ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

в России и за рубежом

4 2021 [39]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ

Москва, 2021

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор), Александр Агаджанян, Александр Кырлежев, Софья Рагозина, Сергей Горюнов (раздел «Рецензии»)*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректура *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы номера *Кирилл Карпов*

Редакционная коллегия:

Апполонов А.В., канд. филос. наук; *Беглов А.Л.*, канд. ист. наук; *Белякова Н.А.*, канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук; *Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук; *Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук; *Верховский А.М.*; *Гараджа В.И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г.Ч.*, д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р.Н.*, канд. филос. наук; *Малявин В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, д-р филос. наук; *Панченко А.А.*, д-р филолог. наук; *Пинкевич В.К.*, д-р исторических наук; *Рашковский Е.Б.*, д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук; *Селезнев Н.Н.*, д-р филолог. наук; *Смирнов М.Ю.*, д-р соц. наук; *Токарева Е.С.*, д-р ист. наук; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук; *Шабуров Н.В.*, канд. культурологии; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Беккин (Швеция); *М.Благоевич* (Сербия); *Т.Бремер* (Германия); *Р.Бхаргава* (Индия); *Ж.-П.Виллэм* (Франция); *Г. Дэйви* (Великобритания); *В.Еленский* (Украина); *Р.Инглхарт* (США); *В.Макридес* (Германия); *А.Пабст* (Великобритания); *К.Русселе* (Франция); *Дж.Саттон* (Великобритания); *К. Струп* (США); *Е.Федякова* (Чили); *А.Филоненко* (Украина); *Э. ван дер Звеерде* (Голландия); *Д. Чидестер* (ЮАР); *К.Штекль* (Австрия); *М.Эпштейн* (США)

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru
E-mail: religion@ranepa.ru
119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)
В системе РИНЦ № 09–04/09–16
Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.
Индексируется в *Scopus, Web of Science, Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

Главная тема: Проблема зла в современной аналитической теологии

Кирилл Карпов. После теодицеи: проблема зла в аналитической философии религии 7

Кирилл Карпов. Проблема зла: метаэтика и привационная трактовка зла 18

Алексей Гагинский. Феномен зла, натуралистическая ошибка и теория трансценденталий 36

Игорь Гаспаров. Является ли злом существование ада? 51

Александр Мишура. Бесполезная свобода и проблема ада . . . 72

Владимир Сидорин. Феномен зла в атеистическом дискурсе: иллюзия эвристического преимущества 92

Алексей Скоморохов. Оправдание морали как проблема этики Иммануила Канта 107

Богдан Фауль. Реляционное измерение проблемы зла и мистическая теодицея. 125

VARIA

Роман Тарабрин. Биоэтические проблемы экстракорпорального оплодотворения в российской православной дискуссии 142

Алексей Беглов, Надежда Белякова. «Пишите хоть Папе Римскому». Письма верующих из СССР римскому понтифику: формирование и бытование традиции. 169

Евгений Лютько. «Духовное»: к вопросу об истории понятия в XVII–XIX вв.. 200

Галина Егорова. Советская молодежь о православных верующих в период антирелигиозной кампании Н. С. Хрущева (case-study: г. Кинешма Ивановской области) 222

Евгения Федякова, Висенте Эспиноса, Виктор Фернандес. Оспаривая теорию социального капитала: корреляция религиозности и гражданско-политического участия среди чилийских евангеликов 247

Дискуссия

Тимур Атнашев, Владислав Калинин. Праведный разум: Джонатан Хайдт в поисках моральных оснований политики. 279

Рецензии

Алексей Скоморохов. Зло, благой Бог и дилемма вагонетки. Рецензия на: James P. Sterba. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Palgrave Macmillan. — 209 pp. 313

Игорь Гаспаров. Этика благополучия и собственная этика Бога. Mark C. Murphy. (2017) *God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil.* Oxford University Press. — 210 pp. 320

Павел Хицкий. Бог в поисках выхода. *Коначева С.А.* Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2019. — 242 с. 327

Александр Кырлежев. *Штырков С.А.* Религия, или Узы благочестия. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021. — 172 с. 334

Валерий Матросов. *Надиров И.И.* Джахилийа и ислам: Очерк демонологии. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2021. — 440 с., с илл. 341

Данила Рыговский. Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения (к 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) / отв. ред. Захаров В.Н. М.: Институт Российской истории РАН, 2020. — 572 с. 347

Справочная информация

Авторы 355

Аннотации 359

About the Journal 367

Table of Contents

The Theme of the Issue: The Problem of Evil in Contemporary Analytic Philosophy

Kirill Karpov. After Theodicy: The Problem of Evil in the Analytic Philosophy of Religion 7

Kirill Karpov. The Problem of Evil: Metaethics and the Privation Theory of Evil 18

Alexei Gaginsky. The Phenomenon of Evil, Naturalistic Fallacy and Transcendental Theory. 36

Igor Gasparov. Would Existence of Hell Be an Evil? 51

Aleksandr Mishura. Idle Freedom and the Problem of Hell. . . . 72

Vladimir Sidorin. The Phenomenon of Evil in the Atheistic Discourse: The Illusion of Heuristic Advantage 92

Alexey Skomorokhov. Justification of Morality as a Problem of the Kantian Ethics. 107

Bogdan Faul. The Relational Dimension of the Problem of Evil, and the Mystical Theodicy 125

VARIA

Roman Tarabrin. Bioethical Issues of In Vitro Fertilization in Russian Orthodox Debates 142

Aleksei Beglov, Nadezhda Beliakova. “You Can Even Write to the Pope”. The Practice of Writing Letters to the Roman Pontiff by the Soviet Believers 169

Eugene Lyutko. Dukhovnoe — the Spiritual. A History of a Concept in the 17th — 19th Centuries 200

Galina Egorova. Soviet Youth on Orthodox Believers in the Time of Nikita Khrushchev’s Anti-Religious Campaign (Case-Study of Kineshma, Ivanovo Region) 222

Evguenia Fediakova, Vicente Espinoza, Victor Fernández. Challenging Social Capital Theory: What Is the Correlation Between Religious Involvement and Civic/Political Engagement? A Case for Chilean Evangelicals 247

Discussion

Timur Atnashev, Vladislav Kalinin. The Righteous Mind: Jonathan Haidt in Search for the Moral Foundations of Politics. 279

Book Reviews

Alexey Skomorokhov. Evil, a Good God, and the Trolley Dilemma. Review of: Sterba, J.P. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Palgrave Macmillan. — 209 pp. 313

Igor Gasparov. The Ethics of Well-Being and God's Own Ethics. Review of: Murphy, M.C. (2017) *God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil.* Oxford University Press. — 210 pp. 320

Pavel Khitskii. God in Search of a Way out. Review of: Konacheva, S.A. (2019) *Bog posle Boga. Puti postmetafizicheskogo myshleniia* [God after God. Pathways of Postmetaphysical Thinking]. M.: Russian State University of Humanities. — 242 s. 327

Alexander Kyrlezhev. Shtyrkov, S.A. (2021) *Religiia, ili uzy blagochestiia* [Religion, or the Bonds of Piety]. SPb.: European University of St. Petersburg Publishing. — 172 p. 334

Valerii Matrosov. Nadirov, I.I. (2021) *Dzhakhiliia i islam: ocherk demonologii* [Jahiliyya and Islam: Essays on Demonology]. SPb.: Izd-vo RGPU im. A.I. Gertsena. — 440 s., ill. 341

Danila Rygovskiy. Zakharov V.N. (ed.) (2020) *Staroobriadchestvo v istorii i kul'ture Rossii: problemy izucheniia (k 400-letiiu so dnia rozhdeniia protopopa Avvakuma)* [Old Believers in the History and Culture of Russia: Problems of Study (to the 400th Anniversary of the Birth of Protopop Avvakum)]. M.: Institut Rossiiskoi istorii RAN. — 572 s. 347

Reference Information

Authors. 355

Summaries 359

About the Journal 367

Проблема зла в современной аналитической теологии

Кирилл Карпов

После теодицеи: проблема зла в аналитической философии религии

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-7-17

Kirill Karpov

After Theodicy: The Problem of Evil in the Analytic Philosophy of Religion

Kirill Karpov – Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). kirill.karpov@gmail.com

The article provides a brief outline of the genealogy of contemporary discussions of the problem of evil in analytical philosophy of religion. I argue that contemporary arguments from evil go back to the discussions of the origin of evil and its place in the general order of things, as well as to the dual classification of good and evil (good-evil-indifferent and soul-body-external good/evil) in Antiquity. However, a hallmark of the contemporary version of the problem of evil is that it is formulated exclusively as atheistic arguments (i.e. arguments against God's existence). All these arguments are sound only within the context of Abrahamic religions so that they constitute argumentative problem only for theism. One of the main trends in the development of these debates is to overcome established theistic practices of theodicy and defences.

Keywords: problem of evil, atheistic arguments from evil, theodicy, antitheodicy, kinds of evil.

ПРОБЛЕМА зла — одна из самых обсуждаемых в современной философии религии. За последние несколько десятилетий количество публикаций по ней настолько выросло, что

Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», поддержанного РНФ №19-18-00441.

приходится констатировать: она распалась на несколько самостоятельных областей, в каждой из которых действуют свои дискурсивные правила. Однако в отличие от других проблем, обсуждаемых в философии религии, тема зла все еще сохраняет некоторое единство, даже несмотря на значительные пересечения с историей философии, этикой, эстетикой, политической и социальной философией, теологией. Конечно, подобное разнообразие говорит о неохватности современных подходов к обсуждению проблемы.

В современной философии сохраняется та двухаспектность проблемы зла, которая была присуща ей еще в античной философии[1]: с одной стороны, в ней выделяется космологический аспект (вопросы о происхождении зла и его месте в общем порядке вещей), с другой — этический. Космологическое обсуждение проблемы обнаруживается уже у досократиков (например DK 12B1) и совершенно в новом ключе развивается Платоном. Критикуя традиционное для греков мифологическое представление об антропоморфности богов, Платон разрабатывает учение об абсолютно благом и совершенном боге, который, коль скоро он обладает данными атрибутами, никак не может считаться началом или источником зла. Платон пишет:

> Бог, раз он благ, не может быть причиной всего... он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога. (Plat. Resp. 379c, cf. Leg. 900e)

Платоновское представление о происхождении зла ведет к дуалистической онтологии. Вообще же у Платона обнаруживаются различные трактовки происхождения зла (телесная природа — Phaed. 66b-d, 81b-e; Tim. 86d-e; «необходимость» как метафизический принцип, мешающий реализации абсолютного совершенства — Tim. 30a, 46c, 53b, 56c, 68e–69a). Однако всем этим трактовкам присуща отмеченная дуалистическая тенденция, имеющая вполне определенные черты. Так, Платон считал зло существующим только в рамках чувственно воспринимаемой реальности (Resp. 546a),

1. О развитии проблематики в античной философии см. *Серегин А.* Учение о З. в античной философии // Зло / Православная энциклопедия. Т. 20. С. 205–265. [https://www.pravenc.ru/text/199913.html#part_11, доступ от 18.06.2021].

поскольку умопостигаемое бытие не подвержено возникновению и уничтожению — основной «механике» зла (Tim. 27d–28a).

Этический аспект осмысления проблемы зла в Античности связан с двойной классификацией благ и зол. Первая — более общая — касается вообще того, что имеет отношение к человеку: это благо, зло и безразличное (Sext. Adv. Math. XI 3–5, cf. 10–17; Plat. Gorg. 467e; Resp. 609b; Diog. Laert. VII, 1, 101–103). Вторая определяет параллелизм блага и зла: они подразделяются на душевные, телесные и внешние. В рамках этих двух категориальных сеток и формулировался этический аспект проблемы зла, образующийся вокруг вопроса об абсолютном критерии для разведения блага и зла. Вопрос этот совсем не праздный. Так, уже у досократиков встречается рассуждение, что блага в определенных обстоятельствах могут выступать для агента злом (то есть одно и то же может выступать в качестве как блага, так и зла с различных субъективных точек зрения). В том же духе в «Евтидеме» Платон рассуждает устами Сократа:

> Все то, что мы раньше назвали благами, не потому носит это имя, что по самой своей природе является благом, но вот почему: если этими вещами руководит невежество, то они — большее зло, чем вещи противоположные, причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются руководящему началу, выступающему как зло. (Plat. Euthyd. 281d-e)

Связь этих двух аспектов проблемы зла очевидна: нельзя говорить о причине зла и его онтологическом статусе без решения вопроса, что́ есть зло и как природный, и как моральный феномен.

Заданный античными философами в такой перспективе анализ проблематики зла через развитие его патристическими и схоластическими авторами сохраняется и в современной философии. Однако основной вопрос в свете перехода от греческо-римского политеизма к монотеистическому мировоззрению ставится отцами Церкви и схоластами иначе: ответственно ли абсолютно благое начало за неморальное (природное) и моральное зло? Именно в перспективе этого вопроса философы-теисты представляли свои концепции. Общий ход рассуждений выглядит так: сначала проводится метафизический анализ, что́ собой представляет зло (моральное и неморальное), а затем уже решаются конкретные проблемы, связанные с монотеистическим мировоззрением. Такой общей метафизической концепцией зла является, на-

сколько я могу судить, так называемая привационная трактовка[2], возникшая также в недрах античной философии. Она сводится к двум основным тезисам: 1) существует только благо, 2) зло есть недостаток блага. На этом пути возникают свои дополнительные трудности, решаемые при помощи дополнительных метафизических допущений. Второй шаг в общей схеме сводится к решению вопроса о том, ответственен ли всемогущий, всеведущий, всеблагой Бог за феноменальное моральное и неморальное зло. Этический аспект, свойственный античной постановке проблемы, как бы встраивается философами в эту общую схему и растворяется в главном посыле проблемы об ответственности Бога.

У современных дискуссий по проблеме зла имеется и иной источник — знаменитая формулировка проблемы оправдания Бога за имеющееся в мире зло, сформулированная Готфридом Вильгельмом Лейбницем в его знаменитом трактате «Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла». Со времени появления трактата (1710 г.) вопрос о справедливости Бога при допущении страданий становится ключевым для проблемы зла. Хотя подобную формулировку вопроса мы находим задолго до Лейбница (например, в знаменитом рассуждении Северина Боэция в 3–4 книгах «Утешения философии»), именно Лейбницем была предложена теодицея — то, что в полной мере можно назвать оправданием божественной справедливости. Принимая такую постановку проблемы зла, современные аналитические философы, однако, стараются избегать термина «теодицея». Связано это, в первую очередь, с той разнообразной критикой, которой подвергся проект теодицеи. Прежде всего, здесь следует назвать Терренса Тиллея, полагавшего, что теодицеи аморальны, поскольку заставляют нас не замечать ужасов зла, примиряют нас со страданиями разумных живых существ в мире, делают нас морально нечувствительными по отношению к проявлениям зла[3]. Последующая критика теодицеи идет еще дальше: сторонники теодицеи вовсе приравниваются к моральным садистам[4]. Эта критика имела два важных следствия. Во-первых, с начала 2010-х гг. особую популярность стал приобретать проект антитеодицеи (о котором подробнее будет сказано чуть ниже в свя-

2. От латинского *privatio boni* — ограничение (лишение, отсутствие) блага.

3. Tilley, T. (1991) *The Evils of Theodicy*. Washington: Georgetown University Press.

4. Surin, K. (1986) *Theology and the Problem of Evil*. Oxford: Blackwell; Blackburn, S. (2002) “An unbeautiful mind”, *New Republic*, 5, 12. August, pp. 29–33.

зи с моральной формулировкой проблемы зла). Во-вторых, аналитические философы, осознавая все-таки мировоззренческую ангажированность подобных заявлений[5], предпочли отказаться от термина «теодицея» и использовать другой — «защита»[6]. Разница между теодицеей и защитой заключается в различии их эпистемической амбициозности. Как пишет Алвин Плантинга, впервые предложивший развести эти понятия, теодицея представляет не просто оправдание божественной справедливости, но и объяснение того, почему Бог допускает страдания на самом деле, тогда как «защита» говорит лишь о *возможных,* достаточных с моральной точки зрения причинах, почему Бог допускает страдания[7].

Важное общее место в рассуждениях аналитических философов религии состоит в том, что проблема зла обсуждается в контексте авраамических религий или, как говорят сами аналитические философы, это — проблема для теизма. Данная диспозиция восходит к атеистической критике вообще. Так, Керри Уолтерс пишет: «Бог, существование которого отрицают атеисты, это божество, которому поклоняются в рамках трех “религий книги” — в иудаизме, христианстве и исламе… Каждая из них провозглашает то, что стало известно как “Бог классического теизма”»[8]. Насколько такое представление адекватно исторической реальности, вопрос совершенно другого свойства; справедливо, однако, то, что подобная сумма представлений о божественном, разработанная иудейскими, христианскими и мусульманскими теологами, часто принимается многими философами и исследователями.

