup>1</sup>.

В свою очередь Банзен и Ван Тиль считают метафизику и этику в равной степени первоочередными. Согласно Банзену, эпистемологическая система индивида является лишь частью целой системы разделяемых им пресуппозиций, включающих представления о природе реальности (метафизика) и нормах поведения (этика)<sup>2</sup>. С позиций Кларка, данное положение может быть верным, но при этом лишенным релевантности. Для него основной вопрос не в человеческой психологии, но в логической последовательности дисциплин.

Для сторонников Кларка важность данного вопроса обусловлена тем, что и философия, и теология сами по себе являются системами знаний, а основой всякого знания выступает гносеология. Именно поэтому первые главы «Наставлений в христианской вере» Кальвина касаются как раз вопросов эпистемологии. Данная проблема является не абстрактно-теоретической, а сугубо практической. То же самое можно

<sup>1</sup> Bahnsen G. L. Van Til's Apologetic... P. 669. Ср. статью выдающегося польского логика, основанного на сходной пресуппозиции о приоритете эпистемологии: Bogustawski A. On Speaking Beings, Persons, Acting Beings, God Existing Necessarily // Поэтика. История литературы. Лингвистика. Сборник к 70-летию Вяч. Вс. Иванова / отв. ред. А. А. Вигасин и др. М.: ОГИ, 1999. С. 651–658, особ. 651–653.

<sup>2</sup> Bahnsen G. L. Van Til's Apologetic... P. 263.

сказать о Вестминстерском исповедании. Его первая глава называется – «О Священном Писании». Только после рассмотрения 66 канонических книг Ветхого и Нового Завета как основы христианской теологии исповедание переходит к разбору учения о Боге (метафизика) в параграфах 2–5 закона Божьего в гл. 19. С точки зрения протестантизма, даже сотериологию можно считать ветвью эпистемологии, поскольку в протестантизме спасение достигается одной верой, а вера – это исповедание определенных знаний.

### **Выводы**

Из данного обзора можно сделать вывод о том, несмотря на то, что Кларк и Ван Тиль являются уважаемыми учеными в среде консервативных реформатов, многие частности в их учении являются спорными даже для их последователей. Тем не менее их религиозно-философское наследие может быть актуальным не только для протестантизма, но и для христианства в целом. В наше время, в начале XXI в., христианский мир испытывает потребность в рациональной религиозной философии, способной давать достойный ответ на критику. Под рационализмом имеется в виду не антропоцентричная модель Спинозы, но христианская рациональность, признающая Христа Логосом и Премудростью Божией. Кларк и Ван Тиль как раз и пытались строить логически последовательную систему на этой аксиоматической основе.

Гипотеза нашего исследования подтверждается. Философские конструкты Гордона Кларка и Корнелиуса Ван Тили родственны, будучи вариациями пресуппозиционизма. Система Кларка является более строго пресуппозициональной. Система Ван Тили менее радикальна, но проводит принципы пресуппозиционизма не так последовательно, как система Кларка. В частности, Кларк выступал против смешанного подхода в апологетике, например против применения позитивных доказательств Бытия Божьего, высоко оценивал гносеологические способности человека и логику как науку, буквально понимая учение об образе Божиим в человеке, считал эпистемологию основой философии.

Тематика пресуппозиционизма слабо изучена российскими философами религии и теологами, что, с одной стороны, повышает ее актуальность, а с другой – предоставляет большое

поле для исследования. В современной протестантской апологетике пресуппозиционизм стал достаточно известным методом апологетики, который применяется на практике, как правило, не в чистом виде, за который выступал Кларк, а в комплексном подходе, более близком Ван Тилю. Современным примером апологета, который пользуется данной методикой, является американский теолог-кальвинист Джеймс Уайт.

#### Список литературы

1. Микрюков Д. А. Апологетическая система Г. Х. Кларка в контексте его эпистемологии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16. Вып. 4. – СПб.: Изд-во РХГА, 2015. – С. 67–76.
2. Микрюков Д. А. Корнелиус Ван Тиль и его пресуппозициональная апологетическая система // Фундаментальные и прикладные научные исследования: актуальные вопросы, достижения и инновации: сборник статей LIV международной научно-практической конференции, состоявшейся 15 марта 2022 г. в г. Пенза. – Пенза: Наука и просвещение, 2022. – С. 125–128.
3. Микрюков Д. А. Религиозно-философские и этико-социальные воззрения Г. Кларка как представителя пресуппозициональной апологетики // Нравственность и религия: сборник статей VII всероссийской научно-практической конференции. – Пенза, 2010. – С. 45–47.
4. Bahnsen G. L. Always Ready: Directions for Defending the Faith / ed. R. R. Booth. Atlanta, GA: American Vision and Covenant Media Foundation, 1996. 289 p.
5. Bahnsen G. L. Van Til's Apologetic: Readings and Analysis. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1998. 764 p.
6. Bogustawski A. On Speaking Beings, Persons, Acting Beings, God Existing Necessarily // Поэтика. История литературы. Лингвистика. Сборник к 70-летию Вяч. Вс. Иванова / отв. ред. А. А. Вигасин и др. М.: ОГИ, 1999. С. 651–658.
7. Frame J. M. Apologetics to the Glory of God. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1994. 280 p.
8. Hoeksema H. The Clark–Van Til Controversy. Unicoi, Tennessee: The Trinity Foundation, 1995. 8 p.
9. Robbins Ch. Cornelius Van Til: The Man and the Myth. 42 p.
10. Van Til C. Common Grace and the Gospel. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973. 233 p.
11. Van Til C. Introduction // Warfield B. B. The Inspiration and Authority of the Bible / ed. S. G. Craig. Phillipsburg, N. J. Presbyterian and Reformed, 1948. Pp. 3–68.

#### References

1. Mikrykov, D. A. (2015) Apologeticheskaya sistema G. H. Klarka v kontekste ego epistemologii [G. H. Clark's Apologetic System within the Context of his Epistemology]. *Vestnik Russkoy khristianskoj gumanitarnoj akademii – Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*. Vol. 16. No. 4. Pp. 67–76. (In Russian).
2. Mikrykov, D. A. (2022) Kornelius Van Til' i ego presuppozitsional'naya apologeticheskaya sistema [Cornelius Van Til and his Presuppositional Apologetic System]. *Fundamental'nye i prikladnye nauchnye issledovaniya: aktual'nye voprosy, dostizheniya i innovacii*. [Fundamental and applied scientific research: current issues, achievements and innovations]. Collection of articles of the LIV international scientific and practical conference held on March 15, 2022 in Penza. Pp. 125–128. (In Russian).
3. Mikrykov, D. A. (2010) Religiozno-filosofskie i etiko-social'nye vozzreniya G. Klarka kak predstavatelya presuppozitsional'noj apologetiki [G. Clark's Religious-Philosophical and Ethical-Social Views as a Representation of Presuppositional Apologetics]. *Nravstvennost' i religiya*:

*sbornik statej VII vserossijskoj nauchno-praktičeskoj konferencii. [Morality and Religion]. Collection of Articles from the VII All-Russian Scientific and Practical Conference. Penza. Pp. 45–47.*

4. Bahnsen, G. L. (1996) *Always Ready: Directions for Defending the Faith* / ed. R. R. Booth. Atlanta, GA: American Vision and Covenant Media Foundation. 289 p.

5. Bahnsen, G. L. (1998) *Van Til's Apologetic: Readings and Analysis*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed. 764 p.

6. Bogustawski, A. (1999) *On Speaking Beings, Persons, Acting Beings, God Existing Necessarily* // *Poetika. Istorija literatury. Lingvistika. Sbornik k 70-letiju Vjach. Vs. Ivanova* / ed. A. A. Vigin et al. Moscow: OGI. Pp. 651–658.

7. Frame, J. M. (1994) *Apologetics to the Glory of God*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed. 280 p.

8. Hoeksema, H. (1995) *The Clark–Van Til Controversy*. Unicoi, Tennessee: The Trinity Foundation. 8 p.

9. Robbins, Ch. *Cornelius Van Til: The Man and the Myth*. 42 p.

10. Van Til C. (1973) *Common Grace and the Gospel*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed. 233 p.

11. Van Til C. (1943) *Introduction* // Warfield B. B. *The Inspiration and Authority of the Bible* / ed. S. G. Craig. Phillipsburg, N. J. Presbyterian and Reformed. Pp. 3–68.

#### Информация об авторе

**Микрюков Дмитрий Анатольевич** – старший преподаватель, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского, Екатеринбург, Россия, ORCID ID: 0000-0002-4646-3399, e-mail: damatrios@yahoo.ca

#### Information about the author

**Dmitri A. Mikrioukov** – Senior Lecturer, Urals Mussorgsky State Conservatoire, Ekaterinburg, Russia, ORCID ID: 0000-0002-4646-3399, e-mail: damatrios@yahoo.ca

Поступила в редакцию: 25.05.2025

Принята к публикации: 09.07.2025

Опубликована: 25.09.2025

Received: 25 May 2025

Accepted: 09 July 2025

Published: 25 September 2025

## Религия и мораль в контексте трансгуманизма

И. А. Тульпе

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

**Введение.** Статья исследует получившую широкое распространение на рубеже XX–XXI веков философию трансгуманизма. Автор анализирует, как трансгуманизм, уходя корнями в традиции гуманизма, стремится к обоснованию радикального преобразования природы человека, достигаемого с помощью современных технологий. Особое внимание уделяется вопросам морали и религии в контексте потенциального перехода от трансгуманизма к постгуманизму.

**Содержание.** Ключевая идея трансгуманизма заключается в том, что развитие технологий – от искусственного интеллекта до биотехнологий – способно не только улучшить человеческие возможности, но и привести к появлению новой формы разумной жизни, так называемого «постчеловека». Человек уже давно находится в состоянии постоянной трансформации. От первых орудий труда до цифровых технологий – каждое изобретение меняло не только среду обитания, но и влияло на саму природу человеческого. Сегодня, с развитием нейротехнологий, геной инженерии и кибернетики, границы между биологическим и искусственным становятся всё более размытыми. Этот переход ставит под вопрос сохранение таких традиционных ценностей как мораль и религия, которые веками определяли существование человека как именно человеческого. Религию в контексте трансгуманизма рассматривают с двух противоположных позиций: она может утратить свою актуальность, поскольку научный прогресс предлагает рациональные объяснения мира, заменяя веру в сверхъестественное; технологии сами могут стать объектом поклонения, особенно если искусственный интеллект или кибернетические существа будут восприниматься как нечто превосходящее человеческое понимание. В контексте трансгуманизма мораль также оказывается под вопросом: если технологии позволят устранить болезни, страдания и социальные конфликты, то традиционные этические нормы могут утратить свою значимость. Искусственный интеллект, способный принимать «идеальные» решения, может избавить людей от моральных дилемм. Или же человек, даже в «улучшенной» версии, по-прежнему будет стремиться к чему-то большему, чем просто рациональное существование?

**Выводы.** Предлагая радикально новые подходы к пониманию человека и его будущего, трансгуманизм ставит под сомнение устойчивость традиционных ценностей гуманизма – морали и религии. Автор подчёркивает необходимость осмысления этических и философских последствий технологического прогресса, чреватого потерей человеческой идентичности.

**Ключевые слова:** трансгуманизм, человек, религия, мораль, технологический прогресс, гуманизм, этика, философия.

**Для цитирования:** Тульпе И. А. Религия и мораль в контексте трансгуманизма // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 168–180. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_168. EDN: AQHUWC



## Religion and Morality in the Context of Transhumanism

Irina A. Tulpe

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

**Introduction.** The article explores the philosophy of transhumanism, which became widespread at the turn of the 20th and 21st centuries. The author analyzes how transhumanism, rooted in the traditions of humanism, seeks to justify the radical transformation of nature. Traditions of humanism seek to justify the radical transformation of human nature, achieved with the help of modern technologies. Particular attention is paid to issues of morality and religion in the context of a potential transition from transhumanism to posthumanism.

**Content.** A key idea of transhumanism is that the development of technology can not only improve human capabilities, but also lead to the emergence of a new form of intelligent life, the so-called "post-human". Human beings have long been in a state of constant transformation. From the first tools of labor to digital technology, each invention has not only changed the environment, but also has affected the very nature of the human. Today, with the development of neurotechnology, genetic engineering and cybernetics, the boundaries between the biological and the artificial are becoming increasingly blurred. This transition calls into question the preservation of traditional values such as morality and religion, which for centuries have defined human existence as precisely human. Religion in the context of transhumanism is viewed from two opposing perspectives: it may lose its relevance as scientific progress offers rational explanations of the world, replacing faith in the supernatural; technologies themselves may become an object of worship, especially if artificial intelligence or cybernetic beings are perceived as something superior beyond human comprehension. In the context of transhumanism, morality also comes into question: if technology makes it possible to eliminate disease, suffering and social conflicts, traditional ethical norms may become irrelevant. Artificial intelligence, capable of making «perfect» decisions, can save people from moral dilemmas. Or a human being, even in an «enhanced» version, will still strive for something more, than just a rational existence?

**Conclusions.** By proposing radical new approaches to understanding human beings and their future, transhumanism challenges the sustainability of traditional values of humanism, morality and religion. The author emphasizes the need to comprehend the ethical and philosophical consequences of technological progress, which is fraught with the loss of human identity.

**Key words:** transhumanism, human, religion, morality, technological progress, humanism, ethics, philosophy.

**For citation:** Tulpe, I. A. (2025) Religiya i moral' v kontekste transgumanizma [Religion and Morality in the Context of Transhumanism]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 168–180. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_168. EDN: AQHUWC

## Введение

На волне новой научно-технологической революции на рубеже XX–XXI веков стала широко распространяться возникшая в середине прошлого века философия трансгуманизма. Корень существительного трансгуманизм указывает как на интеллектуальную традицию гуманизма, так и – следуя ей – на того, кто находится в ее центре, то есть на человека.

Новые возможности и новые опасности невиданных прежде технологий обращены к физической и ментальной природе человека, в идеале – к ее совершенствованию. Исследование отношения разных религий к возможным перспективам цифрового будущего, сообразно их учениям о «послеземной» жизни человека, отношение к религии творцов и идеологов трансгуманизма, переносящих свою религиозность или атеистичность на представления о трансгуманистическом будущем; оценка трансгуманизма как специфичной секулярной религии, открывающей новые человеческие возможности к достижению вечной жизни тварным существом и т. п. – это важные, интересные темы, которые обсуждаются учеными, философами, теологами [см., напр.: 4; 5, pp. 163–179; 7; 10]. Равно важной и интересной является давно известная тема рубрики «наука и мораль» – об этичности применения технологий, в том числе, тех, что имеют дело с совершенствованием (или «совершенствованием») человеческой телесности и когнитивных способностей?<sup>1</sup>

Однако трансгуманистические идеи и проекты позволяют, на мой взгляд, задаться не менее увлекательным вопросом о природе религии и природе морали с точки зрения их «совечности» человеку и их будущей функциональности для технологически усовершенствованного человека. Преобразуют ли человека *нано-*, *био-* и прочие технологии эпохи цифровой революции в духе традиционного гуманистического идеала или получится некто (нечто –?), из-за чего приставка *транс-* приобретет что-то аксеологически или онтологически несовместимое с этим идеалом? То есть, перестанут существовать ценности, о которых веками рассуждали философы. Это предположение

<sup>1</sup> Об этических идеалах самого трансгуманизма см., напр.: Strahovnik, Vojko, and Mateja Centa Strahovnik. 2024. Transhumanism, Human Moral Enhancement, and Virtues // Religions 15: 1345. Available at: <https://doi.org/10.3390/rel15111345> (17 March 2022); Persson Ingmar, Savulescu Julian (2010) Moral Transhumanism // Journal of Medicine and Philosophy, 0:1–14, 2010 doi:10.1093/jmp/jhq052. Available at: [journals.permissions@oxfordjournals.org](https://journals.permissions@oxfordjournals.org); (accessed 23 April 2022); Bostrom Nick Transhumanist Ethics. Available at: <https://nickbostrom.com/ethics/transhumanist.pdf> (accessed 23 April 2022).

одним видится вполне закономерным (промежуточным) итогом в потоке культурного развития, другим – поводом задуматься то ли о допустимости самих технологий, то ли о способах/ограничениях их практического внедрения.

### Содержание исследования

Трансгуманизм – это философии, стремящиеся направить нас к постчеловеческому состоянию [см.: 8]. Разделяя многие идеи гуманизма (в том числе, уважение к разуму и науке, приверженность прогрессу и ценность человеческого существования в этой, а не в загробной жизни), трансгуманизм признает и предвидит радикальные изменения в природе и возможностях человеческой жизни в результате достижений различных наук и технологий, включая искусственный интеллект и освоение космоса как жизненного пространства, в сочетании с рациональной философией и системой ценностей<sup>1</sup>.

Считая своей основой Просвещение, трансгуманизм выступает медиатором между гуманизмом и постгуманизмом. Разнообразные варианты *транс-* работают с термином «постчеловек», различно конструируя обозначаемый им объект, с соответствующим к нему отношением (страх, отвращение, интерес, принятие и пр.). В конце 1990-х знаковой стала книга К. Хейлз «Как мы стали постлюдьми?». В ней представлены три «истории», рассказывающие о том, как информация утратила свое тело, как в послевоенные годы был сконструирован киборг (технологический артефакт и культурная икона), и как человек стал постчеловеком. Автор утверждает, что «постчеловек на самом деле не означает конец человечества» [6, с. 286], в нем не может быть ничего апокалиптического или античеловеческого. Но то, как конструируется и понимается постчеловеческое, тесно связано с тем, как понимается человек.

От «двуногого без перьев» и «меры всех вещей», от новоевропейского концепта человека как «внутренне нравственного», рационально мыслящего существа сегодня происходит умножение характеристик человека. Тем более, что современные исследования в области когнитивных наук опровергают

<sup>1</sup> Наиболее развитой формой трансгуманизма, по Максиму Мору, является экстропианская философия («экстропия» вначале – как антоним «энтропии»). More Max. Towards a Futurist Philosophy. Available at: <https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf> (accessed 09 July 2023).

представления о том, что разумен только человек. Впрочем, когда еще было отмечено, что «переход от животных к человеку не очень резок», что человек «создан не из какой-то более драгоценной глины, чем животные. Природа употребила одно и то же тесто как для него, так и для других, разнообразя только дрожжи» [2, с. 190, 201]. И если нам слишком огорчительно вместе с популярной американской писательницей К. Лейси, признавать, что поскольку человек это, прежде всего, чувствующая телесность, постольку человеческая жизнь это «временная кровавая кутерьма»<sup>1</sup>, то можно, с опорой на достижения в области естественных и гуманитарных наук, академически и почти всеобъемлюще описать человека примерно так, как это некоторое время назад сделал профессор Патрик Хопкинс: «Мы – двуногие, обладающие бинокулярным зрением, сексуально диморфные, умеющие рассказывать истории, выдвигать гипотезы, обмениваться ресурсами, социальные приматы с большим пальцем, которые борются за социальное положение, добывают пищу и размножаются. Мы недолговечны, мыслим как мешки с соленой водой». К этому «беспристрастному» описанию он посчитал необходимым добавить то, что побуждает нас к действию. Это любознательность, способность испытывать боль и удовольствие, отчего мы стремимся к «вечной цели»: избавлению от ненужных страданий, к безопасности, к расширению свободы и к счастью. По утверждению многих, добавляет Хопкинс, как духовно ущербные создания, мы «ищем исцеления и единения с Богом»<sup>2</sup>.

Просвещение и его гуманитарные науки создали образ человека таким, каким мы его знаем сегодня: автономным индивидом, обладающим свободой воли. В этом представлении о человеке примат разума, давший качественно новый уровень в эволюции живой материи, является одной из первых «гуманистических» черт, независимых от биологически прирожденных способностей. Человек способен сохранять, накапливать и использовать результаты и средства познания мира, создавать материальную культуру и самоорганизовыв-

<sup>1</sup> Lacey Catherine. The Answers Are Not Important: An Interview With Catherine Lacey// The Paris Review August 28, 2018. Available at: <https://www.theparisreview.org/blog/2018/08/28/the-answers-are-not-important-an-interview-with-catherine-lacey/> (accessed 24 June 2022).

<sup>2</sup> Hopkins Patrick D. A Moral Vision for Transhumanism// Journal of Evolution and Technology. Vol. 19. Issue 1. September, 2008. P. 3–7. Available at: <http://jetpress.org/v19/hopkins.htm> (accessed 12 October 2024).

ваться [1, с. 79–80]. Человек смог превратить свою разумность в видовое преимущество.

Трансгуманизм имеет дело с идеей совсем нового человека. Научно-фантазийная дерзость, воплощаемая в произведениях искусства (см., напр., роман «Transhumanism. Inc» В. Пелевина), представляет мир био-социо-диджитал человека, в котором цифровое стремительно внедряется и в био-, и в социо-, позволяя исправить «телесный негатив», нажитый цивилизованным человечеством. Скажем, вернуть его видовое физическое совершенство, подкорректировав продолжительность здоровой энергичной жизни и соединив с неким «наполнением» жизненного процесса, который до-постчеловек, как правило, направляет на организацию жизнеобеспечения. Перед новым способом понимания человеческого субъекта и его взаимосвязи с миром природы привычный антропоцентризм отстывает.

В отличие от других животных, чьи адаптационные возможности развиваются, трансформируются с необходимостью приспособления к меняющейся по разным причинам среде обитания, *sapiens* сам создает жизнеобеспечивающие технологии, преобразующие среду обитания и соответствующие ей новые образы жизни и мысли. Любое изобретение, вошедшее в повседневность, меняет навыки организации жизни, способы коммуникации, взгляд на мир, на себя.

Камень в руках первобытного охотника-собирателя был своего рода «киберпротезом», усиливающим естественные возможности руки, как и все позднейшие, изобретаемые и совершенствуемые, орудия производства. В этом смысле, человек, который и без «цифровых имплантов», давно улучшает свое тело, врачуя себя хирургическими операциями, таблетками, физкультурой, перманентно – «трансчеловек». Памятуя о коренной связи кибернетики с теорией систем, нельзя ли считать киборгонизацией вовлеченность, например, в соцсети или использование манипулирующих сознанием многочисленных приложений, которые встраивают пользователя в разнообразные реальные и виртуальные системы? Впрочем, речь может идти не только о пугающей зависимости от искусственного интеллекта, но и вообще об автоматическом принятии, об интериоризации любых внешних воздействий, направленных на сознание, которое «разумно», *сапиенсно* обуславливает наше

восприятие внешнего мира и взаимодействие с ним. В принципе, необязательно что-то имплантировать, чтобы стать киборгом (т. е., кибернетическим организмом).

Что такого качественно нового для нашего биологического вида может дать цифровая революция, если иметь в виду, что от охотника-собирателя до нас (до айтишника) это не первая технологическая революция: каждая происходит из-за меняющихся физических и ментальных потребностей, реализация которых требует поиска/изобретения адекватных технологических решений. Впрочем, как отмечает профессор Ивелин Сардамов, опираясь на ключевые открытия в области нейробиологии, человеческий характер изменился, когда, кажется, все стали носить с собой смартфоны. В долгосрочном процессе адаптации к социальной и сенсорной чрезмерной стимуляции наступил переломный момент: мы постепенно превратились в «ментальных пингвинов» (в том смысле, что мы потеряли способность «летать» и, возможно, никогда не сможем вернуть ее обратно), в существ, которые отказались от некоторых глубоко человеческих качеств, приобретя более адаптивный, но более узкий «набор навыков» [9, p. 203].

Предполагается, что благодаря медицинским технологиям, с внедрением в тело запасных частей, созданных из его собственного биологического материала или чего-то искусственного, человек будет жить долго и здоров. Можно, конечно, начать опасаться за будущее мозга: вдруг искусственный интеллект, победит интеллект своего создателя, и упразднит за ненадобностью *мыслящий* мозг, а реэволюция мозга сосредоточится на совершенствовании его функции физиологического регулятора абсолютно совершенного тела.

Информационные технологии применяются не только в науке и производстве, они приходят в быт и укореняются в нем. То, что прежде делали «лично», «в реале», стало возможным (а во время и после ковидной пандемии – и желательным) делать онлайн, включая «роскошь общения» с друзьями и френдами. Может, человек, сложившийся из трансгуманистической трансформации, это не только и не столько здоровый долгожитель, сколько тот, кто пребывает в созданной им реальности, в которой нет необходимости в привычных социальных связях; тот самый атомарный человек, у которого

есть, чем себя занять в плане саморазвития, который коммуницирует с кем хочет, как хочет, когда хочет; нарушение правил поведения в сети не грозит ей разрушением, следовательно, кодекс поведения, нарабатываемый веками с поиском средств понуждения к его исполнению не нужны. То есть, религия и мораль, эти извечные спутники человека, эти человекообразующие феномены в качестве социальных регуляторов (в том числе, и по «семейным вопросам»<sup>1</sup> себя изживают.

Перестанет ли существовать тот/ такой человек, о природе которого, о способах совершенствования которого, о существе его целеполагания так долго размышляли-мечтали-советовали мыслители прошлого? Он неуязвим «телесно», у него нет проблем с пониманием любых – природных или социальных – процессов и явлений, его рациональность не подвержена сомнению ни в чем, его совершенство не знает зависти, и страха тоже не знает. Совершенство всех остальных членов сообщества не оставляет места необходимости/ потребности заботиться о больных, слабых, старых и т. п., то есть тому действительному душевному состраданию (эмпатии), которое считается достоянием именно человека, лежащим в основе его нравственности. Если человек настолько изменится телесно и ментально, то уместны ли размышления о судьбе традиционных общечеловеческих ценностей и принципов гуманизма (пусть и на новый лад)? Фр. Фукуяма, например, оценивает изображенное в «Дивном новом мире» О.Хаксли, как тонкий и страшный социальный кошмар: мир, где здоровые и счастливые люди перестают быть людьми, перестают делать то, что «мы традиционно считаем человеческим» [3, с. 15–16]. Одним словом, трансгуманистическая философия, в своем порыве к будущему ставит под сомнение гуманистический «неприкосновенный запас», выработанный человечеством на протяжении всей его истории. В том числе, религию и мораль.

Известный идеолог и практик трансгуманизма Макс Мор<sup>2</sup>, признавая положительную роль религии в придании смысла и структуры нашей жизни, тем не менее утверждает, что ее действие как энтропийной силы противостоит продвижению

<sup>1</sup> Футуристические прогнозы относительно демографии говорят, что проблема будет легко разрешима без участия человека; то есть, право самореализоваться в качестве родителя сохраняется, но человека никто не принуждает к чадородию.

<sup>2</sup> More Max. Op.cit.

к трансчеловечеству. Согласно его представлению о религии, ее *типичными элементами* являются вера в сверхъестественные силы, церемонии, всесторонний взгляд на жизнь и моральная теория или свод правил. Однако, ядро, *сущность* религий/религии и религиозного стиля мышления явлено в вере и поклонении, в то время как предмет веры (в том числе, бог) вторичен. В донаучную эпоху религия с помощью своих специфических технологий (магии, молитв, ритуалов) хотя и поверхностно, но удовлетворяла познавательные потребности человека. Существование ее в эпоху научную объясняется применением ее в качестве средства социального контроля. Особенно существенно следующее: научный прогресс, стремительные изменения в технологиях и общественной жизни приносят в жизнь большую расплывчатость, неясность, а человеку для психического здоровья и силы жить необходимы экзистенциальные убеждения, наделяющие жизнь смыслом, из чего и происходит привлекательность разных форм религии как средства справиться с нарастающей неопределенностью. Поскольку религия может презентовать себя источником смысла жизни и ее направления, то утрата порядка, информации и полезной энергии (энтропия) способствуют вере: человек обретает иллюзию осмысленности, переживая себя частью какого-то грандиозного плана. «Религия действует как философский лейкопластырь», но плохо способствует индивидуальной и социальной эволюции<sup>1</sup>. Величайшая задача трансгуманизма, по Мору, это – перестройка сознания таким образом, чтобы избавиться от сильной тяги к определенности догматического толка, боязни будущего и смерти. Поскольку человеку нужна осмысленность, то есть, другой способ мышления, постольку религия подлежит упразднению/замещению нерелигиозной философией жизни (эвпраксией)<sup>2</sup>.

В трансгуманистической философии обсуждается и прямо противоположная позиция: технологические достижения в области нанотехнологий, геной инженерии, робототехники и искусственного интеллекта resultируются в появлении

<sup>1</sup> More Max. Op.cit. P.3.

<sup>2</sup> Концепция эвпраксии содержит и гуманизм, и трансгуманизм, и будущий постгуманизм. Гуманизм (без приставок) отвергает религию с ее божествами, верой и поклонением, и основывает вместо этого все представление о человеке и его возможностях в рамках рациональности и науки. Трансгуманизм разделяет многие элементы гуманизма, отличаясь от него признанием и предвидением радикальных изменений в природе и возможностях нашей жизни в результате различных наук и технологий. Его передовая версия – экстропианство – разделяет с другими трансгуманистическими версиями представление о цели, но отличается от них принципами, которые приведут к ней.



сущест, столь величественных и непостижимых, что люди будут склонны поклонятся им, как богам, в которых можно поверить [11]. Перспективы получения – пусть и не целенаправленно – такого постчеловека предполагают, что именно в том цифровом будущем произойдет самореализация религии (в ее христианско-гегелевском изводе).

Нынешнее состояние/положение религии, какой бы его аспект ни представлялся интерпретатору «религиообразующим», оценивается то актуальным для небольших групп пережитком, у которого нет будущего; то свидетельством со-вечной человечеству актуальности, проявляющейся в разные времена по-разному. Религия в этом случае «прирождена» человеческой природе, независимо от меры принятия этого факта научной общественностью или отдельными индивидами, называющими себя атеистами/агностиками. Очевидно, что будущее религии видится думающим об этом в контексте их конкретных пониманий того, что такое религия, является ли она посохом, навигатором или препятствием на пути через транс- к постчеловеку или целью этого движения в будущее?

С моралью – абстрактно-теоретически – может быть не менее сложно, независимо от того, синонимизируется она с нравственностью или нет. Обычно морально-нравственная проблематика трансгуманизма в связи с наукой заключается в моральной оценке и моральном контроле деятельности ученых с целью недопущения возможных негативных последствий научно-технического прогресса. Если индивидуальная моральность призвана преодолевать осознаваемые личные пороки, типа зависти, проистекающей из сравнения себя и своих достижений с другими, с тем, чего другие достигают в разных сферах и чего не могу достичь я, то в мире совершенных людей – одинаково здоровых, одинаково удовлетворенных своей внешностью, одинаково умных, одинаково ответственных за свою жизнь и проч., не должно быть межличностных конфликтов, требующих разрешения на основе моральных кодексов.

Это в современном, «до-постчеловеческом», обществе нравственность определяет правила (алгоритм) поведения в социальной группе и межгрупповом общении, которые усваиваются индивидом культурно-бессознательно в процессе социализации. Последствия случайного или намеренного

нарушения этих правил, имеют результатом противостояние, выраженное во внешнем или внутреннем конфликте, и личные выводы из случившегося. Мораль вносит в индивидуальную жизнь «головную боль» саморефлексии.

От мук совести, нравственных страданий и проблемы нравственного выбора могут «излечить» передовые технологии: моральность (или, напротив, снятие моральной проблематики) оказывается побочным продуктом развития науки и внедрения ее достижений в жизнь? Едва ли триггером научно-технологического прогресса является забота человечества об улучшении своего морально-духовного облика. Однако транс-/постгуманистическая философия открывает новый аспект этой связи. Впрочем, поскольку и в «до-постчеловеческом» мире индивидуальная моральность, как правило, соотносится, прежде всего, с социальными нормами поведения, «подчинения личного – общественному», то индивидуальные «моральные искания» не являются доминантой человеческой жизни.

Супертехнологии, соединенные с супернаукой, как будто способны реализовать вековые мечты о бесконечно долгой прекрасной жизни: совершенный человек среди таких же совершенных людей, живущий в «умном мире» как «умном доме», не нуждающийся ни в чьей помощи и сочувствии, и которому более не нужен культурный инструментарий, изобретенный до-постчеловеком для достойного преодоления жизненных препятствий. Условно говоря, когда у тебя и у всех вокруг все хорошо, то моральным, наконец, становится быть легко, то есть для совершенной во всех отношениях личности моральное самосовершенствование может оказаться атавистическим требованием. Если, конечно, моральность становится и развивается не только и не столько из необходимости внеюрисдикционного регулирования/предотвращения актуальных и потенциальных межличностных конфликтов.

Если искусственный интеллект, дополнит совершенное тело и сможет обеспечить безошибочное движение по дорогам жизни, подобно беспилотным средствам передвижения, объезжая препятствия и не создавая «пробок», то получится вполне жизнеобеспечивающая бесконфликтная, беспроблемная коммуникация. Мораль, с ее вопросами как правильно поступить, правильно ли задумал и подумал, касается проблем, проис-

ходящих из рефлексии о своей степени нравственности и/или из взаимосвязанных вопросов, как и зачем жить (мне, другим, всем). Предположив, что искусственный интеллект, обеспечивает «безопасность движения на дороге», можно предполагать далее, что им же будет решена проблема, куда и зачем я еду (проблема смысла жизни, по-старому). Или и «диджиталий» захочет думать о себе – сам? То есть, как написал П. Хопкинс, наша психика, сама наша моральная природа не являются законченными проектами, «сами наши характеры и воля, как учили вековые религии и философии, должны быть преобразованы во что-то лучшее»<sup>1</sup>.

### Выводы

Несмотря на внедрение передовых научных достижений в его тело и в сознание, человек продолжает быть *homo sapiens*, тем биологическим видом, сапиенсность которого обеспечивает непрерывно совершенствующиеся инструменты культурной адаптации к изменяющейся (деятельностью человека) окружающей культурно-природной среде. Среда, формируемая информационной революцией, требует адаптации, подстройки «программного обеспечения» мышления и сознания с телом (его носителем и оборудованием) для обеспечения эффективного взаимодействия системы «человек» с нелинейно трансформирующейся реальностью, а складывающиеся конкретные (я-индивидуальные) системы выглядят более адаптивными, чем социум, элементами которого они являются.