Важная особенность дискурса по проблеме зла в аналитической философии религии, которой и посвящена настоящая подборка статей, заключается в том, что обсуждаются исключительно *атеистические аргументы.* Как видно из краткого изложения истории вопроса, атеистическая линия дискурса по проблеме зла далеко не единственно возможная, но именно она доминирует сегодня. В аналитической философии религии принято выделять две основные версии проблемы зла: логическую и вероятностную (индуктивную). Логическая формулировка была предложе-

5. Например: Stump, E. (2013) *Wandering in Darkness,* pp. 16–18. Oxford: Oxford University Press.

6. Английское *defence* уместно переводить не только как «защита», но и «апология» (например, как в случае знаменитой работы А. Плантинги «Апология от свободы воли» — “Free will defence”).

7. Plantinga, A. (1977) *God, Freedom, and Evil,* p. 28. Grand Rapids: Eerdmans.

8. Walters, K. (2010) *Atheism: A Guide for the Perplexed.* London: Continuum.

на Джоном Мэки[9], ее посыл состоит в том, что невозможно устранить противоречие между посылками, констатирующими, что Бог обладает такими атрибутами, как всемогущество, всеведение, абсолютная благость, с одной стороны, и посылкой, выражающей факт существования дурных (злых) положений дел, с другой. Мэки считает, что разрешить противоречие можно только отказавшись от одной из посылок, что в случае ограничения одного из божественных атрибутов приводит к разрушению теистического представления о Боге, а в случае отрицания существования дурных положений дел — к противоречию очевидным фактам. Именно в этих двух руслах, по мнению Мэки, движутся все традиционные решения проблемы зла. Индуктивная формулировка, предложенная Уильямом Роу[10], говорит о том, что факты чудовищного и бессмысленного зла снижают степень уверенности в том, что всемогущий, всеведущий, абсолютно благой Бог существует. Мы видим, что логическая формулировка соотносится с античным космологическим аргументом от зла, тогда как индуктивная формулировка включает в себя и этическую составляющую, а именно: Роу утверждает, что не просто дурные положения дел противоречат теистической концепции Бога, но и факты чудовищного зла[11]. Вероятностная формулировка проблемы зла, с одной стороны, смягчает логическую, но при этом перед самим теизмом ставится больше проблем: речь идет уже не о мировоззренчески нагруженных констатациях (например, что смерть — это зло), а о том, что эти атеистические констатации снижают вероятность существования теистического Бога. Теперь теисты вынуждены показывать, что аргументы от зла не снижают вероятности существования Бога, что, как показало развитие соответствующей аргументации, сложнее опровержения логического аргумента.

Обращение к этической стороне проблемы, конечно, не случайно в свете того зла, которое претерпело человечество в первой половине XX в. Так называемая «философия после Аушвица» ставит под вопрос не только этику, но и сами основы культуры, коль скоро она привела к ужасам Второй мировой войны. В качестве ответа на проблему зла все чаще звучат голоса о неприем-

9. Mackie, J.L. (1955) "Evil and Omnipotence", *Mind* 64: 200–212.

10. Rowe, W.L. (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16: 335–341.

11. О делении зла на бессмысленное и чудовищное см. ниже.

лемости Бога, допускающего Аушвиц, невозможности оправдать Его никакими теодицеями. Как возможный ответ, как отрицание предыдущей традиции был предложен возможный выход в антитеодицее[12]. Суть этого выхода заключается в признании оскорбительности и скомпрометированности теодицеи и как чисто теоретического предприятия, и как экзистенциальной помощи претерпевшему зло[13]. Таким образом, антитеодицея — это отрицание всех традиционных для культуры способов «справиться» с проблемой зла. Как пишет Кеннет Сурин: «Благая весть христианства — то, что требует интерпретации, Аушвиц — то, что интерпретирует»[14].

К разделению дискуссии на разные версии атеистического аргумента примыкает, на мой взгляд, дихотомия между *бессмысленным* и *чудовищным* злом. В целом она коррелирует с делением зла на природное и моральное. Бессмысленное зло — то, которое нельзя объяснить (обычно здесь говорят о природных катаклизмах и вызванных ими страданиях), чудовищное — то, которое обесценивает жизнь пострадавшего (здесь обычно упоминают факты изнасилования, геноцида, преступлений против человечности). Обычно считают, что теистам гораздо сложнее защищаться от фактов чудовищного зла.

Проблема зла касается и иных проблем, поднимаемых в философии религии и на первый взгляд не связанных с ней. Прежде всего, это блок вопросов, касающихся концепций божественного. Как показывает вся история ответов на проблему зла, она ставит под вопрос именно то представление о божественном, которое сейчас принято называть *классическим теизмом*. При этом можно отметить, что все новые формулировки проблемы ставят вопрос о консистентности классического теизма все с большей силой. Антитеодицея завершает этот вызов: объяснению подлежит не зло, а благо, как это было в предшествующей традиции.

Другой блок вопросов касается проблемы совмещения зла и божественной справедливости. Даже если принять, что те из людей, кто вел правильный образ жизни, получат вознаграждение в виде вечного блаженства, компенсирующее любые

12. Антитеодицея после Холокоста разрабатывалась прежде всего Э. Левинасом, Э. Факенгеймом, К. Сурином, Т. Тиллей, З. Брайтерманом.

13. Антитеодицея встраивается в более широкий этический посыл «философии после Аушвица» о том, что все существующие этические понятия и категории скомпрометированы участием в зле Аушвица.

14. Surin, K. (1986) *Theology and the Problem of Evil,* p. 123. Oxford: Blackwell.

временные страдания, то как возможно принять, что люди, совершавшие зло и не раскаявшиеся в нем, должны будут компенсировать свои злодеяния по необходимости? Насколько существование ада совместимо с божественными благостью и любовью?

Третий блок касается проблемы «обязательств Бога». В аналитической философии религии вообще широко обсуждается вопрос, является ли Бог моральным агентом наряду с прочими моральными агентами. Одна из предпосылок многих атеистических аргументов от зла состоит в том, что Бог — такой же моральный агент, как и прочие разумные существа. Ярким примером такого подхода является книга Джеймса Стербы «Возможен ли благой Бог с логической точки зрения?[15]», с рецензией на которую можно ознакомиться в данном номере. Многие теисты разделяют эту точку зрения. Однако в недавно вышедшей книге Марка Мёрфи «Собственная этика Бога» — также отрецензированной в этом номере — подобный подход критикуется: его идея состоит в том, что приравнивание Бога к прочим моральным агентам подразумевает определенную концепцию божественного, с которой теисты не могут согласиться.

Статьи, вошедшие в наш тематический блок, отражают представленные здесь тенденции в осмыслении проблемы зла. Раздел открывается статьей Владимира Сидорина, в которой он рассматривает важный аргумент в споре теистического и атеистического мировоззрений — о том, что атеизм имеет преимущество именно в силу того, что он лучше объясняет наличие зла. В ходе анализа этого аргумента, сформулированного Г. Оппи и П. Дрейпером, автор приходит к выводу, что проблема зла актуальна не только для теистического мировоззрения, но и для атеистического. Более того, объяснение зла представляется В. Сидорину одним из уязвимых проблемных узлов самого атеистического (и, шире, секулярного) дискурса. Без успешного объяснения наличия зла в мире атеизм не может претендовать на преимущество перед теизмом в ситуации рационального выбора мировоззрений.

Обсуждение проблемы теодицеи и антитеодицеи представлено в статьях Богдана Фауля, Кирилла Карпова, Алексея Скоморохова и Алексея Гагинского. Богдан Фауль поднимает вопрос

15. Sterba, J. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Cham: Palgrave Macmillan.

об экзистенциальном измерении проблемы зла в рамках религиозной жизни, специфика которой выражается в концепции «теологического реляционного потрясения» в перспективе проекта антитеодицеи. Автор показывает, что нельзя противопоставлять теоретический и экзистенциальный уровни проблемы, поскольку первый зависит от последнего, а значит, основные усилия должны быть направлены на решение именно экзистенциальной проблемы. Б. Фауль предлагает таковое решение через описание феноменологических характеристик мистического опыта, позволяющего сохранить «связь с Богом» для претерпевающего зло человека.

Статья Алексея Скоморохова посвящена важнейшей фигуре в истории европейской мысли, но остающейся в обсуждении проблемы зла в аналитической философии религии несколько в стороне. Речь идет об оправдании морали в этической системе Канта и в процессе трансформации этики от Канта к Ницше. Автор показывает, что одной из черт такой трансформации была «деонтологизация» идей Бога и добра, и именно она лежит в основе проекта антитеодицеи. А. Скоморохов демонстрирует, что если принимать такую деонтологизацию, то оправдать мораль никак не представляется возможным.

В статье Алексея Гагинского проблематизируется, в контексте истории философии, знаменитая «натуралистическая ошибка» Джорджа Мура[16], наиболее очевидным образом эксплицирующая проблему концептуализации понятий добра и зла. В статье автор показывает, в частности, что сходные с муровскими рассуждения встречаются уже у Платона и Аристотеля. Тем не менее автор считает, что натуралистическая ошибка в формулировке Мура указывает на кризис основоположений современной культуры. В своем анализе этого кризиса А. Гагинский намечает и возможный выход из него.

В своей статье я также обращаюсь к т.н. аксиологической формулировке проблемы зла, которая отсылает непосредственно к проблеме теодицеи — антитеодицеи. Однако предметом моего внимания становится один из самый древних ответов на проблему зла — уже упомянутая выше привационная трактовка зла. Эксплицировав основные положения привационной трактовки зла,

16. «Натуралистическая ошибка» (*naturalistic fallacy*) — термин метаэтики, введенный Дж. Муром. Мур считал «благо» базовым, неанализируемым понятием, а потому ошибочным определять благо через иное (желательное, приносящее удовольствие, божественную волю и т. д.).

я ставлю вопрос о ее метаэтических предпосылках. Этот шаг является первым в более обширном проекте сравнения традиционной теодицеи и антитеодицеи.

Наконец, статьи Игоря Гаспарова и Александра Мишуры посвящены проблеме ада и воздаяния человеку за грехи. И. Гаспаров обращается к проблеме существования ада как воплощения абсолютного зла, несовместимого с безусловной любовью Бога ко всем людям. И. Гаспаров показывает, что аргументы таких известных противников совместимости существования ада с абсолютной благостью Бога, как теист Томас Тэлботт, или даже с нашими обычными представлениями о правильном соотношении между преступлением и наказанием, как атеист Дэвид Льюис, основаны на метафизических и этических положениях, которые в корне отличаются от метафизики божественного существа и его отношения к миру, характерной для традиционного теизма, и по этой причине не могут быть убедительными для тех, кто не разделяет данные метафизические или этические основания, предпочитая им альтернативные онтологические или этические модели божественного.

Александр Мишура обращается к проблеме социальной и практической значимости веры в свободу воли на примере теории жесткого инкомпатибилизма (*incompatibilism*) Дерека Перебума. А. Мишура эксплицирует общую логику оценки моральной оправданности практик, которая подлежит подходу Перебума и другим похожим теориям. Мишура показывает, что из последовательного развития логики Перебума вытекает, что вера в свободу воли не имеет принципиального значения для оценки общей оправданности практик моральной ответственности. От этого теоретического рассмотрения автор переходит к проблеме ада. Он показывает, что концепция ада несовместима с логикой оценки моральной оправданности практик, на которую опирается Перебум. Вывод из этого очевиден: либо отказаться от концепции ада, либо отказаться от логики оценки моральной оправданности Перебума и обратиться к альтернативным концепциям моральной оправданности, в которых свободе воли отводится решающее значение.

Библиография / References

Mackie, J. L. (1955) “Evil and Omnipotence”, *Mind* 64: 200–212.

Plantinga, A. (1977) *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans.

Rowe, W. L. (1979) “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly* 16: 335–341.

Sterba, J. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Cham: Palgrave Macmillan.

Stump, E. (2013) *Wandering in Darkness*. Oxford: Oxford University Press.

Surin, K. (1986) *Theology and the Problem of Evil*. Oxford: Blackwell.

Tilley, T. (1991) *The Evils of Theodicy*. Washington: Georgetown University Press.

Walters, K. (2010) *Atheism: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.

Кирилл Карпов

Проблема зла: метаэтика и привационная трактовка зла

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-18-35

Kirill Karpov

The Problem of Evil: Metaethics and the Privation Theory of Evil

Kirill Karpov — Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). kirill.karpov@gmail.com

*It is a common place in contemporary philosophy of religion to distinguish between logical and inductive formulations of the problem of evil. However, there is also a metaethical (or "axiological") formulation of the problem. The article considers the so-called privation theory of evil, one of the most ancient responses to the argument from evil. First, I consider the metaethical formulation of the problem. Secondly, I consider the privation theory of evil as it is presented in the writings of Augustine of Hippo and Thomas Aquinas. I show that the concept of "order" (*ordo*) is one of the main elements of their treatments of the* privatio boni *theory, and it is complemented by the common Western theological idea of two types of evil — sin (*peccatum*) and punishment for sin (*poena peccati*) in the case of Augustine, and evil of punishment (*malum poenae*) and evil of guilt (*malum culpae*) in the case of Aquinas. In the third part I turn to the metaethical presuppositions of the* privatio boni *theory. I argue that in moral ontology, this theory is most compatible with moral realism; in moral epistemology, it goes with cognitivism and epistemological foundationalism; and in moral psychology, it works with one of the versions of motivational internalism.*

Keywords: the problem of evil, metaethics, axiology, the privation theory of evil, moral realism, epistemological foundationalism, motivational internalism.

Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», поддержанного РНФ №19-18-00441.

Карпов К. Проблема зла: метаэтика и привационная трактовка зла // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(4). С. 18–35.

Karpov, Kirill (2021) "The Problem of Evil: Metaethics and the Privation Theory of Evil", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(4): 18–35.

Введение

Как хорошо известно, в современной философии религии проблема зла имеет две базовые формулировки. Первая из них, так называемая логическая, восходящая к статье Дж. Мэкки «Зло и всемогущество»[1], нацелена на то, чтобы показать, что между утверждением о существовании зла и теистическим представлением о Боге как всемогущем, всеведущем и всеблагом существе имеется логическое противоречие, устранить которое возможно, только полностью отказавшись от одного из противоречащих утверждений. А поскольку никто не будет отрицать, что в эмпирической действительности зло существует, постольку необходимо признать иррациональность теизма и, следовательно, отказаться от теистического представления о Боге. Вторая формулировка, так называемая вероятностная или индуктивная, принадлежит известному американскому философу религии У. Роу[2]. Смысл индуктивного аргумента от зла состоит в том, что существование зла снижает вероятность существования Бога. Большинство дискуссий в философии религии проходят именно в этом русле.

Однако у проблемы зла имеется и аксиологическое (метаэтическое) измерение. В основном философов интересуют метаэтические предпосылки различных формулировок проблемы зла, тогда как метаэтические предпосылки возможных теистических ответов нечасто оказываются в фокусе исследователей[3]. А в русскоязычном философском пространстве, насколько мне известно, эта тема не была эксплицирована с заслуживающим того вниманием[4]. Поэтому в настоящей статье, с одной стороны, будет

1. Mackie, J.L. (1955) "Evil and Omnipotence", *Mind* 64: 200–212.
2. Rowe, W.L. (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16: 335–341.
3. Обсуждение метаэтических предпосылок атеистических аргументов от зла можно найти в: King, J.T. (1971) "The meta-ethical dimension of the problem of evil", *The Journal of Value* 5: 174–184; Nelson, M.T. (1991) "Naturalistic Ethics and the Argument from Evil", *Faith and Philosophy* 8(3): 368–379; Zagzebski, L. (2017) "Good Persons, Good Aims, and the Problem of Evil", in J.P. Sterba (ed.) *Ethics and the Problem of evil*, pp. 43–56. Indiana: Indiana University Press.

   Обсуждение допущений теистического ответа можно найти в: Carson T.L. "Axiology, Realism and the Problem of Evil", *Philosophy and Phenomenological Reseach* 74: 349–368.
4. Счастливым исключением можно считать недавно опубликованную статью Александра Мишуры: *Мишура А.* Метаэтические основания аргументов от зла // Фи-

предложено описание метаэтической (аксиологической) стороны проблемы зла, а с другой — показано, каким метаэтическим критериям должен отвечать один из возможных теистических ответов, а именно привационная трактовка зла.

1. Метаэтический (аксиологический) ракурс проблемы зла

В основе обоих формулировок проблемы зла лежит по своей структуре один и тот же аргумент, поэтому можно получить *обобщенную* (абстрактную) формулировку проблемы зла, которая затем путем уточнений раскладывается на логическую и вероятностную версии проблемы. Вот как она может выглядеть[5].

I. Обобщенная формулировка проблемы зла

1) Бог обладает такими атрибутами, как всемогущество, всеведение, абсолютная благость.

2) Всемогущество Бога включает в себя в том числе и то, что Он способен уничтожить всякое зло.

3) Всеведение Бога включает в себя в том числе и то, что Он знает о существующем (происходящем) зле.

4) Абсолютная благость Бога включает в себя в том числе и то, что он желает уничтожить всякое зло.

5) Если Бог не обладает одним из приведенных атрибутов, то Он не существует[6].

6) Зло существует.

лософский журнал. 2021. Т. 14. № 2. С. 123–137.

5. Эта формулировка с небольшими изменениями взята мною из статьи Майкла Тули «Проблема зла», опубликованной в Стэнфордской философской энциклопедии: Tooley, M. (2019) "The Problem of Evil", in E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/, accessed on 24.09.2020].

6. Появление в аргументе этой посылки вовсе не очевидно и может быть поставлено под сомнение, например, таким контраргументом: существование зла вполне совмещается с существованием многих *невсемогущих* богов. Я полагаю, что эту посылку следует эксплицировать, постольку-поскольку для многих атеистически и антитеистически настроенных философов отрицание всего одного божественного атрибута влечет за собой то, что Бога теизма не существует. Насколько обосновано рассуждение «Если такой-то атрибут Бога ограничен, то Он не существует» — вопрос для отдельного исследования, но факт состоит в том, что он часто используется в дискуссиях, поэтому я счел возможным включить его в аргумент. Этот же ход мог быть предпринят несколько иначе: сделать посылку (I.2) условной пропозицией. В этом случае она имела бы следующий вид: «Если Бог существует, то Он обладает такими атрибутами, как всемогущество, всеведение, абсо-

7) Если зло существует, то либо Бог не способен его уничтожить, либо не знает о его существовании, либо не желает его уничтожить.
Следовательно,
8) Бог не существует.

С логической точки зрения аргумент валиден. Всякий, кто будет отрицать вывод (8) столкнется с противоречием между (1) и (7), устранить которое, как было показано Дж. Мэкки, можно только отказавшись от одной из посылок (1)–(4), то есть отрицая представление о Боге, сформированное в классическом теизме. Отличие вероятностного аргумента от логического заключается в том, что он опирается именно на конкретные проявления зла в эмпирической действительности, которые никак не могут быть совместимы с идеей большего блага. Ключевым для вероятностного аргумента оказываются понятия *бессмысленного зла* и *чудовищного (ужасного) зла*. Если опираться на формулировку этого аргумента, данную У. Роу, то бессмысленное зло можно определить как такое положение дел, которое не является логически необходимым для достижения большего блага, а чудовищное зло как такое положение дел, которое ставит под сомнение, «является ли вообще благом жизнь того, кто участвует в зле (учитывая его включенность в зло)»[7]. Сам Роу приводит в качестве примера бессмысленного зла мучительную длительную смерть оленёнка в лесном пожаре, а чудовищного — изнасилование маленькой девочки. Сейчас же чаще всего в качестве примера зла, несовместимого с каким-либо благом, приводится событие Аушвица. Смысл вероятностного аргумента заключается в том, что хоть мы и не имеем логических средств доказать, что какое-то событие (положение дел) есть проявление бессмысленного зла, все же можно привести такие примеры, которые вызывают в нас ощущение того, что оно и есть пример бессмысленного зла. Таким образом, апелляция хотя бы к одному примеру бессмысленного зла придает вероятностному аргументу значительную степень убедительности. Аргумент Роу, в котором эксплицирован пример несовместимого с благом зла (*чудовищного зла*), мог бы выглядеть таким образом.

лютная благость». Дальнейшая модификация обобщенной формулировки в связи с изменением этой посылки представляется ясной.

7. Adams, M. M. (1999) *Horrendous Evils and the Goodness of God*, p. 26. Melbourne: Melbourne University Press.

II. Вероятностная формулировка проблемы зла на примере чудовищного зла

1) Имело место такое положение дел, как Аушвиц, которое является злом и которое всемогущий Бог имеет власть предотвратить, не допуская при этом равное или еще большее зло, или допуская равное или большее благо.

2) Актуальное положение дел не предотвращается кем-либо.

3) Если положение дел является злом, а всемогущий Бог не может предотвратить его, не допуская при этом равное или еще большее зло, или допуская равное или большее благо, то Бог не является всеведущим или всеблагим.

4) Не существует всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога.

5) Если Бог существует, то Он обладает атрибутами всемогущества, всеведения и абсолютной благости.

Следовательно,

6) Бог не существует.

В приведенной выше обобщенной формулировке проблемы зла, как и в вероятностной, производной от которой она является, задействованы несколько общих пресуппозиций[8]. (А) Прежде всего, это само понятие зла как бессмысленного страдания или чудовищного зла, а также (Б) подспудное представление о том, что у Бога имеется, очевидно, в силу Его абсолютной благости, моральное обязательство всегда и везде (это уже в силу Его всеведения и всемогущества) уничтожать любое проявление бессмысленного и чудовищного зла. (В) Кроме того, в них не только подразумеваются, но и используются этические (ценностные) понятия: доброго (хорошего) и дурного (злого) положения дел, желательного и нежелательного положения дел. В силу подлежащих данным формулировкам проблемы зла этических (ценностных) предпосылок мы можем говорить о метаэтическом, или аксиологическом, измерении проблемы.

(Г) Приведенные формулировки проблемы зла предполагают моральный реализм, то есть что благо и зло существуют объективно (экстраментально), и, следовательно, моральные и ценностные суждения могут быть объективно истинными или ложными, они не зависят от желаний, стремлений людей, от того, что считает-

8. Подробнее об этом см.: *Гаспаров И.* Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 1. С. 53–68.

ся правильным. Моральный реализм логической формулировки аргумента фиксируется в посылке (I.6), а вероятностной — в (II.1). Таким образом, в атеистическом аргументе от зла предполагается[9], что возможно сформировать убеждение о зле в эмпирической действительности, которое может быть соотнесено с некой реальностью, независимой от нашего сознания.

Что касается познания таковых реальностей, то здесь возможны несколько вариантов, но, на мой взгляд, аргументы от зла, апеллируя к непосредственной данности фактов бессмысленного и/или чудовищного зла, предполагают (Д) некую их интуитивную познавательность, иначе — интуитивистскую познавательную модель[10]. Так, факты зла используются в аргументах как своего рода базовые, то есть как непосредственно данные факты, к которым возможна непосредственная апелляция в аргументе. А вот факты, относящиеся к теистическому мировоззрению, напротив, лишены таковой базовости. Например, сторонник аргумента от зла, соглашаясь, что существуют различные ценности и блага и даже иерархия ценностей и благ, оспаривает в своем аргументе существование Высшего блага.

Это предположение в аргументе от зла не остается без последствий, ведь принятие этого аргумента оставляет атеисту возможность выбора только среди определенных этических (ценностных) теорий. Так, уже было отмечено, что сторонник аргумента от зла должен предполагать в своем аргументе реалистскую метаэтическую программу (см. Г), потому что в противном случае ему надо отказываться от сильной посылки об очевидности существования зла или очевидности проявлений зла в эмпирической действительности. Однако вопрос о том, что́ является благом, ценностью (ценностями), остается за рамками аргумента[11].

9. Реалистская метаэтическая программа именно предполагается. Так, сторонник атеистического аргумента от зла может быть и антиреалистом, показывающим теисту, который должен быть реалистом, на проблемы в его системе убеждений. Если же сторонник аргумента от зла не предполагает реализм, то он, во-первых, не сможет построить соответствующий аргумент, и, во-вторых, спорит не с теизмом, а с каким-то иным религиозным мировоззрением.

10. Один из способов показать это был предложен А. Мишурой в упомянутой статье. *Мишура А.* Метаэтические основания аргументов от зла. С. 129–132.

11. Как показывает В. К. Шохин, в истории мысли мы не можем найти логически приемлемого определения «блага», и он ставит под сомнение саму возможность дать хорошее определение этому понятию. См. *Шохин В.* Философия практического разума. СПб: «Владимир Даль», 2020. С. 321–328. Поэтому неопределенность указанных понятий не должна нас удивлять и смущать.

Наконец, аргумент от зла предполагает, что Бог необходимым образом должен искоренять любое проявление зла. Это значит, что его абсолютная благость должна быть истолкована нами и в части моральной психологии. (E) Конкретнее, что Бог, будучи высшим благом, имеет достаточное основание по своей природе для искоренения любого проявления бессмысленного и чудовищного зла.

2. Привационная трактовка зла

Привационная трактовка зла, с одной стороны, часто становится предметом размышлений и анализа у современных философов религии, но с другой — сегодняшнее представление о ней кардинально отлично о того, которого придерживались, например, Августин и Фома Аквинский. Различие это кроется в интерпретации главного тезиса привационной трактовки зла, а именно, что зло есть недостаток блага.

Весьма влиятельный сегодня британский философ религии Джон Хик так характеризовал этот тезис:

> Стремясь теперь оценить Августиново учение [о зле как недостатке блага], мы должны задать стандартный вопрос современного философского исследования: «К какому логическому типу относится утверждение “зло есть недостаток блага”?». Рассмотренный сам по себе и вне связи с его теологическим контекстом, оно, вполне вероятно, может означать не более чем выражение семантической преференции, наподобие следующей: когда тот, кому говорят, что стакан наполовину пуст, отвечает, что выражение «быть наполовину пустым» не существует, а то, что вы называете «быть наполовину пустым», на самом деле означает «быть наполовину полным». Подобное возражение, хоть и имеет форму фактуального утверждения, будет выражать лингвистическую рекомендацию. То есть в этом утверждении не говорится, что наблюдаемое положение дел отлично от того, что описывает отрицаемое предложение, но оно побуждает к тому, чтобы подобное положение дел было зафиксировано в языке иначе. Утверждение, что зло состоит в *privatio boni,* может быть истолковано как подобная рекомендация[12].

И далее он пишет, как следует трактовать зло, и, следовательно, почему привационная трактовка зла ошибочна:

12. Hick, J. (2010) *Evil and the God of Love*, pp. 53–54. London: Palgrave Macmillan.

> Таким образом, веское утверждение августиновского учения о зле как *privatio boni* состоит в том метафизическом положении, что зло не было сотворено Богом и что его статус в сотворенном Им универсуме вторичный и паразитный, нежели первичный и сущностный. Но из этого метафизического анализа не следует, что зло эмпирически, так сказать, как факт опыта, точно описывается как утрата или недостаток блага. В качестве части человеческого опыта зло позитивно и действительно. Эмпирически оно не просто отсутствие чего-то другого, но некая реальность, обладающая своими отличительными и зачастую ужасающими свойством и силой[13].

И чуть ниже Хик заключает.

> На уровне эмпирическом мы должны сказать, что как землетрясения и подобные им явления на самом деле и в позитивном смысле являются злом в силу причиняемых ими боли и страдания, так и морально злые деяния на самом деле и в позитивном смысле являются злом, не только как причины боли и страдания, но также поскольку они суть проявления порождающей их злой воли. Ведь как страдание есть воспринимаемая в опыте реальность, не менее позитивная, чем удовольствие, так и морально дурные мотивы, расположения и желания являются реальностями настолько же позитивными, как добрые мотивы, расположения и желания[14].

Таким образом, Хик интерпретирует основной постулат привационной трактовки зла, во-первых, как не выражающее ничего содержательного словоупотребление, а во-вторых, как отрицание существования какого-либо зла в эмпирической действительности.

Надо сказать, что такая интерпретация противоречит пониманию этого постулата, например, Августином или Аквинатом[15]. Главная ошибка Хика заключается в том, что негативное определение зла как недостатка, умаления, или лишения, блага является только одним из элементов этой метафизической концепции.

13. Ibid, p. 55.
14. Ibid., p. 58.
15. Подробнее об этом см.: *Карпов К.* Привационная трактовка зла в религиозном и натуралистическом мировоззрениях // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 134–145.

Как говорит Августин, «зло есть не что иное, как ограничение блага» (*nihil aliud nisi privatio boni*)[16], имея в виду под ограничением дефицит, уменьшение, недостаток (*defectio*)[17] вещи по сравнению с ее идеальной природой. Именно в этом смысле зло, согласно Августину, — это то, что противно природе вещи (*contra rei naturam*)[18], или, иначе, зло — это порча вещи (*corruptio*)[19]. Аквинат эту же идею выражает следующим образом:

> Надлежит сказать, что белое, как и зло, может пониматься двумя способами. Одним образом, когда говорится о белом, оно может пониматься как то, что является субъектом белизны, в другом случае белым называется то, что является белым, постольку-поскольку оно белое, то есть сама акциденция. И сходным образом зло в одном случае может пониматься как то, что является субъектом зла[20], и в этом случае оно есть нечто (*aliquid*), а в другом случае может под злом пониматься само зло, и в этом случае оно не есть нечто, но состоит в ограничении блага какой-либо отдельной вещи[21].

И раз привационная трактовка зла является метафизическим объяснением его сущности, то совершенно ошибочно полагать, будто его существование в реальности отрицается. То есть хоть у зла нет собственной сущности, это не означает, что зло в виде несчастий и болезней не *претерпевается* в реальности.

Это положение хорошо объясняется при помощи понятия «план-порядок» (*ordo*)[22]. Так, Августин пишет, что порча вещи,

16. *Augustinus.* Contra adversarium legis et prophetarum (PL 42, 607), Contra Iulianum (PL 44, 670), De fide spe et charitate (PL 40, 236).
17. *Augustinus.* De civitate Dei. XII, 7 (PL 41, 355).
18. Nulla enim natura malum, si quod contra naturam est, id erit malum. *Augustinus.* De moribus Ecclesiae II, 2, 2 (PL 32, 1345).
19. Quaeram ergo tertio quid sit malum. Respondebitis fortasse, Corruptio. *Augustinus.* De moribus Ecclesiae II, 5, 7 (PL 32, 1347).
20. Субъектом зла может выступать некая субстанция, не устраняемая и не уничтожаемая им, но переносящая злое. Так, в «Сумме теологии» Фома говорит о воздухе как о субъекте темноты, являющейся злом по отношению к свету, который полностью устраняется темнотой. См. Thomas Aquinatis. *Summa theologiae.* I, q. 48, a. 4 co.
21. Thomas Aquinatis. *De malo*, q. 1 a. 1 co.
22. Следует заметить, что «план-порядок» понимается совершенно точно в вертикальном смысле, то есть как иерархия сущих, понимается ли он и в горизонтальном — вопрос отдельного рассмотрения.

ее умаление затрагивает способ существования, форму и положение вещи в общем порядке природы.

> Зло есть порча меры (*modus*), образа (*species*) или порядка. Поэтому, если мы хотим исследовать, откуда зло, прежде необходимо рассмотреть, что это такое, что оно есть не что иное, как порча меры, вида или естественного порядка[23].

Согласно же Фоме Аквинскому, порядок бывает двух видов в зависимости от цели упорядочивания: порядок по отношению к тварному и порядок по отношению к Творцу. «План-порядок» означает, что в универсуме имеется идея некоего совершенства каждой вещи. Эта идея включает в себя три составляющие: совершенство самой вещи согласно ее природе, положение вещи в универсуме, цель существования вещи. Зло как умаление блага состоит в нарушении «плана-порядка» в отношении конкретной вещи.

Представление о зле как недостатке блага (бытия) в вещи дополняется как Августином, так и Аквинатом богословским представлением о двух видах зла: о грехе (*peccatum*) и наказании за грех (*poena peccati*) у Августина[24], о зле наказания (*malum poenae*) и зле вины (*malum culpae*) у Аквината.

Первичным видом зла является грех. Грех, то есть моральное зло, состоит в неправильном направлении свободной воли:

> Все, что называется злом, является либо грехом, либо наказанием за грех. И ничто иное не называется грехом, как неправильное согласие свободной воли, когда мы склоняемся ею к тому, что праведностью нам запрещено и от чего мы имеем возможность свободно воздерживаться[25].

Злая воля, являющаяся источником греха, заключается в том, что она направлена против природы и может существовать, как и не-

23. Malum est corruptio modi, speciei aut ordinis. Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum: quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. *Augustinus*. De natura boni 4 (PL 42, 553).

24. Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum. *Augustinus*. De libero arbitrio I, 1, 1 (PL 32, 1221).

25. Nec esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae iustitia vetat, et unde liberum est abstinere. *Augustinus*. Liber imperfectus de Genesi ad litteram I, 3 (PL 34, 220).

достаток, только в том, что сотворил Бог. Второй вид зла — наказание за грех — является следствием первого и бывает двух видов: это различные природные бедствия (*mala*) и телесные страдания, болезни и сама смерть (*supplicia*).

Выделение Аквинатом зла наказания и зла вины тоже отсылает к злу претерпеваемому, или страданию, и злу совершаемому. Зло наказания — иначе его можно было бы назвать злом по природе — не связано причинно-следственной связью с волеизъявлением человека; зло вины, напротив, является следствием осознанных поступков людей. Интересно, что, в целом принимая апологию от свободы воли, Аквинат делает существенное добавление, а именно: за зло вины ответственен не только человек, предпочитающий ложное благо настоящему, то есть как производящая причина зла, но и Бог в том смысле, что Он дал человеку способность выбора между благами, то есть как условие самой возможности выбора между благами.