### Список литературы

1. Зиновьев А. А. На пути к сверхобществу. – М.: Центрполиграф, 2000. – 637 с.
2. Ламетри Ж. О. Человек-машина // Ламетри Ж. О. Сочинения / общ. ред., предисл. и примеч. В. М. Богуславского. – 2-е изд. М.: Мысль, 1983. – 509 с.
3. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004. – 349 с.
4. Cole-Turner Ronald (ed.). Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement. – Washinton D. C., Georgetown University Press. 2011. – 228 p.
5. Hauskeller M., Mythologies of Transhumanism. – Basingstoke: Palgrave Macmillan. – 2016. – 232 p.
6. Hayles, N. K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: University of Chicago Press Journals, 1999. – 364 p.
7. Mercer, C., Trothen, T. J., (eds.) Religion and Transhumanism: the Unknown Future of Human Enhancement. – Santa-Barara: PRAEGER ABC-CLIO, LLC. 2015. – 473 p.

<sup>1</sup> Hopkins Patrick D. Op. cit.

8. Ranisch R., Sorgner S. L. (eds). *Post- and Transhumanism: An Introduction*. – Frankfurt et al.: Peter Lang Publisher, 2014. – 316 p.
9. Sardamov, I. *Mental Penguins: The Neverending Education Crisis and the False Promise of the Information Age*. – Winchester: Iff Books., 2017. – 240 p.
10. Shatzer, J. *Transhumanism and the Image of God*. – Downers Grove: IVP Academic. 2019. – 198 p.
11. Zimmerman, M. E. Religious Motifs in Technological Posthumanism // *Western Humanities Review*. – 2009. – Vol. 63 (3). – Pp. 67–83.

#### References

1. Zinoviev, A. A. (2000) *Na puti k sverkhobshchestvu* [On the way to super-society]. Moscow: Tsentrpoligraf. (In Russian).
2. La Mettrie, J. O., de. (1983) "Chelovek-mashina" ["The Machine Man"]. In *Sochineniia* [Works], edited by V. M. Bogustavskii. Pp. 169–226. 2nd ed. Moscow: Myst. (In Russian).
3. Fukuyama, F. (2004). *Nashe postchelovecheskoe budushchee: Posledstviia biotekhnologicheskoi revoliutsii* [Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution]. Moscow: OOO "Izdatel'stvo AST": OAO "LIUKS". (In Russian).
4. Cole-Turner, R., (ed.) (2011) *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
5. Hauskeller, M. (2016) *Mythologies of Transhumanism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
6. Hayles, N. K. (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
7. Mercer, C., Tracy, J. Th., (eds.) (2015) *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. Santa Barbara: Praeger.
8. Ranisch, R., Stefan, L. S., eds. (2014) *Post- and Transhumanism: An Introduction*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
9. Sardamov, I. (2017) *Mental Penguins: The Neverending Education Crisis and the False Promise of the Information Age*. Winchester: Iff Books.
10. Shatzer, J. (2019) *Transhumanism and the Image of God*. Downers Grove: IVP Academic.
11. Zimmerman, M. E. (2009) "Religious Motifs in Technological Posthumanism." *Western Humanities Review*. Vol. 63 (3). Pp. 67–83.

#### Информация об авторе

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

#### Information about the author

**Irina A. Tulpe** – Dr. Sci. (Philos.), Associate Professor, Pushkin Leningrad State University, St. Petersburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-7010-6175, e-mail: tulpei@yandex.ru

Поступила в редакцию: 23.05.2025  
Принята к публикации: 18.06.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 23 May 2025  
Accepted: 18 June 2025  
Published: 25 September 2025

## Гендерные измерения современного религиозного фундаментализма

Д. А. Головушкин

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

**Введение.** Тема гендерного измерения и гендерной политики современного религиозного фундаментализма в отечественной гуманитаристике остается малопроясненной. Более того, практически отсутствуют работы, в которых гендерная проблематика религиозного фундаментализма рассматривается исходя из анализа его связей с современной политикой и экономикой, что невольно наводит на мысль, не является ли это сознательным избеганием системного понимания гендера.

**Содержание.** В статье раскрываются причины актуализации гендерной проблематики в религиозном фундаментализме. Предлагается определение религиозного фундаментализма в его гендерном измерении. Рассматриваются основные векторы и специфика гендерной политики современного религиозного фундаментализма в условиях системной модернизации и трансформации межличностных отношений. Делается акцент на выраженной связи гендера и религиозного фундаментализма в общественной сфере. Отмечается, что гендерные проекты религиозного фундаментализма через дискурсы «традиционной семьи» и «традиционной сексуальной морали» транслируют структурные альтернативы идеологии и практике нелиберализма, и продвигают курс на возрождение патриархальных иерархических структур, порядка в политике, экономике и социальном устройстве.

**Выводы.** В гендерном измерении религиозный фундаментализм является протестной реакцией на структурную перестройку традиционных обществ, вызванную западным нелиберализмом. Поскольку его представление о легитимном и моральном порядке связано с патриархальными структурными принципами и патерналистскими ценностями, то в центре его критики в первую очередь оказываются индивидуальная сексуальная мораль, рациональная бюрократизация и деперсонализация. В результате в своём гендерном измерении современный религиозный фундаментализм раскрывается в качестве идеологии «морального порядка» мужчин и принимает форму «неопатриархии».

**Ключевые слова:** религиозный фундаментализм, гендер, традиция, модернизация, нелиберализм, деперсонализация, индивидуализм, сексуальная мораль, «моральный порядок» мужчин, неопатриархия.

**Благодарности:** Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 85ВГ).

**Для цитирования:** Головушкин Д. А. Гендерные измерения современного религиозного фундаментализма // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025 – № 3. – С. 181–193. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_181. EDN: GSVRLT

# Gender Dimensions of Contemporary Religious Fundamentalism

Dmitrii A. Golovushkin

*The Herzen State Pedagogical University of Russia,  
Saint Petersburg, Russian Federation*

**Introduction.** The topic of the gender dimension and gender policy of modern religious fundamentalism in Russian humanities remains poorly clarified. Moreover, there are practically no works in which the gender issues of religious fundamentalism are considered based on the analysis of its connections with modern politics and economics, which involuntarily suggests the idea of whether this is a conscious avoidance of a systemic understanding of gender.

**Content.** The article reveals the reasons for the actualization of gender issues in religious fundamentalism. A definition of religious fundamentalism in its gender dimension is proposed. The main vectors and specifics of the gender policy of religious fundamentalism in the context of systemic modernization and transformation of interpersonal relations are considered. The emphasis is on the pronounced connection between gender and religious fundamentalism in the public sphere. It is noted that the gender projects of religious fundamentalism through the discourses of the “traditional family” and “traditional sexual morality” broadcast structural alternatives to the ideology and practice of neoliberalism, and promote a course towards the revival of patriarchal hierarchical structures and order in politics, economics and social structure.

**Conclusions.** In the gender dimension, religious fundamentalism is a protest reaction to the structural restructuring of traditional societies caused by Western neoliberalism. Since his idea of a legitimate and moral order is linked to patriarchal structural principles and paternalistic values, the focus of his criticism is primarily on individual sexual morality, rational bureaucratization and depersonalization. As a result, in its gender dimension, modern religious fundamentalism is revealed as an ideology of the “moral order” of men and takes the form of “neopatriarchy”.

**Key words:** religious fundamentalism, gender, tradition, modernization, neoliberalism, depersonalization, individualism, sexual morality, “moral order” of men, neopatriarchy.

**Acknowledgements:** The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia (project No. 85VG).

**For citation:** Golovushkin, D. A. (2025) Gendernye izmereniya sovremennogo religioznogo fundamentalizma [Gender Dimensions of Contemporary Religious Fundamentalism]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 181–193. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_1\_181. EDN: GSVRLT

## Введение

Тема гендерного измерения и гендерной политики современного религиозного фундаментализма в отечественной гуманитаристике остается малопроясненной. Впрочем, «фундаментальная неясность» гендерной проблематики религиозного фундаментализма присутствует / заметна и в англоязычной литературе. Как справедливо заметил Л. А. Киркпатрик, в дискурсе фундаментализма на первый план всегда выходят многочисленные «предубеждения» и «стереотипы» и только потом говорится о фундаментализме как о важном предикторе «водоразделов» и перемен [13, р. 624–625]. В этом контексте гендерная проблематика религиозного фундаментализма является наиболее подверженной «предубеждениям» и «стереотипам». Неслучайно авторы концепции социального конструирования гендера К. Уэст и Д. Зиммерман акцентировали внимание на том, что сегодня он сознательно отделяется от социального взаимодействия, чем «затушевывается воздействие гендера на широкий диапазон видов человеческой деятельности» [7, с. 100–101]. И действительно, если мы посмотрим современную литературу, посвященную гендеру и фундаментализму, то в ней заметно доминирует тема «маргинализации и стигматизации геев, лесбиянок и ЛГБТ<sup>1</sup>» [12], феминистический / антифеминистический дискурс и дискурс гендерной справедливости [19]. Практически отсутствуют работы, в которых гендерная проблематика религиозного фундаментализма рассматривается исходя из анализа его связей с современной политикой и экономикой, что невольно наводит на мысль, не является ли это сознательным избеганием системного понимания гендера.

### **Фундаментализм как идеология «морального порядка» мужчин**

Уже на заре своего становления за фундаментализмом прочно закрепилась репутация защитника семьи и традиционных семейных ценностей. При этом под «традиционными семенными ценностями» он прежде всего понимает «моральный порядок» в семье и вокруг семьи, «который приведет ее в соответствие с божественной целью и позволит установить

<sup>1</sup> Организация признана экстремистской на территории РФ.

социальный порядок, при котором жизнь можно прожить нравственно, осмысленно и в согласии с божественной волей» [14, р. 39]. Поэтому как считает австралийская монахиня и лидер Доминиканского ордена сестёр Восточной Австралии и Соломоновых Островов П. Мэдиган, именно категория «моральный порядок», является ключом к пониманию гендерной проблематики современного религиозного фундаментализма и целей его гендерной политики [14, р. 2]. Фундаментализм и фундаменталисты стремятся не просто выступать защитниками «морального порядка» в семье и вокруг семьи, а иметь на него монополию исключительно в понимании мужчин. Поэтому «моральный порядок» в первую очередь должен выступать регулятором женского сексуального поведения в обществе, так как женская сексуальность является главным символом морально развращенной и порочной природы современности: «Самая зловещая и угрожающая фигура нашей современной жизни – это курящая сигареты, пьющая коктейли, ухаживающая за мопсами, полуодетая, раскрашенная женщина, которая часто ходит в театры, хихикает в кабаре, играет в азартные игры в наших гостиных или сидит в наших отелях» [18, р. 49].

В результате, как доказало сравнительное исследование протестантского фундаментализма в США в 1910–1928 гг. и шиитского фундаментализма в Иране в 1961–1979 гг., проведенное немецким социологом М. Риезebroдтом, оборонительный характер фундаментализма по отношению к ценностям современности, несмотря на его сильное желание использовать технологии западного модерна, неизбежно приводит фундаменталистов к разнообразным вариантам патриархальных форм общественной жизни и сексуальной морали. По мнению ученого, не только в вопросах семьи, но прежде всего в отношении организационных принципов социальных отношений и морально-этической регуляции жизненного поведения в обществе, «современный фундаментализм правильнее всего охарактеризовать как патриархальное протестное движение» [15, р. 206].

С этим выводом согласен и другой, не менее известный исследователь фундаментализма М. Рутвен, определяющий его качестве разновидности «неопатриархии». Ученый считает, что сегодня «фундаменталистская озабоченность сохранением



семьи, как социальной ячейки и носителя традиционных ценностей, уступила место невротической одержимости женским сексуальным поведением в социуме» [16, р. 121].

Таким образом, *в гендерном измерении, о религиозном фундаментализме можно говорить как об идеологии «морального порядка» мужчин, которая стремится установить во всех сферах общественной жизни жесткие половые разграничения и правила, претендуя на статус ортопраксии.*

### **Фундаменталистская неопатриархия как ответ на новую экономическую реальность**

М. Риезбротт понимает навязчивую озабоченность сексуальностью и сексуальным поведением, общую для американского и иранского фундаментализма, в качестве реакции на структурные преобразования, вызванные развитием неолиберальной экономики, в частности перемещением сельских жителей в города, угасанием т. н. «традиционного делового сектора», поглощением транснациональными корпорациями малых предприятий, построенных на основе патерналистских принципов, и наконец экономической безнравственностью и социальной несправедливостью самого неолиберализма: «Не материальные интересы, а моральные последствия изменений в экономической структуре и хозяйственной этике были на первом плане фундаменталистской мобилизации. ... В экономической сфере происходит маргинализация патриархально организованных предприятий. С расширением масштабов деятельности патриархальные отношения между предпринимателем и работником все больше заменяются обезличенными и кодифицированными отношениями между капиталом и трудом. Семейное предприятие с несколькими работниками сталкивается, во-первых, с конкуренцией со стороны крупного бизнеса и, во-вторых, с постепенной эрозией практически неограниченной власти предпринимателя как «хозяина дома». В связи с вновь возникшей конкурентной средой защита патриархальных экономических структур традиционными бизнесменами приобретает неявный характер защиты рыночных возможностей, потому что эта проблема формулируется в первую очередь как моральная, а не как экономическая» [15, pp. 195–196].

Параллельно эти процессы сопровождается растущим вовлечением женщин в наемный труд вне дома, благодаря чему они получают доступ к заработной плате и более высоким личным доходам. Это приводит к тому, что разница между мужскими и женскими гендерными ролями уменьшается, а значит мужчины начинают подпадать под власть «морального порядка» гендерного равенства. Для большинства из них эта новая мораль остаётся неприемлемой, так как она означает «крах социального порядка». По мнению старшего научного сотрудника Международной организации труда Ш. Верик, именно в этой ситуации «еще тут» – в традиции, но «уже там» – в посттрадиционном обществе, в которой оказались многие мужчины, и нужно искать истоки современной фундаменталистской «неопатриархии»: «Хотя мужчины могут желать, чтобы их жены работали, чтобы увеличить семейный доход и возможности для своих детей, они не хотят терять традиционные формы власти, которыми они обладали ранее в этом процессе» [20, р. 8].

Это важное наблюдение, сделанное Ш. Верик, позволяет понять специфику и двойственность гендерной политики современного религиозного фундаментализма. С одной стороны, сопротивляясь гендерным аспектам модернизации, которые угрожают традиционным гендерным структурам, фундаменталистские движения пытаются осуществлять социальные программы, направленные на перестройку семьи в соответствии с идеологией и практикой «морального порядка» мужчин. С другой стороны, экономическая реальность вынуждает фундаменталистские круги учитывать многие вызовы современности, особенно фактор растущей бедности [11]. В результате то, что фундаменталисты не могут предотвратить посредством структурных преобразований, они пытаются навязать символически. Как отмечает М. Риезбродт, «учитывая растущую профессиональную занятость женщин, большую плотность населения и анонимность больших городов, даже фундаменталисты не в состоянии последовательно проводить строгое разделение полов. Однако именно это заставляет их активизировать усилия по контролю над женской сексуальностью на публике. Попытка компенсировать потерю физической сегрегации полов осуществляется за счет большей символической сегрегации. Это приводит

к акцентированию и символической перегрузке таких культурных особенностей, как употребление алкоголя и женская одежда, которые в традиционных условиях повседневной жизни имели гораздо меньшее символическое значение» [15, р. 204]. Другими словами, современный религиозный фундаментализм не оставляет попыток интерполяции переживаний перемен и потерь через политику жестких гендерных ограничений. Однако из-за неспособности предотвратить идущие структурные преобразования, современный религиозный фундаментализм все чаще и чаще сводит свою гендерную политику к политике символического запрещения патриархального упадка. При этом поведение, форма одежды и сексуальность женщин становятся главными маркерами «хорошего / плохого общества».

Хотя современный фундаментализм и продвигает неопатриархальную повестку, он является весьма привлекательным для женщин, и именно женщины являются одними из ревностных сторонников гендерной политики современного религиозного фундаментализма. Одним из объяснений поддержки женщинами контроля над их сексуальностью является гипотеза о т. н. «компромиссе» между сексуальным регулированием и экономической безопасностью. По сути, неравенство в доходах мужчин и женщин означает, что женщина действительно может иметь социальные и политические достижения только когда ее поддерживают мужчины. В этом плане фундаменталистские ценности, сосредоточенные на домашнем хозяйстве, с одной стороны, имеют элемент экономического реализма – они могут быть истолкованы как узаконивание и санкционирование «неизбежности». С другой стороны, фундаменталистский дискурс создает своего рода «санитарный кордон», который открывает «проверенным» женщинам доступ к «социальному контракту» [10, р. 31]. По мнению М. Рутвена, благодаря такой стратегии формального признания первенства мужчин, христианские женщины-фундаменталистки «могут и действительно обладают значительной властью в религиозных институтах, к которым они присоединяются» [16, р. 125]. В результате фундаментализм может стать переходным этапом на пути женщины от домашнего хозяйства к участию в бизнесе и в политике.

### **Фундаменталистская неопатриархия как альтернатива «веберовскому проекту»**

Согласно концепции модернизации М. Вебера, процессы современной индустриализации неизбежно оборачиваются деперсонализацией и растущей рациональной бюрократизацией. Это выражается в том, что в политике бюрократия становится все более могущественной и оттесняет на второй план паттерн (великие символы «корона и меч» утрачивают свое значение). В социальной сфере патриархальная благотворительность в сочетании с социальным контролем замещается бюрократически организованным социальным обеспечением. В системе образования государственная бюрократия вмешивается в организацию и учебные программы школ. Наконец, в религиях и в религиозных институтах харизма «истинная» уступает место харизме «рутинизированной» или «ослабленной» (Э. Шилз). В результате, как отмечает М. Рутвен, «в церквях, где пасторы становились “церковными управляющими”, где доминировали либералы, где из семинарий исходила “научная” библейская критика, иерархическая власть была подорвана. Духовенство становится просто религиозным экспертом, молчаливо отказываясь от своих притязаний на то, чтобы быть исключительными распространителями истины» [17, р. 6].

Деперсонализация и рациональная бюрократизация приносят с собой и новый моральный порядок – порядок индивидуализма и равенства. Это значит, что рушатся «священный порядок» в истории, так как на протяжении её большей части «режимы взаимной дополняемости сочетались с большей или меньшей степенью иерархичности» [6, с. 38] и сама «священная история», которая создавалась мужчинами: «Один из величайших мифологических образов – спасение Энеем своего отца, которого он выносит на плечах, когда вокруг рушатся колонны и алтари. Именно его, любимца Юпитера, принято считать родоначальником Римской империи, а также основателем тех столпов, которые стали опорой власти над миром, – отцепочитания и отеческого авторитета. Все то, что называется государством, обрело здесь неповторимый образец и до сих пор живет по римскому установлению» [8, с. 284].

Поэтому неслучайно, что все те структурные и гендерные изменения, которые несет с собой модернизация и открыва-

ющаяся современность, воспринимаются фундаменталистами как победа греха и хаоса. Именно поэтому их усилия в первую очередь направлены на канализацию индивидуальной сексуальной морали – источника неструктурности и свобод, и восстановление тотальности родовой сексуальной морали, которая находится под властью паттерна, общности и семьи. Как справедливо заметил К. Костюк, «корень решения любой проблемы для родовой морали – не в устранении морального конфликта, а в устранении свободы. ... Если в семье авторитет отца не работает, он волен прибегать к силе» [5, с. 142].

И действительно, если мы обратимся к различным фундаменталистским проектам по восстановлению иерархического порядка мира, то увидим, что в центре католического фундаментализма стоит идея восстановления модели церкви как «высококлерикальной монархии с преобладанием мужчин» [2], мормонский фундаментализм абсолютизирует патриархат как форму общественного устройства, а патриархальную семью считает основным путем спасения [3]. Православный фундаментализм в России видит своим социально-политическим идеалом державность, на которую возлагает миссию катехона [1] и т. д.

Примечательно, что эти проекты восстановления иерархического порядка мужчин могут строиться как «сверху», так и «снизу». В авраамической традиции обоснование власти «свыше» часто связывают с мессианской эсхатологией, которая постулирует идею возможности божественного вмешательства. Например, многие из тех, кто поддерживал успешную попытку Р. Хомейни прийти к власти в феврале 1979 г., отождествляли его со скрытым Имамом шиитов, который, как ожидается, вернется как Махди, или Мессия, в конце времен. Однако тот же мессианский импульс может привести к впечатляющим результатам «снизу». Неосуществленность обещанного Царства Божия зачастую вдохновляет верующих на создание Царства Божия самостоятельно. Подобный переход от мессианской эсхатологии к церковному строительству, в котором божественное вмешательство откладывается в пользу человеческой деятельности сегодня происходит практически в каждой американской протестантской мегацеркви, где обещание о наступлении Царства Божьего за-

меняется более осязаемым проектом строительства Царства Божия здесь и сейчас. При этом успешность этого проекта в значительной степени зависит от харизмы ее лидера, который в 99 % случаев является мужчиной [4, с. 243].

Таким образом, своей гендерной повесткой современный религиозный фундаментализм актуализирует и одновременно транслирует стремление ревнителers родовой сексуальной морали к восстановлению иерархической структуры власти и иерархического порядка в обществе, размытых / ослабленных структурной модернизацией. В этом плане политические нарративы фундаментализма являются базисом его гендерной проблематики, а не надстройкой. Согласно заключению Ч. Бхатта, «одной из наиболее примечательных мистификаций, порожденных коммунитарно-культуристским дискурсом, является сокрытие политических интересов групп и партий (будь то исламисты, хиндутва или сионисты) с помощью дискурсов подлинности, моральной чистоты и жертвенности» [9, p. 113].

### **Выводы**

Широко распространено мнение, что фундаментализм утопичен. Однако, как показывает история фундаментализма в XX в., фундаментализм сосредоточен вполне на земных делах и предлагает свое решение вполне конкретных проблем общественного устройства. В гендерном измерении религиозный фундаментализм является протестной реакцией на структурную перестройку традиционных обществ, вызванную западным неолиберализмом. Поскольку его представление о легитимном и моральном порядке связано с патриархальными структурными принципами и патерналистскими ценностями, то в центре его критики в первую очередь оказываются индивидуальная сексуальная мораль, рациональная бюрократизация и деперсонализация. В результате в своём гендерном измерении современный религиозный фундаментализм раскрывается в качестве идеологии «морального порядка» мужчин и принимает форму «неопатриархии».

Концепции и политика «морального порядка» современного фундаментализма могут казаться слишком архаичными и радикальными. Тем не менее религиозный фундаментализм преу-

спел в выявлении многих структурных проблем в современных плюралистических обществах, которые ни в коем случае нельзя считать решенными. Ведь когда персоналистический принцип благочестия заменяется деперсонализированным принципом производительности или функциональности, основы легитимности социальных отношений серьезно трансформируются, что кардинально сказывается на взаимоотношениях между полами. Поэтому те, кто мыслит фундаментализм лишь в терминах неструктурированных категорий мужского доминирования и маскулинности, не до конца понимают драматизма процессов современной трансформации межличностных отношений в социальной и экономической сфере.

#### Список литературы

1. Головушкин Д. А. Современный православный фундаментализм or псевдофундаментализм? // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2018. – Т. 25. – С. 92–102.
2. Головушкин Д. А. Католический фундаментализм: к дискуссии о феномене и терминоприменении // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2025. – № 117. – С. 121–138.
3. Головушкин Д. А. Мормонский фундаментализм как «другой» американизм // Религиоведение. – 2025. – № 1. – С. 86–96.
4. Казьмина О. Е. Мегацерковь в США: новая форма религиозности // Сибирские исторические исследования. – 2018. – № 4. – С. 238–255.
5. Костюк К. Н. Православный фундаментализм // Полис. – 2000. – № 5. – С. 133–154.
6. Тейлор Ч. Современный моральный порядок // Антиномии. – 2022. – Т. 22, Вып. 3. – С. 26–41.
7. Уэст К., Зиммерман Д. Создание гендера (doing gender) // Гендерные тетради. – Выпуск 1. – СПб: Санкт-Петербургский филиал Института социологии РАН, 1997. – С. 94–124.
8. Юнгер Э. Перед стеной времени. – М.: Издательство АСТ, 2024. – 320 с.
9. Bhatt Ch. The Fetish of the Margins: Religious Absolutism, Anti-racism and Postcolonial Silence // New Formations. – 2006. – Vol. 59. – P. 98–115.
10. Cowden, S., Sahgal, G. Why Fundamentalism? // Feminist Dissent. – 2017. – № 2. – P. 7–39.
11. Kepel G. The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. – University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1994. – 215 p.
12. Lasio, D., Congiargiu, N., De Simone, S. Serri, F. Gender Fundamentalism and Heteronormativity in the Political Discussion About Lesbian and Gay Parenthood // Sexuality Research and Social Policy. – 2018. – Vol. 16 (4). – P. 501–512.
13. Laythe B., Bringle R. G., Finkel D. G., Kirkpatrick L. A. Religious Fundamentalism as a Predictor of Prejudice: A Two-Component Model // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2002. – Vol. 41(4). – P. 623–635.
14. Madigan P. Women and Fundamentalism in Islam and Catholicism: Negotiating Modernity in a Globalized World. – Bern: Peter Lang, 2011. – vii, 346 p.
15. Riesebrodt M. Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran. – Berkeley: University of California Press, 1993. – 272 p.
16. Ruthven M. Fundamentalism. The Search for Meaning. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – vi, 246 p.
17. Ruthven M. Was Weber wrong? // London Review of Books. – 1994 – Vol. 16. – P. 1–7.

18. Straton J. R. The Menace of Immorality in Church and State. – New York: George H. Doran, 1920. – 253 p.
19. Sweetman C. Introduction: Gender, Development and Fundamentalisms // *Gender & Development*. – 2017. – Vol. 25 (1). – P. 1–14.
20. Verick Sh. Female Labor Force Participation in Developing Countries // *IZA World of Labor*. – 2014. – № 87. – P. 1–10.

## References

1. Golovushkin, D. (2018) Sovremennyy pravoslavnyy fundamentalizm ili psevdofundamentalizm? [Contemporary Orthodox fundamentalism or pseudo-fundamentalism?]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie* [The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies]. Vol. 25. Pp. 92–102 (in Russian).
2. Golovushkin, D. (2025) Katolicheskij fundamentalizm: k diskussii o fenomene i termino-primenenii. [Catholic Fundamentalism: Towards a Discussion of the Phenomenon and the Application of Terms]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies]. Vol. 117. Pp. 121–138 (in Russian).
3. Golovushkin, D. (2025) Mormonskij fundamentalizm kak «drugoj» amerikanizm [Mormon Fundamentalism as the "Other" Americanism]. *Religiovedenie* [Study of Religion]. No. 1. Pp. 86–96 (in Russian).
4. Kazmina, O. E. (2018) Megacerkov' v SSHA: novaya forma religioznosti [Megachurches in the USA: a new form of religiosity]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* [Siberian Historical Research]. No. 4. Pp. 238–255. (in Russian).
5. Kostyuk, K. N. (2000) Pravoslavnyy fundamentalizm [Orthodox Fundamentalism]. *Polis* [Policy]. No. 5. Pp. 133–154. (in Russian).
6. Taylor, C. (2022) Sovremennyy moral'nyy poryadok [The Modern Moral Order]. *Antinomii* [Antinomies]. Vol. 22. No. 3. Pp. 26–41. (in Russian).
7. West, K., Zimmerman, D. (1997) Sozdanie gendera (doing gender) [Doing gender (doing gender)]. *Gendernye tetrad* [Gender notebooks]. Vol. 1. Pp. 94–124. (in Russian).
8. Junger, E. (2024) Pered stenoy vremeni [Before the Wall of Time]. Moscow: AST Publishing House. 320 p. (in Russian).
9. Bhatt, Ch. (2006) The Fetish of the Margins: Religious Absolutism, Anti-racism and Post-colonial Silence. *New Formations*. Vol. 59. Pp. 98–115.
10. Cowden, S., Sahgal, G. (2017) Why Fundamentalism? *Feminist Dissent*. No. 2. Pp. 7–39.
11. Kepel G. (1994) The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1994. 215 p.
12. Lasio, D., Congiargiu, N., De Simone, S. Serri, F. (2018) Gender Fundamentalism and Heteronormativity in the Political Discussion About Lesbian and Gay Parenthood. *Sexuality Research and Social Policy*. Vol. 16. No. 4. Pp. 501–512.
13. Laythe, B., Bringle, R. G., Finkel, D. G., Kirkpatrick, L. A. (2002) Religious Fundamentalism as a Predictor of Prejudice: A Two-Component Model. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 41. No. 4. Pp. 623–635.
14. Madigan, P. (2011) Women and Fundamentalism in Islam and Catholicism: Negotiating Modernity in a Globalized World. Bern: Peter Lang. vii, 346 p.
15. Riesebrodt, M. (1993) Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran. Berkeley: University of California Press. 272 p.
16. Ruthven, M. (2004) Fundamentalism. The Search for Meaning. Oxford: Oxford University Press. vi, 246 p.
17. Ruthven, M. (1994) Was Weber wrong? *London Review of Books*. Vol. 16. Pp. 1–7.
18. Straton, J. R. (1920) The Menace of Immorality in Church and State. New York: George H. Doran. 253 p.
19. Sweetman, C. (2017) Introduction: Gender, Development and Fundamentalisms. *Gender & Development*. Vol. 25. No.1. Pp. 1–14.
20. Verick, Sh. (2014) Female Labor Force Participation in Developing Countries. *IZA World of Labor*. No. 87. Pp. 1–10.



**Информация об авторе**

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

**Information about the author**

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

Поступила в редакцию: 19.05.2025  
Принята к публикации: 11.07.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 19 May 2025  
Accepted: 11 July 2025  
Published: 25 September 2025

## Новые нарративы сталинского мифа

А. М. Прилуцкий

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

**Введение.** В статье содержатся результаты анализа специфики мифологизации образа И. В. Сталина в контексте современной идеологической и религиозной проблематики. Постулируется, что современный сталинский миф на структурном уровне восходит к советскому идеологическому дискурсу 30–50 гг. XX в., но на семантическом уровне является принципиально новым явлением. Современная мифологизация образа Сталина, в отличие от советской, направлена на «приватизацию» его образа и попытку вписать его в новый контекст, в котором он предстает как не только политическая, но сакральная фигура. Это обеспечивается референцией к таким концептам, как «евразийство», «общинность» и «богоизбранность русского народа».

**Содержание.** Современная «православная» интерпретация образа Сталина привела к появлению корпуса нарративов, в которых Сталин предстает как тайный православный христианин и даже герой веры. Под личиной ортодоксального марксиста и атеиста скрывался глубоко верующий человек, который был благословлен некими старцами на борьбу с врагами России – «жидами». В дискурсе фиксируются утверждения о том, что Сталин был тайно рукоположен в священный сан и принял монашеский постриг, был фактическим преемником царской власти и создателем условий для восстановления монархии в будущем. Одновременно с этим отмечаются попытки интерпретации Сталина в контексте неоязыческой семиосферы. В этих случаях Сталин понимается как сакральная фигура неоязыческого и (или) эзотерического дискурса, обладающий сверхъестественными способностями, жреческим или шаманским посвящением. Для фундирования этих утверждений используются как реинтерпретированные биографические данные, так и апелляции к логике конспирологического мифа.

**Выводы.** Сравнительный анализ нарративов позволяет сделать вывод о том, что формирование мифологического комплекса «Сталин – языческий волхв/жрец» формируется как инверсия соответствующей псевдоправославной мифологии и прагматически направлено на решение аналогичных целей.

**Ключевые слова:** мифологизация, политический миф, православие, маргинальная религиозность, неоязычество.

**Для цитирования:** Прилуцкий А. М. Новые нарративы сталинского мифа // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 194–205. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_194. EDN: GZJMWС

## New Narratives of Stalin Myth

Alexander M. Prilutskii

*The Herzen State Pedagogical University of Russia,  
Saint Petersburg, Russian Federation*

**Introduction.** The article contains the results of the analysis of the specifics of the mythologization of the image of I. V. Stalin in the context of modern ideological and religious issues. The author postulates that the modern Stalin's myth at the structural level goes back to the Soviet ideological discourse of the 30–50 s. of the twentieth century, but at the semantic level is a fundamentally new phenomenon. Modern mythologization of the image of Stalin, in contrast to the Soviet one, is aimed at "privatizing" his image and attempting to fit it into a new context in which he appears as not only a political, but also a sacred figure. This is ensured by reference to such concepts as "Eurasianism", "communality" and "the chosenness of the Russian people".

**Content.** The modern "Orthodox" interpretation of the image of Stalin has led to the emergence of a corpus of narratives in which Stalin appears as a secret Orthodox Christian and even a hero of the faith. Under the guise of an orthodox Marxist and atheist was hidden a deeply religious man who was blessed by some elders to fight against the enemies of Russia – "the Jews". The discourse records claim that Stalin was secretly ordained to the priesthood and took monastic vows, was the actual successor to the tsarist power and the creator of conditions for the restoration of the monarchy in the future. At the same time, attempts are recorded to interpret Stalin in the context of the neo-pagan semiosphere. In these cases, Stalin is understood as a sacred figure of neo-pagan and (or) esoteric discourse, possessing supernatural powers, priestly or shamanic initiation. To substantiate these claims, both reinterpreted biographical data and appeals to the logic of the conspiracy myth are used.

**Conclusions.** A comparative analysis of the narratives allows us to conclude that the formation of the mythological complex "Stalin is a pagan sorcerer/priest" is formed as an inversion of the corresponding pseudo-Orthodox mythology and is pragmatically aimed at solving similar goals.

**Key words:** mythologization, political myth, Orthodoxy, marginal religiosity, neo-paganism.

**For citation:** Prilutskii, A. M. (2025) Novye narrativy stalinskogo mifa [New narratives of the Stalin myth]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 194–205. (In Russian), DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_194, EDN: GZJMWC

## Введение

Современная мифологизация образа И. В. Сталина, будучи на структурном уровне продолжением сталинского советского идеодискурса, с точки зрения содержания соответствующих мифологем представляет собой явление, безусловно, новое. В рамках современной мифологизации образа И. В. Сталина уже не решаются пропагандистские задачи, обусловленные спецификой идеологической конъюнктуры, в современной религиозной мифологии Сталин вовсе не является идеологом коммунистической партии, обосновавшим, что именно «диалектический материализм есть мировоззрение марксистско-ленинской партии»<sup>1</sup>.