Итак, привационная трактовка зла состоит из следующих положений. (Приводимые пропозиции суть именно положения привационной трактовки зла, а не некий самостоятельный аргумент, объясняющий, почему все живые существа претерпевают зло. То есть привационная трактовка зла может служить частью такого объяснения, но никак им не является.)

> *III. Положения привационной трактовки зла*
> (1) Существует некий порядок существования вещей.
> (2) Через соответствие этому порядку проявляется благо для данной вещи.
> (3) Существует только благо.
> (4) Зло в метафизическом своем аспекте есть недостаток блага.
> (5) Существует претерпевание реального проявления недостатка блага в виде, например, моральных и физических страданий, которое обозначается злом наказания (грех) и злом вины (наказание за грех).
> (6) Объяснению подлежит не существование зла как недостатка блага, а то, что является причиной греха.

Представляется ясным, что и привационная трактовка зла несет в себе существенный аксиологический элемент. Это так потому, что в ней центральное место занимает понятие «благо», в ней имеются представление о хорошем и дурном положении дел, а также имеется возможность для построения системы оцен-

ки поступков как добрых и злых. (Например, добрым может считаться поступок, либо способствующий поддержанию порядка существования вещей, либо приводящий к его восстановлению, а дурным, соответственно, такой, который либо нарушает такой порядок, либо приводит к его нарушению.) Следственно, возможно поставить вопрос о том, с какой(ими) метаэтической(ими) теорией(ями) может быть согласована привационная трактовка зла.

3. Метаэтический (аксиологический) аспект привационной трактовки зла

Метаэтический анализ предполагает рассмотрение четырех аспектов той или иной теории: онтологического, эпистемологического, психологического (мотивационного) и семантического[26]. В нашем анализе остановимся на первых трех аспектах. Что касается онтологического компонента метаэтического аспекта, то привационная трактовка зла, как и сами атеистические аргументы от зла, предполагает жесткий моральный реализм. Однако в отличие от аргументов от зла, получающих адекватное истолкование только в рамках «квазидуализма»[27], привационная трактовка зла апеллирует к монистическому пониманию реализма. Это так, поскольку субстанциально существует только благо (III.3). Помимо существования блага, привационная трактовка зла предполагает объективное существование иерархии между сущими. Ведь если для каждого вида сущего имеется некий план (III.1), то предусмотрено и свое место в общей метафизической реальности. Соответственно, этические суждения, построенные в рамках такого понимания блага и порядка, могут быть истинными или ложными, причем их истинностное значение можно проверить, обратившись к эмпирической реальности.

В эпистемологическом отношении привационная трактовка зла предполагает вид когнитивизма. Понятно, что это не мо-

26. Sayre-McCord, G. (2012) “Metaethics”, in E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/entries/metaethics/, accessed on 29.03.2021].

27. Под *квазидуалистизмом* в отношении проблемы зла я вслед за И. Г. Гаспаровым имею в виду не только то, что зло понимается как абсолютная противоположность блага, но и что злу и благу исподволь придается один и тот же онтологический статус. См. подробнее: *Гаспаров И.* Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла. С. 60.

жет быть когнитивизм интуиционистского толка, поскольку такие положения привационной трактовки зла, как (III.2–4) вовсе не выглядят очевидными в отличие от, например, простой фиксации факта существования дурных положений дел[28]. Отказ от интуитивизма не означает, что не годится какая-то иная фундаменталистская программа обоснования моральных убеждений. Метаэтический фундаментализм — это эпистемологическая позиция о возможности морального знания, согласно которой моральные убеждения обосновываются через другие моральные убеждения, пока весь процесс обоснования не доходит на неких самоочевидных базовых, краеугольных убеждений. В общей эпистемологии существует несколько подходов к тому, каким образом базовое убеждение может быть «самоочевидным». В случае убеждений, сформированных на основе чувственного восприятия (например «я вижу стакан») некоторые эпистемологи придерживаются позиции прямого реализма, согласно которому, если есть уверенность в том, что органы чувств работают правильно (в нашем примере это зрение и те участки головного мозга, которые обрабатывают зрительную информацию), то можно считать подобные убеждения непосредственно обоснованными (то есть невыводным способом, которым обосновываются небазовые убеждения).

Итак, привационная трактовка зла предполагает когнитивизм, то есть познаваемость таких понятий как добро и зло, скорее всего исключает интуитивизм (в силу непрозрачности тезиса о том, что зла не существует, так как существует только благо), но не исключает другой фундаменталистской программы, аналогичной, например, позиции прямого реализма в отношении перцептивных убеждений. Тогда, например, вполне можно считать, что широкие понятия (*thick concepts*)[29] морали (как благо или зло) могут

28. Конечно, границы интуитивности у всех людей разные. Может быть и так, что положение о том, что существует только благо, может восприниматься и как интуитивно ясное, очевидное. Однако я исхожу из общего консенсуса дискуссии по проблеме зла, состоящего в том, что положения (III.2–4) не являются очевидными, о чем могут свидетельствовать, например, и приведенные выше цитаты из книги Дж. Хика.

29. В моральной эпистемологии выделяют широкие (*thick*) и узкие (*thin*) понятия. Эта дистинкция относится к дискуссии, о чем может иметься знание: о таких общих понятиях, как «благо» («добро»), «зло», «добродетель», или о более конкретных понятиях, таких как «мужество», «сострадание», «выдержанность» и т.п. Как следствие этой дискуссии выделяется и другая — о масштабах утверждений морали: общезначимы ли они или же, напротив, касаются частных ситуаций.

быть обоснованы непосредственно (то есть невыводным способом)[30]. Это было бы многообещающим ходом, потому что тогда понятно, что привационная трактовка зла подразумевает метаэтический ноннатурализм, если под последним понимать необходимость обоснования моральных убеждений из нередуцируемых к иной реальности моральных фактов, то есть моральных фактов *sui generis*[31]. Аргумент от зла пытается показать, что теистическая система убеждений сталкивается с противоречием, если ее сторонник признает объективное существование зла. Однако признание за злом самостоятельного существования отсылает к (квази)дуалистическому мировоззрению, чуждому теистическому монизму. Привационная трактовка зла тезисами (III.3–5) показывает, какой может быть стратегия отстаивания монизма перед фактами претерпеваемого зла (I.5, 7).

Отдельно нужно рассмотреть, как привационная трактовка зла согласуется со скептическим теизмом, одним из самых популярных теистических ответов на аргументы от зла[32]. Суть скептического возражения на атеистические аргументы от зла состоит в апелляции к ограниченным познавательным способностям человека относительно факта существования бессмысленного и/или ужасного зла. То есть основной посыл скептического теизма состоит в том, что поскольку у нас не может быть обоснованного знания о (I.6) и (II.1), постольку определение того, является ли данное проявление зла бессмысленным или чудовищным, включает в себя полное и истинное знание обо всех возможностях, исходя из которых Бог попускает такое зло. А таковое знание для человека невозможно. Однако, с другой стороны, посыл скептического теизма заключается не в том, что в области морали познание невозможно, то есть познание утверждений (III.1–3) в скептическом теизме признается, а в том, что нельзя точно определить, каково содержание моральных принципов. Если посыл скептического теизма понимать как это последнее утвержде-

30. DeLapp, K. (2007) “Moral Perception and Moral Realism: An ‘Intuitive’ Account of Epistemic Justification”, *Review Journal of Political Philosophy* 5: 43–64.

31. Shafer-Landau, R. (2003) *Moral Realism: A Defense*, pp. 58–65. Oxford: Oxford University Press.

32. Alston, W. (1991) “The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition”, *Philosophical Perspectives* 5: 29–67; Bergmann, M. (2001) “Skeptical Theism and Rowe’s New Evidential Argument from Evil”, *Nous* 35: 278–296; Wykstra, S. (1984) “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of ‘Appearance’”, *International Journal of Philosophy of Religion* 16: 73–93.

ние, то он вступает в противоречие с когнитивизмом привационной трактовки зла.

Что же касается моральной психологии, то здесь в силу (III.6) речь должна идти не о предполагаемых мотивах Бога, в силу которых Он попускает зло (несмотря на обилие литературы о «психологии Бога», насколько такие объяснения вообще возможны — отдельная проблема), а о мотивах людей, совершающих греховный поступок. Поскольку для религиозного сознания решающим оказывается элемент веры, сильная внутренняя мотивация поступать должным образом, постольку возможность познания того, что́ есть благо, играет ключевую роль. Здесь подходит один из вариантов мотивационного интернализма — будь то сократический (агент, если знает, что́ есть благо, не может совершать злых поступков) или аристотелевский (моральные суждения побуждают агента поступать в согласии с ними, но они, правда, могут быть перевешены другими мотивами).

Из этого ясна основная сложность определения, какая теория моральной психологии лучше сочетается с привационной трактовкой зла. С одной стороны, понятие блага интуитивно ясно: благом называли то, что способствует достижению цели, благо есть полезное или, иначе, то, что связано с пользой, благо — то, что доставляет удовольствие и прочее[33]. Однако, с другой стороны, знаменитый аргумент открытого вопроса Дж. Э. Мура ясно демонстрирует, что имеется некоторая фундаментальная проблема в отождествлении понятия блага с каким-либо другим понятием: «благо» предстает одним из понятий *sui generis*, а потому оно не поддается определению через иные понятия, кажущиеся нам более фундаментальными[34]. Таким образом, моральная теория, с которой может быть согласована привационная трактовка зла, должна каким-то образом сообщать, в чем заключается благо и как его можно достичь. Этим критериям отвечают, например, теория божественных заповедей (*divine command theory*), согласно которой мораль зависит от Бога: правильным считается тот поступок, который основывается на заповедях или велениях

33. Обилие этих определений является prima facie контраргументом против «интуитивной» понятности блага. Однако все эти определения апеллируют к некой «самоочевидности» или «интуитивности». Именно из этой общей посылки и заключается об интуитивности понятия блага.

34. Moore, G. E. (1993) *Principia ethica*. Revised edition, I, 10–14. Pp. 61–72. Cambridge: Cambridge University Press.

Бога. Второй такой теорией является моральный экземпляризм[35], когда выдающаяся с точки зрения морали личность является неким образцом поведения, способным указать своими поступками на подлинное благо. Ключевую роль в моральном экземпляризме играют не только моральное рассуждение, но и чувства — прежде всего, восхищения и презрения.

4. Основные выводы

Помимо логической и индуктивной формулировок у проблемы зла, поскольку в ней подразумеваются представления о «добре» и «зле», «хорошем положении дел», «дурном положении дел», имеется аксиологическая (иначе — метаэтическая) формулировка. Именно она в последнее время привлекает все большее внимание философов. Метаэтический ракурс проблемы касается не только самого атеистического аргумента от зла, но и возможных теистических ответов. В настоящей статье была предпринята попытка сформулировать один из таких ответов, а именно привационную трактовку зла, и проанализировать ее в свете того, какие метаэтические теории (в моральной онтологии, эпистемологии и психологии) она предполагает для своего обоснования. 1) В области моральной онтологии привационная трактовка зла предполагает реализм. В ней признается объективным существование блага. Более того, она апеллирует к монистическому пониманию реализма в отличие от «квазидуализма» аргументов от зла. 2) В области моральной эпистемологии привационная трактовка зла может быть согласована с фундаменталистской эпистемологической программой, в которой используется представление о непосредственном обосновании. Особенно удачной эта программа окажется в том случае, если допустить, что благо является понятием *sui generis*. Наконец, 3) В области моральной психологии, если будет использована какая-либо когнитивистская эпистемологическая программа, привационная трактовка зла предполагает мотивационный интернализм. С реализмом, когнитивизмом и интернализмом хорошо согласуются, например, теория божественных повелений или моральный экземпляризм.

35. Попытка построить такую моральную теорию предприняла Л. Загзебски. Zagzebski, L.T. (2017) *Exemplarist Moral Theory*. New York: Oxford University Press.

Библиография / References

Augustinus

Liber imperfectus de Genesi ad litteram I, 3

De libero arbitrio I, 1, 1

De natura boni 4

De moribus Ecclesiae II, 2, 2; 5, 7

De civitate Dei. XII, 7

Contra adversarium legis et prophetarum

Contra Iulianum

De fide spe et charitate

Thomas Aquinatis

De malo, q. 1 a. 1

Summa theologiae. I, q. 48, a. 4

Гаспаров И. Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 1. С. 53–68.

Карпов К. Привационная трактовка зла в религиозном и натуралистическом мировоззрениях // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 134–146.

Мишура А. Метаэтические основания аргументов от зла // Философский журнал. 2021. Т. 14. №. 2. С. 123–137.

Шохин В. Философия практического разума. СПб: «Владимир Даль», 2020.

Adams, M. M. (1999) *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Melbourne: Melbourne University Press.

Alston, W. (1991) "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", *Philosophical Perspectives* 5: 29–67.

Bergmann, M. (2001) "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", *Nous* 35: 278–296.

DeLapp, K. (2007) "Moral Perception and Moral Realism: An 'Intuitive' Account of Epistemic Justification", *Review Journal of Political Philosophy* 5: 43–64.

Gasparov, I. (2020) "Zlo i ateizm: ontologicheskie i eticheskie predposylki argumentov ot zla" [Evil and atheism: Ontological and ethical prerequisites in arguments from evil], *Filosofskii zhurnal* 13(1): 53–68.

Hick, J. (2010) *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan.

Karpov, K. (2020) "Privatsionnaia traktovka zla v religioznom i naturalisticheskom mirovozzreniiakh" [Privative Interpretation of Evil in Religious and Naturalistic Worldviews], *Khristianskoe chtenie* 6: 134–146.

King, J. T. (1971) "The meta-ethical dimension of the problem of evil", *The Journal of Value* 5: 174–184.

Mackie, J. L. (1955) "Evil and Omnipotence," *Mind* 64: 200–212.

Mishura, A. (2021) "Metaeticheskie osnovaniia argumentov ot zla" [Metaethical assumptions of the arguments from evil], *Filosofskii zhurnal* 14(2): 123–137.

Moore, G. E. (1993) *Principia ethica*. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Nelson, M.T. (1991) “Naturalistic Ethics and the Argument from Evil”, *Faith and Philosophy* 8(3): 368–379.

Rowe, W.L. (1979) “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly* 16: 335–341.

Sayre-McCord, G. (2012) “Metaethics”, in E.N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/entries/metaethics/, accessed on 29.03.2021].

Shafer-Landau, R. (2003) *Moral Realism: A Defense*. Oxford: Oxford University Press.

Shokhin, V. (2020) *Filosofiia prakticheskogo razuma* [Philosophy of Practical Reason: The Agathological Project]. St.-Petersburg: Vladimir Dal’.

Tooley, M. (2019) “The Problem of Evil”, in E.N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/, accessed on 24.09.2020].

Wykstra, S. (1984) “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of ‘Appearance’”, *International Journal of Philosophy of Religion* 16: 73–93.

Zagzebski, L.T. (2017) “Good Persons, Good Aims, and the Problem of Evil”, in J.P. Sterba (ed.) *Ethics and the Problem of Evil*, pp. 43–56. Indiana: Indiana University Press.

Zagzebski, L.T. (2017) *Exemplarist Moral Theory*. New York: Oxford University Press.

Алексей Гагинский

Феномен зла, натуралистическая ошибка и теория трансценденталий

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-36-50

Alexei Gaginsky

The Phenomenon of Evil, Naturalistic Fallacy and Transcendental Theory

Alexei Gaginsky — Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). algaginsky@gmail.com.

The naturalistic fallacy most obviously expresses the problem of conceptualizing the concepts of good and evil. The article proposes to consider this problem in the context of the history of philosophy. In particular, contrary to what George Edward Moore emphasized, his approach to the definition of "good" was not new, as similar issues had been already found in Plato and Aristotle. Nevertheless, the "naturalistic fallacy" implies the fact that there is a crisis of basic notions in modern culture. The task of this article is to consider the crisis and to try finding the way out. The author associates this solution with the theory of transcendentalia.

Keywords: good, evil, truth, beauty, being, Plato, J. Moore, naturalistic fallacy, transcendentalia.

Статья написана по гранту РНФ «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», проект № 19-18-00441.

Гагинский А. Феномен зла, натуралистическая ошибка и теория трансценденталий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(4). С. 36–50.

Gaginsky, Alexei (2021) "The Phenomenon of Evil, Naturalistic Fallacy and Transcendental Theory", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(4): 36–50.

Тебе дано бесстрастной мерой
Измерить все, что видишь ты.
Твой взгляд — да будет тверд и ясен.
Сотри случайные черты —
И ты увидишь: мир прекрасен.

А. Блок

Вступление: основопонятия этики

С давних времен понятия добра и зла выполняли важную эвристическую функцию, помогая человеку не сбиться с пути, сориентироваться в мире неясного и нерешенного. Однако в последнее время их все чаще ставят под сомнение. Так, в философии уже достаточно давно была предпринята попытка стать по ту сторону добра и зла, заняться переоценкой всех ценностей, но теперь и в популярной научной литературе то и дело появляются утверждения, что добро и зло суть некие условности. Например, известный биолог Р. Сапольски пишет: «Я не верю в душу или зло, думаю, что слово “порочный” более всего уместно для какого-нибудь мюзикла...»; и несколько позднее он добавляет, что термины «прощение», «зло», «вина» — «несовместимы с наукой и должны быть отброшены»[1]. Оставляя в стороне явную наивность такого рода утверждений, нужно отметить, что они возникают не на пустом месте — дело в некоем кризисе основопонятий, которые утрачивают ясность и постепенно теряют доверие.