Интерпретация Сталина как ортодоксального марксиста-материалиста сегодня уже не является востребованной. Даже в нарративах ученых социалистической ориентации, посвященных Сталину, представлены интересные апелляции к «евразийству», «общинности», «социокультурному архетипу» и «ценностному геному русского народа», в советском идеодискурсе совершенно немыслимые, например: «Иосиф Виссарионович Сталин почти 30 лет с 1923 года по 1953 год руководил созданием советской социалистической цивилизации и здесь его заслуга и перед отечественной историей, и перед историей человечества, огромна, но связана и с тем, что сама советская социалистическая цивилизация выросла из логики исторического движения оснований бытия России как евразийской, общинной, самой холодной, с большим пространством-временем, цивилизации, отвергшей капиталистический путь развития, как несоответствующий её цивилизационному, социокультурному архетипу, ценностному геному русского народа и народов России» [6, с. 12].

В пара-религиозном и собственно религиозном дискурсах интерес к образу И. В. Сталина, при частом несовпадении оценочных модальностей, безусловен. При этом, как нам представляется, интерес этот прямопропорционален общественному нерелигиозному интересу, о росте которого свидетельствуют сотни памятников И. В. Сталину, установленных в различных отечественных регионах часто по инициативе общественности. При этом если в советском идеодискурсе мифологизация образа Сталина играла пропагандистскую роль, то современная религиозная и квази-религиозная мифологизация образа Сталина

<sup>1</sup> Сталин И. В. О диалектическом и историческом материализме. М.: Госполитиздат, 1950. 88 с.

в случае положительной модальности является часто мифологизацией приватизирующей, апеллирующей к положительному отношению к Сталину в известных социальных стратах. Ее целью является включение образа Сталина в семантическое поле «свои», для дальнейшего использования известности и авторитета Сталина в миссионерских и пропагандистских целях.

### **Мифологический образ Сталина в православной семиосфере**

Мифологический образ «православного Сталина» сформировал полноценный мифологический комплекс, активно используемый не только различными маргинальными православными сообщества сомнительного канонического статуса, но и отдельными клириками канонической Православной Церкви, что представляет собой любопытный апологетический и миссионерский проект. Стоит отметить, что с церковно-канонической точки зрения «православный сталинизм» более характерен для различных сообществ, которые на языке современной каноники определяются как «раскольнические структуры» [1, с. 199]. Перечислим основные мифологемы и мифотеологемы данного комплекса:

1. Сталин – тайный православный, тщательно скрывавший свою религиозность [8, с. 262],
2. Сталин благословлен «старцами» на борьбу с врагами России, прежде всего – мифическими «жидами» [3, с. 122],
3. Сталин – тайный монах<sup>1</sup>,
4. Сталин – предтеча, защитник и символический заместитель русского православного царя [4, с. 160],
5. Сталин – богоугодный очиститель России от «предателей Бога, царя и России»<sup>2</sup>,
6. Сталин принял мученическую смерть от «жидов» [3, с. 92].

В качестве источников построения данного мифологического комплекса активно используются биографические данные (прежде всего – учеба Сталина в Тбилисской семинарии), исторические и легендарные встречи Сталина с пра-

<sup>1</sup> «Сталин был пострижен в монашество...» Свидетельство Святейшего Патриарха Алексия II. [Электронный ресурс] URL: [https://ruskline.ru/analitika/2018/11/2018-11-23/stalin\\_byL\\_postrizhen\\_v\\_monashestvo](https://ruskline.ru/analitika/2018/11/2018-11-23/stalin_byL_postrizhen_v_monashestvo)

<sup>2</sup> Молитвы противу врагов Бога, царя и России. [Электронный ресурс] URL: [http://www.ic-xc-nika.ru/texts/Alexandrov\\_M/Molitvy/Molitvy\\_protivu\\_vragov\\_Boga\\_Tsaryi\\_i\\_Rossii.html#mozToclid182202](http://www.ic-xc-nika.ru/texts/Alexandrov_M/Molitvy/Molitvy_protivu_vragov_Boga_Tsaryi_i_Rossii.html#mozToclid182202) (дата обращения: 06.06.2025).

вославными иерархами, неverified свидетельства «очевидцев» тех или иных проявлений религиозности Сталина, высказывания и пророчества легендарного характера, приписываемые авторитетным религиозным деятелям. Особую роль в формировании данного мифологического комплекса играют сюжеты обнесения Москвы в 1941 г. чудотворной иконой, якобы совершенное по инициативе Сталина, пророчества митрополита Гор Ливанских Илии Карама, встреча Сталина с Матроной Московской и некоторые другие, столь же легендарные. Мифотеологема «мученическая смерть Сталина» фундируется отсылкой к авторитету Матроны Московской и иконографическим сюжетом, на котором запечатлено, как коварный злодей-«иудей» Л. М. Коганович душит Сталина подушкой<sup>1</sup>.

В соответствии с этими положениями формируется ритуалосфера, в которую входят наряду с упомянутой иконографией, неканонические акафисты и молитвы, в которых Сталин прославляется как «богоданный вожьдь богоизбранного народа русского» не только «державу нашу из пепла возсздавий», но и «жидов многих во отчизне нашей истребивый» и «царя-победителя (т. е. грядущего царя – А. П.) защитивый» от зловещих врачей-отравителей – «волков в халатах белых»<sup>2</sup>. Таким образом правление Сталина и некоторые соответствующие ему исторические события включаются в пространство эсхатологии и квази-новозаветный дискурс. Символическая связь образа Сталина и грядущего православного царя из символической трансформируется в эсхатологическую, причем эсхатологическая интерпретация имеет две взаимоисключающие модальности. Постулирование святости Сталина часто сопровождается наделением его образа чертами эсхатологического героя<sup>3</sup>, однако «православный сталинизм» остается явлением достаточно аморфным, не имеющим четкой юрисдикционной привязки. Разумеется, есть исключения. Так, например, лидеры маргинальных православных юрисдикций, претендующие на преемственность с т. н. катакомбниками первой половины XX века, или предпочитают вовсе не касать-

<sup>1</sup> Этот иконографический сюжет воспроизведен на обложке издания Липатов С. П. Удерживающий зло: победа Истины и Православия. Омск, 2018. 211 с.

<sup>2</sup> Молитвы противу врагов Бога, царя и России. [Электронный ресурс] URL: [http://www.ic-xc-nika.ru/texts/Alexandrov\\_M/Molitvy/Molitvy\\_protivu\\_vragov\\_Boga\\_Tsary\\_i\\_Rossii.html#mozTocId182202](http://www.ic-xc-nika.ru/texts/Alexandrov_M/Molitvy/Molitvy_protivu_vragov_Boga_Tsary_i_Rossii.html#mozTocId182202) (дата обращения: 06.06.2025).

<sup>3</sup> Удерживающий зло: победа Истины и Православия. Омск, б. и. 2018. 211 с.

ся личности И. В. Сталина, или воспроизводят традиционные идеологические штампы о Сталине как «создателе “красной церкви”» – Московской Патриархии, однако до интерпретация образа Сталина как «эсхатологического антигероя» они все-таки не доходят. Известным оборотом звучит предельная демонизация образа Сталина в заявлениях экстремиста Л. Власова («царя-патриарха-пророка Зосимы») <sup>1</sup>, апеллирующая к мрачной эсхатологической семиотике и трактующая Сталина как «вождя красного дракона» <sup>2</sup> и «жида» <sup>3</sup>. Однако сообщество «Зосимы» в силу известных тенденций к религиозному синкретизму [7] представляется маргинальным даже на фоне религиозных субкультур православного паттерна.

Одновременно с мифологическим образом «православного Сталина» в дискурсе Сталинского мифа присутствуют нарративы, интерпретирующие Сталина как тайного адепта язычества, т. е. тайного «жреца/волхва» или «шамана». Разумеется, данные нарративы транслируются адептами современного язычества в его различных формах и чаще всего размещаются на сайтах, посвященных эзотерическим учениям нью-эйджевского паттерна. Если мифологический комплекс «православный Сталин» может рассматриваться как вполне сформированный, то «Сталин – волхв» в настоящее время находится в стадии формирования, более того, учитывая состояние соответствующей семиосферы, можно предположить, что этот извод сталинской мифологии будет сформирован в виде ламинарной дискурсивной среды. Размещение информационных материалов, транслирующих мифологемы данного комплекса на сайтах, тяготеющих к религиозности New Age не случайно, в отличие от славянского неоязычества – «родноверия», неоязычество, ориентированное на New Age, более синкретично и соответственно – готово адоптировать концепты для родноверия неприемлемые. Это, впрочем, не исключает влияния New Age и на родноверие, речь должна идти только о степени этого влияния.

Отличительной чертой дискурсов постмодерна является истончение границы между нейтральным и ироничным повествованием. В результате пародия часто «не узнается» реци-

<sup>1</sup> Внесен в Перечень террористов и экстремистов Росфинмониторинга.

<sup>2</sup> Референция к Откр. 12:3

<sup>3</sup> Святой ли Сталин? Вл. Зосима. [Электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=sfDgrzqQBtI> (дата обращения: 06.06.2025).

пиентами, воспринимается серьезно, что отчасти обусловлено категориальной расплывчатостью субъективной модальности [2, с. 127]. При работе с источниками сталинской мифологии, часто возникает вопрос о модальности изложения: не является ли тот или иной источник в силу его очевидной нелепости – пародией? Оставляем ответ на данный вопрос за скобками. В любом случае, большинством реципиентов соответствующие тексты, как это следует из анализа комментариев, воспринимаются как вполне достоверные.

Проведенный нами анализ смысловых структур формирующегося мифологического комплекса «Сталин-волхв» позволил выявить следующие устойчивые мифологемы.

### **Сталин получил шаманское посвящение во время ссылки в Архангельскую губернию**

Осуществляется привязка факта языческой инициации к реальной биографии Сталина, что придает мифологеме если не видимость достоверности, то хотя бы снимает остроту конфликта с реальными биографическими фактами. Например, «Еще до того, как отправиться в Туруханскую ссылку Сталину пришлось посидеть недалеко от Архангельска. Как рассказывали старожилы, находясь в городе Сольвычегодск, Сталин часто ездил в поселок Пожарища чтобы там встретиться с шаманами. На подобных сборах Сталин был известен под прозвищем Рубка (посвященный)»<sup>1</sup>. Следует отметить, что фантастический сюжет «биографии» И. В. Сталина излагается в модальности достоверного знания, то есть в качестве факта, а не предположения. Если о самом факте шаманской инициации непосредственно не говорится, то такое посвящение подразумевается, поскольку прозвище «Посвященный» непосредственно указывает на посвящение. Действительно, И. В. Сталин в 1909 и 1910 гг. ссылался в Сольвычегодск, а упоминаемый пос. Пожарища может быть соотнесен с реально существующей деревней Пожарище, которая расположена в Архангельской области, однако, разумеется, никаких шаманов в ней не проживало. Мифологема конструируется на основе биографической канвы и вписывается в географический контекст.

<sup>1</sup> Узнал что Сталин был волхвом и шаманом. Сказать что это меня удивило, ничего не сказать. [Электронный ресурс] URL: <https://dzen.ru/a/YN4rSex5XHvrjCDS> (дата обращения: 06.06.2025).



### **Сталин получил «ведическое» посвящение от «уцелевших волхвов»**

Данная мифологема характеризуется выраженными коннотациями New Age, апелляции к древней протоиндуистской религии характерны для различных изводов неоязычества, формирующих оккультно-изотерическую мифологию «северной прародины», «священного Севера» и т. д. Например, «Но некоторые исследователи выдвигают предположение, не лишённое некоторых оснований, о том, что Сталин якобы прошёл в Северной Сибири обряды ведического посвящения у уцелевших в тех диких местах волхвов»<sup>1</sup>. Мифологема «уцелевших волхвов» – носителей древней мудрости и знаний об уникальных технологиях в последнее время получила развитие в различных неоязыческих сообществах, она получила, можно сказать, финальное развитие в мифологемах, транслируемых основателем «инглизма» Александром Хиневичем, который таким образом обосновывал собственную «легитимность» в глазах последователей.

Таким образом, данная мифологема является синтетической, а ее структурно-смысловыми частями являются:

1. Сталин получил «ведическое посвящение».
2. Во время жизни Сталина, а возможно – и сейчас, существуют «уцелевшие волхвы», носители сакрального знания, у которых можно пройти посвящение.

Отметим, что цитируемый выше текст сообщает сведения о «ведическом посвящении Сталина» как «не лишённое некоторых оснований» предположение «исследователей», что представляет собой форму апелляции к «научному знанию», тоже для New Age характерную. Какие это «основания» – в дискурсе не раскрывается.

**Сталин не был марксистом и материалистом, поэтому никакого «совмещение» материалистического и магического мировосприятия не было. Сталин последовательно скрывал наличие шаманского посвящения**

Данная мифологема позволяет включить формируемый мифологический комплекс в широкое дискурсивное пространство конспирологической мифологии. Сталин *был* не тем, кем

<sup>1</sup> Сталин – посланник волхвов? [Электронный ресурс]. URL: <https://taynyplanet.mirtesen.ru/blog/43763-439549/Stalin---poslannik-volhvov> (дата обращения: 06.06.2025).

он казался. Под личиной правоверного марксиста и материалиста действовал могущественный шаман. «Только вот он данного факта не где не упоминал. Поэтому многие думают, что это фикция и ложная информация. На самом деле нет. Никто и не должен был знать об этом. Иначе он бы не продвинулся по карьерной лестнице. Ведь в те времена, когда он приехал в столицу, все эти шаманы были врагами народов. Он всем говорил, что он атеист и верил в себя и в страну. Но в высшие силы он все же верил, тайно, чтобы не кто не видел этого»<sup>1</sup>. Конспирологический компонент формируемого мифологического комплекса в настоящее время детально в дискурсе не проработан, но он отчетливо заявлен. Учитывая значительный герменевтический потенциал конспирологического мифа, мы можем предположить, что конспирологическая герменевтика будет в дальнейшем использоваться для соответствующей интерпретации биографических фактов. Возможный сценарий заявлен в следующем утверждении «теперь мы знаем, что Сталин уже в период своей первой "этнографической экспедиции" (ссылки) марксистом вовсе не был, но был волхвом на посвящении. Соответственно, и логика его перемещений была совсем иной, чем у любого из жидомарксистов»<sup>2</sup>. Мы видим, что «профанной» логике противопоставляется конспирологическое знание, способное сформировать эксклюзивное герменевтическое пространство.

### **Посвящение наделило Сталина особыми способностями**

Популярная идеологема сталинского идеодискурса о гениальном вожде народов используется как косвенное подтверждение факта эзотерического посвящения. Коль скоро «обычный человек» не может обладать подобными качествами, гениальность Сталина имеет сверхъестественное, мистическое и магическое объяснение. Данная мифологема позволяет соотнести формируемый мифологический комплекс с «традиционной сталинской мифологией», основанной на взаимодействии мифологем золотого века и установок героического мифа, включая его демиургические нарративы. «Судя по дальнейшей жизни «Отца народов» шаманы смогли наделить его пронизательностью ко-

<sup>1</sup> Как Сталин в ссылке получил звание Великий Волхв [Электронный ресурс] URL: [https://publiko.ru/@morrnan/kak\\_stalin\\_v\\_ssyлке\\_poluchil\\_zvanie\\_velikij\\_volhv-44199/](https://publiko.ru/@morrnan/kak_stalin_v_ssyлке_poluchil_zvanie_velikij_volhv-44199/) (дата обращения: 06.06.2025).

<sup>2</sup> Сталин: Путь волхвов [Электронный ресурс] URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/M/menyajlov-aleksej/stalin-putj-volhvov> (дата обращения: 06.06.2025).

торая «помогала» Сталину обыгрывать недругов и врагов»<sup>1</sup>, «после чего Сталин превратился в непобедимого полководца»<sup>2</sup>.

### Синтетические мифологемы

Наконец, в дискурсе присутствуют нарративы, образованные синтетическими мифологемами, представляющими собой контаминацию перечисленных выше, формирующими героическую семантику создающегося мифологического комплекса. В них отдельные мифологемы используются в качестве оснований формирования героической наррации – Сталин выступает уже как герой, как человекобог, воплощение «древнего славянского языческого божества», что объясняет наличие у него «божественной силы» и «сверхъестественных способностей, характерных для языческого героя. «Исходя из проверенных источников русской военно-политической разведки, именно Иосифу Сталину в 1911 году 300 шаманов Сибири передали мистическую силу, совершив великий обряд камлания, после чего Сталин превратился в непобедимого полководца. Волхвы видели, как в процессе этого великого обряда в тело Сталина вошла суть Великого Бога Индры – старославянского Бога войны. Мистики знали о грядущем Гитлере, а с ним мог бы справиться только Индра. С тех самых пор авторитет Сталина стал расти и расти, и его слову стали все безпрекословно (так в оригинале – А. П.) подчиняться. Это говорит о большой, божественной силе, которая в нём была. Веды открывают нам грозную и величественную ипостась мудрого Сталина»<sup>3</sup>.

### Выводы

Очевидно, что мифологический комплекс «Сталин – волхв» строится по аналогии с относительно хорошо развитой православной сталинской мифологией, как ее своеобразная инверсия.

Так, в обоих случаях оказывается задействована конспирологическая герменевтика, которая призвана расширить герменевтический горизонт таким образом, чтобы биографические факты не воспринимались как противоречащие формирую-

<sup>1</sup> Узнал что Сталин был волхвом и шаманом. Сказать что это меня удивило, ничего не сказать. [Электронный ресурс] URL: <https://dzen.ru/a/YN4rSex5XHVrJCDS> (дата обращения: 06.06.2025).

<sup>2</sup> Сталин – воплощение бога Индры [Электронный ресурс] URL: <https://psifactor.info/ed/stalin-voploshhenie-boga-indry.htm> (дата обращения: 06.06.2025).

<sup>3</sup> Там же.

щимся сюжетам, но косвенно способствовали их легитимации. Равным образом показательна апелляция к логике героического и ностальгического мифов в обоих случаях она используется как инструмент привлечения адептов, в силу различных деприваций падких на соответствующую мифологию.

Не менее интересны структурные сходства.

1. В православной и неоязыческой сталинской мифологии присутствует отмеченная выше апелляция к биографическим данным, в православном мифе соответствующим сакральным локусом является Кавказ, где произошла судьбоносная встреча Сталина со «старцами», в неоязыческой – Архангельский север и (или) Сибирь.

2. Благословению старцев сталинской православной мифологии соответствует шаманское/жреческое посвящение, в обоих случаях меняется статус субъекта с профанного на сакрализованный.

3. Наконец в обоих мифологических комплексах Сталин наделяется особыми свойствами и качествами, непосредственно связанными с его особым статусом: сформированный концепт «богоданный вождь» структурно соответствует формирующемуся концепту языческого героя, являющего себя в «грозной и величественной ипостаси».

Это позволяет сделать вывод, что формирование мифологического комплекса «Сталин – языческий волхв/жрец» формируется как инверсия соответствующей псевдо-православной мифологии и прагматически направлено на решение аналогичных целей.

#### Список литературы

1. Ведяев А. В. Осуждение Архиерейскими Соборами Русской Православной Церкви уклонившихся в раскол священников // Христианское чтение. – 2023. – № 1. – С. 199–213.
2. Караульщикова Ю. В. О типологическом аспекте модальной // Поволжский педагогический вестник. – 2019. – Т. 7. – № 4(25). – С. 125–131.
3. Прилуцкий А. М. "Сталинский миф" в религиозном и парарелигиозном // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2016. – № 2. – С. 87–95.
4. Прилуцкий А. М., Светлов Р. А. Метафорика религиозного и парарелигиозного дискурсов сталинского мифа // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2016. – Т. 18. – С. 156–164/
5. Силантьев Р., Рагозин Ю. Парарасправославные секты в современной России: моногр. – М.: Снежный ком. 2021. – 432 с.
6. Субетто А. И. Сталин и победа в Великой Отечественной войне – символы высоты духа советской цивилизации (посвящается 140-летию со дня рождения Иосифа Виссарионовича Сталина): моногр. – СПб.: Астерион, 2019. – 206 с.

7. Федяшкин М. В. Семиотическая мимикрия в синкретических религиозных организациях на примере "Михайловской обители" г. Пензы // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. – 2021. – № 12. – С. 152–155.

8. Фирсов С. Л. Сталин: между мифом и реальностью: моногр. – СПб.: Питер, 2024. – 336 с.

### References

1. Vedyayev, A.V. (2023) Osuzhdenie Arhierejskimi Soborami Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi uklonivshisya v raskol svyashchennikov [Condemnation by the Bishops' Councils of the Russian Orthodox Church of priests who deviated into schism]. *Hristianskoe chtenie – Christian reading*. No. 1. Pp. 199–213. (In Russian).

2. Karaulshchikova, Yu. V. (2019) O tipologicheskom aspekte modal'noj semantiki. [On the typological aspect of modal semantics]. *Povolzhskij pedagogicheskij vestnik – Volga Pedagogical Bulletin*. Vol. 7. No. 4(25). Pp. 125–131. (In Russian).

3. Prilutsky, A.M. (2016) Stalinskij mif " v religioznom i parareligioznom diskursah ["The Stalinist Myth" in religious and parareligious discourses]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i social'nye nauki – Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences*. No. 2. Pp. 87–95. (In Russian).

4. Prilutsky, A.M., Svetlov, R.V. (2016) Metaforika religioznogo i parareligioznogo diskursov stalinskogo mifa. [Metaphorics of religious and parareligious discourses of the Stalinist myth]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie – Izvestiya Irkutsk State University. Series: Political Science. Religious studies*. Vol. 18. Pp. 156–164 (In Russian).

5. Silant'yev, R., Ragozin, Yu. (2021) *Parapravoslavnye sekty sovremennoj Rossii* [The para-Orthodox sects of modern Russia]. Moscow: Snezhny Kom Publ. (In Russian).

6. Subetto, A. I. Stalin i pobeda v Velikoj Otechestvennoj vojne – simvol'y vysoty duha sovetskoj civilizacii (posvyashchaetsya 140-letiyu so dnya rozhdeniya losifa Vissarionovicha Stalina) [Stalin and victory in the Great Patriotic War – symbols of the height of the spirit of Soviet civilization (dedicated to the 140th anniversary of the birth of Joseph Stalin)]. St. Petersburg: Asterion Publ. (In Russian).

7. Fedyashkin, M. V. (2021) Semioticheskaya mimikriya v sinkreticheskikh religioznykh organizaciyah na primere "Mihajlovskoj obiteli" g. Penzy [Semiotic mimicry in syncretic religious organizations on the example of the St. Michael's Monastery in Penza]. *Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki*. Seriya: Poznanie. – Modern science: actual problems of theory and practice. Series: Cognition. No. 12. Pp. 152–155. (In Russian).

8. Firsov, S.L. (2024) *Stalin: mezhdumifom i real'nost'yu* [Stalin: between myth and reality]. St. Petersburg: Piter Publ. 336 p. (In Russian).

### Информация об авторе

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

### Information about the author

**Aleksandr M. Prilutskiy** – Dr. Sci. (Philos.), The Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-7013-9935, e-mail: alpril@mail.ru

Поступила в редакцию: 29.05.2025  
Принята к публикации: 09.07.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 29 May 2025  
Accepted: 09 July 2025  
Published: 25 September 2025

## Социологическое и религиоведческое определение эзотеризма

А. П. Чернеевский

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

**Введение.** Определение религии осложняется различными трактовками ее ключевых элементов в философских и культурных контекстах, а включение эзотерического измерения добавляет сложность из-за тайного характера некоторых религиозных практик. При этом эзотерика рассматривается как особая форма религиозной культуры, которую можно исследовать культурологически и исторически, хотя ее социальное измерение не всегда связано напрямую с религиозным содержанием, что порождает вопросы о корректности применения термина «эзотерическое» к нерелигиозным явлениям, таким как корпоративная тайна или сложные научные теории.

**Содержание.** В социологическом контексте тайна рассматривается как механизм социальной интеграции и дифференциации, где она определяет форму социального взаимодействия, но не его содержание. При этом эзотеризм понимается как особый социальный феномен, проявляющийся через закрытые группы и специфические практики, основанные на привлечении сил природы, не поддающихся научному изучению. Религиоведческое определение эзотеризма обычно сводится к указанию на альтернативность этой формы культуры по отношению к доминирующей культуре, либо делается акцент на практической стороне (эзотерическая практика не-научна, поскольку не опирается на безличный научный метод). Также эзотеризм может определяться как знание «посвященных» или аспект западной культуры, восходящий к религиозному синкретизму Ренессанса. Большинство религиоведов уже имеют примеры того, что является эзотерическим и используют эти примеры для определения. Постановка вопроса об «истинном эзотеризме» или «псевдоэзотеризме» некорректна, поскольку критерии такой истины или ложности лежат за пределами научного изучения. На социальном уровне эзотеризм основывается на трех принципах. Первый из них – принцип тайной избранности. Для последователей современных эзотерических учений избранность означает конфиденциальность и тайну, они полагают себя носителями устной традиции которую могут сами постоянно воссоздавать. В отличие от них, культы и секты, открыто проповедующие свои учения, не могут считаться эзотерическими, несмотря на ощущение избранности среди своих последователей. Второй принцип многомерной онтологии и антропологии (в отличие от единой онтологии западной культуры). Эзотеризм с необходимостью предполагает «неоплатонический», многоуровневый онтологический принцип и не-равенство сознания людей, следовательно, тайную иерархию при достижении эзотерического знания. Третий принцип эзотеризма – практика: достижение спасения возможно при условии выполнения особых процедур, доступных избранным, посвященным. Практика позволяет экзистенциально изменить уровень сознания адепта эзотерического учения.

**Выводы.** Эзотерические тексты дают описание особого личного опыта. Носители этого опыта образуют частично или полностью закрытые группы, практикующие передачу этого опыта. Эзотерические учения с необходимостью содержат три принципа: тайная избранность, многоуровневость бытия и сознания, практическое применение знания. Эти принципы характеризуют связь между религиозным эзотерическим мировоззрением и социальной оккультной практикой.

**Ключевые слова:** религия, эзотеризм, эзотерика, культура, религиоведение, тайна, социология.

**Для цитирования:** Чернеевский А. П. Социологическое и религиоведческое определение эзотеризма // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 206–218. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_206. EDN: HFWPZZ

## Sociological and Religious Studies Definition of Esotericism

Alexey P. Cherneevskiy

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

**Introduction.** The definition of religion is complicated by various interpretations of its key elements in philosophical and cultural contexts, and the inclusion of esoteric dimensions adds complexity due to the secret nature of some religious practices. Esotericism is viewed as a special form of religious culture that can be studied culturally and historically, although its social dimension is not always directly linked to religious content, raising questions about the appropriateness of applying the term "esoteric" to non-religious phenomena such as corporate secrets or complex scientific theories.

**Content.** In the sociological context, secrecy is viewed as a mechanism of social integration and differentiation, where it determines the form of social interaction but not its content. Esotericism is understood as a special social phenomenon manifested through closed groups and specific practices based on the invocation of natural forces that do not lend themselves to scientific study. The religious studies definition of esotericism usually points out the alternative nature of this cultural form in relation to the dominant culture, or emphasis is placed on the practical side (esoteric practice is unscientific because it does not rely on the impersonal scientific method). Esotericism can also be defined as the knowledge of «initiates» or an aspect of Western culture dating back to the religious syncretism of the Renaissance. Most religious studies scholars already have examples of what is esoteric and use these examples for definition. The question of "true esotericism" or "pseudoesotericism" is problematic, since the criteria for such truth or falsehood lie beyond the scope of scientific study. At the social level, esotericism is based on three principles. The first is the principle of secret dedication. For followers of modern esoteric teachings, dedication means confidentiality and secrecy; they consider themselves bearers of an oral tradition that they can constantly recreate themselves. In contrast, cults and sects that openly preach their teachings cannot be considered esoteric, despite the sense of chosenness among their followers. The second principle is multidimensional ontology and anthropology (in contrast to the unified ontology of Western culture). Esotericism necessarily presupposes a "Neoplatonic", multi-level ontological principle and the inequality of people's consciousness, hence the secret hierarchy in the attainment of esoteric knowledge. The third principle of esotericism is practice: salvation is possible through the special procedures available to the initiated few. Practice allows for an existential change in the level of consciousness of an adept of esoteric teaching.

**Conclusions.** Esoteric texts provide descriptions of special personal experiences. The practitioners of these experiences form partially or fully closed groups that practice the transmission of this experience. Esoteric teachings necessarily contain three principles: secret dedication, multilevel nature of being and consciousness, practical application of knowledge. These principles characterize the connection between religious esoteric worldview and social occult practice.

**Key words:** religion, esotericism, esoteric, culture, religious studies, secrecy, sociology.

**For citation:** Cherneevskiy, A. P. (2025) Sociologicheskoe i religiovedcheskoe opredelenie ezoterizma [Sociological and Religious Studies Definition of Esotericism]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 206–218. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_206. EDN: HFWPZZ

## Введение

Определение понятия *религия* затруднительно, поскольку главные элементы религии (сакральное измерение, ритуал) по-разному описываются в философских и культурных дискурсах. При определении того, что такое *эзотерическое в религии*, проблема усложняется дополнительным *тайным* измерением. Соотношение социального измерения тайны/секрета и религиозоведческое изучение эзотеризма обычно полагается, как само собой разумеющееся: тайна не зависит от содержания, социальные тайны могут быть любыми и не относиться к религии. Эзотерика – это форма религиозной культуры, которую можно изучать культурологически, исторически, но не требуется специфического социального измерения именно эзотерического содержания. Об этом пишет М. Элиаде: «историк религии отделяет себя от социологии, когда стремится понять прежде всего религиозный опыт посвящения» [12, с. 9]. С другой стороны, у самого Элиаде можно найти указание на связь между социальным и эзотерическим измерениями в тексте «Кузнецы и алхимия»: «в Западной Африке кузнецы связаны с тайными мужскими обществами, пользуются большим авторитетом как колдуны и располагают закрытыми “клубами”» [10, с. 190]. Можно встретить перенос термина «эзотерика» на не-религиозные явления (корпоративная тайна) [5, с. 51]. Например, «инсайдерская информация», которая существенна, конфиденциальна и принципиально не-общедоступна. Корректно ли использовать термин «эзотерическое знание» применительно, например, к знанию коллектива финансовых директоров какой-либо компании? Можно ли говорить об «эзотеризации науки» в том случае, если научные теории имеют «недоступный для обычного понимания смысл» [3, с. 8]?

Одна из задач социологии религии – поиск универсальных теорий, которые описывают социальный феномен безотносительно к содержанию религии. Само понятие *эзотерика* указывает на то, что в некоторых религиях есть особое *содержание*, которое отличает соответствующие тексты и религиозные группы. Ниже мы попытаемся найти соответствие между эзотерическим религиозным содержанием и социальным религиозным феноменом.



### Общефилософское определение тайны

Следует начать с определения *иного*, однако *значимого* иного [1, с. 8]. Иное само по себе – ноумен, иное мы можем обозначить только номинально, оно не явлено, либо явлено в бессознательном опыте. Описание иного возможно в дискурсе конкретной академической дисциплины, когда какая-либо понятийная структура предлагает свой метод обозначения границы известного и не-известного. В дискурсе экспериментальной науки иное – это личный опыт, не поддающийся безличной фиксации, наука может лишь измерить физическое состояние в момент религиозного опыта (нейротеология). Другой пример дает психоанализ, где иное именуется бессознательным, которое *никогда* не осознается, но может быть уловлено через косвенные намеки психики. Бессознательное – это не тайна, это внутреннее *иное* для каждого человека. Таинственное в психоанализе изучается через механизм вытеснения.

Тайна – это уже нечто более проявленное, чем *иное*. Тайна уже названа, тайна имеет ценность, она требует постижения, но тайна также может иметь антиценность, то, что требует преодоления (рассекречивания), либо делегитимации как значимого. Само существование термина «эзотеризм» указывает на дополнительный смысл, исходящий из неопределенности поля исследования. Каким образом религиовед маркирует что-либо как эзотерическое, если не изнутри самой традиции? Эзотерично то, что само так себя называет, или то, что религиовед определил как *тайное* знание, имеющее сакральный (религиозный) характер? «Термин “эзотеризм” относится к понятийному полю религиоведения, а не религии; он сконструирован в XIX в. как инструмент исследователя, а не как результат рефлексии внутри самой традиции» [3, с. 11]. Религиоведение работает с традицией, которую принято называть «эзотерической» в данной традиции. Мы не называем эзотерическим жанр литературы *фэнтези* (например, Толкин), который отличается от фантастики тем, что фантастические рассказы теоретически возможны, но *фэнтези* – это не тайна, это заведомый вымысел. Эзотеризм как предмет социологического исследования – это не просто вымысел, это социальный факт (Дюркгейм), проявленный в том числе в деятельности соответствующих сообществ.

Таким образом, недостаточно только религиозоведческих средств для определения термина «эзотерика». Тайна должна себя проявлять каким-либо безлично наблюдаемым образом, следовательно, необходима социология для регистрации особых эзотерических социальных феноменов. Либо мы признаем, что эзотеризм – лишь самоназвание для некоторых религиозных традиций и не отражается на социальном уровне.

### **Социологическое исследование тайны/секрета**

формируется одновременно с самой социологией, поскольку социология и есть раскрытие секретов существования социума, описание скрытых механизмов власти, социальной интеграции, идеологии и др. Социологически тайна и секрет тождественны, хотя для религиозного измерения различие принципиальное. Тайна предполагает скрытость, недостижимость для рационального понимания.

Социальная антропология исследует институциональные механизмы формирования закрытых групп в контексте традиционных обществ. Согласно Э. Дюркгейму, сакральное (сверхъестественное) не выступает определяющим фактором в процессе формирования религии [4, с. 68]. В его интерпретации религия представляет собой прежде всего социальный феномен, коллективное действие и факт общественной жизни, а не систему индивидуальных верований. Дюркгейм отводит тайне функциональную роль в социальной интеграции, одновременно обеспечивающей стратификационную дифференциацию между доминирующими и подчиненными группами. В рамках теории Дюркгейма социально значимый механизм секретности ограничивается феноменом коллективного умолчания – имплицитного соглашения относительно неартикулируемого, но разделяемого опыта. Подобная форма скрытого соглашения концептуализируется им как функциональный социальный институт, обладающий интегративной ценностью.