Как говорил Хайдеггер, «основопонятия суть определения, в которых лежащая в основании всех тематических предметов объектная область достигает предваряющей и ведущей все позитивное исследование понятности»[2]. К основопонятиям этики следует отнести добро и зло, поскольку они представляют собой нечто вроде маяков, на которые ориентируется человек, вследствие чего важно прояснить значение этих семантических единиц, их функции в сфере культуры и жизни общества. Однако при ближайшей попытке сориентироваться в этой области возникают

1. Sapolsky, R. (2017) *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*, pp. 2, 79. N.Y.: Penguin press. По некоторой иронии, эта книга, в которой автор отказывается от понятий «добро» и «зло», в русском переводе получила название «Биология добра и зла».
2. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. С. 26.

серьезные трудности. В частности, любой исследователь, двигающийся в этом направлении, рискует быть обвиненным в *натуралистической ошибке*, поскольку предполагается, что невозможно определить, что такое добро[3]. А если оно неопределимо, то не есть ли это лишь одно из тех мутных слов, которые использовали древние в своих наивных описаниях мира?

Пожалуй, именно так дело понимается в популярной научной литературе, но при более внимательном подходе к вопросу становится ясно, что добро, а значит и зло, определить сколь трудно, столь и необходимо. Так, Дж. Мур пишет следующее: «Но наш вопрос: “Что такое добро?” может иметь и другое значение. Мы можем иметь в виду не то, какие предметы или явления являются хорошими, а то, как следует определить содержание “добра”. В этом случае поставленный выше вопрос следует сформулировать по-другому, а именно: “Что означает добро?”, обратив на него самое пристальное внимание. И этот вопрос является самым фундаментальным вопросом этики. То, что обозначается как “добро”, действительно, представляет собой, за исключением его противоположности — “зла”, *единственный* простой предмет мышления, который относится исключительно к этике. Поэтому его дефиниция — существенный момент для определения этики, и, более того, ошибка в этой дефиниции влечет за собой гораздо больше ошибочных этических суждений, чем любая другая. Если этот первый вопрос не будет правильно понят и решен,

3. Вот как об этом пишет Мур: «Рассмотрим, например, качество “желтый”. Мы можем попытаться определить его, описывая физический эквивалент “желтого”; мы можем установить, какой вид световых волн должен воздействовать на нормальный глаз, чтобы получился желтый цвет. Но минутного размышления достаточно для того, чтобы убедиться в неадекватности световых волн тому, что мы подразумеваем под желтым цветом. <…> Обычно ошибка именно этого простого рода совершается в понимании “добра”. Может быть, верно, что все хорошие предметы имеют *одновременно* и еще какое-то свойство, как верно, например, то, что все предметы желтого цвета производят определенный вид световых волн. И этика фактически стремится установить, каковы те и другие свойства, которые присущи всем хорошим предметам. Но слишком многие философы думали, что установление этих других свойств и есть в действительности определение понятия “добро”; что эти свойства в действительности были не просто чем-то “иным”, а абсолютно и целиком тем же самым, что и добро. Эту точку зрения я предлагаю называть “натуралистической ошибкой”, и анализом ее я попытаюсь теперь заняться» (*Мур Дж.* Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. С. 67–68). Иначе говоря, Мур указывает на недопустимость смешения сущности и свойств понятия добра, когда при определении «добра» оно так или иначе спутывается с каким-либо из его проявлений, тогда как сама *идея* добра ускользает от определения.

все остальное в этике с точки зрения систематического знания будет представляться не имеющим ценности»[4].

По всей видимости, именно из-за того, что первый вопрос до сих пор остается нерешенным и непроясненным, все остальное в этике теряет убедительность и в конечном счете представляется не имеющим ценности или требующим переоценки. В этом смысле можно говорить о кризисе основопонятий, поскольку смутность добра размывает и понятие зла, ведь первое и второе определяются через взаимное отрицание. Тем не менее данный аспект в подходе Мура не учитывается, из-за чего результат оказывается отрицательным, а значит, можно добавить, невозможно и провести границу, которая отделяет добро от зла. Но так ли это на самом деле?

Из истории вопроса

Дж. Мур справедливо называет вопрос о добре самым фундаментальным вопросом этики, что верно не только теоретически, но и исторически. Нетрудно заметить, что Мур разворачивает эту проблематику чисто платонически: «что такое добро?» — «не то, какие предметы или явления являются хорошими, а то, как следует определить содержание “добра”» — «что означает добро?». Как известно, ровно этим занимался и Платон в своих ранних диалогах, когда искал, что такое красота, мужество и т. д. И эти поиски редко оканчивались успешно. Однако в поздних текстах философ вносит важное уточнение в эту методологию, о чем следует сказать подробнее.

Поздние диалоги Платона достаточно сложны и потому редко прочитываются, а между тем в них раскрывается принципиальная сложность осмысления общих понятий. В частности, в первой гипотезе «Парменида» Платон рассматривает «единое» (хотя таким образом можно проанализировать и добро, или благо), в результате чего приходит к выводу, что оно, взятое само по себе, не существует и совершенно непостижимо: «Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его»[5]. Это вывод важен

4. Там же. С. 62.

5. Plato. Parmenides 142a (Plato (1900) Parmenides, in *Platonis opera, ed. J. Burnet*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press. 5 vols.).

потому, что простые понятия, взятые сами по себе, то есть как абсолют, в результате последовательного рассмотрения, при котором каждое понятие отличается от всего, что ему сопутствует, будут представать как нечто неопределенное и в конечном счете как ничто. Так, если рассматривать понятие добра в абсолютном смысле, то есть само по себе или безотносительно к чему бы то ни было, то можно прийти к тем же выводам, к каким приходит Платон в первой гипотезе[6]. Интересно, что Дж. Мур, рассматривая добро само по себе, то есть «то, как следует определить содержание “добра”», естественным образом приходит к заключению, что оно есть нечто простое и неопределимое: «Действительно, если “добро” не означает что-то простое и неопределимое, то возможны только две альтернативы: либо оно есть сложное целое… либо же этот термин вообще ничего не означает, и в таком случае не существует такого предмета, как этика»[7]. По всей видимости, такой вывод предопределен самой постановкой вопроса: если рассматривать добро само по себе, то в конечном счете нужно будет прийти к выводу, что оно неопределимо или даже вообще не существует. Платон прояснил логику этой неопределимости, чему соответствуют выводы Мура. Тем не менее этот отрицательный результат становится отправной точкой для автора «Принципов этики»: добро есть простое понятие, а потому все попытки определить его через что-то другое оказываются ошибочными — определение и определяемое не совпадают, то есть всякий раз имеет место натуралистическая ошибка.

Главная проблема состоит в том, что добро есть одно из наиболее общих понятий, которое не сводится к каким-то частным его проявлениям. Как говорит Мур: «А самым важным значением “дефиниции” является то значение, в котором она устанавли-

6. Косвенное подтверждение этому можно найти в неоплатонизме, где постулировалось, что единое и благо суть одно и то же («единое и благо тождественны… [τὸ ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ταὐτὸν…]» [Proclus (1864) In Platonis Parmenidem, in V. Cousin (ed.) *Procli philosophi Platonici opera inedita*, pp. 1097.11–13. Paris: Durand]), вследствие чего все, что истинно по отношению к единому, должно быть истинным и по отношению к благу. Надо добавить, что будет трудно найти реальное обоснование этого тождества, оно выводится из уникального онтологического статуса того и другого — образ Солнца в «Государстве» (509b) и запредельность единого в «Парменида» (142a). Тем не менее в неоплатонизме это стало общим местом, а впоследствии оказало влияние и на средневековую философию.

7. *Мур Дж.* Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. С. 73.

вает, из каких частей, инвариантно образующих определенное целое, оно состоит. В этом значении понятие “добро” неопределимо, ибо оно — простое понятие, не имеющее частей и принадлежащее к тем бесчисленным объектам мышления, которые сами не поддаются дефиниции, потому что являются неразложимыми крайними терминами, ссылка на которые и *лежит* в основе всякой дефиниции»[8]. Это элементарное, почти школьное наблюдение напоминает о том, что не для всего следует искать определения (можно вспомнить Аристотеля), но здесь примечательна именно постановка проблемы: дефиниция устанавливает состав частей, а добро является простым, не имеющим частей, следовательно, оно не поддается определению. Тем не менее вопрос остается, ибо если он «не будет правильно понят и решен, все остальное в этике с точки зрения систематического знания будет представляться не имеющим ценности».

Из сказанного можно сделать вывод, что проблема осмысления добра есть прежде всего методологическая проблема. И основная трудность здесь связана с тем, что в платонической традиции добро оказывается чем-то запредельным и непостижимым[9], оно воспринимается интуитивно, как некая вершина мира идей, однако в современной ситуации, когда платоническая философия, как правило, считается уделом прошлого, отсутствие определения добра ставит под вопрос все здание этики[10].

Трансцендентальные контуры

Методологические трудности, возникающие при рассмотрении общих понятий, довольно схожи. Как отмечал М. Хайдеггер: «Бытие дефиниторно невыводимо из высших понятий и непредставимо через низшие. <…> Неопределимость бытия не увольняет от вопроса о его смысле, но прямо к таковому понуждает»[11]. Равным образом и добро невыводимо из высших понятий и не-

8. Там же. С. 66–67.

9. Я полагаю, это обусловлено тем, что ни Платон, ни неоплатоники не различали бытие и сущее, вследствие чего им приходилось выносить единое в область трансцендентного; подробнее см.: *Гагинский А. М.* Философия беспредпосылочных начал. М.: ИФ РАН, 2018. 196 с.

10. Дж. Мур как раз пишет о невозможности вывести этику из метафизических положений: *Мур Дж.* Принципы этики. С. 189 и далее.

11. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997. С. 4.

представимо через низшие, но от вопроса о его смысле никуда не уйти — иначе все остальное в этике «будет представляться не имеющим ценности». Феноменологический метод не привел Хайдеггера к ответу на поставленный вопрос, не привела к решению и диалектика Платона. Стало быть, нужно искать другой путь. Например, можно попытаться рассмотреть эту проблематику с помощью более позитивной методологии, которую можно назвать трансцендентальной[12]. Иначе говоря, имеет смысл попытаться прояснить «содержание “добра”» через соразмерные ему понятия, с которыми оно находится в нераздельном единстве. Как мне кажется, теория трансценденталий позволяет сделать важное уточнение, которое может пролить свет на природу добра и метафизику бытия в целом.

Согласно данному подходу, наиболее общие понятия — это вовсе не «бесчисленные объекты мышления», как полагал Мур, но некоторые свойства бытия, среди которых средневековые мыслители выделяли *единство, истинность, благость и красоту*. Здесь важно обратить внимание на то, что указанные понятия являются *обратимыми*, поскольку они обладают равным объемом, а потому, несмотря на семантическое различие, в определенном смысле тождественны в реальности[13]. Указанные понятия объединяет то, что они просты и неопределимы в рамках платонической методологии, поскольку обладают предельной степенью всеобщности, но при этом обратимы с бытием: все, о чем можно сказать, что оно существует, в силу этого обладает и трансцендентальны-

12. Однако не в смысле современного трансцендентализма (Кант, Гуссерль и далее), а в смысле средневекового учения о трансценденталиях (см.: *Карпов К.В.* Основные аспекты средневековой трансцендентальной философии // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 204–214), которое естественным образом рождается из античной философии и обогащается христианской культурой. Мне уже не раз приходилось писать об этом, поэтому я не буду повторяться; см.: *Гагинский А.М.* Аристотель и трансцендентальная онтология // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 150–160; *Гагинский А.М.* «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 189–200; *Гагинский А.М.* Transcendentalia entis как актуальный философский проект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 95. С. 67–87. Лучшее и наиболее полное историко-философское исследование этой тематики: Aertsen, J. (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.

13. Эти понятия остаются семантически различными, ибо, как говорил Аристотель, одно следует за другим (τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις) как начало и причина, а не как то, что выражается одним определением (ἑνὶ λόγῳ) (Aristoteles. Metaphysica 1003b22-24).

ми свойствами[14]. Но может ли это помочь нам прояснить вопрос о добре? Мое предположение состоит в следующем.

Если мы рассматриваем трансценденталии как наиболее общие и соразмерные понятия, каждое из которых неопределимо по отдельности, то имеет смысл рассмотреть их вместе, в их внутренней связности; возможно, именно так мы гораздо лучше сможем ухватить смысл каждого их них и понятия добра, в частности. С одной стороны, это позволит сохранить их простоту и семантическую уникальность, с другой же, такой подход может представить их в «естественной среде». Иначе говоря, понятие добра в силу своей простоты оказывается неопределимым, но если мы обратим внимание на то, что доброе является в то же время и прекрасным (добро прекрасно, а зло уродливо), и далее, если мы увидим связь добра и истины (зло и ложь — феномены одного порядка), то сможем истолковать истину и красоту как свойства добра. Точнее говоря, добро имеет место там, где есть единство бытия, истины и красоты; и наоборот, когда умаляется бытие, истина или красота — исчезает и то, что именуется добром[15]. Это еще нельзя назвать определением в строгом смысле слова (то есть, согласно Муру, установлением того, из каких частей, инвариантно образующих целое, состоит добро), ведь истина, добро и красота — это простые понятия, они не состоят из частей, то есть добро

14. Логические аспекты этого учения освещаются в работах Я. Воленского: *Воленский Я.* Две теории трансценденталий // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 204–214; Woleński, J. (2013) “Ens et verum convertuntur”? A contemporary perspective”, in M. Dumitriu, G. Sandu (eds) *Truth*, pp. 75–83. Bucureşti: Editura Universitătii din Bucureşti; Woleński, J. (1992) “Being as a syncategorematic word: A completion (?) of Twardowski’s analysis of nothing”, in J. Paśniczek (ed.) *Theories of objects*, pp. 76–85. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowśkiej; Woleński, J. (2004) “Malum, transcendentalia and logic”, in A. Chrudzimski, W. Huemer (ed.) *Phenomenology and analysis: Essays on central European philosophy,* pp. 359–370. Frankfurt: Ontos.

15. Это требует некоторого пояснения. Конечно, в реальности встречаются ложь, уродство и зло — сразу надо подчеркнуть, что в теории трансценденталий эти феномены не отрицаются (по этому поводу см. также: *Карпов К.В.* Привационная трактовка зла в религиозном и натуралистическом мировоззрениях // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 134–146). Кроме того, надо добавить, что данная теория была продумана в рамках античной и средневековой метафизики сущности, которая сегодня утратила былое влияние и в значительной мере остается уделом истории философии. Впрочем, если нам не приходит в голову говорить, что теорема Пифагора устарела, то не следует сбрасывать со счетов и теорию трансценденталий только на том основании, что о ней некогда с пренебрежением отозвался И. Кант (кстати, почти ничего о ней не знавший; см.: *Круглов А.Н.* Разрыв с учением о трансценденталиях в этике Канта // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 46–62).

не состоит из бытия, красоты и истины. И тем не менее там, где случается единство красоты и истины, имеет место и добро. Иначе говоря, правильный и красивый поступок есть то, что обычно называется добрым поступком, ибо такое действие приносит благо, тогда как, например, с виду красивый, но неправильный жест до добра не доведет. И наоборот, как заметил А. Уайтхед, «истина имеет значение только благодаря красоте»[16].

Итак, речь пока идет о том, чтобы показать, из каких «частей» оно состоит: неразложимые крайние понятия, не будучи в собственном смысле частями добра, в то же время составляют условия, при которых оно является, ибо они обратимы, объемы этих понятий совпадают. Добрые поступки есть в то же время созидательные, правильные и прекрасные; например, человек спас утопающего. Впрочем, мы не всегда рассматриваем добро в указанных трех измерениях, зачастую бывает достаточно и какого-то одного. Однако бывают такие случаи, когда прекрасный и правильный поступок оканчивается трагедией — единство истины, добра и красоты распадается, поэтому ложь, уродство и зло также нужно принимать во внимание.

Феномен зла

Как было сказано, во-первых, добро следует рассматривать в единстве с истиной и красотой, так как взятое само по себе оно неопределимо. Во-вторых, как и бытие, которое обретает отчетливый смысл лишь на фоне небытия, смысл добра обретается через его противоположность злу[17]. Зло есть искажение добра. Но о каком искажении идет речь? Например, причинение вреда, то есть разрушение какой-либо сущности; ложь и обман, то есть извращение правды; увечье и уродство, то есть оскудение красоты. Распад трансцендентального единства — как бы провалы в бытии, которые отражают дисгармоничное состояние мира, что можно назвать присутствием зла в реальности. Зло реально, но не субстанциально[18], то есть оно имеет место только как некая негация,

16. *Уайтхед А.* Приключения идей. М.: ИФРАН, 2009. С. 320.

17. Относительно проблемы зла и соответствующей научной литературы см.: *Гагинский А. М.* Онтологический статус зла и метафизика сущности // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 137–150.

18. Это не всегда понимают: с помощью ножа иногда совершаются преступления и убийства, однако ни нож, ни железо, из которого он сделан, не являются злом, зло проявляется в разрушении природы и желании нанести вред.

деструкция. Таким образом, становится более понятным древнее определение зла как лишенности: добро обратимо с бытием и потому есть нечто субстанциальное, то есть каждая сущность является благом, в силу чего умаление блага есть в то же время и умаление бытия; например, убийство, или лишение жизни — это лишение бытия, разрушение природы — и потому зло.

Конечно, на это можно возразить, что бывают более сложные случаи и что вообще все относительно. Здесь можно было бы привести целый ряд примеров, но я остановлюсь лишь на одном, довольно ярком, который относится к новоевропейской философии, то есть периоду, когда такого рода аргументы приобрели определенную значимость. Как писал Спиноза: «Что касается до *добра и зла*, то они также не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей, и дурной, равно как и безразличной. Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна»[19]. Таким образом, понятия добра и зла становятся относительными, они больше не являются объективными, принадлежащими порядку природы, которым что-то соответствует в самих вещах, но суть лишь «модусы мышления»[20]. Однако, согласно классической теории истины (veritas est adaequatio rei et intellectus)[21], модусы мышления вполне могут отражать нечто «положительное в вещах», что в них имеется, ибо эти модусы имеют своим предметом не что иное, как сами вещи, поэтому ошибочно противопоставлять одно и дру-

19. *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Избранные произведения. 2 тт. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 1. С. 523.

20. В другом месте Спиноза пишет: если «хорошее и дурное не что иное, как отношения, то нет сомнения, что они должны считаться мысленными сущностями, ибо нечто никогда не называют хорошим, кроме как в отношении к чему-нибудь другому, что не так хорошо и не так полезно нам, как это другое. <...> Все вещи, существующие в природе, суть или собственно вещи, или действия. Но ни вещи, ни действия не бывают хороши или дурны. Следовательно, хорошее и дурное не находятся в природе» (*Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // *Спиноза Б.* Избранные произведения. 2 тт. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 1. С. 108–109).

21. Еще раньше в Античности: представление является «истинным, когда оно согласно (σύμφωνος) с представленным, и ложным, когда несогласно (διάφωνος)» (Sextus Empiricus. Adversus mathematicos VII. 168-169 (Sextus Empiricus (1914) “Adversus mathematicos”, H. Mutschmann (ed.) in *Sexti Empirici opera,* p. 41. Leipzig: Teubner. Vol. 2.).

гое — модусы мышления «не показывают ничего положительного в вещах» только в случае заблуждения. Например, достаточно сказать, что музыка хороша для меланхолика, утешает носящего траур, а глухой лишен возможности ее познать, поскольку здесь имеет место зло как недостаток добра, то есть лишенность способности слышать. Стало быть, нельзя разделять добро и истину.

Весьма примечательно, что именно в Новое время «трансцендентальная философия древних» была отвергнута (не опровергнута, но скорее забыта), после чего стали проявляться тенденции к разделению единства истины, добра и красоты. И это отнюдь не случайно, ибо с точки зрения теории трансценденталий нельзя сказать, что добро и зло «не показывают ничего положительного в вещах»: если зло есть разрушение и уничтожение природы, то развитие и существование для сущности есть благо. Стало быть, добро и зло — это не оторванные от вещей модусы мышления, но состояние самой природы. Причем можно заметить, что попытки релятивизировать добро и зло основаны на том, что эти понятия изымаются из контекста, то есть добро рассматривается вне связи с истиной и красотой.

И это принципиальный методологический момент: Ницше говорит об «антагонизме “истинного”, “прекрасного” и “доброго”»[22]. Этот распад трансценденталий фиксирует важный культурный сдвиг; я думаю, именно он позволяет стать по ту сторону добра и зла, что в конечном итоге приводит к нигилизму: «Сознание *отсутствия всякой ценности* было достигнуто, когда стало ясным, что ни понятием “*цели*”, ни понятием “*единства*”, ни понятием “*истины*” не может быть истолкован общий характер бытия»[23]. Окончательный распад трансцендентального единства в европейской культуре приводит к нигилизму, потому что происходит обесценивание бытия, которое лишается своих неотъемлемых свойств и превращается в мучительную длительность, бессмысленное пребывание, трагичность и озлобленность которого многократно превышает его неустранимую красоту. Ницше всегда был далек от филистерства и никогда не отказывался от эстетики, даже в поздний период творчества, но он не мог допустить единства добра и красоты, ибо это разрушило бы до основания

22. *Ницше Ф.* Воля к власти. М.: Культурная революция, 2005. С. 29.

23. Там же. С. 34–35. Понятие «цель», которое здесь использует Ницше, есть не что иное, как трансценденталия благо, поскольку с древних времен оно определялось как «то, к чему все стремится (οὗ πάντ’ ἐφίεται)» (Aristoteles. *Ethica Nicomachea* 1094a2-3.).

всю его философию. Однако оторванное от своих «частей», или «свойств», добро оказывается бессильной пустотой, его невозможно определить, а потому «все остальное в этике с точки зрения систематического знания будет представляться не имеющим ценности». Именно поэтому сегодня, в постницшеанскую эпоху, довольно сложно говорить о трансценденталиях — эти понятия скомпрометированы, им отказано в статусе объективных, хотя нельзя сказать, что когда-то и кем-то они были опровергнуты.

Вместо заключения

Согласно Аристотелю, все люди от природы стремятся к благу, ибо оно есть «то, к чему все стремится (οὗ πάντ᾽ ἐφίεται)»[24]. Однако почему к нему все стремятся? Потому что благо — прекрасно. Оно не само тянет к себе, но благодаря тому, что оно обратимо с красотой, которая по природе своей, как говорили греки, призывает, привлекает человека (καλὸν от καλέω — звать): «благо (τἀγαθὸν) воспевается… и как прекрасное, и как красота (καὶ ὡς καλὸν καὶ ὡς κάλλος)»[25]. Добро проявляется в единстве истины и красоты: добрый поступок правилен и прекрасен, тогда как зло — это умаление добра или распад истины и красоты. Глядя по сторонам, нетрудно убедиться в том, что проявления зла уродливы. Если Спиноза пытался лишить добро истинности, а Ницше — красоты, то теория трансценденталий призвана собрать эти разрозненные элементы воедино и вернуть бытию его исконные свойства, ибо в действительности нет «антагонизма “истинного”, “прекрасного” и “доброго”», скорее наоборот, само бытие есть благо, ибо только в нем обретается истина, которая сама по себе прекрасна. Как говорил Х.У. фон Бальтазар: «Бытие *является*, происходит его эпифания: в ней бытие *прекрасно* и дает нам счастье. Являясь, оно отдает себя, дарит себя нам: оно *благо*. И, отдавая себя, оно *вы*-сказывает себя, раскрывает себя: оно *истинно* (само по себе и в другом, которому открывается)»[26]. Таким образом, единство трансценденталий позволяет не только вернуть наибо-

24. Aristoteles. *Ethica Nicomachea* 1094a2-3.

25. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus IV.7 (Pseudo-Dionysius Areopagita (1990) De divinis nominibus, in *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*, pp. 150–151. Berlin: De Gruyter).

26. *Бальтазар Х.У. фон.* Краткий обзор моих идей // Гуерьеро Э. Ханс Урс фон Бальтазар. М.: Духовная библиотека, 2009. С. 321.

лее общим понятиям объективность, но и начать мыслить метафизически, что может быть крайне актуально сегодня.

Изначальное стремление к красоте, благу и истине можно истолковать как первичный импульс, который порождает различные моральные императивы («не убий», «не укради» и др.). Согласно «гильотине Юма», такого рода императивы не могут выводиться из биологии или психологии, то есть из общих знаний о мире, ибо должное невыводимо из сущего. Поэтому за всеми моральными императивами можно усмотреть общую идею блага, которое выступает в качестве условия этики вообще. Будучи аксиомой, оно не нуждается в обосновании, потому что его красота влечет к нему сама по себе, однако ложное понимание блага может вести к морально ошибочным действиям. Но тем яснее становится внутренняя связь между истиной и добром.

И все же следует наконец спросить: может ли это приблизить нас к пониманию добра, как нам избежать натуралистической ошибки? Не пытаясь определить добро через его проявления, но и не оставляя его трансцендентной неопределенности, можно сказать: если зло есть недостаток добра, то добро — это единство бытия, истины и красоты. Возвращаясь к Дж. Муру, трансценденталии, как составные части, инвариантно образуют *простое целое*, которое само по себе не поддается определению, но это целое раскрывается через соразмерные ему понятия и таким образом обретает некоторую ясность. Как говорил Плотин: «Там ведь одна часть не возникает из другой, как если бы каждое было только частью, но там каждое всегда из целого и вместе есть часть и целое; ибо часть — кажется, острый же взор видит целое»[27].

Библиография / References

Бальтазар Г. У. фон. Краткий обзор моих идей // Гуерьеро Э. Ханс Урс фон Бальтазар. М.: Духовная библиотека, 2009. С. 318–322.

Воленский Я. Две теории трансценденталий // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 204–214.

Гагинский А. М. Философия беспредпосылочных начал. М.: ИФ РАН, 2018. 196 с.

Гагинский А. М. Аристотель и трансцендентальная онтология // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 150–160.

Гагинский А. М. «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 189–200.

27. Plotinus. Enneades V.8.4.21-24.

Гагинский А. М. Онтологический статус зла и метафизика сущности // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 137–150.

Гагинский А. М. Transcendentalia entis как актуальный философский проект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 95. С. 67–87.

Карпов К. В. Основные аспекты средневековой трансцендентальной философии // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 204–214.

Карпов К. В. Привационная трактовка зла в религиозном и натуралистическом мировоззрениях // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 134–146.

Круглов А. Н. Разрыв с учением о трансценденталиях в этике Канта // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 46–62).

Мур Дж. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984.

Ницше Ф. Воля к власти. М.: Культурная революция, 2005.

Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // *Спиноза Б.* Избранные произведения. 2 тт. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 1. С. 67–172.

Спиноза Б. Этика // *Спиноза Б.* Избранные произведения. 2 тт. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 2. С. 359–618.

Уайтхед А. Приключения идей. М.: ИФРАН, 2009.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997.

Aertsen, J. (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.

Bal'tazar, G. U. fon. (2009) "Kratkii obzor moikh idei" [A brief review of my ideas], in Guer'ero, E. *Khans Urs fon Bal'tazar*, pp. 318–322. M.: Dukhovnaia biblioteka.

Aristoteles (1962) "Ethica Nicomachea", in I. Bywater (ed.) *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (1970) "Metaphysica", in W. Ross (ed.) *Aristotle's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press. 2 vols.

Gaginskii, A. M. (2018) *Filosofiia bespredposylochnykh nachal* [Philosophy of non-referential principles]. M.: IF RAN.

Gaginskii, A. M. (2016) "Aristotel′ i transtsendental′naia ontologiia" [Aristotle and Transcendental Ontology], *Voprosy filosofii* 12: 150–160.

Gaginskii, A. M. (2018) "«Gil′otina Iuma» v kontekste srednevekovogo ucheniia o transtsendentaliiakh" ["Hume's Guillotine" in the context of the Medieval doctrine of the Transcendentals], *Voprosy filosofii* 10: 189–200.

Gaginskii, A. M. (2019) "Ontologicheskii status zla i metafizika sushchnosti" [The ontological status of evil and the metaphysics of essence], *Khristianskoe chtenie* 5: 137–150.

Gaginskii, A. M. (2021) "Transcendentalia entis kak aktual′nyi filosofskii proekt" [Transcendentalia entis as an actual philosophical project], *Vestnik PSTGU. Seriia I: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie* 95: 67–87.

Karpov, K. V. (2016) "Osnovnye aspekty srednevekovoi transtsendental′noi filosofii" [The main aspects of medieval transcendental philosophy], *Voprosy filosofii* 11 (2016): 204–214.

Karpov, K. V. (2020) "Privatsionnaia traktovka zla v religioznom i naturalisticheskom mirovozzreniiakh" [Innovative interpretation of evil in religious and naturalistic worldviews], *Khristianskoe chtenie* 6: 134–146.

Khaidegger, M., Bibikhin, V.V. (ed.) (1997) *Bytie i vremia* [Being and Time]. M.: Ad marginem.

Kruglov, A.N. (2018) "Razryv s ucheniem o transtsendentaliiakh v ėtike Kanta" [Break with the doctrine of transcendentalities in Kant's Ethics], *Vestnik PSTGU. Seriia I: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie* 77: 46–62.

Mur, D. (1984) *Printsipy ėtiki* [Principles of ethics]. M.: Progress.

Nitsshe, F. (2005) *Volia k vlasti* [The Will to Power]. M.: Kul'turnaia revoliutsiia.

Plato (1900) "Parmenides", in J. Burnet (ed.) *Platonis opera,* vol. 2, pp. 126–166. Oxford: Clarendon Press. 5 vols.

Proclus (1864) "In Platonis Parmenidem", in V. Cousin (ed.) *Procli philosophi Platonici opera inedita,* pp. 617–1244. Paris: Durand.

Pseudo-Dionysius Areopagita (1990) "De divinis nominibus", in *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*, pp. 107–231. Berlin: De Gruyter.

Sapolsky, R. (2017) *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. N.Y.: Penguin press.

Sextus Empiricus (1914) "Adversus mathematicos", in H. Mutschmann (ed.) *Sexti Empirici opera*. Leipzig: Teubner: Teubner. Vol. 2.

Spinoza, B. (1957) "Etika" [Ethics], in Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniia*, pp. 359–618. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury.

Spinoza, B. (1957) "Kratkii traktat o Boge, cheloveke i ego schast'e" [A short treatise on God, man and his happiness], in Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniia*, pp. 67–172. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury.

Uaitkhed, A. (2009) *Prikliucheniia idei* [Adventures of Ideas]. M.: IFRAN.

Volenskii, Ia. (2016) "Dve teorii transtsendentalii" [Two theories of transcendentalia], *Voprosy filosofii* 3 (2016): 204–214.

Woleński, J. (2013) "Ens et verum convertuntur"? A contemporary perspective", in M. Dumitriu, G. Sandu (eds) *Truth,* pp. 75–83. Bucureşti: Editura Universitãtii din Bucureşti.

Woleński, J. (1992) "Being as a syncategorematic word: A completion (?) of Twardowski's analysis of nothing", in J. Paśniczek (ed.) *Theories of objects,* pp. 76–85. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowśkiej.

Woleński, J. (2004) "Malum, transcendentalia and logic", in A. Chrudzimski, W. Huemer (eds) *Phenomenology and analysis: Essays on central European philosophy*, pp. 359–370. Frankfurt: Ontos.

Игорь Гаспаров

Является ли злом существование ада?

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-51-71

Igor Gasparov

Would Existence of Hell Be an Evil?

Igor Gasparov — Voronezh State Medical University Named after N.N. Burdenko (Voronezh, Russia). gasparov@mail.ru

In the traditional sense, the existence of postmortem life in form of heaven and hell, seen as reward or punishment, seems to be a necessary condition of divine justice. Contemporary analytic theology and philosophy of religion question this account of posthumous retribution. A particular target of criticism is the doctrine of "eternal hell", since for many people eternal torments appear to be incompatible with divine goodness. This article examines the arguments of the known analytic theologian Thomas Talbott against the compatibility of "eternal hell" with God's unconditional love for all men. Talbott's arguments are based on the concept of love, according to which love is deemed of as an individual attitude, while the understanding of love as a substance does not lead to a contradiction between the existence of eternal hell and the unconditional divine love for all people. The argument of David Lewis asserting the amorality of God's creating the world that includes an eternal hell is also examined. It is shown that the response to this argument, given by the contemporary Thomist John Lamont, convincingly demonstrates that it is based on premises which supporters of the traditional doctrine of eternal hell are not obliged to accept.

Keywords: the problem of evil, the problem of hell, philosophical theology, philosophy of religion, Thomas Talbott, David Lewis, John Lamont.

Статья подготовлена при поддержке РНФ, проект № 19-18-00441 «Феномен зла: от метафизики к теориям морали».

Прав ли, кто солнце в тепле упрекает?
Якопоне да Тоди (1230–1306)

1. Проблема ада в контексте проблемы зла

ВОПРОС о существовании «вечного ада» и его совместимости с абсолютной благостью Бога является одной из самых остро дискутируемых проблем в современной философской теологии и философии религии[1]. Значение этой проблемы выходит далеко за рамки академических спекуляций профессиональных теологов и философов, поскольку затрагивает вопросы вины и ответственности, соразмерности преступления и наказания, а также моральной и метафизической природы зла. Большинство современных теологов и философов рассматривают проблему ада в качестве одного из вариантов так называемой проблемы зла, полагая, что если ад представляет собой наихудшее из возможных зол, то религиозное убеждение в его существовании оказывается вызовом религиозному убеждению в существовании всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога, то есть разновидностью проблемы зла, как она обычно понимается в современной философской теологии и философии религии[2]. Чаще всего проблема ада обсуждается в культурном контексте христианства, однако очевидно, что она значима и для других религиозных традиций, поскольку они тоже содержат представления о посмертном воздаянии[3].