В социальной теории Зиммеля секрет или тайна определяет форму социального взаимодействия, но не его содержание. Конфиденциальность тайных обществ не является секретностью в социальном смысле слова, поскольку секретность имеет статус самостоятельного отношения. Секрет как форма социальности дает преимущества для носителя се-

крета, содержание секрета вторично. Также Зиммель, кроме секретности, выделяет секрет о существовании секрета и указывает, что «некоторые секретные общества, выступающие носителями мистических эзотерических доктрин и скрытого знания, рассматривают секретность как цель собственного существования» [2, с. 124]. Зиммель отмечает иерархичность и деспотичность тайных сообществ, несмотря на их коллективный характер и закрытость.

Для нашего исследования важно то, что социология тайны Дюркгейма и Зиммеля не проводит соединительную линию между социальным и эзотерическим. Пример с тайными обществами и реализацией власти через секреты подтверждает теорию о необходимости тайн и секретов в социуме, но не показывает связи между эзотерической теорией и практикой. Возможный ответ мы находим в статье американского социолога Эдварда Тирикьяна о социальной природе эзотеризма [8, с. 258], где автор определяет *окультизм* как действия: 1) с привлечением сил природы, не поддающихся научному изучению; 2) имеют целью изменение событий с привлечением этих сил; 3) осуществляются человеком, имеющим соответствующие практические навыки, передающиеся социальным, но не общедоступным способом. «Эзотерически» Э. Тирикьян называет религиозно-философские системы, которые лежат в основе оккультных практик, эзотеризм – это теория, оккультизм – практика. Таким образом, автор разделяет оккультизм как практическое действие и эзотерику как мировоззренческое основание оккультизма.

Проблема *религиоведческого определения эзотеризма* была сформулирована культурологами в XX столетии, хотя пик популярности оккультизма пришелся на середину XIX столетия [11, с. 37]. Востоковед С. В. Пахомов дает обзор российской эзотериологии, где приводит различные определения эзотерики, которые, в целом, представляют собой решение вопроса о языке, которым можно описывать реальность, предлагаемую в эзотерических текстах: «В основном эти определения вращаются вокруг представлений об особом типе знания, специфической духовной традиции, альтернативных идеях, учениях, практиках» [6, с. 42]. У С. В. Пахомова вопрос об отношении самих текстов к эзотерическим не вызывает сомнений. Каковы критерии эзо-

теризма? Этот вопрос ставит П. Г. Носачев и предлагает пять значений термина эзотерика: 1) знание, недоступное науке, синоним оккультизма; 2) знание посвященных (тайные сообщества в социологическом смысле); 3) «трансцендентальное единство» религий; 4) синоним гнозиса; 5) аспект западной культуры, корни которого лежат в синкретизме Ренессанса [5, с. 55].

Классик западной эзотериологии В. Я. Ханegraаф, формулируя определение западного эзотеризма, использует теорию когнитивной деятельности сознания. Когда исследователи подбирают критерии для определения категории «западный эзотеризм», они создают наборы критериев, но «на деле же они почти всегда руководствуются образцами. Это значит, что у них уже есть “наиболее удачные примеры” из этой категории, которую они считают западным эзотеризмом» [9, с. 11].

В. В. Винокуров добавляет к терминам эзотеризм и оккультизм синоним герметизм, указывая, что все три слова описывают примерно одну область исследований, которую автор называет комплексом, включающим «элементы различных предметных сфер» [3, с. 42]. Эзотерика – это не миф, не религия, не философская система, не практика, но относится ко всем этим предметным областям.

Классик феноменологического религиоведения Мирча Элиаде, цитируя определения Э. Тирикьяна, дополняет это определение критикой Рене Генона, который сам причислял себя к посвященным и «говорил от имени истинной эзотерической традиции» [11, с. 39]. Рене Генон отрицал всякую возможность [практического] оккультизма для западного человека, в связи с «невозможностью связаться с какой-либо серьезной эзотерической организацией» [11, с. 39]. М. Элиаде не дает прямого определения эзотеризма, он лишь формулирует проблему реальности или не-реальности той формы знания, которую предлагает оккультизм и эзотерика. Таков метод феноменологического религиоведения – описание внешнего религиозного опыта (ритуала) в попытке найти общие черты в том числе внутреннего опыта.

### **Три принципа эзотеризма**

Мы попытаемся развить определение эзотеризма Э. Тирикьяна и рассмотрим *три принципа эзотеризма*, которые содержатся в самих эзотерических текстах и проявляются

на социальном уровне. Эти принципы следует учитывать при анализе как текстов, так и деятельности групп, их исповедующих. Эти принципы являются связующим звеном религиозного мировоззрения и социального акта.

*Первый принцип тайной избранности.* Эзотерическое учение всегда восходит к устной традиции. В полном смысле слова эзотерическими можно назвать тексты, которые никогда не публиковались. Следует отличать устный эзотеризм и литературный (письменный).

Для последователей современных эзотерических учений избранность означает конфиденциальность и тайну, они полагают себя носителями устной традиции, которую могут сами постоянно воссоздавать. Сохранение тайны обладает интегративной силой для сообщества (Дюркгейм). Например, масоны или орден розенкрейцеров в соответствующую эпоху отличались по этому принципу тайной избранности. Другой пример: относительно молодое рериховское движение последователей учения Живой этики предполагает не только запрет на пропаганду учения, но и требование скрывать свое отношение к «Учению» [7, с. 10]. По этому критерию если культы или секты открыто проповедуют свое учение, они не являются эзотерическими, даже если их последователи ощущают избранность.

*Второй принцип онтологической и антропологической множественности.* Онтологическая множественность (многомерность), в отличие от западно-христианского и научного онтологического единства бытия, наиболее отчетливо наблюдается в каббалистике. До Нового времени онтологические представления в западной культуре имели характер скорее неоплатонический<sup>1</sup>. Гностицизм предполагает принципиальную постижимость (знание, гнозис) Бога, в отличие от христианской непостижимости Бога. Гнозис (эзотерическое познание) возможен только при условии многомерности бытия и соответствующего метода познания. Современная научная онтология полагает здраво-осмысленным только единство мира и метода познания, следовательно всякая многомерность бытия по умолчанию полагается как эзотеризм, религиозная тайна.

<sup>1</sup> Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / пер. и под ред. С. А. Мальцевой. СПб.: Пневма, 2002. С. 35.

Принципиальное равенство (единство) людей в западной культуре – продукт христианства, как мировой религии. По этому критерию христианство принципиально не-эзотерично, поскольку доступно буквально любому и не требует никаких особых способностей для достижения спасения (достаточно факта крещения). Примером обратного полюса не-эзотеричности христианства будет эзотерическая теософия Блаватской, которая предлагает неоплатонический, каббалистический принцип сотворения мира, через эманации высшего в низшее. Из этого принципа следует расовая теория, стратифицирующая людей по уровням сознания согласно расе. Разумеется, что в перспективе бесконечных воплощений (индубуддийская культура) такое учение не является расизмом в современном понимании, однако эта тема табуирована в западной культуре и умалчивается как особо эзотерическая. Различие людей по их духовной природе и способности к познанию и спасению характерно для античности, в том числе для гностицизма (гиллики, психики, пневматики). Эзотеризм предполагает живую связь с источником особого знания (существенно превосходящим по уровню искателя знания), это формирует иерархию учителя-ученика, характерную для тайных сообществ (Зиммель). Западная наука не-эзотерична. Даже в случае сложности научных математических формул любой человек рационально знает условия получения знания, наука открыта для всех. По этому критерию большая часть «эзотерической литературы» является таковой лишь номинально. Эзотерическая литература и исторический эзотеризм (включая герметизм) не являются эзотеризмом в социальном смысле. На социальном уровне необходимы носители «гнозиса», это люди, которые находят в соответствующих текстах описание своего религиозного опыта, непередаваемого безлично-научно. Как только находятся единомышленники, образуется закрытое сообщество посвященных. Эзотерическое знание не обязательно должно быть устным, но необходимо будет присутствовать элемент избранности, основанной на не-единой онтологии и антропологии. П. Г. Носачев [5, с. 54] задает вопрос – «кто такие посвященные» и сообщает о проблематичности ответа для религиоведения, как культурологии. Мы можем дать скорее социологический ответ на этот вопрос: посвященные – это те люди, которые имеют такой статус

в группе. Легитимация «посвященных» как таковых – результат добровольного согласия группы. Религиоведческого (культурологического) определения «посвященности» быть не может, но может быть социологическое.

С. В. Пахомов предлагает использовать термин «псевдозотеризм» – то есть ложный, искаженный эзотеризм. Для социологии этот термин едва ли приемлем, поскольку предполагает с необходимостью понятие об «истинном эзотеризме». Носитель традиции будет воспринимать буквально всех других «эзотериков», как псевдопрактиков, об этом и сообщает Рене Генон, отказывая современному ему западному эзотеризму в каком-либо именно эзотерическом содержании [11]. Однако социология может изучать социальный факт (Дюркгейм) избранности, которая проявляется в том, что есть закрытые группы, либо устная религиозная традиция – есть люди, которые считают себя избранными и создают закрытые сообщества, это реальность социального факта. Эти социальные факты регистрируются только при включенном наблюдении.

Третий принцип эзотерической практики. Почти все определения эзотеризма указывают на практический аспект. Ханegraaf предлагает выделять восемь категорий практик для западного эзотеризма [9, с. 122]. С. В. Пахомов определяет эзотеризм как «совокупность мистико-религиозных учений, претендующих на тайный (сокровенный) характер и сопровождающихся практиками психотелесной трансформации» [14, с. 490]. Согласно нашему методу, эзотерическая (окультная) практика выводится из первого и второго принципа – достижение спасения возможно при условии выполнения особых процедур, доступных избранным, посвященным. Практика позволяет экзистенциально изменить уровень сознания адепта эзотерического учения, это возможно лишь при многомерной онтологии и антропологии. Эзотерическим в полной мере будет текст, содержащий все три принципа.

### **Примеры использования метода трех принципов эзотеризма**

Западная экспериментальная наука, как практика не-эзотерична, поскольку относится к объекту, но не к субъекту и не имеет многоуровневую онтологию.

Психотерапия или психоанализ как метод лечения не являются эзотерической практикой, поскольку отсутствуют первый принцип *тайной* избранности и второй принцип антропологического неравенства. При этом любая психотерапия – это во многих аспектах закрытая экзистенциальная *практика по изменению сознания*.

Философия Платона (особенно диалог Тимей, который содержит видимые элементы эзотерического трактата) предполагает избранность знания (для философов), но избранность не является тайной. Платон создает систему образования (академия), предполагающую единство метода познания и обучения (нет избранных), этим он предвосхищает христианскую и современную научную единую антропологию и онтологию.

Астрология, как метод гадания и предсказания судьбы не является эзотерической традицией (либо является ей номинально), если отсутствует «гнозис» – многоуровневая онтология. По той же причине к эзотерике не относится, например, традиционная (народная) медицина. Примером эзотерической астрологии может послужить «Каббалистическая астрология» отечественного автора А. Подводного, популярный в постсоветской России трактат, соединивший в себе астрологию, каббалистику и теософию. В этом трактате выстраивается антропологическая система, аналогичная теософии Блаватской.

Инсайдерскую информацию в экономике некорректно называть эзотерической, поскольку она не предполагает специальной многоуровневой онтологии и практического метода для постижения знания, однако присутствует принцип *тайной избранности*.

## **Выводы**

Эзотеризм с социологической точки зрения представляет собой комплексное явление, основанное на трех принципах: тайной избранности, неравенстве уровней сознания и практической составляющей. Если эти принципы содержатся в текстах и реализуются на практике, то можно говорить об эзотерических (окультурных) социальных группах и об эзотерических текстах, являющихся их мировоззренческим основанием. Суть эзотеризма в существовании особой религиозной (возможно, устной) традиции, доступной только



избранным, и предполагающей иерархическую связь между субъектом познания и субъектом передачи знания (им может быть текст, культура). В отличие от безличной западной науки и христианства, эзотеризм разделяет людей по их духовной природе и способности к познанию, требуя выполнения специальных практик для достижения трансформации сознания. Определение эзотеризма с точки зрения религиоведения и культурологии шире, чем социологическое, поскольку учитывает историю, литературу, культурные традиции.

#### Список литературы

1. Аванесов С. С. Проблема и тайна // Вестник Томского государственного университета. – 2010. – № 2 (10). – С. 7–11.
2. Бойко А. К. Тайна и социальное: от антропологии конфиденциальности к социологии секретности // Социология власти. – 2019. – № 31 (4). – С. 112–138.
3. Винокуров В. В. Эзотерические учения Западной Европы: образы, структуры, парадигмы. – СПб.: Академия исследований культуры, 2023. – 480 с.
4. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с фр. А. Апполонова и Т. Котельниковой. – М.: Дело, 2018. – 732 с.
5. Носачев П. Г. Эзотерика: основные моменты истории термина // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. – 2011. – № 2 (34). – С. 49–60.
6. Пахомов С. Специфика современной российской эзотериологии // Государство. Религия. Церковь. – 2013. – № 4 (31). – С. 36–65.
7. Смирнов М. Ю., Чернеевский А. П. Рериховское движение как квазирелигиозное явление // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. – 2017. – № 1. – С. 5–14.
8. Тирикьян Э. К социологии эзотерической культуры // Государство. Религия. Церковь. – 2013. – № 4 (31). – С. 247–275.
9. Ханegraаф В. Я. Западный эзотеризм: путеводитель для запутавшихся / пер. с англ. – М.: Центр книги Рудомино, 2016. – 253 с.
10. Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе / пер. с рум., фр., англ. – М.: Янус-К, 1998. – 604 с.
11. Элиаде М. Окультизм, колдовство и моды в культуре / пер. с англ. – К.: София; М.: Гелиос, 2002. – 224 с.
12. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / пер. с фр. Г. А. Гельфанд. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 356 с.
13. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское общество, 2017. – 508 с.

#### References

1. Avanesov, S. S. (2010) Problema i tayna [The Problem and Mystery]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Bulletin of Tomsk State University*. No. 2. Pp. 7–11. (In Russian).
2. Boyko, A.K. (2019) Tayna i sotsialnoe: ot antropologii konfidentsialnosti k sotsiologii sekretnosti [Mystery and the Social: from the Anthropology of Confidentiality to the Sociology of Secrecy]. *Sotsiologiya vlasti – Sociology of Power*. No. 31 (4). Pp. 112–138.
3. Vinokurov, V. V. (2023) *Ezotericheskie ucheniya Zapadnoy Evropy: obrazy, struktury, paradigmy* [Esoteric Teachings of Western Europe: Images, Structures, Paradigms]. Saint Petersburg: Akademiya issledovaniy kul'tury. (In Russian).
4. Durkheim, E. (2018) *Elementarnye formy religioznoy zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii* [The Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia]. Moscow: Delo. (In Russian).

5. Nosachev, P. G. (2011) Ezoterika: osnovnye momenty istorii termina [Esotericism: Key Moments in the History of the Term]. *Vestnik PSTGU: Bogoslovie. Filosofiya – PSTGU Bulletin: Theology. Philosophy*. No. 2 (34). Pp. 49–60. (In Russian).
6. Pakhomov, S. (2013) Spetsifika sovremennoy rossiyskoy ezoterikologii [The Specifics of Modern Russian Esotericology]. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov – State. Religion. Church*. No. 4 (31). Pp. 36–65. (In Russian).
7. Smirnov, M. Yu., Cherneevskiy A. P. (2017) Rerikhovskoe dvizhenie kak kvazireligioznoe yavlenie [The Roerich Movement as a Quasi-Religious Phenomenon]. *Vestnik PNIPIU. Kultura. Istoriya. Filosofiya. Pravo – PNIPIU Bulletin. Culture. History. Philosophy. Law*. No. 1. Pp. 5–14. (In Russian).
8. Tirikyan, E. (2013) K sotsiologii ezotericheskoy kultury [Towards the Sociology of Esoteric Culture]. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov – State. Religion. Church*. No. 4 (31). Pp. 247–275. (In Russian).
9. Hanegraaf, V. Ya. (2016) *Zapadnyy ezoterizm: putevoditel dlya zaputavshikhsya* [Western Esotericism: A Guide for the Perplexed]. Moscow: Tsentr knigi Rudomino. (In Russian).
10. Eliade, M. (1998) *Aziatskaya alkhimiya. Sbornik esse* [Asian Alchemy. Collection of Essays]. Moscow: Yanus- K. (In Russian).
11. Eliade, M. (2002) *Okkultizm, koldovstvo i mody v kulture* [Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions]. Kiev: Sofiya; Moscow: Gelios. (In Russian).
12. Eliade, M. (1999) *Taynye obshchestva. Obryady initsiatsii i posvyashcheniya* [Secret Societies. Initiation and Consecration Rites]. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga. (In Russian).
13. Smirnov, M. Yu. (ed.) (2017) *Entsiklopedicheskiy slovar sotsiologii religii* [Encyclopedic Dictionary of the Sociology of Religion]. Saint Petersburg: Platonovskoe obshchestvo. (In Russian).

#### Информация об авторе

**Чернеевский Алексей Петрович** – кандидат философских наук, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: cherneevski@yandex.ru

#### Information about the author

**Alexey P. Cherneevskiy** – Cand. Sci. (Philos.), Pushkin Leningrad State University, Saint Petersburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: cherneevski@yandex.ru

Поступила в редакцию: 24.06.2025  
Принята к публикации: 25.07.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 24 June 2025  
Accepted: 25 July 2025  
Published: 25 September 2025

## Церковный налог как причина ухода из церкви в Германии

Ю. Г. Матушанская, М. М. Слепнев

*Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань, Российская Федерация*

**Введение.** Актуальность темы ухода людей из церкви в Германии из-за проблем с церковным налогом обусловлена тем, что в постсекулярном мире все еще идет процесс секуляризации, понимание причин которого помогает увидеть полную и неискаженную картину действительности. В качестве метода исследования мы выбрали контент-анализ. Мы базируемся на данных зарубежных (прежде всего немецких) и отечественных ученых в области государственно-конфессиональных отношений в Германии. Одним из самых значимых для нашего исследования авторов является немецкий исследователь Ульф Эндевардт, анализирующий причины ухода из церкви в Германии, в том числе проблему церковного налога. Исследования в России на эту тему пока не проводились. Гипотеза исследования заключается в том, что церковный налог – не только финансовая проблема и триггер для верующих, побуждающий их уйти из церкви, но и вызов, стимулирующий обратиться к вопросам морали и верности своим убеждениям.

**Содержание.** В статье рассмотрена современная ситуация в области церковного налога в Германии. Путем анализа социальных и финансовых аспектов позиционируется комплексное понимание феномена ухода из церкви в Германии. Являясь светским государством, в котором нет государственной церкви, Германия придерживается принципов сотрудничества и кооперации церкви и государства. Статистические данные свидетельствуют об интенсивной динамике ухода из церкви в Германии. Экономический аспект проблемы церковного налога очевиден. Люди не хотят платить деньги за то, в чем они не уверены, касается ли это веры в Бога или экономической политики церкви. Однако церкви Германии так или иначе нуждаются в этих деньгах. Исследования У. Эндевардта устанавливают взаимосвязь взимания церковного налога и ухода из церкви. Как ни странно, церковный налог стоит не первым в списке причин ухода из церкви. Однако потеря прихожан для церквей Германии является значительной проблемой.

**Выводы.** В статье показана взаимосвязь между финансовыми обязательствами верующих и их принадлежностью к церковной общине. Подчеркивается роль церковного налога в реформации церковных практик и стратегий удержания прихожан. Результаты анализа показывают сложности, с которыми сталкиваются церковные структуры. Предлагаются перспективные решения адаптации в условиях современного общества и его социокультурных трансформаций.

**Ключевые слова:** церковный налог, церковь, Германия, общество, религия, экономика.

**Для цитирования:** Матушанская Ю. Г., Слепнев М. М. Церковный налог как причина ухода из церкви в Германии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 219–231. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_219. EDN: CMJCH

## Church Tax as the Reason of Religious Disaffiliation in Germany

Julia G. Matushanskaya, Marsel M. Slepnev

*Kazan Federal University,  
Kazan, Russian Federation*

**Introduction.** The relevance of the problem of people religious disaffiliation in Germany because of problems with church taxes is due to the fact that the post-secular world is still undergoing a process of secularization, understanding the causes of which helps to see a complete and undistorted picture of reality. We chose content analysis as our research method. Our research is based on data from foreign (primarily German) and domestic researchers in the field of state-confessional relations in Germany. One of the most important authors for our study is the German researcher U. Endewardt, who analyzes the reasons for religious disaffiliation in Germany, including the problem of church taxes. No research has been conducted in Russia on this topic so far. Our hypothesis is that the church tax is not only a financial problem and a trigger for believers to leave the church, but also a challenge that encourages them to address issues of morality and loyalty to their beliefs.

**Content.** The article examines the current situation in the field of church tax in Germany. By combining the analysis of social and financial aspects, the article reveals a comprehensive understanding of the phenomenon of religious disaffiliation in Germany. As a secular state with no official church, Germany adheres to the principles of cooperation between Church and state. Statistical data indicate the intensive dynamics of religious disaffiliation in Germany. The economic aspect of the church tax problem is obvious. People do not want to pay for something they are not sure about, whether it concerns faith in God or the economic policy of the church. However, the churches of Germany, one way or another, need this money. U. Endewardt's research establishes the relationship between the problem of church taxes and religious disaffiliation. Oddly enough, the church tax is not at the top of the list of reasons for religious disaffiliation. However, the loss of parishioners is a significant problem for German churches.

**Conclusions.** The article shows the relationship between the financial obligations of believers and their membership in the church community. The role of the church tax in the reformation of church practices and retention strategies is emphasized. This analysis not only reveals the difficulties faced by religious organization, but also offers prospects for adaptation to modern society and its socio-cultural transformations.

**Key words:** church tax, church, Germany, society, religion, economy.

**For citation:** Matushanskaya, J. G., Slepnev, M. M. (2025) Cerkovnyj nalog kak prichina uhoda iz cerkvi v Germanii [Church Tax as the Reason of Religious Disaffiliation in Germany]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 219–231. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_219. EDN: CMJCHI

## Введение

В век постсекуляризма, когда религиозность снова возвращается на просторы европейской цивилизации, важно понимать, что и как мешает или наоборот помогает этому процессу. Со времен возникновения монотеизма понятие «вера» трактовалось сразу в нескольких аспектах: как экзистенциальный опыт общения с трансцендентным Богом, как доверие Богу и как верность Богу. Проблема церковного налога затрагивает все эти три составляющие, так как, с точки зрения одних исследователей, бюрократизация в сфере государственно-конфессиональных отношений в Германии дискредитирует веру как экзистенциальный опыт, сопряженный с сомнениями, временным отходом от церкви, возвращением, поскольку лишает человека свободы, раз и навсегда закрепляя за ним статус верующего или неверующего. Оппоненты такого подхода говорят о верности, когда человек регулярно отдают часть дохода в пользу церкви, поддерживая ее как социальный институт. Тот факт, что уплата налога сопряжена со снижением дохода, отсылает к доверию Богу во всякой ситуации. Сама эта проблема, заключающаяся в сопряженности веры, принадлежности к церкви и уплаты церковного налога, делает тему церковного налога как причины ухода из церкви достаточно актуальной.

Целью данного исследования является характеристика проблемы церковного налога в Германии как причины ухода из церкви.

Для достижения цели необходимо выполнить следующие задачи:

- охарактеризовать современную ситуацию в связи с церковным налогом в Германии;
- проанализировать статистические данные о количестве прихожан в церквях Германии;
- выявить экономический аспект церковного налога;
- установить взаимосвязь проблемы церковного налога и ухода из церкви на основе исследования У. Эндевардта;
- выявить значение потери прихожан для церквей Германии.

В качестве гипотезы мы утверждаем, что церковный налог выступает не только как финансовое бремя для верующих, но также как фактор, формирующий их моральные и религиозные решения.

Для достижения цели научной работы мы использовали в качестве теоретико-методологической основы контент-анализ как инструмент для изучения актуальной литературы, научных исследований, законодательных актов и других источников.

Источниковую базу исследования составляет ряд работ, касающихся государственно-конфессиональных отношений в Германии. Среди них научные изыскания А. В. Михалевой [8], Е. М. Мирошниковой [9], О. М. Шахова [14]. Из публикаций зарубежных исследователей необходимо привести исследования таких авторов, как Дж. Ф. Маклир [22], Р. Хенкель [20], Г. Робберс [24], Б. Фрик [17], Д. Гримм [18], К. Бирмайер [15], Г. Хартманн [19], Л. Мюллер [23], С. Кун [21].

Непосредственно сама проблема церковного налога в Германии рассматривалась отечественными авторами: Е. И. Коростиченко [4], Е. А. Хауниной [12], А. В. Пупышевым [11], В. П. Иерусалимским [3], Л. Г. Ходовым [13], Ю. Г. Матушанской [5, 6, 7]. Тема церковного налога как причины ухода из церкви в Германии также исследовалась У. Эндевардтом [16]. В качестве источников также были использованы статистические данные с информационных сайтов Германии. В отечественной науке эта тема остается практически нераскрытой, что обуславливает новизну исследования.

Данное исследование вносит теоретико-методологический вклад в изучение государственно-конфессиональных отношений Германии в целом и проблемы церковного налога как причины ухода из церкви в частности.

### **Содержание исследования**

В современной Германии функционирует специальная система церковных налогов, предоставляющая религиозным организациям возможность получать регулярные взносы от своих прихожан. Подобные налоги применяются к организациям, обладающим статусом публичного права, и в основном этой привилегией пользуются христианские религиозные организации. Этот налог составляет около 8–9 % от общей налоговой базы членов церквей и является важным источником дохода для церквей. Большинство немцев оплачивает налоги, включая церковные. Они делают

это либо напрямую государству, либо через государство в пользу церкви. Немцы воспринимают государство как своё, поэтому и платят налоги [5, с. 208].

Германия является светским государством, в котором нет государственной церкви. Однако религия играет важную роль в гражданском обществе. По статистике около 62 % населения считают себя верующими [2, с. 24]. Христианские церкви оказали значительное влияние на формирование социокультурной среды немецкого общества. В результате этого влияния государственная политика учитывала интересы доминирующих религиозных организаций страны – католической и протестантских церквей при разработке гражданско-правовой базы для религиозных институтов [1].

Как отмечает Л. Г. Ходов, церковный налог является основным источником финансирования католической и протестантской церквей в Германии [13]. Л. Г. Ходов также отмечает, что специфика церковного налога заключается в его многоплановом характере, поскольку он затрагивает различные аспекты человеческой жизни. Церковный налог включает в себя морально-этические вопросы, связанные со свободой совести, социальное и культурное влияние деятельности церкви, а также государственную политику и др.

Ежегодно католическая и протестантская церкви обновляют актуальные данные о состоянии своих приходов. На примере данных, опубликованных конференцией немецких епископов и 27 (архиерейских) епархий католической церкви в Германии 28 июня 2023 г., представлена церковная статистика за 2022 г.<sup>1</sup> В Германии католики составляют 24,8 процента общей численности населения (20 937 590 членов церкви). В 2022 г. наблюдается значительный прирост числа лиц, покинувших церковь: 522 821 чел. (в 2021 г. – 359 338). Отмечено, что данная тенденция к уменьшению численности церковных членов имеет свои конкретные причины.

Евангелическая церковь в Германии насчитывает 19,2 млн чел. (на 31 декабря 2022 г.)<sup>2</sup>. Она состоит из 20 протестантских церквей-членов, образующих евангелическую церковь в Герма-

<sup>1</sup> Kirchenstatistik 2022. [Электронный ресурс] URL: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/kirchenstatistik-2022> (дата обращения: 16.05.2025).

<sup>2</sup> Die evangelische Kirche und das Geld. 2021. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_docs/Faltblatt\\_Kirche\\_und\\_Geld\\_2021.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_docs/Faltblatt_Kirche_und_Geld_2021.pdf) (дата обращения: 16.05.2023).

нии (ЕХВ). В ходе исследования причин выхода из церкви, проведенного евангелической церковью в Германии с 2018 г., было опрошено 1000 чел., покинувших церковь после 2018 г., и 500 чел., покинувших церковь до 2018 г.<sup>1</sup> Оказалось, что лишь треть респондентов указала конкретную причину ухода из церкви.

Стоит отметить, что церковный налог не всегда является обязательным. В соответствии с высказыванием В. А. Морозовой, существуют льготы, предоставляющие возможность освобождения от уплаты церковного налога. Она отмечает, что церковный налог взимается в процентах от подоходного налога, и поэтому не облагаются те граждане, которые не уплачивают подоходный налог. По данным В. А. Морозовой, это касается примерно 65 % верующих, включая детей, пенсионеров и взрослых с низким уровнем дохода [10, с. 128].

Особенно заметна экономическая сторона церковного налога среди бывших протестантов, занимающих ведущее место в рейтинге причин – 71 % голосов. Это подчеркивает важность «соображений затрат и выгод» в отношении членства в церкви, что делает церковный налог затратным аспектом и способствует уходу из церкви. Возраст также является значимым фактором в этом контексте: молодые люди соглашались с утверждениями по этому вопросу гораздо чаще, чем пожилые. Так, Е. И. Коростиченко отмечает, что такой вид финансирования церкви способствует сокращению её членства: «Остаётся признать, что принадлежность к церкви теперь определяется не верой, а финансовыми отношениями между верующими и церковью. Церковь, избрав такую стратегию поведения, дискредитирует себя. Люди покидают её, так как не видят смысла в том, чтобы платить принудительный налог» [4, с. 133].

Ульф Эндевардт провел исследование для выявления причин ухода из протестантской церкви от имени Института социальных наук Евангелической церкви Германии. Эндевардт утверждает, что факторы, такие как наличие церковного налога и прочее, являются всего лишь катализаторами для решения уйти из церкви, при этом между принятием этого решения и его фактическим выполнением часто проходит много лет [16, с. 9].

---

<sup>1</sup> Studie zu Austrittsgründen. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ekd.de/studie-zu-den-austrittsgruenden-durch-das-si-ekd-71941.htm> (дата обращения: 10.12.2024).



Исходя из проведенного исследования, можно выделить несколько особенностей и факторов, оказывающих влияние на решение о выходе из церкви:

1. В семейной среде практически отсутствует религиозность.
2. Наблюдается положительное взаимодействие с церковью в подростковом возрасте, однако значение церкви утрачивается при вступлении во взрослую жизнь.
3. Решение о выходе чаще всего принимается в результате подходящей возможности, а не в связи с конкретной причиной.
4. Уход часто мотивирован изменением восприятия церкви и новыми жизненными обстоятельствами.
5. Важность веры остается значимой независимо от членства в церкви.
6. Проблема церковного налога возникает лишь в случае появления сомнений относительно направления его использования.

В соответствии с данными, представленными на немецком сайте, который переводится как «уход из церкви» (Kirchenaustritt), количество лиц, покидающих церковь, продолжает увеличиваться с течением времени<sup>1</sup>. На сайте также был проведен опрос, касающийся причин ухода из церкви.

Таблица

Результаты опроса о причинах выхода из церкви 2015–2022 гг.

| Период, г.                     | 2015 | 2016 | 2017 | 2018 | 2019 | 2020 | 2021 | 2022 |
|--------------------------------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| Церковный налог                | 45,8 | 46,9 | 45,6 | 44,2 | 41,0 | 41,5 | 30,9 | 28,7 |
| Недовольство институтом церкви | 31,8 | 30,4 | 31,5 | 34,4 | 39,3 | 38,5 | 51,9 | 55,5 |
| Отсутствие веры в Бога         | 16,7 | 16,9 | 17,4 | 16,4 | 15,0 | 14,6 | 12,6 | 11,8 |
| Вера в другого Бога            | 2,1  | 2,2  | 2,1  | 2,0  | 1,8  | 2,1  | 1,6  | 1,2  |
| Другое                         | 3,7  | 3,7  | 3,5  | 3,0  | 2,8  | 3,2  | 3,0  | 2,9  |

Исходя из данных, указанных в таблице, в период с 2015 по 2020 г. доля респондентов, указывающих церковный налог как причину своего выхода из церкви, поддержи-

<sup>1</sup> Informationen zum Kirchenaustritt [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kirchenaustritt.de/> (дата обращения: 15.03.2025).

валась на уровне не менее 40 %. Таким образом, в течение этого времени церковный налог представлял собой доминирующую причину покидания церкви. Однако к 2022 г. этот показатель снизился до 28,7 %.

Отказ от церкви в связи с церковным налогом в Германии не всегда свидетельствует об отречении от христианства. Это часто связано с финансовыми и административными аспектами, а не с изменением религиозных убеждений. Люди могут сохранять свою христианскую веру, однако могут принимать решение выйти из церкви из-за недовольства системой налогообложения, связанной с церковной принадлежностью в Германии.

Тем не менее уход из церкви может также быть обусловлен изменением религиозных убеждений. Социокультурные факторы, такие как секуляризация, изменение ценностей или недовольство церковными практиками, также могут оказывать влияние на решение верующих покинуть церковное общество. Так, В. П. Иерусалимский отмечает, что современные взаимоотношения общества и церкви во многом обусловлены низким уровнем религиозности и влияния церкви на жизнь человека: «В основе резкого ослабления влияния церковью лежит, прежде всего, прогрессирующая, далеко зашедшая и необратимая секуляризация массового сознания» [3, с. 97].

Несмотря на причины, уход из церкви сопровождается негативными последствиями для взаимоотношения общества и церкви. Он отражает изменения в социокультурной динамике и может вызвать изменения в функционировании и восприятии церковного института. Снижение числа прихожан может привести к уменьшению финансовых ресурсов церкви, что в свою очередь повлечет ограничения в реализации благотворительных, образовательных и общественных программ. Кроме того, уход из церкви может вызвать необходимость пересмотра практик церковных общин с целью привлечения и удержания прихожан.