В современных дискуссиях проблема зла представлена в двух основных вариантах. Во-первых, это т.н. логическая проблема зла. Согласно этому варианту проблемы, наличие зла в мире *концептуально* несовместимо с утверждением теистов, что творцом подобного мира является всемогущий, всеведущий и всеблагой Бог. Во-вторых, это т.н. индуктивная, или эпистемическая, проблема зла. Здесь оппоненты теизма указывают на то, что убеждение

1. Обзор современных дискуссий по данной проблеме см. в: *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб: Нестор-История, 2018. С. 252–261. См. также: *Кузев В.В.* Проблема ада как составляющая проблема зла в христианской традиции // Философия религии: альманах. 2012–2013. М.: Наука–Восточная литература. 2013. С. 128–144; *Шохин В.К.* Так ли антигуманна христианская эсхатология? (Комментарии к статье В.В. Кузева.) // Философия религии: альманах. 2012–2013. М.: Наука–Восточная литература. 2013. С. 145–159.
2. Kvanvig, J.L. (1993) *The Problem of Hell*, pp. 3–4. New York, Oxford: Oxford University Press.
3. Ibid.

в существовании теистического Бога, хотя и не содержит в себе прямого логического или концептуального противоречия, является тем не менее иррациональным, так как существование такого Бога *маловероятно* перед лицом характера и масштаба того зла, которое встречается в нашем мире.

Большинство современных теологов и философов сходятся в том, что не всякое зло несовместимо с существованием теистического Бога. Присутствие в мире зла, которое ведет к превосходящему его благу, обычно признается не противоречащим существованию Бога. Существование же зла, которое не ведет к превосходящему его благу, напротив, рассматривается как свидетельство против теизма. Такой вид зла иногда обозначается как «напрасное» (gratuitous)[4] или «бессмысленное» (pointless)[5] зло, а иногда — как «ужасающее» (horrendous)[6] зло. В качестве примеров подобного зла приводят гибель животных в лесных пожарах, изнасилование и убийство ребенка, Холокост, предательство доверившегося человека, то есть любое зло, которое, как кажется, не приводит к какому-либо бóльшему, невозможному без него благу и способно поставить под сомнение ценность жизни как таковой[7].

Проблема ада состоит в том, что некоторые склонны считать ад апофеозом бессмысленного зла, поскольку адские муки, согласно традиционному пониманию, являются вечными и не приводят его насельников ни к какому будущему благу, которое бы оправдывало эти муки. Таким образом, убеждение в существовании ада в его традиционном понимании представляется несовместимым с убеждением в существовании всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога, делая тем самым стандартный набор теистических убеждений некогерентным и, следовательно, иррациональным. Кроме того, некоторые теологи и философы обвиняют тех, кто признает существование традиционного ада, —

4. Rowe, W. (1979) “The Problem of Evil and some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly* 16(4): 337.
5. Kvanvig, J. L. *The Problem of Hell,* p. 3.
6. Adams, M. M., Sutherland, S. (1989) “Horrendous Evils and the Goodness of God”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 63: 299.
7. М. М. Адамс эксплицитно определяет «ужасающее зло» как зло, причастность к которому (как в качестве того, кто его совершает, так и в качестве того, кто его испытывает) заставляет усомниться в ценности жизни как таковой. См.: Adams, M. M., Sutherland, S. “Horrendous Evils and the Goodness of God”, pp. 299–300.

Дэвид Б. Харт их называет «инферналистами»[8], — в аморальности, поскольку они, по их мнению, поклоняются жестокому тирану, несправедливо обрекающему людей на бессмысленные и непрекращающиеся мучения.

Традиционное представление об аде, как оно понимается в контексте современной дискуссии, предполагает истинность или, по крайней мере, возможность следующих четырех положений[9]:

(1) *Анти-универсализм*: Некоторые люди попадут в ад.

(2) *Анти-аннигиляционизм*: Люди, попавшие в ад, не прекратят свое существование.

(3) *Этерналим*: Люди, попавшие в ад, останутся там навечно.

(4) *Ретрибуционизм*: Пребывание в аду является возданием за грехи, совершенные в земной жизни.

Таким образом, традиционная концепция ада утверждает существование эсхатологического измерения реальности, обладающей вышеперечисленными характеристиками, которую для краткости можно обозначить как «вечный ад».

Как мне представляется, существуют два основных возражения против вечного ада. Первое возражение можно назвать теологическим. Его суть состоит в том, что вечный ад несовместим с божественной благостью. Второе можно назвать моральным. Его суть состоит в том, что вечный ад противоречит морали. Оба возражения не являются чем-то, что характерно только для противников теизма. Среди теистов, в том числе и христиан различных конфессий, достаточно сторонников как теологического, так и морального возражения против вечного ада. Цель настоящей статьи — философский анализ данных возражений. Философский анализ в данном случае не предлагает ответа на сугубо теологические вопросы. Например, действительно ли в христианской Библии или в священных текстах других религиозных традиций содержится учение о вечном аде. В то же время этот анализ по понятным причинам не может обойтись без некоторых теологических допущений, главными из которых являются существование Бога и эсхатологического измерения реальности. Однако предлагаемый философский анализ проблемы ада не ставит своей целью делать какие-либо фактические высказывания о существовании Бога или вечного ада, а направлен лишь на установле-

8. Hart, D. B. (2019) *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation,* pp. 12–13. New Haven and London: Yale University Press.

9. Kvanvig, J. L. *The Problem of Hell,* p. 25.

ние того, совместимо ли представление о вечном аде с теизмом, под которым понимается убеждение в существовании всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога, сотворившего отличный от Него мир.

2. Теологический аргумент против вечного ада

Как было сказано выше, суть того, что было обозначено как теологическое возражение против вечного ада, заключается в том, что сама возможность существования вечного ада несовместима с существованием всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога. В современной литературе этот аргумент наиболее обстоятельно разработан протестантским теологом Томасом Тэлботтом. Он исходит из того, что традиция христианского теизма содержит в себе три суждения о Боге и Его отношении к человеку, которые несовместимы между собой в том смысле, что *все вместе* они не могут быть истинными, не приводя к противоречию. Вот эти суждения:[10]

(5) Все грешники в равной степени являются объектами искупительной любви Бога в том смысле, что Бог, будучи нелицеприятен, искренне желает примирить с Собой каждого из них и приготовляет каждого из них к блаженному союзу с Собой.

(6) В конечном итоге всемогущий Бог одержит победу и успешно примирит с Собой каждого человека, примирения с которым Он искренне желает.

(7) Некоторые люди никогда не будут примирены с Богом и потому навсегда останутся отделенными от Него.

По утверждению Тэлботта, какие бы два суждения ни были взяты, они окажутся логически несовместимыми с оставшимся третьим. Он выделяет три основные позиции в западной теологии, которые выбирают два согласующиеся между собой суждения и вынуждены отрицать третье. Первая опция, которую Тэлботт называет *августинизмом*[11], отрицает суждение (5). Вторая — Тэлботт обозначает ее как *арминианство*[12] — отрицает (6).

10. Talbott, T. (2014) *The Inescapable Love of God*, p. 86. Eugene, Oregon: Cascade.

11. Тэлботт здесь имеет в виду идеи Августина о предвечном предопределении, высказанные последним в полемике против Пелагия.

12. По имени протестантского богослова Якоба Арминия (1560–1609), который полемизировал с Кальвином по проблеме предопределения, отстаивая значение свободной воли в деле спасения.

Третья — *универсализм*, сторонником которого является сам Тэлботт, — отрицает (7).

Отрицание (7) эквивалентно отрицанию возможности вечного ада, поскольку тот, кто отрицает, что существуют люди, которые навсегда останутся отделенными от Бога, должен отрицать либо непосредственно то, что некоторые люди окажутся в аду (антиуниверсализм), либо то, что люди, оказавшиеся в аду после физической смерти, останутся там навсегда (этернализм). Отрицание (7) плохо сочетается с ретрибуционизмом, так как если принять, что ни один человек не попадет в ад, то в этом случае, — при условии, что ретрибуционизм верен, — следует признать, что все люди получили полное наказание за все свои преступления уже в земной жизни, что крайне неправдоподобно. Если же считать, что люди, оказавшиеся в аду после своей физической смерти, в какой-то «момент» его покинут, то либо основная функция ада состоит не в воздаянии за грехи, а в исправлении грешника, либо не существует ни одного греха, достойного вечного наказания[13].

Также стоит обратить внимание на то, что с модальной точки отрицание универсалистами суждения (7) носит *необходимый* характер, то есть то, что ни один человек не попадет навечно в ад, должно — при условии истинности теизма — пониматься не как контингентная, а как необходимая истина[14]. Развивая эту идею, Тэлботт пытается привести аргументы, что все альтернативы универсализму, то есть августинизм и арминианство, являются концептуально несостоятельными. Во-первых, он утверждает, что для Бога невозможно любить одних людей, не любя при этом других, поэтому отрицание августинианцами суждения (5) является противоречивым. Во-вторых, для человека невозможно полностью рационально и свободно отвергнуть божественную любовь, то есть выбрать вечный ад, поэтому отрицание арминианами суждения (6) также предполагает противоречие. Таким об-

13. С ретрибутивизмом также связана проблема соразмерности преступления и наказания. Противники учения о вечном аде утверждают, что никакое временное преступление не заслуживает вечного наказания, и поэтому вечный ад несовместим с божественной справедливостью. Этот вопрос рассматривается в третьем разделе данной статьи.

14. В пользу такого понимания аргументирует Дж. Кванвиг, утверждая, что если Бог — морально совершенен, то Он — морально совершенен необходимым образом. Поэтому если вечный ад несовместим с существованием Бога, который морально совершенен необходимым образом, то существование такого Бога исключает существование вечного ада во всех возможных мирах, в которых Он существует. См.: Kvanvig, J. L. *The Problem of Hell*, p. 76.

разом, Тэлботт делает вывод, что единственной совместимой с теизмом позицией может быть только универсализм.

2.1 Аргумент первый: вечный ад несовместим с божественной любовью

Рассмотрим аргумент Тэлботта против августинизма. Тэлботт формулирует августинизм как утверждение, что не все люди являются в равной мере объектами божественной любви, так что одних людей Бог предопределил ко спасению, тогда как других Он предназначил к вечной погибели. Таким образом, Бог произвел в человеческом роде эсхатологическое разделение на «спасенных» и «проклятых». По мнению Тэлботта, августинизм содержит в себе противоречие и, следовательно, является необходимо ложным. Его аргумент состоит в следующем:[15]

(8) Любовь — это либо сущностное, либо акцидентальное свойство Бога.

(9) Если любовь — сущностное свойство Бога, то необходимо, что Бог любит каждого человека.

(10) Если любовь — акцидентальное свойство Бога, то природа самой любви такова, что невозможно любить одного человека, не любя при этом всех остальных.

Следовательно,

(11) Независимо от того, является ли любовь сущностным или акцидентальным свойством Бога, если Бог любит хотя бы одного человека, то Он *необходимым образом* любит всех людей.

Таким образом, августинизм, утверждающий, что Бог любит не всех людей, необходимо ложен.

Содержащееся в посылке (10) утверждение, что *невозможно любить одного человека, не любя при этом всех людей*, требует разъяснения. Тэлботт понимает любовь как желание блага любимому в том смысле, что если X любит Y, то X желает, чтобы Y обрел все те блага, которые для него объективно необходимы. Если Y не получает какое-то из необходимых ему благ, то страдает от этого не только Y, но и X, то есть тот, кто его любит. Тэлботт приводит пример отца, который не может быть полностью счастлив, если его дочь страдает. Тем более он не может быть счастлив, если его дочь обречена на вечный ад. Поэтому Бог не может да-

15. Talbott, T. (1990) “The Doctrine of Everlasting Punishment”, *Faith and Philosophy* 7(1): 33–34.

ровать вечное блаженство *только* отцу, не даровав при этом вечного блаженства его дочери и всем, кого они любят.

На первый взгляд, рассуждения Тэлботта выглядят весьма убедительными. Действительно, традиционная христианская теология всегда утверждала и то, что Бог есть любовь, и то, что нельзя любить Бога, ненавидя при этом своего ближнего. Однако на протяжении многих веков она не усматривала в этом противоречия с учением о вечном аде. Тэлботт объясняет это тем, что крупные западные богословы — прежде всего, Августин и Фома Аквинский — не замечали несовместимости между учением о природе божественной любви и учением о вечном аде, потому что находились под властью *демонического образа* Бога. Такое объяснение, на мой взгляд, более чем сомнительно. Скорее всего, причина кардинального разногласия Тэлботта и ряда других современных сторонников универсализма (например Дэвида Б. Харта, который в своей последней книге почти дословно повторяет аргументы Тэлботта) с традиционной теологией заключается в различном метафизическом понимании природы божественной любви и отношений, в которых находятся между собой Творец и его творения.

Тэлботт исходит из предположения, что с формально-онтологической точки зрения Бог является индивидом, обладающим некоторым набором свойств, одними из которых Он может обладать сущностным, а другими — контингентным образом, и находящийся в определенных отношениях с другими индивидами. Любовь при этом мыслится Тэлботтом как отношение или диспозиция, в которой Бог *сущностным* или *контингентным* образом находится в отношении ко всем человеческим индивидам. При этом Тэлботт некорректно описывает свойства самого отношения любви, вследствие чего приходит к неверному выводу, что любовь Бога ко всем людям несовместима с тем, что некоторые из них могут оказаться навечно в аду.

Предположим, что вечная жизнь для человека означает, что он находится с Богом в отношении неразрывной любви. Однако в этом случае необходимо, чтобы отношение любви было *симметричным*. Другими словами, необходимо, чтобы не только Бог любил человека, но и человек любил Бога, то есть чтобы любовь была взаимной. Однако отношение любви не является необходимым образом симметричным. В противном случае было бы необходимо, что если X любит Y, то Y тоже любит X, что очевидным образом не так. Поэтому даже логика любви как отношения

не исключает того, что Бог любит всех людей, в том числе и тех, кто пребывает в вечном аду, но при этом они продолжают оставаться там, потому что *они* не любят Бога, и их *не-любовь* причиняет им те самые бесконечные страдания, которые традиционно ассоциируются с адом.

Однако остается вопрос: как вечным блаженством может наслаждаться отец, чей ребенок — даже если это произошло вследствие неправильного использования им собственной свободы — навечно оказался в аду? Для тех, кто принимает реляционную онтологию любви, ответом будет, что это невозможно не только для отца, чей ребенок претерпевает вечные страдания — а на самом деле не только вечные, но и любые, — но и для самого Бога. Если любовь — это отношение, требующее взаимности, то Бог должен испытывать неудовлетворенность (и, как следствие, страдание) от того, что Его любовь остается без ответа. Однако традиционная теология отрицает, что Бог *по природе* испытывает какую-либо неудовлетворенность или какое-либо страдание, и одновременно отождествляет Его с любовью, не видя в этом противоречия. Это возможно благодаря тому, что любовь мыслится не как *отношение*, но как *субстанция*, тождественная самому Богу.

С философской точки зрения, основную идею теизма можно было бы сформулировать в виде утверждения, что существует Бог как абсолютно самостоятельная, неизменная и отличная от природных, то есть изменчивых, вещей субстанция, которая является причиной и целью всей остальной реальности. Эта идея уходит в античные, прежде всего (нео)платонические и аристотелевские представления о первоначале, которые впоследствии были использованы иудейской, христианской и исламской теологией в своих целях. В настоящее время наследником подобных представлений о Боге можно назвать «классический теизм»[16].

Одной из важнейших характеристик этой традиции является учение о божественной простоте, согласно которому в Боге нет ни физической, ни метафизической составленности. Учение о божественной простоте играет ключевую роль в понимании Бога как абсолютно самостоятельного начала, дающего существова-

16. См. Leftow, B. (1998) “Classical theism”, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis [https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/god-concepts-of/v-1/sections/classical-theism,accessed on 15.08.2020] или Feser E. (2010) “Classical Theism” [http://edwardfeser.blogspot.com/2010/09/classical-theism.html, accessed on 15.08.2020].

ние всему остальному. В противном случае Бог не мог бы быть абсолютным началом всего, поскольку зависел бы от своих частей. Это вполне очевидно в случае физических частей, однако значение имеют и так называемые метафизические части. В «Сумме теологии» Фома Аквинский суммирует это учение в той форме, как оно утвердилось на латинском западе[17], говоря, что в Боге нет реального деления ни на сущность и существование, ни на материю и форму, ни на субстрат и его свойства (акциденции)[18]. В этом смысле сам термин субстанция может быть применен к Богу только *по аналогии* с тем, как он применяется к сотворенным субстанциям, относительно которых он часто означает субстрат неких свойств. В то же время, если рассматривать субстанцию как нечто существующее абсолютно самостоятельно, не нуждающееся для своего существования ни в чем ином и являющееся источником и целью существования всей остальной реальности, то в таком понимании термина он мог бы отнесен к Богу с бóльшим правом, чем к чему-либо иному.