## **Выводы**

Рассматривая проблему церковного налога в Германии, мы пришли к следующим выводам. Церковный налог не единственная и не всегда главная причина ухода людей

из церкви. В модернизирующемся мире церковь зачастую рассматривается как устаревший и несовершенный институт. Кроме того, во взрослом возрасте у людей появляются настоящие проблемы, которые отодвигают религиозную жизнь на второй план. В век толерантности и многообразия принятия других, например восточных, религий также становится одной из причин ухода из католической или протестантской церкви. Сама по себе вера в Бога является проблемой. Существует целый спектр отношений к Всевышнему: от атеизма и полного неприятия самой идеи Творца до верного следования догматам и предписаниям той или иной церкви, что выражается в том числе и в уплате церковного налога как выражения верности Богу и церкви. В этом спектре есть место и агностицизму, и неуверенности в том, что Бог интересуется именно мной, и в метании между истовой верой и отчаянным неверием. Также имеет место и отделение веры в Бога от участия в жизни той или иной церкви. И только уверенность в Боге и церкви, выражающаяся в верности им, ведет к уплате церковного налога.

Рассматривая воздействие церковного налога на принятие верующими решения остаться или покинуть церковное сообщество, важно отметить, что это явление выходит за пределы его финансового аспекта. Дело не только в деньгах или в том, что люди не уверены, что эти деньги неправильно тратят, нет прозрачности в финансах той или иной церковной организации или правительственных органах. Церковный налог играет роль в обеспечении финансовой устойчивости церкви, однако его влияние простирается также на области морали, этики и общественного доверия. В связи с этим будущие исследования и мероприятия церковных структур требуют не только углубленного анализа финансовых аспектов, но и всестороннего понимания социокультурной динамики, которая формирует решения верующих относительно их церковной принадлежности.

#### Список литературы

1. Афанасьев С. Государственно-церковное право (Staatskirchenrecht): ответ немецкого конституционализма на вызовы взаимоотношений государства и религии // Сравнительное конституционное обозрение. – 2019. – № 3 (130). – С. 69–84.

2. Волик М. С., Сидорков С. В. Роль церкви в Германии в страноведческом аспекте // Междисциплинарные аспекты лингвистических исследований: Сборник научных трудов / под редакцией В. И. Тхорика, В. В. Катерминой, С. Х. Липириды, А. М. Прима, А. В. Самойловой. – Краснодар: Кубанский государственный университет, 2021. – С. 20–26.
3. Иерусалимский В. П. Церкви Германии перед вызовом секуляризации // Современная Европа. – 2006. – № 4(28). – С. 94–109.
4. Коростиченко Е. И. Отношение немецких свободомыслящих к государственно-конфессиональной политике в современной Германии // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 126–138.
5. Матушанская Ю. Г. Церковный налог в Германии: комплексный подход к проблеме в контексте специфики государственно-конфессиональных отношений // Религии в России и мире: политика и конструирование религиозной идентичности: сборник научных докладов. – Владимир: Аркаим, 2019. – С. 199–215.
6. Матушанская Ю. Г. Государственно-конфессиональные отношения в Германии: проблема церковного налога // Восьмой Российский Философский Конгресс – «Философия в полицентричном мире». Круглые столы. Сборник научных статей. – М.: РФО – ИФРАН – МГУ, 2020. – С. 713–715.
7. Матушанская Ю. Г. Слепнев М. М. Протестанты Германии о проблеме церковного налога // Протестанты в духовном и социально-культурном пространстве России: сборник докладов Российской научно-богословской конференции Казань, 10–11 декабря 2021 г. / сост. А. К. Погасий; под общ. ред. А. П. Соловьева. – Казань: ИД «Меддок», 2022. – С. 49–54.
8. Михалева А. В. Церковно-государственные отношения в Германии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук, 2005. – № 6. – С. 281–289.
9. Мирошникова Е. М. Сравнительный анализ государственно-церковных отношений и гражданская религия в Германии и России // Религиоведение. – 2001. – № 2. – С. 175–187.
10. Морозова В. А., Хохлова В. А. Специфичность налогообложения в ФРГ и странах-участниках Европейского союза // Аудит экономических процессов: Межвузовский сборник научных трудов. – Саратов: ООО Издательский центр «Наука», 2021. – С. 128–133.
11. Пупышев А. В. Церковный налог в Германии как инструмент мониторинга духовно-социальной сферы // Конкурентоспособность территорий: материалы XXI Всероссийского экономического форума молодых ученых и студентов: в 8 ч., Екатеринбург, 23–27 апреля 2018 г. / Ответственные за выпуск Я. П. Силин, Е. Б. Дворяждина. – Т. 1. – Ч. 6. – Екатеринбург: Уральский государственный экономический университет, 2018. – С. 167–169.
12. Хаунина Е. А. От церковного налога к институту индивидуальных бюджетных назначений // Журнал Новой экономической ассоциации. 2014. – № 4(24). – С. 200–205.
13. Ходов Л. Г. Церковный налог и финансирование христианских церквей в Германии // Горизонты экономики, 2019. – № 1(47). – С. 99–103.
14. Шахов М. О. Современные государственно-конфессиональные отношения в Великобритании, Германии, Италии // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС, 2017. – № 7–8. – С. 199–312.
15. Biermeier C. Believing without contributing? Developing a theoretical model for the system of church financing of the Roman Catholic Church in Germany. – University of Gloucestershire, 2019. – 296 p.
16. Endewardt U. Qualitative Studie zur Ermittlung der Gründe für den Austritt aus der evangelischen Kirche. – Hannover. 2021. – 45 S.
17. Frick B. The impact of exogenous shocks on exits from the Catholic and Protestant churches in Germany, 1953–2015 // Applied Economics Letter. 2017. – Vol. 24. – Issue 20. – Pp. 1476–1480.
18. Grimm D. Conflicts between general laws and religious norms // In Susanna Mancini and Michel Rosenfeld (eds.) Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 343 p.
19. Hartmann G. Die Kirche und das liebe Geld: Fakten und Hintergründe. – Kevelaer: Topos, 2015. – 309 S.
20. Henkel R. State-church relationships in Germany: Past and present // GeoJournal, 2006. – Vol. 67. – Issue 4. – Pp. 307–316.

21. Kühn S. Church tax, church disaffiliation, and voluntary giving. – Dresden: Saechsische Landesbibliothek, 2015. – 439 S.
22. Maclear J. F. Church and State in the Modern Age: A Documentary History. – Oxford: Oxford University Press, 1995. – 510 p.
23. Müller L. Vermögen der Kirche – vermögende Kirche?: Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögensverwaltung. – Paderborn: Schöningh, 2015. – 242 S.
24. Robbers G. Recent Legal Developments in Germany: Infant Circumcision and Church Tax // *Ecclesiastical Law Journal*. – 2013. – Vol. 15. – Issue 1. – Pp. 69–71.

### References

1. Afanas'ev S. (2019) Gosudarstvenno-cerkovnoe pravo (Staatskirchenrecht): otvet nemeckogo konstitucionalizma na vyzov vzaimootnoshenij gosudarstva i religii [Stste-church Law (Staatskirchenrecht) the answer of German constitutionalism to the challenges of relations between the state and religion]. *Sravnitel'noe konstitucionnoe obozrenie – Comparative Constitutional Review*. No. 3 (130). Pp. 69–84. (In Russian).
2. Volik, M. S., Sidorkov, S. V. (2021) Rol' cerkvi v Germanii v stranovedcheskom aspekte [The role of the Church in Germany in the field of regional studies]. *Mezhdisciplinarnye aspekty lingvisticheskikh issledovanij: Sbornik nauchnykh trudov – Interdisciplinary aspects of linguistic research: A collection of scientific papers*. Krasnodar. Pp. 20–26. (In Russian).
3. Ierusalimskij, V. P. (2006) Cerkvi Germanii pered vyzovom sekulyarizacii [German Churches facing the challenge of secularization]. *Sovremennaya Evropa – Contemporary Europe*. No. 4 (28). Pp. 94–109. (In Russian).
4. Korostichenko, E. I. (2015) Otnoshenie nemeckikh svobodomyshlyashchih k gosudarstvenno-konfessional'noj politike v sovremennoj Germanii [Modern German freethinkers and their attitude to the state policy towards the church in German]. *Religiovedenie – Study of Religion*. No. 1. Pp. 126–138. (In Russian).
5. Matushanskaya, Yu. G. (2019) Cerkovnyj nalog v Germanii: kompleksnyj podhod k probleme v kontekste specifiky gosudarstvenno-konfessional'nyh otnoshenij [Church Tax in Germany: the integrated approach to the problem in the context of the specifics of state and confessional relation]. *Religii v Rossii i mire: politika i konstruirovaniye religioznoj identichnosti* [Religions in Russia and the World: Politics and the Construction of religious identity]. Proceedings of the Conference. Vladimir: Arkaim. Pp. 199–215. (In Russian).
6. Matushanskaya, Yu. G. (2020) Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v Germanii: problema cerkovnogo naloga [State and confessional relations in Germany: the problem of church tax]. Vos'moj Rossijskij Filosofskij Kongress – «Filosofiya v policentrichnom mire». [The Eighth Russian Philosophical Congress is "Philosophy in a Polycentric World"]. Proceedings of the Conference. Moscow. Pp. 713–715. (In Russian).
7. Matushanskaya, Yu. G. Slepnev, M. M. (2022) Protestanty Germanii o probleme cerkovnogo naloga [German Protestants on the problem of church tax]. *Protestanty v duhovnom i social'no-kul'turnom prostranstve Rossii*: [Protestants in the spiritual and socio-cultural space of Russia]. Proceedings of the Conference. Kazan: Meddok. Pp. 49–54. (In Russian).
8. Mihaleva, A. V. (2005) Cerkovno-gosudarstvennye otnosheniya v Germanii [Church-State relations in Germany]. *Nauchnyj ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk*. [Research Yearbook, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. No. 6. Pp. 281–289. (In Russian).
9. Miroshnikova, E. M. (2001) Sravnitel'nyj analiz gosudarstvenno-cerkovnyh otnoshenij i grazhdanskaya religiya v Germanii i Rossii [Comparative Analysis of State-Church Relations and Civil Religion in Germany and Russia]. *Religiovedenie – Study of Religion*. No. 2. Pp. 157–181. (In Russian).
10. Morozova, V. A., Hohlova, V. A. (2021) Specifichnost' nalogooblozheniya v FRG i stranah-uchastnicah Evropejskogo soyuza [The specificity of taxation in Germany and the member states of the European Union]. *Audit ekonomicheskikh processov*: [Audit of economic processes]. Proceedings of the Conference. Saratov: Pp. 128–133. (In Russian).
11. Pupyshev, A. V. (2018) Cerkovnyj nalog v Germanii kak instrument monitoringa duhovno-social'noj sfery [Church tax in Germany as a tool for monitoring the spiritual and so-

[230] cial sphere]. *Konkurentosposobnost' territorij – Competitiveness of territories*. Vol. 1. Issue 6. Ekaterinburg. Pp. 167–169. (In Russian).

12. Haunina, E. A. (2014) Ot cerkovnogo naloga k institutu individual'nyh byudzhetnyh naznachenij [From the Church tax to the institution of individual budget assignments]. *Zhurnal Novej ekonomicheskoy associacii – New Economic Association Journal*. No. 4 (24). Pp. 200–205. (In Russian).

13. Hodov, L. G. (2019) Cerkovnyj nalog i finansirovanie hristianskih cerkvej v Germanii [Church tax and financing of Christian churches in Germany]. *Gorizonty ekonomiki – Economic horizons*. No. 1 (47). Pp. 99–103. (In Russian).

14. Shahov, M. O. (2017) Sovremennye gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v Velikobritanii, Germanii, Italii [Modern state-confessional relations in Great Britain, Germany, Italy]. *Sretenskij sbornik. Nauchnye trudy prepodavatelej SDS. – The Sretensky Collection. Scientific works of teachers of the Sretensky Theological Seminary*. No. 7–8. Pp. 199–312. (In Russian).

15. Biermeier, C. (2019) *Believing without contributing? Developing a theoretical model for the system of church financing of the Roman Catholic Church in Germany*. University of Gloucestershire. 296 p.

16. Endewardt, U. (2021) *Qualitative Studie zur Ermittlung der Gründe für den Austritt aus der evangelischen Kirche*. Hannover. 45 S.

17. Frick, B. (2017) The impact of exogenous shocks on exits from the Catholic and Protestant churches in Germany, 1953–2015. *Applied Economics Letter*. Vol. 24. Issue 20. Pp. 1476–1480.

18. Grimm, D. (2014) Conflicts between general laws and religious norms. *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*. Oxford: Oxford University Press. 343 p.

19. Hartmann, G. (2015) *Die Kirche und das liebe Geld: Fakten und Hintergründe*. Kevelaer: Topos. 309 S.

20. Henkel, R. (2006) State-church relationships in Germany: Past and present. *GeoJournal*. Vol. 67. Issue 4. Pp. 307–316.

21. Kühn, S. (2006) *Church tax, church disaffiliation, and voluntary giving*. Dresden: Saech-sische Landesbibliothek, 2015. 439 S.

22. Maclear, J. F. (1995) *Church and State in the Modern Age: A Documentary History*. Oxford: Oxford University Press. 510 p.

23. Müller, L. (2015) *Vermögen der Kirche – vermögende Kirche?: Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögensverwaltung*. Paderborn: Schöningh. 242 S.

24. Robbers, G. (2013) Recent Legal Developments in Germany: Infant Circumcision and Church Tax. *Ecclesiastical Law Journal*. Vol. 15. Issue 1. Pp. 69–71.

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

#### **Информация об авторах**

**Матушанская Юлия Григорьевна** – доктор философских наук, профессор, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0001-9950-5866, e-mail: jgm2007@yandex.ru

**Слепнев Марсель Максимович** – аспирант, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0009-9497-9523, e-mail: marfss@mail.ru

**Information about the authors**

**Julia G. Matushanskaya** – Dr. Sci. (Philos.), Full Professor, Kazan Federal University, Kazan, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0001-9950-5866, e-mail: jgm2007@yandex.ru

**Marsel M. Slepnev** – postgraduate student, Kazan Federal University, Kazan, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0009-9497-9523, e-mail: marfss@mail.ru

Поступила в редакцию: 21.05.2025  
Принята к публикации: 14.06.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 21 May 2025  
Accepted: 14 June 2025  
Published: 25 September 2025

## Советская антирелигиозная политика конца 1920-х – начала 1930-х гг. глазами русских эмигрантов второй волны (по материалам Гарвардского проекта)

Д. С. Хомков

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

**Введение.** В статье освещается восприятие русскими эмигрантами второй волны советской антирелигиозной политики рубежа 1920–1930-х гг. Основным источником служат материалы Гарвардского проекта, представлявшего собой комплексное интервьюирование бывших советских граждан американскими исследователями в начале 1950-х гг. Цель статьи – выявить и рассмотреть свидетельства участников Гарвардского проекта, касающиеся антирелигиозной политике времен коллективизации, а также определить ее влияние на эмигрантов.

**Содержание.** Дается краткая характеристика вклада эмигрантов второй волны в историографию антирелигиозной политики конца 1920-х – начала 1930-х гг. Этот вклад представляется значимым в силу ценных свидетельств очевидцев, диагностической аналитики в некоторых случаях, а также потому, что эмигранты были первыми, кто стал осмысливать данную тему. Рассматриваются основные формы советской антирелигиозной политики, упоминаемые эмигрантами: закрытие и разрушение церквей, антирелигиозная агитация, снятие колоколов. Отдельное внимание уделяется рассказам эмигрантов о реакции населения на антирелигиозные действия властей, включая различные формы активного и пассивного протеста, а также апокалиптические настроения. Кроме того, в некоторых случаях материалы Гарвардского проекта позволяют охарактеризовать влияние антирелигиозной политики на эмигрантов. В частности, оно могло выражаться в длительном прерывании религиозного опыта, что было для участников интервью тяжелым испытанием; в симпатиях к церкви, подвергавшейся гонениям; и в переоценке самого советского режима.

**Выводы.** Религиоведческие подходы к работе с материалами Гарвардского проекта можно считать перспективными как для изучения специфики русской эмиграции второй волны, так и для исследований в области истории религий в СССР. В рассказах эмигрантов можно найти обширные и ценные свидетельства об антирелигиозной политике времен коллективизации, которые дополняют уже существующие работы по советской религиозной ситуации в этот период.

**Ключевые слова:** русская эмиграция, Гарвардский проект по изучению советской социальной системы, антирелигиозная политика, коллективизация, русское православие.

**Для цитирования:** Хомков Д. С. Советская антирелигиозная политика конца 1920-х – начала 1930-х гг. глазами русских эмигрантов второй волны (по материалам Гарвардского проекта) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 232–246. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_232. EDN: CZBVBX



## Soviet Antireligious Policy in the Late 1920s – Early 1930s Through the Eyes of Second "Wave" Russian Emigrants (on the Harvard Project Materials)

Dmitry S. Khomkov

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

**Introduction.** The article highlights the perception of Soviet antireligious policy at the turn of the 1920s and 1930s by Russian emigrants of the second wave. The main source is the materials of the Harvard Project, which consisted of complex interviews of former Soviet citizens by American researchers in the early 1950s. The purpose of the article is to identify and examine the testimonies of Harvard Project participants on the antireligious policies of the collectivization time and to determine its impact on emigrants.

**Content.** The article provides a brief description of the contribution of second wave emigrants to the historiography of antireligious policy of the late 1920s – early 1930s. This contribution appears significant because of the valuable eyewitness accounts, good analysis in some cases, and the fact that emigrants were the first to begin to think about this topic. The following examines the main forms of Soviet antireligious policy mentioned by emigrants: closing and destruction of churches, antireligious agitation and removal of bells. Particular attention is paid to the stories of emigrants about the population's reaction to the antireligious actions of the authorities, including various forms of active and passive protest, as well as apocalyptic expectations. In addition, in some cases, the Harvard Project materials allow us to characterize the influence of antireligious policy on emigrants. In particular, it could be expressed in a long interruption of religious experience, which was a difficult test for the interview participants, in sympathy for the church, which was subjected to persecution, and in a reassessment of the Soviet regime itself.

**Conclusions.** Religious studies approaches to working with the materials of the Harvard Project can be considered promising both for studying the specifics of the second wave of Russian emigration and for research in the field of the history of religions in the USSR. The stories of emigrants provide extensive and valuable evidence about the antireligious policy of the collectivization era, which complements existing work on the Soviet religious situation during this period.

**Key words:** Russian emigration, Harvard Project on the Soviet Social System, antireligious policy, collectivization, Russian Orthodoxy.

**For citation:** Khomkov, D. S. (2025) Sovetskaya antireligioznaya politika konca 1920-h – nachala 1930-h gg. glazami russkikh emigrantov vtoroj volny (po materialam Garvardskogo proekta) [Soviet Antireligious Policy in the Late 1920s – Early 1930s Through the Eyes of Second "Wave" Russian Emigrants (on Materials of the Harvard Project)]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 232–246. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_232. EDN: CZBBXB

## Введение

Русская эмиграция второй волны сформировалась во второй половине 1940-х – начале 1950-х гг. из советских граждан, оказавшихся за пределами СССР. В их число входили оstarбайтеры, военнопленные и прочие лица, переместившиеся из оккупированных советских территорий в Европу и отказавшиеся возвращаться обратно в Советский Союз после окончания Второй мировой войны.

Термин «русская эмиграция второй волны» имеет определенные недостатки. В частности, вторую волну эмиграции из СССР нельзя назвать исключительно «русской», так как, по данным советских органов репатриации, на начало 1952 г. она включала в себя жителей прибалтийских государств (около 50 %), украинцев (32 %), белорусов (2 %), а также представителей других этнических групп (7 %) [9, с. 142–143]. Несмотря на это, данный термин представляется оптимальным для обозначения рассматриваемой группы лиц. С одной стороны, его можно назвать конвенциональным для сложившейся историографии эмиграции из России и СССР в XX в. С другой стороны, ближайшее по смыслу понятие «дипийцы» или «ди-пи» (*displaced person* – «перемещенные лица») имеет более узкое содержание: далеко не все эмигранты второй волны имели статус перемещенных лиц. Некоторые из них сознательно стали «невозвращенцами», бежав на Запад из советской оккупационной зоны. К этой категории относятся 27 % участников Гарвардского проекта, о котором пойдет речь ниже<sup>1</sup>. Кроме того, сами исследователи ди-пи признают неправильность синонимичного использования понятий «дипийцы» и «русская эмиграция второй волны» [8, с. 5]. Также в ходе данного исследования мы будем обращаться к свидетельствам эмигрантов, которые сами идентифицировали себя как русские в интервью Гарвардского проекта.

Наиболее масштабным источником по истории русской эмиграции второй волны является Гарвардский проект по советской социальной системе. Он представлял собой комплексное интервьюирование бывших советских граждан, проводившееся Русским исследовательским центром Гарвардского университета в 1950–1951 гг. Подробная история проекта

<sup>1</sup> Brandenberger D. A. Guide to Working with the Harvard Project on the Soviet Social System Online (2020) Available at: <https://library.harvard.edu/sites/default/files/static/collections/hpsss/HPSSSGuide2020.pdf> (accessed 08 June 2025). Pp. 13–14.

от первоначального интереса американцев к изучению опыта советских беженцев, до анализа полученных результатов и значения для западной науки, представлена в монографии Е. В. Кодина «Гарвардский проект» [11].

Сегодня изучение этой темы постепенно расширяется, хотя она по-прежнему остается малоисследованным периодом в истории русского зарубежья по сравнению с послереволюционной «первой волной». Между тем материалы второй эмиграции, особенно Гарвардский проект, позволяют не только изучать ее собственную историю, но и исследовать ранние периоды: довоенную историю СССР и период Второй мировой войны. Именно события военной эпохи освещаются в наиболее объемном на сегодняшний день сборнике переводов фрагментов интервью Гарвардского проекта [6].

Перспективными являются религиозоведческие подходы к анализу материалов Гарвардского проекта. Так, данные интервью позволяют изучать восприятие эмигрантами государственно-церковного взаимодействия, влияние идеологии и исторического контекста на их отношение к религии, частично можно проследить и динамику религиозных взглядов советских беженцев [19, с. 98].

Сейчас систематизированные материалы Гарвардского проекта доступны на платформе The Harvard Project on the Soviet Social System Online<sup>1</sup>, где представлены тексты 707 интервью (343 «социологических» интервью серии «А» и 363 «антропологических» интервью серии «В»). Большинству участников исследования предлагалось пройти оба типа интервью, общее число респондентов равняется 331 чел., из них 313 эмигрантов указали свою принадлежность к славянским народам СССР, главным образом русским (200), украинцам (77) и белорусам (22)<sup>2</sup>. Эта выборка, обусловленная различными контекстными факторами организации Гарвардского проекта, фактически позволяет говорить, что под «церковью» большинство респондентов подразумевали русское православие. Иными словами, материалы проекта

<sup>1</sup> The Harvard Project on the Soviet Social System Online. Available at: <https://library.harvard.edu/sites/default/files/static/collections/hpsss/index.html> (accessed 08 June 2025).

<sup>2</sup> Brandenberger D. A. Guide to Working with the Harvard Project on the Soviet Social System Online (2020) Available at: <https://library.harvard.edu/sites/default/files/static/collections/hpsss/HPSSSGuide2020.pdf> (accessed 08 June 2025). Pp. 11–14.

в первую очередь репрезентативны для изучения отношения эмигрантов второй волны к православию.

Конечно, следует учитывать упоминания других религий и христианских конфессий в интервью Гарвардского проекта. Как правило, они специально обозначались рассказчиками, пояснявшими, о каком религиозном течении идет речь. Подобные свидетельства эмигрантов о католичестве и католической церкви были проанализированы в отдельной статье [21].

Представители второй волны русской эмиграции, за исключением жителей территорий, присоединенных к СССР в 1939–1940-х гг., имели длительный опыт жизни при советской власти, что отличало их от эмигрантов первой волны. Рефлексия этого опыта занимала значимое положение в идейном дискурсе «второй волны», будь то политическая активность [10, с. 269–270] или литературная деятельность<sup>1</sup>. Это справедливо и в отношении формирования религиозных установок эмигрантов. Подобное переплетение политических, социальных, психологических и духовных факторов отражено в позднем эмигрантском сборнике, касающемся деятельности «второй волны». В частности, в нем говорится, что главной целью русской эмиграции второй волны была идейная, религиозная (!) и политическая борьба с советской диктатурой [4, с. 66].

Эмигранты второй волны были очевидцами различных действий советского руководства, направленных на борьбу с религией. В рамках данной статьи рассматриваются их свидетельства об антирелигиозной политике в 1929 – начале 1930-х гг., анализируется влияние этих событий на идейные и духовные установки представителей эмиграции второй волны.

### **Вклад эмигрантов второй волны в историографию вопроса**

Сегодня существует обширная научная литература по проблеме положения религиозных организаций в СССР в конце 1920-х – начале 1930-х гг. Основной тенденцией в исследовании данного вопроса является рассмотрение региональной ситуации на основе данных федеральных, муниципальных и ведомственных архивов. Пример подобного исследования,

<sup>1</sup> Баронова М. О. Дialeктика обстоятельств и ценностей в культуре российской эмиграции «второй волны»: дис. ... канд. культурологии. М., 2023. 220 с. EDN: VMKAQV. С. 18–19.

а также актуальный обзор историографии вопроса можно найти в недавней диссертации В. В. Никонова<sup>1</sup>. Однако первые попытки осмыслить советскую антирелигиозную политику времен начала индустриализации и коллективизации были предприняты именно русскими эмигрантами.

Особое значение имеют работы представителей второй волны эмиграции, так как их авторы были непосредственными свидетелями антирелигиозной политики. Зачастую их труды имеют ценность в качестве исторического источника, хотя и не лишены эмоциональной окраски. Такова, например, «Деревня на Голгофе» Т. К. Чугунова, подробно рассматривавшего положение в советской деревне в довоенный период [22].

В других случаях работы эмигрантских исследователей демонстрируют достаточно хорошую и даже актуальную аналитику, несмотря на ограниченное количество источников, которыми они могли пользоваться. Так, известный деятель «второй волны», церковный историк протоиерей Димитрий Константинов в своей работе «Гонимая церковь» сделал весьма объективный вывод о том, что советское руководство не закрывало все церкви в деревне, опасаясь протестных настроений крестьян [13, с. 15–16]. Также стоит отметить книгу «Плененная церковь» представителя молодого поколения первой эмиграции Г. А. Рара, активно общавшегося с беженцами из СССР, в которой приводится содержательный анализ положения приходов и священников в Советском Союзе [15, с. 36–38].

### **Основные проявления советской антирелигиозной политики рубежа 1920–1930-х гг. в свидетельствах участников Гарвардского проекта**

В рамках интервью Гарвардского проекта эмигранты чаще всего упоминали антирелигиозную политику конца 1920-х – начала 1930-х гг. в контексте коллективизации. В их восприятии эти два процесса были неразрывно связаны, что эксплицитно выражено в рассказе респондента-мусульманина, работавшего до войны трактористом, который утверждал, что «коллективизация и ликвидация религии шли одновременно»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Никонов В. В. Политика советского государства в отношении православных церковных приходов в Московской губернии/области в 1918–1958 гг.: дис. ... д-ра ист. наук, М., 2024. 785 с.

<sup>2</sup> HPSSS. Schedule A. Vol. 13. Case 159. P. 100.

Всего в интервью серии «А» слово «коллективизация» упоминается 738 раз, в интервью серии «В» – 164 раза. Очевидно, что в биографических рассказах в ходе интервьюирования первого типа практически каждый участник Гарвардского проекта затронул данную тему. В опросниках интервью серии «А» находим вопросы, касающиеся коллективизации. В разделе «Семья» эмигрантов просили рассказать, как коллективизация сельского хозяйства отразилась на жизни их семей, а в разделе «Идеология» им могли предложить дать непосредственную оценку политике коллективизации<sup>1</sup>.

Типичная панорама антирелигиозных мероприятий в деревне в 1929 г. представлена в интервью 309. Респондент – 40-летний мужчина, который переехал в 1929 г. из деревни в город и получил профессию шофера. Он описывал антирелигиозную агитацию, закрытие церквей, изъятие колоколов, использование церковных зданий в качестве склада силоса или клуба. Также он упоминал менее формальные моменты, такие как давление со стороны членов местного комсомола на верующих, вплоть до драк с ними<sup>2</sup>. Эти свидетельства совпадают с основными формами антирелигиозной политики Советского государства, выделяемыми современными историками [7, с. 30].

Антирелигиозная агитация в деревне на рубеже 1920–1930-х гг. зачастую отличалась слабостью и бессистемностью. Она активизировалась в преддверии крупных религиозных праздников, чаще всего Рождества и Пасхи, и затухала после них. В одном примере из Медынского района Западной области, приведенном В. С. Батченко, указывается, что организация антипасхальной кампании началась за пять дней до самого праздника [1, с. 37]. Этому свидетельству соответствует рассказ одного из респондентов – школьного учителя (с 1930 г.) 1909/1910 года рождения. Он утверждал, что антирелигиозная пропаганда не была эффективной, а крестьяне сохраняли религиозность<sup>3</sup>.

Закрытие и разрушение церквей – наиболее часто встречающееся у эмигрантов свидетельство об антирелигиозной активности в указанный период. Впечатляющее описание сноса храма и настроений людей в этот момент содержит-

<sup>1</sup> HPSSS Qualitative File Manual of A-Schedule Materials. Second-Run Edition. Available at: <https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:564684251i> (accessed 08 June 2025). P. 29, 48.

<sup>2</sup> HPSSS. Schedule A. Vol. 16. Case 309. Pp. 15–16.

<sup>3</sup> HPSSS. Schedule A. Vol. 35. Case 118/(NY)1517. P. 30.

ся в интервью 45-летней машинистки, проживавшей в Симферополе. Она рассказывала о разрушении кафедрального Александро-Невского собора в 1930 г.: «Сначала снизу поднялся столб дыма, затем в воздух поднялось облако пыли, а после медленно-медленно купол осел и мягко рухнул. Он не упал. Нет. Казалось, что он медленно тонет... Многие плакали и рыдали, люди молились и крестились»<sup>1</sup>.

Как известно, единственным законным способом сохранить храм от закрытия в 1929–1930-е гг. была регистрация религиозной общины с членством от 20-ти человек, которая могла взять храм в бесплатное пользование [2, с. 61]. Именно эти так называемые «двадцатки» боролись с незаконным закрытием храмов и произволом местных властей в религиозной сфере. Один из респондентов Гарвардского проекта, кузнец по профессии, был председателем такой «двадцатки» с 1930 по 1941 гг. и смог уберечь местную церковь от закрытия<sup>2</sup>.

Другой часто упоминаемой категорией антирелигиозных действий было снятие с церкви колоколов. Постановление СНК РСФСР от 14 ноября 1930 г. фактически означало начало антиколокольной кампании. Очевидно, что изъятие колоколов выполняло как сугубо экономические цели в виде получения цветного металла, так и было инструментом подавления религиозности в деревне [12, с. 266].

Краткие упоминания снятия колоколов можно найти в интервью 111<sup>3</sup>, 275<sup>4</sup>, 407<sup>5</sup> и др. Свидетельства эмигрантов подтверждают, что колокола имели большое значение в жизни советских крестьян, а их снятие воспринималось как большая трагедия. Так, тракторист 1900/1901 г. р. говорил, что, если нет колоколов, «не будет никакой правды»<sup>6</sup>. Другой респондент, инженер 1901/1902 г. р., проживавший в Сталинграде, описывал тяжелое эмоциональное состояние населения во время антиколокольной кампании: «Тысячи людей в толпе со слезами на глазах наблюдали, как снимали колокола». Далее он продолжил: «Колокола были частью лю-

<sup>1</sup> HPSSS, Schedule A, Vol. 33, Case 134/(NY)1368, P. 70.

<sup>2</sup> HPSSS, Schedule A, Vol. 30, Case 87, P. 10.

<sup>3</sup> HPSSS, Schedule A, Vol. 9, Case 111, P. 80.

<sup>4</sup> HPSSS, Schedule B, Vol. 24, Case 275, P. 42.

<sup>5</sup> HPSSS, Schedule A, Vol. 20, Case 407, P. 24.

<sup>6</sup> HPSSS, Schedule A, Vol. 8, Case 103, P. 63.

дей. Когда они звучали, какое-то умиротворяющее чувство распространялось в душах людей»<sup>1</sup>.

Наряду с колоколами под план заготовки металлолома в начале 1930-х гг. попали «бесхозные» могильные ограды и памятники. В некоторых случаях ликвидации подвергались целые кладбища. Например, в интервью эмигранта 1925/1926 г. р. говорилось о разрушении кладбища, на котором были похоронены его бабушка и дедушка<sup>2</sup>. Схожие свидетельства приведены в книге Т. К. Чугунова: «Нет могил, нет крестов, нет кладбищ. Стираются с лица земли всякие знаки воспоминания о мертвых» [22, с. 295]. Обезличивание кладбищ имело те же черты борьбы с историко-культурной памятью для насаждения нового идеологического порядка, что и антиколокольная кампания. Это жестко противоречило духовным потребностям населения и логично вызывало негативную реакцию, в которой соединились тревога, страх, отчаяние и гнев [3, с. 244–245].

### **Сопrotивление советской антирелигиозной политике и апокалиптические настроения**

Еще одной важной проблемой, зафиксированной в источниках второй волны русской эмиграции, является протест против антирелигиозной политики в 1929 – начале 1930-х гг. Представляется уместным вслед за историками, изучающими социальный протест в сталинский период, разделить виды сопротивления против антирелигиозной политики на пассивные и активные [5, с. 13]. Один из видов активного протеста – массовые выступления-«митинги», отражается в интервью 39-летнего механика, выходца из «кулацкой» семьи. Он рассказывал, что крестьяне выступали против закрытия храма, однако после того, как народное волнение осело, храм все равно был закрыт<sup>3</sup>. Подобные вспышки народного гнева при попытке закрытия церкви или снятия колоколов часто фиксировались органами ОГПУ в начале 1930-х гг. [16, с. 425, 548, 609].

Участие представителей духовенства в крестьянском протесте было широко распространено в годы коллективизации [17, с. 239]. Один такой бескомпромиссный и отчаянный пример сопротивления против снятия колоколов, выразив-

<sup>1</sup> HPSSS. Schedule A. Vol. 34. Case 149/(NY)1486. Pp. 43–44.

<sup>2</sup> HPSSS. Schedule A. Vol. 28. Case 541. P. 43.

<sup>3</sup> HPSSS. Schedule A, Vol. 7. Case 92. P. 43.



шийся в самосожжении священника, упомянут в интервью писателя и филолога 1914/1915 г. р<sup>1</sup>.

Более распространенными в годы коллективизации были пассивные способы протеста. Несмотря на многообразие их форм, начиная от громкого шума или тишины на собраниях и заканчивая «разбазариванием» имущества и бегством [5, с. 87–88], этот тип протеста сложнее отследить применительно к антирелигиозной политике в материалах интервью Гарвардского проекта. Это объясняется его более скрытым и косвенным характером, а также тем, что участники интервью чаще всего говорили об антиколхозном протесте в целом, а не о сопротивлении исключительно антирелигиозным действиям властей.

Среди различных форм пассивного протеста особенно интересны для религиоведческого изучения слухи, нередко имеющие религиозное содержание, часто апокалиптического характера. Например, вступление в колхоз воспринималось как приобщение к грядущему царству Антихриста [5, с. 126]. «Пойдешь в колхоз, там не будешь крестьянином, а будешь рабом тьмы», – писал бывший крестьянин в известную политическую газету второй эмиграции «Борьба» [14, с. 27]. Также в качестве примера апокалиптических настроений можно привести уже упоминавшееся свидетельство жительницы Симферополя, рассказывавшей, что в момент сноса собора, жителям города казалось, что они «стали свидетелями конца света, сам мир тонул»<sup>2</sup>.

Апокалиптические слухи, встречавшиеся преимущественно в крестьянской среде, имеют глубокие исторические корни, являясь распространенной формой протеста сельского населения в периоды социальных потрясений. В ряде случаев в таких слухах речь шла о явлении святых или Богородицы, однако основной посыл этих явлений также находился в поле приближающегося Страшного Суда, запрета вступать в колхозы, клейма Антихриста и т. д. [18, с. 58–59]. Подобный пример можно найти в интервью лейтенанта РККА, бывшего подростком в годы коллективизации. Он рассказывал, что слышал рассказы о явлении Богородицы в колхозах<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> HPSSS, Schedule A, Vol. 4, Case 31, P. 3.

<sup>2</sup> HPSSS, Schedule A, Vol. 33, Case 134/(NY)1368, P. 70.

<sup>3</sup> HPSSS, Schedule A, Vol. 14, Case 240, P. 49.

### **Значение антирелигиозной политики периода коллективизации для участников Гарвардского проекта**

Антирелигиозная политика рубежа 1920–1930-х гг. была четко зафиксирована эмигрантами второй волны как ключевой этап наступления Советского государства на религию. Начиная с этого периода, возможность вести религиозную жизнь значительно снизилась, а репрессии против религиозных организаций стали нарастать.

Участники Гарвардского проекта также свидетельствовали о том, что их церковная жизнь прервалась в годы коллективизации. «Как будто налетела сильная буря и сдула их всех», – говорил о церквях в период коллективизации бывший майор интендантской службы РККА 1900/1901 г. р.<sup>1</sup>. Аналогичной является история колхозного работника 1922/1923 г. р., указывавшего, что до коллективизации он «ходил в церковь с отцом и матерью, а потом церкви запретили». Возобновление религиозной практики для них стало возможно только после длительного перерыва, в годы Великой Отечественной войны и в эмиграции, что, безусловно, оказалось непростым испытанием для их духовной жизни<sup>2</sup>.

Есть и другой пример, когда вопросы, связанные с религией, впервые актуализировались для респондента в годы антирелигиозной политики. 42-летний электромеханик в интервью указывал, что он впервые задумался о роли религии в жизни человека в начале 1930-х гг., когда «начали разрушать храмы». «Гонимая церковь» вызывала у респондента сочувствие, а затем у него возникло желание углубиться в вопросы вероучения и самостоятельно разобраться в причине идеологического неприятия религии Советским государством. В дальнейшем, в эмиграции, он стал религиозным человеком<sup>3</sup>.

Кроме того, давление на церковь в некоторых случаях заставляло будущих эмигрантов менять свое отношение к советской системе. Инженер-электрик 1912/1913 г. р. говорил, что коллективизация стала первым фактором, под влиянием которого у него зародились сомнения в официальной идеологии. Среди прочих негативных действий властей, он указывал

<sup>1</sup> HPSSS. Schedule A. Vol. 28. Case 532. P. 37.

<sup>2</sup> HPSSS. Schedule A. Vol. 30. Case 640. Pp. 13–14.

<sup>3</sup> HPSSS. Schedule A. Vol. 21. Case 416. Pp. 41–42.

на арест знакомого священника<sup>1</sup>. Похожую ситуацию обнаруживаем в интервью 96, где уже сам респондент являлся православным священником. Он рассказывал, что впервые стал негативно относиться к советскому режиму именно в период коллективизации<sup>2</sup>. Связь между советской антирелигиозной политикой и антикоммунистическими взглядами не является уникальной для этих свидетельств. Она также встречается в документах политических организаций русской эмиграции второй волны, где «гонения на религию» назывались недопустимыми и представлялись в качестве одного из аргументов для критики советской системы [20, с. 84].

### Выводы

Гарвардский проект как источник русской эмиграции второй волны дает большие возможности для ее религиозоведческого изучения. Объемные интервью бывших советских граждан позволяют исследовать различные аспекты их взглядов на религию и государственно-церковные отношения, включая восприятие антирелигиозной политики, проводившейся в СССР в конце 1920-х – начале 1930-х гг.

Изучению и осмыслению антирелигиозной политики в СССР посвящено большое количество современных исследований, но одними из первых над этой проблемой стали размышлять именно эмигранты второй волны, очевидцы наступления Советского государства на религию. У них была уникальная возможность свободно отразиться на своем периоде жизни в СССР в 1920–1930-е гг., чего советские граждане, разумеется, долгое время были лишены.

В рассказах эмигрантов – участников Гарвардского проекта приводится обширная информация о формах антирелигиозной политики и реакции населения, дополняющая и совпадающая с уже введенными в научный оборот данными о религиозной политике в СССР в годы коллективизации.

Эмигранты второй волны оценивали советскую антирелигиозную политику крайне негативно, однако в определенных случаях можно проследить влияние, которое данные события оказали на их индивидуальные взгляды. Для некоторых дли-

<sup>1</sup> HPSSS, Schedule A, Vol. 26, Case 517, P. 61.

<sup>2</sup> HPSSS, Schedule A, Vol. 7, Case 96, P. 58.

тельный перерыв в возможности легального и безопасного исповедания своих религиозных взглядов стал тяжелым испытанием, но они сохранили свои убеждения в эмиграции. Другие воспринимали антирелигиозную политику в идеологическом ключе, как фактор критики советского режима.

#### Список литературы

1. Батченко В. С. Антипасхальная кампания 1930 года (на примере Западной области) // Макарьевские чтения: материалы междунар. науч. конф., Горно-Алтайск, 17–19 сентября 2018. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет, 2018. – С. 34–39. EDN: YOXBAD
2. Батченко В. С. Власть и вера: антирелигиозная политика и ее восприятие населением Западной области, 1929–1934 гг. – СПб.: Петроглиф, 2019. – 334 с. EDN: VGCETE
3. Батченко В. С. Сломить религиозность деревни, сломав колокола: антиколокольная составляющая в борьбе с религией на рубеже 1920–1930-х гг. (на примере Западной области) // Культурная память и культурная идентичность: материалы всерос. науч. конф., Екатеринбург, 25 марта 2016 г. – Екатеринбург: ФГАОУ ВО УрФУ, 2016. – С. 241–246. – EDN: XGLOJL
4. В поисках истины. Пути и судьбы второй эмиграции: сборник статей и документов / общ. ред. А. В. Попова. – М.: РГГУ, 1997. – 376 с. EDN: PTXIVN
5. Виола Л. В. Крестьянский бунт в эпоху Сталина: Коллективизация и культура крестьянского сопротивления. – М.: РОССПЭН, 2010. – 367 с.
6. Гарвардский проект: рассекреченные свидетельства о Великой Отечественной войне / общ. ред. О. В. Будницкого и Л. Г. Новиковой. – М.: Политическая энциклопедия, 2018. – 493 с.
7. Джейранов С. Н. Власть и церковь в период коллективизации (на материалах Московской области) // Известия Саратовского университета. – 2021. – Т. 21. – № 1. – С. 29–33. EDN: TFBMZP
8. Дипийцы: материалы и исследования / отв. ред. П. А. Трибунский. – М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2021. – 540 с. EDN: SYFFIT
9. Земсков В. Н. Возвращение советских перемещенных лиц в СССР. 1944–1952 гг. – М.: Институт российской истории РАН, 2016. – 424 с. EDN: WIYBGN
10. Климович Л. В. Попытка объединения российской эмиграции в 1950-е годы (по материалам совещаний эмигрантских организаций в Фюссене, Штутгарте, Висбадене) // Научный диалог. – 2015. – № 12. – С. 268–279. EDN: VDVLUK
11. Кудин Е. В. Гарвардский проект. – М.: РОССПЭН, 2003. – 207 с. EDN: PCOTHR
12. Козлов Ф. Н. «Снять колокола!..»: заготовка колокольного «цветмета» в СССР в конце 1920-х – 1930-е гг. (на примере Чувашской АССР) // Экономическая история. – 2024. – Т. 20. – № 3. – С. 259–267. EDN: LBBOFV
13. Константинов Д. В. Гонимая церковь. – Нью-Йорк: Всеславянское изд-во, 1967. – 383 с.
14. Обезчик К. Единоличник // Борьба. – 1950. – № 1–2. – С. 26–27.
15. Рар Г. А. Плененная церковь: очерк развития взаимоотношений между церковью и властью в СССР. – Франкфурт-на-Майне: Посев, 1954. – 113 с.
16. Советская деревня глазами ВЧК – ОГПУ – НКВД. Т. 3: 1930–1931 / отв. ред. А. Берелович. – М.: РОССПЭН, 2003. – 860 с.
17. Строганов А. В. Роль духовенства в крестьянском протесте в период коллективизации // Власть. – 2021. – Т. 29. – № 3. – С. 235–240. EDN: IFLLUQ
18. Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня. – М.: РОССПЭН, 2001. – 422 с.
19. Хомков Д. С. Гарвардский проект по советской социальной системе как религиозоведческий источник // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2021. – Т. 37. – С. 93–99. EDN: CVODDJ

20. Хомков Д. С. Контексты упоминания религии в материалах политических организаций русской эмиграции второй волны в конце 1950-х – начале 1960-х годов // XXVII Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 18–19 апреля 2023 г. – СПб.: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, 2023. – С. 82–87. EDN: RYLABK

21. Хомков Д. С. Образ католичества и Католической церкви у русских эмигрантов второй волны (по материалам интервью Гарвардского проекта) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2021. – Т. 10. – № 2А. – С. 217–223. EDN: BUNWYD

22. Чугунов Т. К. Деревня на Голгофе: летопись коммунистической эпохи: от 1917 до 1967 г. – Мюнхен: Изд. авт, 1968. – 509 с.

## References

1. Batchenko, V. S. (2018) Antipaskhal'naya kampaniya 1930 goda (na primere Zapadnoj oblasti) [Anti-Easter Campaign in 1930 (Case Study of the Zapadnaya Oblast)]. *Makar'evskie chteniya – Makaryev Readings*. Pp. 34–39. (In Russian).

2. Batchenko, V. S. (2019) *Vlast' i vera: antireligioznaya politika i ee vospriyatие naseleniem Zapadnoj oblasti, 1929–1934 gg.* [Power and Faith: Antireligious Policy and Its Perception by the Population of the Western Region, 1929–1934]. Saint Petersburg: Petroglyph. (In Russian).

3. Batchenko, V. S. (2016) Slomit' religioznost' derevni, slomav kolokola: antokolokol'naya sostavlyayushchaya v bor'be s religiej na rubezhe 1920–1930-h gg. (na primere Zapadnoj oblasti) [Break the religious of village by broken bells: anti-bell component in the fight against religion at the turn of 1920–1930 (on the example of the Zapadnaya oblast')]. *XI Kolosnitsynskie chteniya – XI Kolosnitsyn Readings*. Pp. 241–246. (In Russian).

4. *V poiskah istiny. Puti i sud'by vtoroj emigracii* (1997) [In Search of Truth. Paths and Destinies of the Second Emigration]. Moscow: RSUH. (In Russian).

5. Viola, L. (2010). *Krest'yanskij bunt v epohu Stalina: Kollektivizatsiya i kul'tura krest'yanskogo soprotivleniya* [Peasant rebels under Stalin: collectivization and the culture of peasant resistance]. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).

6. *Garvardskij proekt: rasekrechennyye svidetel'stva o Velikoj Otechestvennoj* (2018) [Harvard Project: Declassified Evidence of the Great Patriotic War]. Moscow: Political Encyclopedia. (In Russian).

7. Jayrunov, S. N. (2021) *Vlast' i cerkov' v period kollektivizatsii* (na materialah Moskovskoj oblasti) [Power and the Church during the period of collectivization in the Moscow region]. *Izvestiya Saratovskogo universitet – Izvestiya of Saratov University*. Vol. 21. No. 1. Pp. 29–33. (In Russian).

8. *Dipijcy: materialy i issledovaniya* (2021) [DPs: Materials and Research]. Moscow: Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad. (In Russian).

9. Zemskov, V. N. (2016) *Vozvrashchenie sovetskih peremeshchennyh lic v SSSR, 1944–1952 gg.* [Return of Soviet displaced persons to the USSR, 1944–1952]. Moscow: IRH RAS. (In Russian).

10. Klimovich, L. V. (2015) Popytka ob'edineniya rossijskoj emigracii v 1950-e gody (po materialam soveshchaniy emigrantskih organizatsij v Fyussene, SHtutgarte, Visbadene) [Attempt to Unite the Russian Emigration in 1950-ies (on Material of Emigrant Organization Meetings in Fussen, Stuttgart, Wiesbaden)]. *Nauchnyi dialog – Scientific Dialogue*. No. 12. Pp. 268–279. (In Russian).

11. Kodin, E. V. (2003) *Garvardskij proekt* [Harvard Project]. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).

12. Kozlov, F. N. (2024) «Snyat' kolokola!»: zagotovka kolokol'nogo «cvetmeta» v SSSR v konce 1920-h – 1930-e gg. (na primere CHuvashskoj ASSR) [“Remove the Bells!.”: The History of Bell Seizure in the USSR in the Late 1920s–1930s: A Case Study of the Chuvash Autonomous Soviet Socialist Republic]. *Economicheskaya istoriya – Russian Journal of Economic History*. Vol. 20. No. 3. Pp. 259–267. (In Russian).

13. Konstantinov, D. V. (1967) *Gonimaya cerkov'* [The Persecuted Church]. New York: All-Slavic Publishing House. (In Russian).

14. Obezchik, K. (1950) *Edinotchik* [Sole proprietor]. *Bor'ba – Fight*. No 1–2. Pp. 26–27. (In Russian).

15. Rar, G. A. (1954) *Plenennaya cerkov': ocherk razvitiya vzaimootnoshenij mezhdru cerkov'yu i vlast'yu v SSSR* [The Captive Church: An Essay on the Development of Relations between the Church and the Authorities in the USSR]. Frankfurt am Main: Posev. (In Russian).
16. *Sovetskaya derevnya glazami VCHK – OGPU – NKVD. T. 3: 1930–1934. kn. 1* (2003) [The Soviet Village through the Eyes of the Cheka – OGPU – NKVD. Vol. 3: 1930–1934. Book 1]. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).
17. Stroganov, A. V. (2021) Rol' duhovenstva v krest'yanskom proteste v period kolektivizacii [The Role of the Clergy in Peasant Protest during the Collectivization Period]. *Vlast' – Power*. Vol. 29. No. 3. Pp. 235–240. (In Russian).
18. Fitzpatrick, S. (2001) *Stalinskie krest'yane. Social'naya istoriya Sovetskoj Rossii v 30-e gody: derevnya* [Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization]. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).
19. Khomkov, D. S. (2021) Garvardskij proekt po sovetsoj social'noj sisteme kak religiovedcheskij istochnik [The Harvard Project on the Soviet Social System as a Source of Religious Studies]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta – The Bulletin of Irkutsk State University*. Vol. 37. Pp. 93–99. (In Russian).
20. Khomkov, D. S. (2023) Konteksty upominaniya religii v materialah politicheskikh organizacij russoj emigracii vtoroj volny v konce 1950-h – nachale 1960-h godov [Contexts of mentioning religion in the materials of political organizations of the Russian emigration of the second wave in the late 1950s – early 1960s]. XXVII Carskosel'skie chteniya – XXVII Tsarskoye Selo Readings. Pp. 82–87. (In Russian).
21. Khomkov, D. S. (2021) *Obraz katolichestva i Katolicheskoy cerkvi u russkikh emigrantov vtoroj volny (po materialam interv'yu Garvardskogo proekta)* [The image of Catholicism and the Catholic Church among the Russian emigrants of the second wave (based on interview materials of the Harvard Project)]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke – Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being*. Vol. 10. No 2A. Pp. 217–223. (In Russian).
22. Chugunov, T. K. (1968) *Derevnya na Golgofo: letopis' kommunisticheskoy epohi: ot 1917 do 1967 g.* [The Village on Golgotha: A Chronicle of the Communist Era: 1917 to 1967]. Munich: Author's Publishing. (In Russian).

### Информация об авторе

**Хомков Дмитрий Станиславович** – аспирант, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0009-0002-5279-3076, e-mail: KhomkovDS@yandex.ru

### Information about the author

**Dmitrii S. Khomkov** – postgraduate student, Pushkin Leningrad State University, Saint Petersburg, Russian Federation, ORCID ID: 0009-0002-5279-3076, e-mail: KhomkovDS@yandex.ru

Поступила в редакцию: 20.05.2025  
Принята к публикации: 29.06.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 20 May 2025  
Accepted: 29 June 2025  
Published: 25 September 2025

## Костёл и «Солидарность»: влияние социально-политической ситуации в Польше на советскую научно-атеистическую пропаганду

В. А. Курилов

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

**Введение.** В статье раскрываются причины влияния социально-политической ситуации в Польше на усиление советской научно-атеистической пропаганды. Используя архивные источники, на примере советско-польских отношений второй половины XX в. доказываем взаимосвязь и определяющее влияние внешнеполитических факторов на содержание атеистического воспитания и идеологическую работу советского партийно-государственного аппарата.

**Содержание.** На базе архивного материала доказываем обусловленность и взаимодополняемость внешних и внутренних политических факторов на примере советско-польских политико-идеологических отношений. Устанавливается причинно-следственная связь событий в Польской Народной Республике с усилением научно-атеистической пропаганды в Советском Союзе. Обосновывается попытка советского партийно-государственного аппарата экстраполировать модель отношения правящей партии и государства к религиозным объединениям на территорию Польши. Выявляются главные причины принятия Секретариатом ЦК КПСС постановлений, направленных на усиление атеистического воспитания в Советском Союзе. Раскрываются структура и механизмы советской научно-атеистической пропаганды и объясняются причины её малой эффективности.

**Выводы.** На основании проделанного исследования делается заключение: основной причиной развития научно-атеистической пропаганды и системы атеистического воспитания в Советском Союзе во второй половине XX в. были не внутренние политико-идеологические процессы, а международные отношения Советского Союза со странами Варшавского договора.

**Ключевые слова:** Костёл, Независимый самоуправляемый профсоюз «Солидарность», советская научно-атеистическая пропаганда, Совет по делам религиозных культов при СМ СССР, Совет по делам религий при СМ СССР.

**Для цитирования:** Курилов В. А. Костёл и «Солидарность»: влияние социально-политической ситуации в Польше на советскую научно-атеистическую пропаганду // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 247–271. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_247. EDN: EEMBRY

## The Catholic Church and "Solidarity": the Influence of the Socio-Political Situation in Poland on Soviet Scientific-Atheistic Propaganda

Viktor A. Kurilov

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

**Introduction.** The article reveals the reasons for the influence of the socio-political situation in Poland on the strengthening of Soviet scientific-atheistic propaganda. Using archival sources, the author, using the example of Soviet-Polish relations in the second half of the 20th century, proves the interconnection and determining influence of foreign policy factors on the content of atheistic education and the ideological work of the Soviet party-state apparatus.

**Content.** The author establishes a cause-and-effect relationship between the events in the Polish People's Republic and the strengthening of scientific-atheistic propaganda in the Soviet Union. The work substantiates the attempt of the Soviet party-state apparatus to extrapolate the model of the attitude of the ruling party and state to religious associations to the territory of Poland. Based on archival material, the determinacy and complementarity of external and internal political factors is proven using the example of Soviet-Polish political-ideological relations. The main reasons for the adoption of resolutions by the Secretariat of the Central Committee of the CPSU aimed at strengthening atheistic education in the Soviet Union are revealed. The structure and mechanisms of Soviet scientific-atheistic propaganda are revealed and the reasons for its low effectiveness are explained.

**Conclusions.** Based on the research conducted, the author comes to the conclusion that the main reason for the development of scientific-atheistic propaganda and the system of atheistic education in the Soviet Union in the second half of the 20th century was not internal political and ideological processes, but the international relations of the Soviet Union with the Warsaw Pact countries.

**Key words:** Catholic Church, Independent Self-Governing Trade Union "Solidarity", Soviet scientific-atheistic propaganda, Council for Religious Cults under the Council of Ministers of the USSR, Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR.

**For citation:** Kurilov, V. A. (2025) Kostyol i «Solidarnost'»: vliyaniye social'no-politicheskoy situatsii v Pol'she na sovetskuyu nauchno-ateisticheskuyu propagandu [The Catholic Church and «Solidarity»: the Influence of the Socio-Political Situation in Poland on Soviet Scientific-Atheistic Propaganda]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 247–271. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_247. EDN: EEMBRY



## Введение

Многообразные аспекты взаимосвязи политики и научно-атеистической пропаганды в Советском Союзе достаточно широко освещались в современных научных трудах. Чаще всего исследователи анализировали влияние внутриполитических отношений на научно-атеистическую пропаганду в советском обществе. В содержательной монографии американского историка Виктории Смолкин «Свято место пусто не бывает: история советского атеизма» приводится обширнейший исторический материал по эволюции атеистической пропаганды в Советском Союзе, но совершенно не затрагивается внешнеполитический аспект этой проблемы [9].

Отечественные религиоведы М. М. Шахнович и Е. А. Терюкова сосредоточились на идеологическом содержании теории научного атеизма и истории Государственного музея истории религии и атеизма [11]. В многочисленных научных работах историка М. И. Одинцова главным образом уделяется внимание деятельности Советов по делам Русской православной церкви и религиозных культов, Совета по делам религий при СМ СССР, т. е. политики Советского государства по отношению к религиозным объединениям [3, 4, 5, 6]. В коллективной монографии ««Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в.» авторы затрагивают множество вопросов, связанных с влиянием советской официальной идеологии и личных мировоззренческих убеждений учёных на результаты научного исследования религии [2]. Анализ региональной специфики советской религиозности и атеизма, научному атеизму как образовательной дисциплине уделил внимание в своих научных исследованиях религиовед М. Ю. Смирнов [7, 8, с. 208–230].

Некоторые интересные детали влияния внешнеполитических отношений на советскую научно-атеистическую пропаганду излагаются в воспоминаниях дипломата А. Г. Ковалёва [1].

В исследованиях конфессионально ориентированных историков церкви проблема влияния внешнеполитических факторов на идеологические процессы советского общества излагается с учётом интересов религиозных объединений: заранее исключается критическая оценка деятельности цер-

ковных управленческих структур, а атеистическим убеждениям даётся негативная оценка [10, 12].

Таким образом, тема влияния внешнеполитических факторов на развитие научно-атеистической пропаганды в Советском Союзе остаётся практически не изученной. В нашем исследовании делается попытка объяснить причины усиления внимания советского партийно-государственного аппарата к научно-атеистической пропаганде политической активностью католических объединений в Польской Народной Республике.

Совместная политическая деятельность епископата католических общин и Независимого самоуправляемого профсоюза «Солидарность» в Польской Народной Республике оказывала влияние на внутреннюю политику Советского Союза в сфере свободы совести, побуждала партаппарат принимать соответствующие меры, которые были направлены на укрепление атеистического воспитания и активизацию научно-атеистической пропаганды.

Важно отметить, что после 1964 года научно-атеистическую пропаганду в Советском Союзе можно охарактеризовать как реакционную: о ней вспоминают только с учётом внешнеполитических событий или в связи с проявлениями публичного протеста религиозных объединений, недовольных политикой КПСС и советского правительства в сфере свободы совести. При этом формируются устойчивые отношения партийной и советской бюрократии с бюрократией религиозных организаций, что, в свою очередь, приведёт к вовлечению в политический процесс религиозных объединений в конце 80-х гг. консервативными силами коммунистического фундаментализма и их оппонентами – националистически настроенными региональными элитами, «Демократической платформой».

### **Содержание исследования**

Для более глубокого анализа специфики влияния социально-политических событий в Польской Народной Республике на советскую научно-атеистическую пропаганду необходимо обратиться к событиям, предшествующим активному сотрудничеству Костёла и «Солидарности».

После Второй мировой войны в странах Восточной Европы формируются просоветские партийно-государственные

режимы. В частности в Польше в 1948 г. к власти приходит Польская объединённая рабочая партия (ПОРП).

Модель отношений правящей партии (ПОРП) в Польской Народной Республике (ПНР) к религиозным объединениям хотя и выстраивалась по советскому образцу, но существенно отличалась от последнего. Дело в том, что Костёл (католические общины) смогли добиться значительной свободы действий и даже активно участвовали в общественно-политической жизни, несмотря на попытки просоветского партийно-государственного аппарата постоянно сужать сферу внекультурной деятельности Костёла.

ПОРП и Правительству Польши приходилось всё время маневрировать между политически целесообразной необходимостью опереться на католические общины и давлением КПСС, которая настаивала на постоянном ограничении влияния Костёла на жизнь польского общества. Советские кураторы из Совета по делам религиозных культов призывали партийно-государственное руководство Польской Народной Республики усилить научно-атеистическую пропаганду и оказывать партийно-государственную поддержку «Всепольскому объединению атеистов и свободомыслящих людей» (польский аналог советского общества «Знание»); восстановить контроль кадровой политики Костёла: указывали на необходимость реставрации отделов и секторов в ЦК ПОРП, в воеводских партийных комитетах, в органах госбезопасности и в уездных Советах по вопросам религии.

В записке от 21 января 1958 г., подготовленной для заведующего отделом ЦК КПСС по связям с коммунистическими и рабочими партиями социалистических стран Ю. В. Андропова, председатель Совета по делам религиозных культов при СМ СССР Алексей Александрович Пузин заявляет о травле атеистов в Польше: «Быть атеистом в Польше сейчас небезопасно. Всё это создало в Польше такую обстановку, что даже неверующие люди ходят в костёл. Абсолютное большинство членов ПОРП посылают своих детей на уроки религии в школе и сами ходят в церковь»<sup>1</sup>.

Далее А. А. Пузин подробно останавливается на клерикализации системы польского народного образования: в 1955–

<sup>1</sup> О политике ПОРП и польского Правительства по отношению к католической церкви // РГАНИ. Ф. 5. О. 33. Д. 92. Л. 7.

1956 учебном году преподавание религии имело место только в 20 % польских школ, а уже с октября 1956 г. из 24 тыс. школ религию не преподавали только в 50 школах. Дело в том, что школа в Польше не была светской и до 1956 г. религия вытеснялась из системы школьного образования административными методами, которые не имели законной основы. По мнению А. А. Пузина, польским властям следовало постепенно подготовить общественное мнение к правовой отмене обязательного преподавания религии в школе и принятию закона об отделении школы от церкви, светской системе образования.

В борьбе за молодёжь Совет по делам религиозных культов при СМ СССР предлагал обратить особое внимание польское государство на идейно-воспитательную работу среди учителей и учащихся педагогических учебных заведений: педагоги должны были стать верными помощниками партии, а не Костёла в деле воспитания подрастающего поколения.

По данным Совета по делам религиозных культов при СМ СССР, к 1958 г. в Польше имелось 10.755 костёлов. При этом А. А. Пузин рекомендовал польским коллегам отклонять прошения католических общин на строительство новых костёлов. Советские кураторы были обеспокоены отсутствием государственных мер борьбы с ростом количества католического духовенства: в 1945 г. в Польше насчитывалось 8.400 ксёндзов, то к 1958 г. их было уже 13 тысяч. По данным Совета по делам религиозных культов при СМ СССР, польский католический епископат ставил задачу – подготовить одного ксёндза на тысячу граждан Польской Народной Республики. Католическое духовенство настаивало на восстановлении теологических факультетов в Варшавском и Краковском университетах, а также восстановлении ликвидированных ранее факультетов права и общественно-экономических наук в Люблинском католическом университете.

События XX съезда КПСС не могли не отразиться на общественно политической жизни польского общества. На волне либерализации постсталинских политических режимов социалистических стран Восточной Европы польский епископат выдвинул требования возвращения церковного и монастырского недвижимого имущества, которое было национализировано государством. Католическое духовенство развернуло активную борьбу за выполнение этих требований:

в Краковском воеводстве ксёндзы начали борьбу за возвращение 37 больших зданий, занятых государственными учреждениями; варшавский епископат затребовал возвращение здания оперного театра; в Катовицком воеводстве клир вступил в конфликт по поводу церковных земель, которые государство отдало местным крестьянам. Перечисляя эти факты, председатель Совета по делам религиозных культов при СМ СССР А. А. Пузин удивляется, почему ПОРП и правительство Польши не воспользовались ситуацией и не стали настраивать крестьянство против католического духовенства.

С целью ограничения общественно-политической деятельности польского епископата А. А. Пузин считал необходимым запретить благотворительную деятельность религиозных объединений в ПНР.

Серьёзное недовольство Совета по делам религиозных культов при СМ СССР вызывали антисоветские проповеди во время паломничеств по святым местам и массовых манифестаций верующих, которые организовывал католический клир. Например, на торжества иконы Богоматери в Ченстохова в 1956 г. прибыло около 800 тыс. паломников, а в 1957 г. там же собралось одновременно 350 тыс. верующих. Стоит отметить, что с подачи Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР 28 ноября 1958 г. ЦК КПСС принял постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”». Очевидно, при обсуждении политической целесообразности этого постановления сыграла свою роль информация об отношениях ПОРП и Костёла.

За один только 1957 г. в Ченстохова католический епископат организовал многотысячные съезды врачей и медперсонала, архитекторов, студентов-католиков и юристов. Согласно записке А. А. Пузина, дошло до того, что юристов призывали не вести дела, не отвечающие интересам Костёла.

Стремление превратить Костёл в политическую силу выражалось и в обращении клира к госслужащим, коммунистам не забывать Бога в своей работе, а военнослужащих ксёндзы призывали участвовать в культовой деятельности.

Костёл имел относительно независимые печатные органы, своего представителя в Государственном совете Польши (в 1958 г. им был вице-президент Главного правления Союза

польских писателей католический писатель Ежи Завейский), депутатов-католиков в сейме и местных органах власти. Польский католический епископат имел возможность развивать свои заграничные связи с католиками Франции, Австрии и Ватиканом: по всей вероятности, международные отношения Костёла ПОРП и Правительство Польши не могли полностью контролировать.

По мнению А. А. Пузина, католическая церковь являлась самой мощной и организованной реакционной силой в Польше, которая враждебна социализму, Польской Народной Республике, странам народной демократии и Советскому Союзу.

В связи с этой негативной оценкой деятельности Костёла Советом по делам религиозных культов при СМ СССР были предложены меры борьбы: использовать печать, поднять возмущение народа против враждебных действий церкви, использовать административные меры, систематически информировать партийные организации об антисоциалистической деятельности католической церкви.

В целом Совет по делам религии при СМ СССР хотел экстраполировать советский опыт контроля за деятельностью религиозных объединений на ПНР, а политика сближения ПОРП и Костёла, которую проводил первый секретарь ЦК ПОРП Владислав Гомулка, вызывала раздражение советского партийно-государственного аппарата.

Проанализированная нами записка была направлена не только в отдел ЦК КПСС по связям с коммунистическими и рабочими партиями социалистических стран, но и в отдел пропаганды и агитации ЦК КПСС (заведующий отделом тогда был Ф. В. Константинов)<sup>1</sup>. Это означает, что информация о политике ПОРП по отношению к религиозным организациям не могла не влиять на формы, методы и содержание научно-атеистической пропаганды в Советском Союзе.

Следующей важной для нашего исследования вехой социально-политической жизни ПНР стали трагические события, связанные с развитием массовых беспорядков и забастовочного движения рабочих и студентов, продолжавшихся с декабря 1970 по январь 1971 г. Согласно аналитической записке Института научного атеизма, именно в это время происходит усиление вмешательства католического епископата

<sup>1</sup> РГАНИ. Ф. 5. О. 33. Д. 92. Л. 20.

в социально-политическую жизнь Польши, использование стихийного протеста рабочего класса в интересах Костёла<sup>1</sup>.

На наш взгляд, постановление Секретариата ЦК КПСС «Об усилении атеистического воспитания населения» (16.07.1971 г.) принималось как одно из профилактических средств, направленных против распространения «польского опыта» на территорию Советского Союза (Литва, Западная Украина, Белоруссия).

К ещё большему усилению социально-политической роли Костёла приведёт интронизация на Римскую кафедру польского кардинала Кароля Юзефа Войтылы (после интронизации – папа римский Иоанн Павел II). Кстати говоря, активизация отношений Ватикана с польским епископатом – это одна из причин, которая привела к принятию соответствующего постановления ЦК КПСС «О мерах по противодействию политике Ватикана в отношении социалистических стран» (13 ноября 1979 г.). Один из пунктов данного постановления Секретариата ЦК КПСС предусматривал изучение вопроса новой «восточной политики» Ватикана МИД СССР и КГБ СССР с целью внесения в ЦК КПСС соответствующих предложений<sup>2</sup>.

В первую очередь речь шла об угрозе распространения «польского опыта» (влияние клерикального антикоммунизма на рабочий класс, молодёжь и интеллигенцию, а также координация действий политической оппозиции) на Литву, Латвию, Западную Украину и Белоруссию.

Список рассылки данного постановления Секретариата ЦК КПСС включал в себя только непосредственных исполнителей намеченных мероприятий: МИД СССР, КГБ СССР, Совет по делам религий при СМ СССР, ТАСС, Гостелерадио СССР, Госкомиздат СССР, Агентство печати «Новости», Всесоюзное общество «Знание», АОН при ЦК КПСС, АН СССР, ЦК компартий Литвы, Латвии, Украины, Белоруссии, Казахстана, Грузии<sup>3</sup>.

Для подготовки конкретных мероприятий, направленных на реализацию постановления секретариата ЦК КПСС, была создана комиссия в составе: секретаря ЦК КПСС М. В. Зимья-

<sup>1</sup> Католическая церковь и события в Польше (Записка Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС) от 26 мая 1981 года // РГАНИ. Ф. 5. О. 84. Д. 610. Л. 33.

<sup>2</sup> Постановление Секретариата ЦК КПСС «О мерах по противодействию политике Ватикана в отношении социалистических стран» (13 ноября 1979 года) // РГАНИ. Ф. 89. О. 17. Д. 41. Л. 2.

<sup>3</sup> Список рассылки постановления ЦК КПСС «О мерах по противодействию политике Ватикана в отношении социалистических стран» // РГАНИ. Ф. 89. О. 17. Д. 41. Л. 9.

нина, зав. отделом международной информации ЦК КПСС Л. М. Замятина, зав. отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС Е. М. Тяжельникова, первого зам. заведующего Международным отделом ЦК КПСС В. В. Загладина, первым зам. заведующего отделом по связям с коммунистическими и рабочими партиями социалистических стран ЦК КПСС О. Б. Рахманиным, зам. председателя КГБ при СМ СССР В. М. Чебрикова, зам. министра иностранных дел СССР И. Н. Земскова, председателя Совета по делам религий при СМ СССР В. А. Куроедова. В записке комиссии отмечалось: «В условиях обострения идеологической борьбы приобретают возрастающее значение повседневная работа по формированию у трудящихся, особенно молодёжи, научного атеистического мировоззрения и политически верного подхода к вопросам религии и церкви, своевременное противодействие и пресечение деятельности церквей и религиозных объединений, противоречащих советскому законодательству»<sup>1</sup>.

Далее предлагались меры по формированию общественного мнения как за рубежом, так и внутри страны: посредством СМИ, Всесоюзного общества «Знание» и Совета по делам религий при СМ СССР реализовать дополнительные мероприятия по пропаганде осуществления в Советском Союзе конституционного принципа свободы совести и информировать советскую и мировую общественность о нарушениях в капиталистических странах прав национальных меньшинств по религиозному признаку; МИД СССР и Совету по делам религий при СМ СССР подготовить ориентировку о деятельности Ватикана на современном этапе для нужд пропаганды; обеспечить увеличение выпуска литературы по вопросам религии и атеизма, а также переводной литературы, разоблачающей католическую реакцию; поручить Всесоюзному обществу «Знание» подготовку и переподготовку лекторов, выступающих с критикой католицизма, обеспечить их методическими пособиями и разработками, регулярно направлять в регионы группы лекторов-пропагандистов; Агентству печати «Новости» и Гостелерадио СССР шире распространять в зарубежные страны материалы и информации о жизни католиков в Советском Союзе; предусмотреть участие представителей КПСС в Берлинском совеща-

<sup>1</sup> О мерах по противодействию политике Ватикана в отношении социалистических стран (13 ноября 1979 года) // РГИА. Ф. 89. О. 17. Д. 41. Л. 5.



нии секретарей ЦК братских партий социалистических стран по вопросам международной активности католицизма.

Отдельно стоит отметить пункт записки комиссии об осуществлении необходимых мер по активизации противодействия советских религиозных организаций негативным элементам «восточной политики» Ватикана, которые должен был организовать Совет по делам религий при СМ СССР<sup>1</sup>.

Обращает на себя внимание, что рекомендация комиссии расширить научные исследования по проблемам религии и церкви, «дав соответствующие поручения АН СССР и АОН при ЦК КПСС» были приведены в самом конце документа. На наш взгляд, это свидетельствует о «значимости» научных исследований религии для принятия партийно-государственных решений в сфере политики по отношению к религиозным объединениям.

Переходим к вопросу о взаимодействии «Солидарности» и католического епископата в Польше.

В результате массового забастовочного движения в августе-сентябре 1980 г. в Польше возникает объединение независимых профсоюзов – Независимый самоуправляемый профсоюз «Солидарность». Возникновение «Солидарности» – хорошо организованной политической силы гражданского общества – было направлено на борьбу с монополией политической власти ПОРП и просоветского правительства за самобытную, национальную модель польского социализма. Складывающаяся ситуация была опасна не только для политического режима в Польше, но и представляла значительную политико-идеологическую угрозу для советского гегемона – руководящего партаппарата КПСС. Дело в том, что против ПОРП организовано выступал рабочий класс, а на роль идеологического наставника независимых профсоюзов претендовали централизованные национальные католические общины ПНР. Клерикализация рабочего класса, выход основной классовой опоры – польского пролетариата – из-под влияния просоветской правящей партии (ПОРП) не могли не привести к попытке усилить научно-атеистическую пропаганду в Советском Союзе.

В Российском государственном архиве Новейшей истории (РГАНИ) сохранились десятки документов (записки,

<sup>1</sup> О мерах по противодействию политике Ватикана в отношении социалистических стран (13 ноября 1979 года) // РГАНИ. Ф. 89. О. 17. Д. 41. Л. 6.

информации, справки) сотрудников МИД СССР, которые, работая в ПНР в начале 80-х гг., информировали партийно-государственные структуры о деятельности Костёла и профсоюзного движения «Солидарность». Чаще всего подобные материалы направлялись в Международный отдел ЦК КПСС, МИД СССР, Совет по делам религий при СМ СССР, ЦК ВЛКСМ, ВЦСПС. В этих документах, подписанных секретарями советского посольства, консулом советского Генконсульства в Польше, приводилась подробная фактография и аналитика текущих социально-политических процессов в ПНР. В первую очередь отмечалось растущее влияние Костёла на оппозиционных ПОРП польских рабочих, молодёжь и интеллигенцию. Польский епископат тесно сотрудничал с организационными структурами «Солидарности», формировал полулегальные католические молодёжные организации, такие как «Независимый союз польских студентов», «Движение молодой Польши».

Польские католические архиепископы сотрудничали с местными руководителями «Солидарности», в том числе и посредством своих советников и экспертов из среды светской католической интеллигенции и ксендзов. Более того, согласно информации советского посольства, руководитель экспертов епископата ксёндз Куколович имел связи с «реформаторами и оппортунистами» ПОРП, в частности с членом Политбюро ЦК ПОРП Анджеем Вербланом, и приезжал к нему домой. Далее в этом же документе первый секретарь посольства СССР в Польше А. Г. Ковалёв пишет: «Папа римский, примас Польши, члены польского епископата направляют деятельность "Солидарности" также через систематические встречи с её лидерами, через регулярные и широко пропагандируемые послания в её адрес, через бесчисленные проповеди по любому поводу и случаю. Важнейший программный документ Ватикана, энциклика папы о труде, приурочена к съезду "Солидарности" и подготовлена в связи с событиями в Польше. Большую роль в поддержании постоянной связи, в создании общественного мнения в поддержку "Солидарности" играет печать епископата и светских католиков в Польше. Во всех своих действиях по поддержке "Солидарности" костёл стремится продемонстрировать роль защитника интересов трудящихся, прежде всего рабочих и крестьян, хранителя человеческих ценностей, высокого

общественного и морального авторитета в стране, посредника между властями и новыми профсоюзами»<sup>1</sup>.

Костёл призывал «Солидарность» организовывать забастовки только в самом крайнем случае, однако определял забастовки в Польше как протест, цель которого – улучшения условий труда и производства, устранения недостатков в планировании, ликвидация разбазаривания средств, прекращение бюрократизма.

По мнению советских дипломатов, польский епископат стремился на роль стабилизирующей силы, которая должна была стать залогом диалога между «общественной властью» (независимыми профсоюзами) и государственной властью ПОРП и польского правительства. Это позволило бы Костёлу – не захватывая политическую власть в стране – опереться на «Солидарность» и посредством организаций светских католиков создать католическую партию, при помощи которой сформировать сейм и правительство, ориентированные на политический плюрализм. Опасения советских дипломатов были более чем обоснованны. В конечном итоге события, развиваясь по подобному сценарию, привели к лишению ПОРП её руководящей роли.

Значение Костёла как национального арбитра и инициатора «великой коалиции» (Солидарность – ПОРП – Костёл) подчёркивал депутат польского сейма Рышард Райфф (представитель прокоммунистической католической организации Ассоциации РАХ). Согласно этим взглядам, польский католический епископат становился становым хребтом коалиционного правительства, в котором плечом к плечу находились бы верующие и атеисты, партийные и беспартийные, социалисты и демократы. Генеральный консул СССР в Кракове Г. А. Рудов<sup>2</sup> полагал, что создание «великой коалиции» приведёт не только к ослаблению руководящей роли ПОРП, но и к «наступлению капиталистических элементов на позиции народной власти»<sup>3</sup>, т. е. в сущности, к развиту антисоветского фронта и контрреволюции.

Костёл развивал душепасторскую деятельность в рабочих коллективах на предприятиях. Взаимодействуя с «Солидарно-

<sup>1</sup> Об особенностях взаимодействия лидеров «Солидарности» и руководства епископата в Польше (24 октября 1981 г.) // РГАНИ. Ф. 5. О. 84. Д. 610. Л. 54.

<sup>2</sup> Польский костёл и формирование идеи «великой коалиции» (16 ноября 1981 г.) // РГАНИ. Ф. 5. О. 84. Д. 610. Л. 69.

<sup>3</sup> Любопытно, что в документе есть ссылка на аналитическую работу советского доцента из Ягеллонского университета П. Г. Гопченко.

стью» польский католический епископат, проникая в рабочую среду, проводил молебны и проповеди (иногда содержание проповедей носило откровенно антисоветский и антисоциалистический характер), шествия и манифестации, посвящение штандартов, флагов и крестов, возведение культовых памятников и скульптур. Все эти мероприятия сотрудники советского посольства и консульств в Польше рассматривали как организацию деятельности, направленной на реализацию совместной программы католического епископата и «Солидарности» по клерикализации и христианизации рабочего класса<sup>1</sup>.

На заседании Совместной комиссии представителей правительства и католического епископата 8 декабря 1980 г. Костёл выдвинул целый ряд требований перед правительством Польши: устранение дискриминации по признаку отношения к религии; участие католического духовенства в разработке программ театрального, кинематографического и телевизионного репертуара; участие верующих во всех институтах, организациях и учреждениях культуры; предоставление Костёлу права на участие в радио- и телепередачах; в целях религиозного воспитания детей предоставить право Костёлу на производство видеовизуальных и телефонофото средств массовой пропаганды (слайды, плакаты, магнитофонные и телевизионные кассеты, диапозитивы и т. д.); разрешение для Костёла производить и распространять фильмы религиозного содержания; возратить Костёлу ранее принадлежавшие ему театральные и кинозалы; разрешить строительство новых костельных или католических центров культуры<sup>2</sup>.

Польский епископат добился разрешения на увеличение тиража своих печатных органов, причём получаемая Костёлом бумага из-за границы освобождалась от пошлин. Польское правительство санкционировало приобретение Костёлом бывшего в употреблении типографского оборудования и издание католической литературы государственными издательствами, а также свободное составление издательских планов и распределение бумаги.

<sup>1</sup> О дальнейшем проникновении польского костёла в среду рабочего класса в ПНР (справка) от 14 декабря 1981 года // РГАНИ. Ф. 5. О. 84. Д. 610. Л. 78–84.

<sup>2</sup> О заседании Совместной комиссии представителей правительства и епископата 8 декабря 1980 года (информация) // РГАНИ. Ф. 5. О. 84. Д. 609. Л. 3–4.

Особенно остро для польского правительства прозвучало требование епископата отменить декрет о назначении на церковные должности (Декрет от 31 декабря 1956 г. предусматривал, что любая кандидатура, назначаемая на руководящие должности в епископате, обязательно утверждается государством. Без санкции государства назначение считалось недействительным). Представители польского католического епископата настаивали на том, что назначение и организация церковных должностей должны находиться исключительно в компетенции Ватикана. Кроме того, декрет, по мнению Костёла, находился в противоречии с принципом отделения церкви от государства. Правительственная сторона в свою очередь отметила исключительную важность Костёла и невозможность отказа государства от вопросов формирования его структур. В итоге было решено поручить рассмотреть этот вопрос правовой комиссии.

Обе стороны договорились и о совместных мероприятиях, направленных на борьбу с алкоголизмом<sup>1</sup>.

Очевидна последовательная политика Костёла в борьбе с государством за расширение своих прав в выгодной для себя социально-политической обстановке. Более того, католический епископат постоянно пополнял список своих требований к польскому правительству. Имели место даже забастовки школьников с вывешиванием крестов и предметов религиозного культа в светских школах, всё это происходило под руководством ксёндзов. В дальнейших своих требованиях к государству Костёл уже стремился перехватить инициативу у ПОРП. Речь шла о политическом плюрализме и мировоззренческом нейтралитете государства. Епископат начал требовать прекращения практики приёма в вузы, назначения на педагогические и руководящие должности по принципу партийной принадлежности и мировоззрению; отказ от практики принуждения молодёжи вступать в атеистические организации и ПОРП. Костёл стремился юридически закрепить своё право на участие в любой публичной жизни польского общества (воспитательно-образовательной, культурной, благотворительной, социально-политической сфере общественной деятельности). Перед польским правительством епископат поставил

<sup>1</sup> К вопросу о дальнейшей нормализации отношений между государством и костёлом (информация) от 28 января 1981 года // РГАНИ. Ф. 5. О. 84. Д. 609. Л. 6–7.

вопрос об образовании и воспитании католической молодёжи. И дело здесь не ограничивалось требованием права свободного ношения молодёжью знаков религиозного культа или обеспечения необходимого количества учебников и пособий по катехизации детей и молодёжи. Были выдвинуты требования полной свободы для участия молодёжи в катехизации, воскресных праздниках и особенно в день «Божьего тела». В эти дни должны были быть отменены детские телевизионные программы, экскурсии, обязательные внешкольные занятия в кружках, спортсекциях и дополнительные уроки<sup>1</sup>. Епископат даже потребовал польское правительство обеспечить Костёл помещениями для занятий, выделить эфирное время для передач на радио и телевидении о религиозном воспитании для родителей и разрешить издательство религиозного журнала<sup>2</sup>.

Польская католическая интеллигенция совместно с епископатом стала проводить дискуссии о возможности членов марксистских партий верить в бога и участвовать в культурной деятельности. Предлагалось внести в партийный Устав право придерживаться религиозных убеждений членам ПОРП<sup>3</sup>.

Отраслевые отделы ЦК КПСС, готовя материалы для заседаний Политбюро и Секретариата, в своей работе использовали информацию научно-аналитического центра по вопросам религии – Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС (далее – ИНА). Роль Костёла в формировании политической оппозиции в Польше рассматривалась аналитиками ИНА как политизация религии и проявление политического клерикализма. Речь шла об использовании социально-политического кризиса (вначале стихийного развития забастовочного движения рабочего класса в ПНР) в интересах католического епископата. Изучение содержания проповедей, заявлений и коммюнике епископата, пасторских посланий, которые предшествовали событиям августа-сентября 1980 г. (организационное оформление «Солидарности»), наводило на мысль об участии Костёла и светской католической интеллигенции в непосред-

<sup>1</sup> Согласно распоряжению Министерства просвещения от 19 августа 1961 г. и его же инструкции от 21 ноября 1961 г. внеклассные занятия были обязательными. Очевидно, практика внеклассных занятий использовалась ПОРП для атеизации светской школы.

<sup>2</sup> О заседании Совместной комиссии представителей правительства и епископата 10 января 1981 года (Информация) // РГАНИ. Ф. 5. О. 84. Д. 609. Л. 16–17.

<sup>3</sup> Об использовании католическим костёлом новой общественно-политической ситуации в воеводствах консульского округа для укрепления своих позиций (20 апреля 1981 года) // РГАНИ. Ф. 5. О. 84. Д. 609. Л. 21.

ственном формировании программы забастовочных комитетов. Собственно говоря, сам Лех Валенса (первый руководитель «Солидарности» и лауреат Нобелевской премии мира 1983 г.) открыто заявлял о том, что новые профсоюзы будут опираться на социальное учение церкви. Более того, в записке ИНА содержатся суждения о планах Ватикана стать координатором и идеологом польской оппозиции, оторвать рабочий класс и молодёжь от влияния ПОРП, а в дальнейшем распространить «польский опыт» на социалистические государства.

Обращает на себя внимание сухая догматическая предопределённость выводов, подготовленных для аппарата ЦК КПСС в записке ИНА: «Использование позиций религиозных организаций для стабилизации политической ситуации в стране не должно исключать или умалять значения активной идеологической работы, идейной критики религии как идеологии, противостоящей марксизму, размежевания со всякого рода попытками оппортунистического примирения с религией, означая отступление с позиций марксизма-ленинизма»<sup>1</sup>.

Видимо, подобные формулировки были связаны с тем, что прежде чем записка ИНА могла стать «рабочим материалом» для соответствующих постановлений Секретариата или Политбюро ЦК КПСС, она должна была пройти ряд «редакторских фильтров»: 1) правки директора ИНА; 2) правки ректора АОН при ЦК КПСС; 3) правки заместителя заведующего и самого заведующего отделом ЦК КПСС. Одной из задач заведующих отраслевыми отделами ЦК КПСС была подготовка материалов, которые являлись желательными для членов и кандидатов в члены Политбюро или секретарей ЦК. Информации, записки, справки и другие аналитические материалы должны были соответствовать настроению партийного руководства и, по возможности, не вызывать их гнева.

Перейдём к последствиям для советской научно-атеистической пропаганды социально-политических и идеологических событий в ПНР. Быстро усиливающаяся политико-идеологическая роль Костёла в Польше не могла не вызвать соответствующих мер по усилению научно-атеистической пропаганды в Советском Союзе: 25 августа 1981 г. состоялось засе-

<sup>1</sup> Католическая церковь и события в Польше (Записка Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС) от 26 мая 1981 года // РГАНИ. Ф. 5. О. 84. Д. 610. Л. 33.

дание Секретариата ЦК КПСС, одним из вопросов повестки дня которого стало усиление атеистического воспитания. Помимо секретарей ЦК КПСС, на заседании присутствовал проректор АОН при ЦК КПСС и зам. председателя Совета по делам религий при СМ СССР, которые отчитывались за текущее состояние работы своих ведомств по борьбе с активизацией религии.

На заседании было решено поручить секретарям ЦК КПСС М. В. Зимянину, И. В. Капитонову и заместителю председателя КГБ СССР В. М. Чебрикову, отделам ЦК КПСС, с «привлечением соответствующих министерств и ведомств», доработать проект постановления ЦК КПСС «Об усилении атеистического воспитания», чтобы не повторять прошлое решение, а отразить обстановку сегодняшнего дня. Собственно говоря, «обстановка сегодняшнего дня» – это влияние Ватикана на страны Варшавского договора и регионы Советского Союза, а также проблемы, связанные с исламским фактором (война в Афганистане, развитие националистических тенденций в республиках Средней Азии и Северного Кавказа).

Главный документовед ЦК КПСС К. У. Черненко (на момент 1981 г. – секретарь ЦК КПСС и зав. Общим отделом ЦК КПСС) посчитал, что основная причина активизации религии связана с отсутствием должного контроля и «пример того, когда перестают заниматься вопросом»<sup>1</sup>.

Поэтому после принятия постановления Секретариата ЦК КПСС 22 сентября 1981 г. «Об усилении атеистического воспитания» парткомы на местах стали активно «заниматься вопросом» атеистического воспитания советских граждан. Например, бюро обкома Ленинградской партийной организации постановило принять целый ряд мер (в постановлении бюро обкома указаны 10 пунктов), направленных на реализацию директивы вышестоящей инстанции. В сущности, никаких инноваций по линии атеистического воспитания не предусматривалось, воспроизводились стандартные бюрократические клише, имитирующие бурную деятельность партаппарата: «покончить с безразличием к атеистической работе», «обеспечить безусловное выполнение каждым коммунистом требования Устава КПСС – решительно бороться с религиозными предрассудками», «активнее использовать для подготовки

<sup>1</sup> Заседание Секретариата ЦК КПСС 25 августа 1981 года // РГАНИ. Ф. 4. О. 44. Д. 28. Л. 55–56.



атеистических кадров систему партийной и комсомольской учёбы», «усилить роль кафедр общественных наук в атеистическом воспитании студенчества», «обеспечить квалифицированное преподавание курса “Основы научного атеизма”», «повысить роль теоретических и методологических семинаров в усилении методологической закалки», «расширить преподавание научного атеизма», «повысить уровень подготовки по атеистическому воспитанию», «улучшить атеистическую работу среди юношей и девушек», «эффективнее использовать учреждения культуры и отдыха в пропаганде атеизма», «осуществить дополнительные меры по повышению идейного уровня научно-атеистической пропаганды», «систематически освещать практику атеистического воспитания», «повысить роль литературы и искусства в атеистическом воспитании», «добиться неуклонного выполнения», «усилить работу», «полнее использовать возможности», «шире привлекать», «систематически оказывать», «усилить личную ответственность». Из более определённых указаний можно отметить, пожалуй, только два: «создать областной Дом научного атеизма» и «рассмотреть вопрос о создании на философском факультете ЛГУ им. А. А. Жданова кафедры научного атеизма»<sup>1</sup>.

За выполнением постановления установили контроль отделов пропаганды и агитации, науки и учебных заведений, культуры Ленинградского обкома КПСС, а о результатах проделанной большой работы заведующие отделами должны были доложить через год.

Далее директивные указания опускались на уровень райкомов КПСС, которые намечали план необходимых атеистических мероприятий (лекции, семинары, конференции, организация комиссий и советов по научно-атеистической пропаганде, индивидуальная работа с верующими и т. д. и т. п.). Постановления райкомов КПСС практически дублировали тексты постановлений высших партийных инстанций, инициатива и самостоятельность в научно-атеистической работе, тем более без согласования с руководством, была наказуема.

На уровне первичных парторганизаций в свете решений вышестоящих парторганов давались партийные поручения коммунистам, организовывались различные атеистические

<sup>1</sup> Заседание бюро Ленинградского обкома КПСС // ЦГАИПД. Ф. 24. О. 184. Д. 52. Л. 2–5.

мероприятия и самостоятельные объединения (лекции, семинары, заслушивания докладов должностных лиц на атеистические темы, партсобрания, экскурсии, беседы, круглые столы, уголки атеиста, кружки и клубы атеистов, советы по атеистическому воспитанию, радиожурналы, выставки, дни атеизма, атеистические дискотеки), а самое главное – писались бесконечные отчёты о проделанной атеистической работе в контролирующие и руководящие инстанции. Чаще всего работу первичных парторганизаций райкомы КПСС оценивали как недостаточную, но при этом отмечали положительные моменты: «Проводимая партийной организацией и администрацией техникума работа по формированию у учащихся, марксистско-ленинского мировоззрения, атеистической убеждённости способствовала тому, что в текущем году в два раза уменьшилось число учащихся, доставленных в комиссию по делам несовершеннолетних, снизился отсев учащихся по неуспеваемости, увеличилось количество дипломных и курсовых проектов, выполненных с оценкой “хорошо” и “отлично”»<sup>1</sup>.

Возникает вопрос об эффективности советской вертикальной системы атеистического воспитания и научно-атеистической пропаганды.

Политико-идеологическое воздействие советского партийно-государственного аппарата на деятельность религиозных объединений осуществлялось посредством организаторских и идеологических методов.

Различение этих двух методов поможет внести ясность в проблему эффективности идеологической работы в целом и её подсистемы (научно-атеистической пропаганды и атеистического воспитания) в частности.

Организаторские (организационные) методы – это руководство и контроль в сфере внутренней жизнедеятельности религиозных объединений: кадровая и налоговая политика, администрирование, внедрение и вербовка агентуры, использование компетентными органами «подсобного аппарата»,ощрение полезных должностных лиц религиозных общин, помощь и рекомендации в проведении тех или иных религи-

---

<sup>1</sup> Постановление бюро Колпинского райкома КПСС Ленинграда «О работе партийной организации и администрации Ленинградского металлургического техникума по атеистическому воспитанию учащихся в свете требований постановления Секретариата ЦК КПСС от 22.09.1981 года «Об усилении атеистического воспитания» // ЦГАИПД. Ф. 2315. О. 47. Д. 20. Л. 1.

озных мероприятий, выборочное использование нормативно-правовых актов, налаживание доверительных отношений с церковными руководителями и активом. Под контролем парткомов КПСС организаторское воздействие осуществляли главным образом Совет по делам религий и его уполномоченные на местах, профильные отделы (службы) КГБ, исполкомы Советов народных депутатов, налоговые органы.

Идеологическое воздействие заключалось в формировании общественного мнения по отношению к религии средствами массовой информации и печати (СМИП); просветительской, образовательной и воспитательной деятельностью отделов пропаганды и агитации КПСС и ВЛКСМ, профсоюзных и пионерских организаций, образовательных, культурно-просветительных учреждений, творческих союзов.

Благодаря организационным методам в послевоенный период во второй половине XX в. политической власти в Советском Союзе удалось создать систему действенного контроля деятельности религиозных объединений, с помощью которой высшие органы КПСС посредством государства проводили внешнюю и внутреннюю политику. Что же касается идеологических методов, то удалось добиться только социальной стигматизации религии с помощью формирования общественного мнения посредством СМИП. Научно-атеистическая пропаганда не была востребована в советском обществе, так как на уровне массового сознания религия не являлась проблемой для большинства советских граждан. Отсутствие признаков отмирания религии в социалистическом обществе беспокоило только партийное руководство, так как указывало на ограниченность возможностей идеологической работы. При этом попытка форсировать процесс секуляризации общественного сознания приводила к обратному эффекту – активизации деятельности религиозных объединений. Знания, получаемые в системе политической учёбы: кузнице партийных идеологических кадров Академии общественных наук при ЦК КПСС, вечерних университетах марксизма-ленинизма, семинарах для партаппарата и идеологических работников, не всегда приводили к формированию материалистического, марксистско-ленинского мировоззрения и атеистических убеждений у учащихся. Идеологические работники зачастую принимали научный атеизм как партий-

ную установку, следовали нормам и принципам марксизма-ленинизма, исходя из карьерных соображений. Даже сама идеологическая работа носила в первую очередь практический, инструментальный характер: обеспечивала специфическими идеологическими средствами экономическую программу партии, мобилизацию людей на решения текущих политических задач. Формирование целостного марксистско-ленинского мировоззрения хоть и декларировалось приоритетной целью идеологической работы, на деле отходило на задний план. Поскольку в ходе социалистического строительства выяснялось серьёзное расхождение между господствующей идеологией и повседневной жизнью, марксизм-ленинизм в целом и научно-атеистическая пропаганда в частности всё дальше отдалялись от насущных интересов советских граждан, а просветительские методы атеистического воспитания просто не могли быть востребованными и эффективными. Религия же была функциональна на своём месте: предоставляла понятные ответы на экзистенциальные вопросы.

### **Выводы**

В послевоенный период партийно-государственный аппарат в Советском Союзе создал эффективную систему руководства и контроля деятельности религиозных объединений. Религиозные объединения были связаны множеством невидимых непосвящённому оку нитей с партийно-государственными органами. Именно организаторские методы (кадровая и налоговая политика, администрирование, внедрение и вербовка агентуры, использование компетентными органами «подсобного аппарата», поощрение полезных должностных лиц религиозных общин, помощь и рекомендации в проведении тех или иных религиозных мероприятий, выборочное использование нормативно-правовых актов, налаживание доверительных отношений с церковными руководителями и активом) обеспечивали возможность использования идеологического и материального капитала религиозных объединений в целях политики правящей партии и государства.

Что же касается идеологических методов (распространение научного атеизма и формирование атеистических убеждений), то они были мало востребованы советским обществом. Посколь-

ку религиозные объединения не могли проявлять самостоятельную активность в публичной сфере, их деятельность не рассматривались большинством советских граждан как проблема.

При этом существовали регионы, которые потенциально (особенно при поддержке местных властей) могли формировать национальную оппозицию союзному центру с участием религиозного фактора (Прибалтика, Западная Украина, Северный Кавказ, Средняя Азия). Эскалация этой проблемы началась с антисоветских протестных движений в странах с просоветскими коммунистическими режимами (Чехословакия, Польша, ГДР). Руководство КПСС справедливо опасалось распространения польского опыта на Прибалтийские республики, Западную Украину и Белоруссию, поэтому и принимало решения по усилению научно-атеистической пропаганды с целью не допустить антисоветского влияния католических общин на рабочий класс, молодёжь и интеллигенцию. Насколько нам известно, на уровне ЦК КПСС постановлений, специально касающихся усиления атеистического воспитания в Советском Союзе с 1965–1991 гг. было принято всего два: «Об усилении атеистического воспитания населения» (16.07.1971 г.) и «Об усилении атеистического воспитания» (22.09.1981 г.). Эти постановления накладываются на события, связанные с развитием протестов профсоюзного движения польских рабочих с участием Костёла. В сущности, Костёл был координатором и интегратором политической оппозиции в ПНР.

Из этого мы делаем вывод: основной причиной развития научно-атеистической пропаганды и системы атеистического воспитания в Советском Союзе во второй половине XX в. были не внутренние политико-идеологические процессы, а международные отношения Советского Союза со странами Варшавского договора.

#### Список литературы

1. Ковалёв А. Г. Искусство возможного. Воспоминания. – М.: Новый хронограф, 2016. – 560 с.
2. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. – 2-е изд. – М.: ПСТГУ, 2015. – 264 с.
3. Одинцов М. И. Власть и религия в годы войны: государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2005. – 540 с.

4. Одинцов М. И. Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985–1997 гг. – М.: Российское объединение исследователей религии: Древо жизни, 2010. – 441 с.
5. Одинцов М. И. Государство и церковь в России: XX век. – М.: Луч, 1994. – 171 с.
6. Одинцов М. И. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР и Московская патриархия: эпоха взаимодействия и противостояния, 1943–1965 гг. / М. И. Одинцов, Т. А. Чумаченко. – СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2013. – 372 с.
7. Смирнов М. Ю. Научный атеизм в советском высшем образовании: периодизация и содержание // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2018. – № 3. – С. 144–171.
8. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. – СПб.: РХГА, 2013. – 365 с.
9. Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. – М.: Новое литературное обозрение, 2021. – 552 с.
10. Цыпин В. А. Каноническое право. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 864 с.
11. Шахнович М. М. Научный атеизм: от науки к утопии. / М. М. Шахнович, Е. А. Терюкова. – 2-е изд., доп. – СПб.: ГМИР, 2023. – 304 с.
12. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 г.). – 3-е изд., доп. – М.: Изд-во Крутицкого подворья: О-во любителей церковной истории, 2005. – 423 с.

#### References

1. Kovalyov, A. G. (2016) *Iskusstvo vozmozhnogo. Vospominaniya* [The Art of the Possible. Memories]. Moscow: Novy`j khronograf. (In Russian).
2. (2015) «*Nauka o religii*», «*Nauchny`j ateizm*», «*Religiovedenie*»: aktual`ny`e problemy` *nauchnogo izucheniya religii v Rossii XX – nachala XXI v.* [“Science of Religion”, “Scientific Atheism”, “Religious Studies”: Current Issues of Scientific Study of Religion in Russia in the 20th – early 21st Century]. 2 nd ed. Moscow: Pravoslavny`j Svyato-Tixonovskij gosudarstvenny`j universitet. (In Russian).
3. Odintsov, M. I. (1994) *Gosudarstvo i cerkov` v Rossii: XX vek* [State and Church in Russia: 20th Century]. Moscow: Luch. (In Russian).
4. Odintsov, M. I. (2005) *Vlast` i religiya v gody` vojny` : gosudarstvo i religiozny`e organizacii v SSSR v gody` Velikoj Otechestvennoj vojny` 1941–1945 gg.* [Power and religion during the war: the state and religious organizations in the USSR during the Great Patriotic War of 1941–1945]. Moscow: Rossijskoe ob`edinenie issledovatelej religii. (In Russian).
5. Odintsov, M. I. (2010) *Veroispovedny`e reformy` v Sovetskom Soyuze i v Rossii. 1985–1997 gg.* [Religious reforms in the Soviet Union and Russia. 1985–1997]. Moscow: Rossijskoe ob`edinenie issledovatelej religii: Drevo zhizni. (In Russian).
6. Odintsov, M. I., Chumachenko, T. A. (2013) *Sovet po delam Russkoj pravoslavnoj cerkvi pri SNK (SM) SSSR i Moskovskaya patriarxiya: e`poxa vzaimodejstviya i protivostoyaniya, 1943–1965 gg.* [The Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of People's Commissars (CM) of the USSR and the Moscow Patriarchate: the era of interaction and confrontation, 1943–1965]. Saint Petersburg: Rossijskoe ob`edinenie issledovatelej religii. (In Russian).
7. Smirnov, M. Yu. (2018) *Nauchnyj ateizm v sovetskom vysshem obrazovanii: periodizatsiya i sodержanie* [Scientific atheism in Soviet higher education: periodization and concept]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp 144–171. (In Russian).
8. Smirnov, M. Yu. (2013) *Religiya i religiovedenie v Rossii* [Religion and religious studies in Russia] Sankt-Peterburg: Russkaya xristianskaya gumanitarnaya akademiya. (In Russian).
9. Smolkin, V. (2021) *Svyato mesto пусто ne byvaet: istoriya sovetskogo ateizma* [A sacred space in never empty: a history of Soviet atheism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
10. Tsyпин, V. A. (2009) *Kanonicheskoe pravo* [Canon law]. Moscow: Izdatel`stvo Sretenskogo monasty`rya. (In Russian).

11. Shakhnovich, M. M., Teryukova, E. A. (2023) *Nauchnyj ateizm: ot nauki k utopia* [Scientific atheism: from science to utopia]. 2 nd ed. Saint Petersburg: Gosudarstvennyj muzej istorii religij. (In Russian).

12. Shkarovskij, M. V. (2005) *Russkaya Pravoslavnaya Cerkov` pri Staline i Xrushheve: (gosudarstvenno-cerkovny`e otnosheniya v SSSR v 1939–1964 g.)* [The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev: (state-church relations in the USSR in 1939–1964)] 2nd ed. Moscow: Izdatel'stvo Kruticzskogo podvor'ya: Obshhestvo lyubitelej cerkovnoj istorii. (In Russian).

#### Информация об авторе

**Курилов Виктор Алексеевич** – кандидат философских наук, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-8419-9381, e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

#### Information about the author

**Viktor A. Kurilov** – Cand. Sci. (Philos.), Pushkin Leningrad State University, Saint Petersburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-8419-9381, e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

Поступила в редакцию: 31.03.2025  
Принята к публикации: 24.06.2025  
Опубликована: 25.09.2025

Received: 31 March 2025  
Accepted: 24 June 2025  
Published: 25 September 2025

## Храм всех религий (Вселенский храм) в Казани: религии и искусство на перекрёстке культур

В. В. Барашков

*Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Храм всех религий (Вселенский храм) в Казани, строящийся с 1994 г., является уникальным для России архитектурным сооружением, целью которого по замыслу создателей – братьев Ильдара и Ильгиза Хановых, является знакомство с религиозными традициями мира и формирование уважительных отношений между людьми разных религий. Цель статьи – выявление предпосылок появления храма всех религий в религиозной ситуации в России рубежа XX–XXI вв.

**Содержание.** В статье даётся реконструкция истории храма всех религий, анализируются интенции его создателей, приводится описание его внутренней структуры. Этот проект включается автором в тенденцию развития экуменической и межрелигиозной архитектуры в Европе и США. Отмечается, что нейтральность зарубежных «комнат тишины», исключающая любую религиозную символику, не аналогична нейтральности храма всех религий. В нём, напротив, подчёркивается специфичность религиозно-художественных традиций религий мира, но при этом принципиальным становится отказ от осуществления религиозного культа. Общим является предпочтение индивидуальных форм духовности. Эстетический анализ показывает ведущую роль декоративного начала в оформлении храма, открытый характер «здания-скульптуры», сочетание традиций и художественных новаций в представлении религиозной символики.

**Выводы.** Проект храма всех религий превращается в начале XXI в. из частного художественного творения в один из брендов Казани. Это связано с тем, что территория Татарстана издревле являлась перекрёстком культур. Можно констатировать корреляцию интерпретаций идей данного сооружения и специфики религиозной ситуации в конкретный период времени. Так, если в 1990-х – начале 2000-х гг. главными виделись просветительская и терапевтическая цели, то в начале 2020-х гг. этот проект рассматривается как уникальный синтез духовных ценностей традиционных религий России, пространственное воплощение идеи перекрёстка культур. Облик храма является оригинальным воплощением художественно-религиозной концепции его создателей, одним из проявлений диалога религии и искусства на рубеже XX–XXI вв.

**Ключевые слова:** храм всех религий, Вселенский храм, Казань, Ильдар Ханов, индивидуальная религия, межрелигиозный диалог, современное искусство, перекрёсток культур, религия и искусство.

**Для цитирования:** Барашков В. В. Храм всех религий (Вселенский храм) в Казани: религии и искусство на перекрёстке культур // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2025. – № 3. – С. 272–286. DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_272. EDN: EWWWI1Q



## The Temple of All Religions (the Ecumenical Temple) in Kazan: Religions and Art at the Crossroads of Cultures

Viktor V. Barashkov

*Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba,  
Moscow, Russian Federation*

**Introduction.** The Temple of All Religions (the Ecumenical Temple / the Universal Temple) in Kazan, under construction since 1994, is a unique architectural structure for Russia, the purpose of which, according to the creators – brothers Ildar and Ilgiz Khanov – is to show religious traditions of the world and to form mutually respectful relations between people of different religions. The purpose of the article is to identify the prerequisites for the emergence of the Temple of All Religions in the religious situation in Russia at the turn of the 20th – 21st centuries.

**Content.** The author reconstructs the history of the Temple of All Religions, analyzes the intentions of its creators, and describes its internal structure. This project can be included in the trend of development of ecumenical and interreligious architecture in Europe and the USA, which is associated with the support of interreligious dialogue. At the same time, the neutrality of "rooms of silence", excluding any religious symbols, is not analogous to the neutrality of the Temple of All Religions, which, on the contrary, emphasizes the specificity of the religious and artistic traditions of the world's religions, but at the same time, no religious cult is carried out in the Temple. The common thing is the preference for individual forms of spirituality. Aesthetic analysis shows the leading role of the decorative principle in the design of the temple, the open nature of the "sculpture-building", a combination of traditions and artistic innovations in the presentation of religious symbols.

**Conclusions.** The project of the Temple of All Religions is turning at the beginning of the 21st century from a private artistic creation into one of the brands of the Republic of Tatarstan. This is due to the fact that the territory of Tatarstan has long been a crossroads of cultures. It is possible to state a correlation between the interpretations of the ideas of this temple and the specifics of the religious situation in a particular period of time. Thus, if in the 1990s – early 2000s the main goal was seen as educational and therapeutic, then in the early 2020s this project is seen as a unique synthesis of the spiritual values of traditional religions of Russia, a spatial embodiment of the idea of the crossroads of cultures. The appearance of the temple is an original embodiment of the artistic and religious concept of its creators, one of the manifestations of the dialogue between religion and art at the turn of the 20th and 21st centuries.

**Key words:** Temple of All Religions, Ecumenical Temple, Kazan, Ildar Khanov, individual religion, interreligious dialogue, contemporary art, crossroads of cultures, religion and art.

**For citation:** Barashkov, V. V. (2025) Hram vseh religij (Vselenskij hram) v Kazani: religii i iskusstvo na perekryostke kul'tur [The Temple of All Religions (Ecumenical Temple) in Kazan: Religions and Art at the Crossroads of Cultures]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 272–286. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2025\_3\_272. EDN: EWWWWIQ

## Введение

Храм всех религий (Вселенский храм)<sup>1</sup> в Казани – уникальное архитектурное сооружение России – за последние десятилетия стал одним из символов города, внесён в экскурсионные туры по Республике Татарстан. Вместе с тем вызывает вопрос его статус: можно ли его отнести к религиозной архитектуре или следует рассматривать исключительно как художественный проект?

Несмотря на широкую известность храма, в научных журналах и сборниках опубликовано лишь несколько посвященных ему статей [1, 9]. Наиболее полный анализ его религиозно-эстетических особенностей содержится в статье Мустакимова В. Р., Аминова А. Р., Мустакимова А. В. [5]. Возможность проанализировать проект храма в контексте творчества Ильдара Ханова представлена в каталоге его работ [8] и сборнике воспоминаний о нём [4]. Объективные сведения о внутреннем устройстве храма даёт 3D съёмка, которая имеется в открытом доступе в Интернете<sup>2</sup>. Основной массив источников на данный момент составляют отрывочные публикации в СМИ, в сети Интернет, из них наиболее ценные – интервью с Ильдаром и Ильгизом Хановыми. Исследование храма имеет значение для понимания современной религиозной ситуации в России в её специфическом религиозно-эстетическом разрезе.

Цель статьи – выявить предпосылки появления храма в религиозной ситуации в России рубежа XX–XXI вв. Задачами будут являться вычленение основной идеи храма; определение его места в развитии современной религиозной архитектуры и искусства, и специфики выраженной в нём религиозности; характеристика его ключевых эстетических особенностей. Гипотеза исследования заключается в предположении о взаимосвязи между появлением и реализацией идеи этого храма, и развитием в современном обществе межкультурного и межрелигиозного диалога. Этому способствует расположение храма в Татарстане, земли которого издревле служили перекрёстком культур.

Дать религиозоведческий взгляд на храм позволит сравнительный подход, а именно выяснение контекста идеи межре-

<sup>1</sup> Далее в статье мы будем обозначать его как «храм».

<sup>2</sup> Виртуальная экскурсия (3D тур) по Храму всех религий [Электронный ресурс]. URL: <http://hanovfond.ru/3d/tour3d.html> (дата обращения: 09.06.2025). Скорее всего, храм был заснят в первой половине 2023 года, поскольку общее количество залов и их внутренний вид в целом совпадают с тем, что автор наблюдал в августе 2023 г.

лигиозного и в том числе мировоззренчески нейтрального пространства [2, 10]. Объектом исследования будет являться архитектурное сооружение, а предметом – его место и значение в современных религиозных процессах.

### **История храма всех религий (Вселенского храма)**

Храм всех религий (Вселенский храм) – на данный момент незавершённый проект – строится с 1994 г. по инициативе одной семьи – братьев Ильдара (1940–2013) и Ильгиза (р. 1948) Хановых. Согласно большинству источников, авторство идеи храма принадлежало старшему брату – Ильдару Ханову, который занимался его возведением с 1994 г. до самой своей смерти. Согласно его рассказу (в пересказе брата), 19 апреля 1994 г. ему во сне явился Иисус, который повелел строить Вселенский храм<sup>1</sup>. В то же время зачатки идеи были у него и раньше, поскольку, судя по его воспоминаниям, он обсуждал её со Святославом Рерихом и Джавахарлалом Неру в 1960-е гг. С первым из них ещё раз в 1987 г., причём С. Н. Рерих сделал несколько эскизов будущего храма [8, с. 82–87]. Ильгиз Ханов хотя и участвовал в оформлении храма до 2013 г.,<sup>2</sup> стал основным исполнителем идеи брата с 2017 г., и с этого времени его можно считать соавтором архитектурного и художественного оформления. Согласно альтернативной версии, идея храма вынашивалась обоими братьями, что было неизбежным при их тесном общении друг с другом и общности интересов. В первом (языческом) зале сейчас находится совместная фотография братьев, очевидно подчёркивающая преемственность в осуществлении этого проекта. Вместе с тем в истории храма прослеживается некоторый разрыв в преемственности, связанный с периодом 2013–2017 гг., когда строительство храма возглавлял Мансур Зиннатов. В храме 10 апреля 2017 г. случился пожар, в результате которого пострадало большинство помещений и погиб Мансур Зиннатов.

Это архитектурное сооружение начало строиться на земельном участке семьи Хановых в пригороде Казани, в посёлке Старое Аракчино, по сути являясь расширени-

<sup>1</sup> Ильгиз Ханов о Вселенском храме: «С собой я его не заберу, могу передать городу!» // БИЗНЕС Online. 3 декабря 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/615715> (дата обращения: 09.06.2025).

<sup>2</sup> Его иконы составили основу зала «краеугольного камня веры», а живописными работами была оформлена татарская национальная галерея.

ем родительского дома братьев, построенного в 1950-х гг. Со временем для его строительства были выкуплены соседние участки. С одной стороны храма находится живописный берег Волги, один из ранних проектов предусматривал даже создание вблизи храма насыпного острова (рис. 1). С другой стороны находится станция железной дороги «Старое Арачино» (рис. 2). Удобное расположение храма было оценено туристскими фирмами, которые стали его включать в маршрут, соединяющий Раифский Богородицкий православный мужской монастырь и достопримечательности Свияжска (среди них преобладают православные храмы и монастыри), таким образом маркируя его как религиозное сооружение.



Рис. 1. Вид со стороны Волги на Храм всех религий  
(фото: В. В. Барашков, 07.08.2023)



Рис. 2. Вид со стороны железной дороги на Храм всех религий  
(фото: В. В. Барашков, 07.08.2023)

Принцип отказа от конфессиональной принадлежности был изначально положен в основу храма<sup>1</sup>. Как в одном из интервью отмечал Ильгиз Ханов: брат (Ильдар) верил, что «когда у всех людей на Земле будет единая религия, прекратятся все войны, а зло внутри общества исчезнет. Общие ценности и идеалы помогут объединить всё человечество»<sup>2</sup>. Хотя этот архитектурный объект известен как *храм всех религий*, на одном из сопровождающих сайтов о нём сказано: «службы в нем не ведутся, да и это не храм в традиционном понимании этого слова, скорее это музей культуры всего человечества»<sup>3</sup>. Таким образом, наименование «храм» вводит первоначально в заблуждение, поскольку предполагает регулярное осуществление культа конкретной конфессией. На наш взгляд это наименование прижилось, поскольку храм предполагает сакральное измерение, а сакральное (нуминозное, по Р. Отто) начало предшествует религиозным разделениям, отражая фундаментальные метафизические представления [3]. Однако, как отмечает Р. Р. Султанова, долгие годы изучавшая творчество Ильдара Ханова, он хотел в будущем назвать храм «*Культурно-просветительским центром духовного единения*» [4, с. 8], что позволило бы избежать двойственности обозначения его храмом. Сейчас на официальных сайтах он именуется «Международным культурным центром духовного единения», что отражает первоначальную мысль Ильдара Ханова. В настоящее время предпочитается также термин *Вселенский храм*, который подчёркивает его задачу единения всех людей (но не всех религий) независимо от исповедуемых ими религий.

Обратимся к религиозному контексту идеи храма. На рубеже XX–XXI вв. в Западной Европе, а также в Америке распространяется тип экуменической и межрелигиозной архитектуры. Это было связано первоначально с усилением экуменических тенденций с конца 1960-х гг., а затем с формированием мультикультурного пространства, в связи с появлением в Европе больших сообществ мигрантов [6]. Наиболее распространён-

<sup>1</sup> Вахрушева Дарья. Один Бог на всех, или Беседа с Ильдаром Хановым // Казанские истории. 18.09.2010. [Электронный ресурс]. URL: <https://history-kazan.ru/v-kurse-sobytij/interesnyj-sobesednik/2903-549> (дата обращения: 09.06.2025).

<sup>2</sup> Любимова Ольга. Иконописец Ильгиз Ханов о пути к вере, гениях и злодействе // Еженедельник «Аргументы и Факты» № 31. АйФ-Татарстан 29/07/2014. [Электронный ресурс]. URL: <https://kazan.aif.ru/culture/person/1219366> (дата обращения: 09.06.2025).

<sup>3</sup> Вселенский храм. Храм всех религий [Электронный ресурс]. URL: [vselenskiykhram.rf](http://vselenskiykhram.rf) (дата обращения: 09.06.2025).

ными в начале XXI в. стали так называемые «комнаты тишины» – нейтральные полирелигиозные пространства, в оформлении которых чаще всего избегают чётких религиозных символов (они привносятся на время) [2]. Подобные пространства предназначены прежде всего для индивидуальных духовных практик, но не для осуществляемого группой людей религиозного культа. Создание комнат тишины призвано подчеркнуть как значимость духовного измерения в жизни людей, так и признание личных границ, толерантность к иным формам религиозных практик. С этой точки зрения постулируемая основателем храма нейтральность может интерпретироваться как отражение тенденции к индивидуальной религиозности (духовности) и свободному выбору религиозных практик. В определённой мере эта тенденция является также следствием интереса отечественной творческой интеллигенции к мистическим, синкретичным формам религиозности в 1970–1980-е гг. (именно в этой среде формировался как личность Ильдар Ханов).

Вместе с тем храм не является в полной мере нейтральным пространством, каким становятся многие полирелигиозные «комнаты тишины» в Европе и в Америке, о чём свидетельствует прежде всего его эстетическое решение, поскольку религиозной символике в проекте придаётся большое, можно сказать, ключевое значение. Выдвинем предположение, что насыщение храма религиозной символикой обусловлено просветительскими целями: для того, чтобы толерантно относиться к другим религиям, надо понимать, как они представляют себе мир. Тем более этот ход мысли очевиден для такого региона, как Республика Татарстан, находящегося на перекрёстке культур Запада и Востока, где нередко можно видеть недалеко друг от друга, например мечеть и христианскую церковь. Этот эстетический момент также значим для Хановых как для художников, для которых разговор с Богом (независимо от того, как он понимается) строится посредством визуальных образов.

Вместе с тем братья Хановы – не религиозные мыслители, они как люди искусства – религиозные практики, творцы. Поэтому идея единства религий скорее связана с первостепенностью для них компенсаторной, или терапевтической стороны религии. Так, для Ильдара Ханова, признававшего влияние на свой духовный рост всех религий, было значимо

целительское призвание. В своём творческом манифесте он так формулировал цель жизни: «Духовная практика, лечение, гуманизация пространства, создание Вселенского храма. Жить на пределе творческих возможностей». Ступени своей жизни он описывал как «Путь мастера, Путь учителя, Растворение в Боге» [8, с. 47]. К Ильдару Ханову в строящийся храм приезжали люди за исцелением, которое, по их свидетельствам, они получали. В настоящее же время его брат проводит в храме регулярные сеансы йоги. Данные формы практик при этом понимаются ими как религиозно нейтральные. Неслучайно, что в комплексе храма должен был появиться реабилитационный центр. Ряд исследователей не без оснований пишут, что главным в деятельности Ильдара Ханова был «поиск внутреннего совершенствования человека» [4, с. 152], что связано с гуманистическим смыслом его философии.



Рис. 3. Внутренний дворик Храма всех религий  
(Фото: В. В. Барашков, 07.08.2023)

Уже на протяжении 31 года идёт процесс постройки, расширения храма. По состоянию на 7 августа 2023 г. (времени

посещения храма автором статьи) было открыто 14 залов: языческий, православный, египетский, татарская национальная галерея, католический зал (концертный), «краеугольный камень веры» (по апостолу Петру), а также залы татарских шамаилей, Кришны, Будды, Шивы, иудаизма, тайных обществ, два мемориальных зала Ильдара Ханова. Художественно оформлен и внутренний дворик (рис. 3). В процессе строительства и оформления по состоянию на 8 июня 2025 г. находятся трехэтажный исламский зал (который станет самым большим в комплексе), зал религии Бахаи, зал религий Мезоамерики, зал Серебряного века<sup>1</sup>. Изначально планировалось объединить в комплексе 16 храмов разных религий как существующих сейчас, так и исчезнувших, причём их выбор обусловлен не религиоведческими категориями, а особой логикой видений, которые были у Ильдара Ханова. На самом деле, как видно хотя бы из 3D-тура, залов намного больше, структура стала гораздо сложнее, т. е. комплекс включает в себя не только залы с религиозной символикой.

### **Эстетические особенности храма всех религий (Вселенского храма)**

При всех специфических чертах храма, отличающих его от традиционной культовой архитектуры и сближающих его с вернакулярным энвайронментом [7], его создатели – не любители, а профессиональные художники. Ильдар Ханов в 1968 г. закончил МГХИ им. В. И. Сурикова и в том же году был принят в Союз художников СССР. Его брат Ильгиз Ханов окончил Московское высшее художественно-промышленное училище (бывшее Строгановское), позднее стал руководителем иконописной мастерской. В то же время у обоих братьев не было архитектурного образования (настоящий макет храма помог сделать архитектор Николай Мамаков [4, с. 27]).

Эстетическое своеобразие сооружения связано с тем, что, согласно суждению Н. Халитова, это – не архитектура, а «монументальная скульптурная композиция, оформленная в виде архитектурного сооружения»<sup>2</sup>. Оно не спланировано изначально-

<sup>1</sup> Эльвира Самигуллина. «Пришел индус и дал миллион на зал Шивы, ни один татарин не дал ни копейки» // БИЗНЕС Online. 08 июня 2025. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/674555> (дата обращения: 09.06.2025).

<sup>2</sup> На наш взгляд, близким по духу примером архитектурного сооружения, которому присущ органический творческий рост, как бы противостоящий внешней схеме, является Искупительный храм Святого семейства (Саграда Фамилия) в Барселоне, спроектированный Антонио Гауди.



но, это постоянно эволюционирующая скульптурная группа, прирастающая по мере рождения новых идей и возможностей» [4, с. 169] С этим согласна и Р. Р. Султанова [4, с. 27].

В экстерьере различные религии опознаются по символике куполов и их наверший. При этом в дизайне куполов намечаются некоторые расхождения с канонами религиозной архитектуры. Итоговое их решение стало художественным синтезом, рождённым впечатлениями от культовых сооружений той или иной религии [5]. Во многом именно купола в восприятии храма зрителями являются определяющими маркерами этого сооружения как религиозного.

В целом эстетике храма свойственна декоративность (использование орнаментов, ярких цветов, преобладание деталей над общей формой). Исследователи справедливо, на наш взгляд, отмечают связь полихромности, декоративности в его оформлении с древней болгарской архитектурой [4, с. 147], с традициями традиционной исламской (татарской) культуры. В этом плане возникает проблема соотношения в эстетике храма национального и универсального. С одной стороны, есть основания причислять творчество Ильдара Ханова, в том числе храм, к творениям татарской культуры, ставшим возможным именно на этой земле (например, Н. Халитов пишет о золотоордынской идее мира и единения всех конфессий и предшествующем периоде болгарской культуры [4, с. 166]). С другой же стороны, «в социальном плане», как отмечает Ю. Нигматуллина, художника интересует «судьба человечества в целом, он не ставит на первый план изображение конкретной нации и народа» [4, с. 93]. Эта универсальность, безусловно свойственная храму, вызывает отчуждение у тех его посетителей, для которых значимы чёткие критерии национальной/религиозной идентичности.

Вместе с тем неочевидность используемой символики, сочетание разнородных с точки зрения истории искусств и истории религий элементов создает определённую дистанцию в восприятии храма интеллектуалами. В архитектуре храма неочевидна логика перехода от одной религии к другой. В православном зале объединены профессионально выполненные иконы и небольшие иконы Софринского производства, в католическом зале – оригинальные витражи и репродукции (картин Н. К. Рериха). Кроме того, в некоторых залах дисгармонич-

ным выглядит соседство отсылающих к древности стилизаций и предметов, относящихся к современной материальной культуре, например, в зале Кришны – аквариума с рыбами. Одним из возможных объяснений может быть специфика постмодернистского этапа современной культуры, а именно преобладание принципа цитирования, что, как следствие, ведёт к синкретизму.

Два мемориальных зала Ильдара Ханова являются существенной частью комплекса, поскольку, как уже отмечалось, он построен на месте родительского дома Хановых, а харизматичная личность Ильдара является одной из неоспоримых сцепляющих идей этого проекта. Его художественное творчество, в них представленное, даёт ключ к пониманию истоков концепции храма. Среди работ художника выделяется антивоенный цикл (серия картин «Хиросима», работы «Костёр человечества», «Апокалипсис»), созданный им ещё в 1960-е гг. в Москве. Возможно, идея о том, что единство религий позволит прекратить войны, возникла в сознании художника, детство которого пришлось на годы Великой Отечественной войны, ещё тогда.

Монументальный размах творчества Ильдара Ханова даёт исследователям основания сопоставлять его с искусством мексиканского художника-муралиста Д. Сикейроса, с которым он в 1967 г. смог пообщаться лично. Как для Сикейроса квинт-эссенцией его творчества стало всеобъемлющее произведение искусства – Полифорум культуры в Мексике, так для Ханова им стал Вселенский храм. Однако, по замечанию Ю. Нигматуллиной, «в практическом воплощении идеи монументального искусства в произведениях Сикейроса преобладает гражданско-героический пафос, у Ханова – философский» [4, с. 97].

Нельзя в полной мере понять идею храма, не учитывая сопутствующих идей по обустройству всего комплекса зданий: по изначальной задумке он должен был включить в себя также детскую гимназию эстетического воспитания, театр, экологическую школу, мемориал павших, реабилитационный центр для наркоманов и др., став местом не только религиозно-эстетического созерцания и размышлений, но и практической деятельности по совершенствованию человека, исцелению его души. Таким образом, храм можно обозначить как многофункциональный [храмовый] комплекс, направленный на решение

социальных задач<sup>1</sup>. При этом сопоставление свидетельств людей, знавших Ильдара Ханова, показывает, что понимание данных задач претерпевало с течением времени изменения, оставаясь, как и сама архитектура здания, открытым.

Интерпретация задач храма является своего рода лакмусовой бумагой религиозной ситуации в определённый период времени. Так, в настоящее время одним из сопровождающих его строительство проектов (от которых отмежевывается Ильгиз Ханов) является «Международный культурный центр духовного единения – Храм всех религий»<sup>2</sup>, в концепции которого утверждается, что главная его задача – это укрепление традиционных российских духовно-нравственных ценностей. Как известно, данный термин получил распространение в общественной жизни середины 2010-х и окончательно утвердился после публикации Указа Президента РФ от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». Вместе с тем возникает вопрос к авторам проекта, все ли религии, представленные в храме, являются «неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия». Очевидно, что нет. Хотя какие-то ценности, например приоритет духовного над материальным, милосердие, справедливость можно отнести к значительной части религий.

Отметим, что другим путём поддержки взаимопонимания между религиями, вероятно, более приемлемым на официальном уровне, становится создание в России межрелигиозных центров, где каждая религия имеет своё культовое строение с регулярно проводимыми обрядами, но где наряду с ними имеются нейтральные площадки для совместных образовательных, просветительских и т. д. мероприятий. С данными целевыми установками реализуется проект Межрелигиозного духовного культурно-просветительского центра, строящегося в Москве в районе Коммунарки. В Европе такой подход встречается не часто (проект «House of One» в Берлине, «Дом религий – диалог культур» в Берне), но на него также возлагаются определённые надежды.

<sup>1</sup> «Зачем играть в эти игры?»: чем живет Вселенский храм без Ханова спустя 10 лет после его смерти // БИЗНЕС Online. 09.02.2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/582974> (дата обращения: 09.06.2025).

<sup>2</sup> Международный Культурный Центр Духовного Единения. Храм всех религий. Интерактивная площадка [Электронный ресурс]. URL: <https://fondhanova.ru/> (дата обращения: 09.06.2025).

## Выводы

В результате исследования мы приходим к выводу, во-первых, что храм всех религий (Вселенский храм) как *религиозно-эстетический феномен* отражает тенденцию к созданию на рубеже XX–XXI вв. межрелигиозных центров нейтрального типа, отвечающих на потребность в индивидуальной религии, за рамками конфессиональных границ. Во-вторых, храм выполняет важную общественную задачу – служить мостом между религиями на перекрёстке культур, воспитывать взаимопонимание и уважительное отношение людей разных религиозных взглядов друг к другу. Эта задача осуществляется двумя путями. Один из них – эстетический – подразумевает знакомство с богатством художественно-символического наследия религий мира. Другой – социальный – предполагает создание на базе храма многофункционального центра, который включит в себя школу для детей, концертные площадки, реабилитационный центр и др.

Современная храмовая архитектура в одном из своих направлений рассматривается как межкультурное пространство эстетической и нравственной коммуникации. Для индивидуальной религиозности гораздо более значимыми, чем догматические вопросы, оказываются терапевтическое и эстетическое измерения религии. Это в полной мере относится к проанализированному в статье храму, для которого сцепляющей становится гуманистическая идея братства приверженцев разных религий.

На наш взгляд, храм будет сохранять в ближайшие десятилетия пластичность интерпретаций, что связано и с открытым характером «здания-скульптуры», свойственным ему с самого начала, и со сменой мировоззренческих векторов в российском обществе. Так, в настоящее время развиваются проекты по включению деятельности храма в политику Республики Татарстан, направленную на мирное сосуществование религий, а также в общероссийскую политику поддержки традиционных религий России.

Дальнейшее осмысление темы может состоять в тщательном эстетическом анализе каждого зала в отдельности и всего комплекса в целом, в религиоведческой оценке соотношения традиционных и новаторских элементов в раскрытии религиозной символики, наконец, в проведении социологических опросов и интервьюирования посетителей храма для выявления специфики восприятия религии/духовности в современном

российском обществе и востребованности подобного рода религиозно-эстетических феноменов.

#### Список литературы

1. Бажанова Р. М. Вселенский храм Ильдара Ханова: замысел и судьба // Бусыгинские чтения: материалы научно-практической конференции посвященной 105-летию со дня рождения профессора Е. П. Бусыгина, 95-летию со дня рождения Н. В. Зорина и Р. Г. Музамедовой. Вып. 11. Народы Среднего Поволжья в историко-этнографическом контексте. – Казань: Институт международных отношений, истории и востоковедения, 2018. – С. 43–47. EDN: HLXYVN
2. Барашков В. В. «Комнаты тишины» как феномен трансформации религиозных отношений в Западной Европе начала XXI века // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 241–252. EDN: AWGOWL
3. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы / пер. с англ. Н. П. Локман. – М.: Алетея, 1999. – 216 с.: ил.
4. Ильдар Ханов. Воспоминания, размышления о творчестве. Автор-составитель Р. Р. Султанова. – Казань, 2014. – 256 с.
5. Мустакимов В. Р., Аминов А. Р., Мустакимов А. В. Толерантность конфессий в архитектуре «Храма всех религий» в Казани // Известия КГАСУ. – 2017. – № 2 (40). – С. 26–44. EDN: YQQQJX
6. Смирнов М. Ю. Экуменизм в современной Европе: адаптация к секулярному обществу // Современная Европа. – 2023. – № 4. – С. 157–169. EDN: BXFVDA
7. Суворова А. А. Религиозные идеи и образы в визионерском и вернакулярном энвайронменте и архитектуре // Религиоведение. – 2024. – № 1. – С. 67–77. EDN: JWSKYU
8. Ханов И. М. «Дерево жизни» Ильдара Ханова. Монументальная скульптура, живопись, графика, архитектура, поэзия. – Казань: Идел-Пресс, 1998. – 112 с.
9. Хусайнова И. А. Храм всех религий: (межрелигиозный) диалог в пространстве произведения искусства // Актуальные проблемы лингвистики и литературоведения: сб. материалов VIII (XXII) Международной научно-практической конференции молодых учёных. Выпуск 22. – Томск: ТГУ, 2021. – С. 585–588. EDN: OYCDAF
10. Crompton A. The architecture of multifaith spaces: God leaves the building // The Journal of Architecture. – 2013. – 18:4. – Pp. 474–496.

#### References

1. Bazhanova, R. M. (2018) *Vselenskij hram Il'dara Hanova: zamysel i sud'ba* [The Ecumenical Temple of Ildar Khanov: Design and Fate]. *Busyginские чтения* [Busygin Readings]. Proceedings of the International Conference. Vol. 11. *Narody Srednego Povolzh'ya v istoriko-etnograficheskom kontekste* [The Peoples of the Middle Volga Region in the Historical and Ethnographic Context]. Kazan'. Pp. 43–47. (In Russian). EDN: HLXYVN
2. Barashkov, V. V. (2024) «Komnaty tishiny» kak fenomen transformacii religioznyh odnoszenij v Zapadnoj Evrope nachala XXI veka [“Rooms of Silence” as a Phenomenon of Religious Relations Transformation in Western Europe at the Beginning of the 21st Century]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 241–252. (In Russian). EDN: AWGOWL
3. Burkhardt, T. (1999) *Sakral'noe iskusstvo Vostoka i Zapada. Principy i metody* [Sacred Art of the East and West. Principles and Methods]. Moskva: Aleteja. (In Russian).
4. Sultanova, R. R. (2014) (ed.) *Il'dar Hanov. Vospominaniya, razmyshleniya o tvorchestve* [Ildar Khanov. Memories, Reflections on Creativity]. Kazan'. (In Russian).
5. Mustakimov, V. R., Aminov, A. R., Mustakimov, A. V. (2017) *Tolerantnost' konfessij v arhitekture «Hrama vsekh religij» v Kazani* [Tolerance of Confessions in the Architecture of the “Temple of All Religions” in Kazan]. *Izvestiya KGASU – News KSUAE*. No. 2 (40). Pp. 26–44. (In Russian). EDN: YQQQJX

6. Smirnov, M. Yu. (2023) Ekumenizm v sovremennoj Evrope: adaptaciya k sekulyarnomu obshchestvu [Ecumenism in Modern Europe: Adaptation to a Secular Society]. *Sovremennaya Evropa – Contemporary Europe*. No. 4. Pp. 157–169. (In Russian). EDN: BXFVDA

7. Suvorova, A. A. (2024) Religioznye idei i obrazy v vizionerskom i vernakulyarnom en-vajronmente i arhitekture [Religious Ideas and Images in Vernacular and Visionary Environment and Architecture]. *Religiovedenie – Religious Studies*. No. 1. Pp. 67–77. (In Russian). EDN: JWSKYU

8. Hanov, I. M. (1998) «Drevo zhizni» Il'dara Hanova. *Monumental'naya skulptura, zhivopis', grafika, arhitektura, poeziya* ["The Tree of Life" by Ildar Khanov. Monumental Sculpture, Painting, Graphics, Architecture, Poetry]. Kazan': Idel-Press. (In Russian).

9. Husajnova, I. A. (2021) Hram vsekh religij: (mezhreligioznyj) dialog v prostranstve proizvedeniya iskusstva [Temple of All Religions: (Interreligious) Dialogue in the Space of a Work of Art]. *Aktual'nye problemy lingvistiki i literaturovedeniya* [Actual Problems of Linguistics and Literary Studies]. Proceedings of the VIII (XXII) International Conference of Young Scientists. Tomsk: National Research Tomsk State University. Vol. 22. Pp. 585–588. (In Russian). EDN: OYCDF

10. Crompton, A. (2013) The architecture of multifaith spaces: God leaves the building. *The Journal of Architecture*. No. 18:4. Pp. 474–496.

#### Информация об авторе

**Барашков Виктор Владимирович** – кандидат философских наук, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-9806-6504, e-mail: victor\_vl@mail.ru

#### Information about the author

**Viktor V. Barashkov** – Cand. Sci. (Philos.), Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-9806-6504, e-mail: victor\_vl@mail.ru

Поступила в редакцию: 30.05.2025

Принята к публикации: 09.07.2025

Опубликована: 25.09.2025

Received: 30 May 2025

Accepted: 09 July 2025

Published: 25 September 2025

Для заметок

---

научный журнал

# ВЕСТНИК

Ленинградского государственного  
университета имени А. С. Пушкина

№3

2025

Редакторы Т. Г. Захарова, А. А. Титова  
Технический редактор Н. В. Чернышева  
Верстальщик Е. И. Ягин  
Оригинал-макет и обложка Е. И. Ягин

Подписано в печать 25.09.2025. Формат 60x84 1/16.  
Гарнитуры Playfair Display, Nunito. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 18. Тираж 500 экз. (первый завод – 50 экз.)  
Заказ № 2059

**Адрес редакции**

196605, Россия, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10.  
тел. +7(812) 451-98-43 <http://lengu.ru/>  
e-mail: [vestnik\\_ph@lengu.ru](mailto:vestnik_ph@lengu.ru)

**Адрес учредителя, издателя**

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