Еще одной особенностью отождествления божественной любви с субстанцией является то, что ее не следует мыслить ни как платоновскую идею (универсалию), ни тем более как абстрактный объект в современном понимании, но как реально действующую сущность, сообщающую бытие и благость остальным вещам постольку, поскольку они причастны ей, то есть так, как Аристотель предлагает мыслить свой божественный первопринцип[19].

Уточнив эти особенности понимания божественной любви как субстанции в противоположность отношению, как ее мыслит Тэлботт и другие современные авторы, можно понять, почему при таком понимании не возникает проблемы с несовместимостью между божественной любовью и вечным адом. Божественная любовь, будучи абсолютной субстанцией, никак не зависит от сотворенных сущностей. Она в абсолютно равной степени позволяет им участвовать в своем действии в соответствии с их природой. Однако сотворенные вещи в не равной степени реализуют потен-

17. *Фокин А. Р.* Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 1(2). С. 60–96.

18. ST I 3. Русский перевод А. В. Апполонова: *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. М.: Издатель Савин С. А., 2006. С. 29 сл.

19. См. Menn, S. (1992) “Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good”, *The Review of Metaphysics* 45(3): 543–573.

циал своего участия в божественной любви, даже при одинаковости природы.

Человеческая природа призвана наиболее тесно соединиться с Божеством, поскольку именно это является ее подлинной целью, но это не означает, что все люди автоматически достигают этой цели. Достижение цели требует определенного, соразмерного природе вклада, поэтому существует возможность, что кто-то своей цели не достигнет. Эта возможность не является ни дефектом творения, ни злонамеренностью Творца, а условием возможности существования самой человеческой природы как сотворенной, то есть отличной от Божества. Поскольку Бог есть любовь по самой своей природе, то в Нем она всегда действует совершенным образом, поэтому невозможно, чтобы она испытывала какую-либо неудовлетворенность из-за того, что индивиды иной природы не достигли своей естественной цели. Что касается тех людей, которые достигли своей цели, то есть обрели блаженное единение с Божеством, то они стали навсегда причастными божественной любви, и она действует в них также беспрепятственно, хотя и в соответствии с их изначальной, теперь уже полностью восстановленной, но все-таки ограниченной природой. Поэтому они также не могут испытывать какой-либо неудовлетворенности или страдания, несмотря на существование тех, кто не достиг вечного блаженства. Таким образом, убедительность аргумента Тэлботта против августинизма напрямую зависит от реляционной концепции любви, которая в свете вышеизложенного не может рассматриваться как безальтернативная.

2.2 Аргумент второй: никто не может выбрать вечный ад полностью свободно и рационально

Тэлботт с бóльшим сочувствием относится к тому, что он называет арминианством, полагая, что теодицея от свободной воли способна дать адекватный ответ на проблему *временного* зла. Тем не менее он утверждает, что арминианство неспособно решить проблему вечного ада, поскольку для того, чтобы заслужить вечный ад, необходимо, чтобы выбор против Бога совершался полностью осознанно и рационально, однако совершить этот выбор таким образом попросту невозможно[20]. В защиту этого утвер-

20. Тэлботт предлагает еще один аргумент против арминианства, согласно которому Бог обязан предотвратить попадание грешника в вечный ад, потому что послед-

ждения Тэлботт предлагает аргумент, который он формулирует в виде следующей дилеммы:

> S либо полностью осведомлен о том, кто такой Бог и что влечет за собой как союз с Ним, так и отделение от Него, либо S не осведомлен об этом. Если S осведомлен полностью и тем не менее выбирает жизнь без Бога, то его выбор S будет совершенно и почти немыслимо иррациональным; такой выбор намного ниже уровня, необходимого для моральной свободы. Если же S не полностью осведомлен, то Бог, конечно, может продолжать работать с S, подвергая его новому опыту, разрушая его иллюзии и исправляя его ошибки совершенно естественными способами, которые совместимы с его свободой. Более того, пока S остается не полностью осведомленным, он просто не в состоянии отвергнуть истинного Бога; S может отвергнуть только карикатуру Бога, возможно, даже карикатуру собственного изобретения, но S не в состоянии отвергнуть самого истинного Бога. Поэтому в любом случае, независимо от того, осведомлен ли S полностью или нет, просто невозможно, чтобы S свободно отверг истинного Бога [21].

Утверждая, что невозможно рационально и свободно[22] выбрать вечный ад как таковой, Тэлботт в определенном смысле прав. Одновременно с этим, если его аргумент верен, то он доказывает слишком много, потому что тогда невозможно не только рационально и свободно выбрать вечный ад, но и вообще рационально и свободно выбрать какое бы то ни было зло или совершить ка-

ний является *непоправимым* злом, а всякий моральный агент должен предотвращать непоправимое зло в том случае, если он способен это сделать. В данной статье я оставляю этот аргумент без рассмотрения из-за недостатка места. Однако очевидно, что, во-первых, хотя вечный ад и является непоправимым злом, единственный способ его предотвратить — это отказаться от творения, поскольку существование чего-либо, отличного по природе от Бога, самим своим существованием предполагает необходимость возможности зла, в том числе и вечного ада. Во-вторых, вечный ад не является непоправимым злом как таковым, а лишь злом для тех, кто в нем может оказаться, в пользу чего я буду аргументировать далее.

21. Talbott, T. (2017) “Heaven and Hell in Christian Thought,” in E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/heaven-hell/, accessed on 15.08.2020]. См. также: Talbott, T. (2007) “Universalism,” in J. Walls (ed.) *The Oxford Handbook of Eschatology*, p. 455. New York and Oxford: Oxford University Press.

22. Важной предпосылкой тэлботтовского аргумента является отождествление свободы и рациональности выбора. Кажется, что, с его точки зрения, ни один иррациональный выбор не может быть в полной мере свободным.

кой бы то ни было грех, поскольку всякий грех в конечном итоге является отвержением Бога. Однако очевидно, что некоторые люди совершают зло, в том числе и такое зло, которое в религиозном смысле может быть квалифицировано как грех.

В определенном смысле всякое зло действительно может быть названо иррациональным постольку, поскольку оно противоречит истине, в теистическом контексте сущностным образом совпадающей с бытием и благом, и поэтому оно выбирается вопреки природе разумного агента, целью которого является истина. Выбор зла также является противным свободе, поскольку совершается вопреки свободе рационального агента, которая заключается в использовании своих рациональных способностей для достижения своей естественной цели, то есть единения с Богом как высшим благом. Тем не менее это не означает того, что рациональный и свободный агент не может не достичь той цели, которая является для него естественной, равно как и того, что недостижение им своей цели не будет находиться в зоне его ответственности, то есть на нем не будет вины за это, и поэтому он не должен нести соответствующего наказания. Напротив, сама природа сотворенного рационального агента такова, что для него *возможно* не достигнуть своей цели и сделать это рационально и свободно.

Современные теодицеи от свободной воли видят ценность и достоинство свободы рационального агента в его способности совершать выбор между альтернативными возможностями. Однако классический теизм смотрит на это несколько иначе. Свобода здесь — это не столько сама возможность выбора между альтернативами, сколько реализация способности осознанного стремления к благу. Августин видит различие между *волей* (*voluntas*) и свободным решением (*liberum arbitrium*)[23]. Воля представляет собой направленность рационального агента к тому, что для него желанно. В этом смысле объектом воли всегда является некое благо. Воля никогда не направлена на зло как таковое, но она может быть направлена на *меньшее* благо, выбор которого несовместим с конечной целью человеческой природы — единением с Богом. Свободное решение — это выбор того или иного способа достижения конечной цели. Хотя от природы каждый человек стремится к счастью, то есть к полной реализации своей природы,

23. Greer, R. A. (1996) “Augustine’s Transformation of Free Will Defence”, *Faith and Philosophy* 13(4): 479.

в самой тварности его природы заложена возможность недостижения им предмета своего стремления. Конечно, никто осознанно не выбирает быть несчастным, однако возможно, что человек осознанно предпочтет некоторые блага, которые объективно несовместимы с его конечной целью. Например, если некто стремится к получению знаний по анатомии, но вместо изучения соответствующих книг читает комиксы, то его выбор несовместим с его целью и искомых знаний он не получит. Таким образом, каждое благо оказывается включенным в определенный иерархический порядок благ, на вершине которого находится Бог как высшее благо. Это высшее благо объективно мотивирует каждого человека стремиться к нему, так как такое стремление заложено в самой человеческой природе, однако субъективно человек может предпочитать нечто, само по себе злом не являющееся, но тем не менее при определенных условиях не позволяющее ему достичь своего истинного блага, то есть единения с Богом. Поэтому рациональный агент выбирает не зло как таковое, но благо, несовместимое с объективной конечной целью его природы. Этот выбор, если его не исправить, будет иметь своим следствием недостижение цели. Если этот выбор делается дееспособным рациональным агентом (то есть таким, который способен осознать суть выбора и его последствий) в адекватных условиях, то он несет за него полную ответственность.

Тэлботт сравнивает человека, выбирающего вечный ад, с душевнобольным, который убивает собственную мать, полагая, что перед ним злонамеренный пришелец, принявший ее облик. Однако душевнобольной изначально неспособен совершать рациональный выбор и поэтому признается недееспособным, тогда как грешник, оказывающийся в аду, способен к правильному выбору и потому несет ответственность даже в том случае, когда сам объект выбора является нерациональным. В этом смысле он больше похож на человека, который перед экзаменом по анатомии вместо учебников читает комиксы, хотя прекрасно понимает, что это не приведет его к цели. Тем не менее остается вопрос: не является ли грешник в большей степени неудачником, к которому следует проявить сочувствие, а не наказывать вечным адом? И вследствие этого не является ли Бог, который обрекает такого бедолагу на вечные страдания, просто садистом и тираном, поклонение которому несовместимо с элементарной моралью? Чтобы ответить на этот вопрос, следует обратиться к моральному возражению против вечного ада.

3. Моральный аргумент против вечного ада

В наиболее радикальной форме моральный аргумент против вечного ада сформулировал Дэвид Льюис:

> Стандартные версии [аргументов от зла] концентрируются на зле, которое Бог не смог предотвратить. Но мы могли бы вместо этого начать с тех зол, которые Бог совершает сам. <...> Поскольку Бог, если следовать традиционному вероучению, предписал вечные муки в качестве наказания за непослушание. <...> Таким образом, то, что делает Бог, бесконечно хуже, чем то, что делает наихудший из тиранов. Как бы хитроумно они ни продлевали мучения своих жертв, их пытки убивают довольно быстро. Бог же, как предполагается, истязает проклятых непрестанно (forever) и делает это способами, далеко превосходящими все, которые нам известны. <...> Наказание проклятых бесконечно диспропорционально их преступлениям. Даже наихудший из земных преступников заслуживает лишь конечную меру страдания[24].

В льюисовском возражении можно выделить два аспекта. Первый заключается в том, что Бог поступает несправедливо, когда назначает вечное, бесконечное наказание за конечное преступление. Второй — в том, что Бог поступает дурно, потому что Он вообще творит мир, содержащий вечный ад, то есть бесконечное зло, превосходящее все известные виды конечного зла.

Современный томист Джон Леймонт дал подробный ответ на этот аргумент, показав, что он базируется на предпосылках, которые сторонники традиционного учения о вечном аде не обязаны принимать[25]. Суть его ответа на первый аспект возражения Льюиса состоит в том, что поскольку воля пребывающих в аду *навсегда* прилепилась к греху, то они заслуживают *вечного* наказания[26]. На второй аспект Леймонт отвечает, что хотя ад является злом *для* грешников, сам по себе он является благом, так как отражает справедливость творения[27]. В целом, я считаю, что по существу дела ответы Леймонта являются адекватными, одна-

24. Lewis, D. (2007) "Divine Evils", in L. M. Antony (ed.) *Philosophers without gods. Meditations on atheism and secular life*, pp. 231–232. Oxford: Oxford University Press.
25. Lamont J. (2011) "Justice and Goodness of Hell", *Faith and Philosophy* 28(2): 152–173.
26. Ibid., p. 155.
27. Ibid., p. 173.

ко, выраженные на языке традиционной томистской теологии[28], они могут оставить впечатление, что с Богом, обрекающим свои творения на вечное наказание, в моральном отношении все-таки что-то не так. В данном разделе статьи я попытаюсь показать, что это впечатление обманчиво.

Прежде всего надо отметить, что моральное возражение против вечного ада само по себе представляет собой нечто весьма неопределенное, поскольку вопросы о том, как Бог относится к морали и в каком смысле Он подлежит моральной оценке, далеки от ясности. Кроме того, неясно, с точки зрения какой именно теории морали допущение вечного ада является не-моральным актом со стороны Бога. Можно предположить, что, говоря о том, что Бог хуже любого земного тирана, Льюис имел в виду что-то вроде утилитаристской калькуляции боли и удовольствия. В этом случае Бог не морален, потому что в сотворенном Им мире, в котором существует вечный ад, бесконечно больше страданий, чем в мире, в котором нет вечного ада.

Однако аргумент Льюиса подразумевает, что вечный ад возможен. Если перевести это высказывание на язык модального реализма, который разработал сам Льюис, то оно будет означать, что такой мир с вечным адом действительно существует, даже если это не тот мир, в котором случилось оказаться нам. Более того, видимо, таких миров огромное множество, потому что даже если в нашем мире ада нет, то все равно возможно, что существует такой мир, где в вечном аду окажется большее количество людей, чем в некотором другом возможном мире. Согласно льюисовской семантике возможных миров, все эти возможные миры столь же реальны, как наш, за одним исключением: в них находимся не *мы*, а кто-то другой[29]. Более того, поскольку в вечный ад может попасть каждый, то существует такой мир, в котором все пребывают в вечном аду. Даже если предположить, что вечный ад невозможен, то все равно остается логически возможным, что каждый из живущих подвергается бесчеловечным и несправедливым

28. Любопытно, что статья Леймонта получила весьма небольшую рецепцию (всего два цитирования в Google Scolar). В частности, насколько мне известно, главный борец с «инфернализмом», Тэлботт, нигде не упоминает о ней в своих работах. Д. Б. Харт хотя и утверждает, что мог бы потратить пару сотен страниц на опровержение томистов, защищающих вечный ад, в своей книге также оставляет аргументы Леймонта без внимания. См.: Hart, D. B. *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation*, pp. 207–208.

29. См. Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

и *очень, очень* длительным пыткам, как физическим, так и психическим. И такой мир или такие миры, согласно Льюису, тоже существуют, и они абсолютно так же реальны, как и наш, хотя нам почему-то повезло, и мы оказались не в них.

Некоторые философы пытались аргументировать, что если принять модальный реализм Льюиса, то мы поступаем не морально, спасая человека в нашем мире, поскольку с этим связана гибель его двойника в другом (возможном) мире[30]. Я не уверен, что эта аргументация удачна и вообще имеет смысл. Однако, видимо, это связано прежде всего с тем, что я не верю в реальность других возможных миров в том смысле, в каком это понимал сам Льюис, и не вижу в его модальной семантике чего-то большего, чем удобный способ говорить о возможностях по отношению к объектам, существующим в нашем мире. Однако если на минуту вообразить, что все возможное многообразие зла где-то реализовано, то его размеры явно будут больше, чем в христианском вечном аду. Конечно, Льюис не считал себя творцом своих возможных миров, однако та совокупная реальность, в которую он верил и предлагал поверить нам как в действительно существующую, явно превосходит по количеству страданий и зла любую другую, поскольку в ней реализовано *все возможное* зло. Поэтому, если вообще имеет смысл говорить о выборе какого-то образа реальности из перспективы его моральной привлекательности, то, с точки зрения количества наличествующего в ней зла, совокупность льюисовских возможных миров является не слишком привлекательной альтернативой.

Однако вернемся к ответам Леймонта на льюисовские возражения против вечного ада. Что означает то, что грешники заслуживают вечного наказания, поскольку их воля навсегда прилепилась к греху? В свете той онтологической модели отношений между Богом и Его творением, которая была описана во втором разделе данной статьи, это означает не что иное, как то, что некоторые из рациональных агентов не реализовали ту способность к вечному блаженству, которая была им дарована Богом. Их воля — поскольку она в силу их свободного решения оказалась навсегда соединенной с преходящими объектами желания (например, славой, властью, богатством, чувственными удоволь-

30. Подробнее о моральных импликациях модального реализма см.: *Фролов К. Г.* Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 69–79.

ствиями и т.п.) — постоянно причиняет им страдания, так как они не могут получить удовлетворения из-за отсутствия своих объектов в вечной жизни. Почему Бог не может дать насельникам ада «второй шанс»? Или воздействовать на них до тех пор, пока их воля — не исправиться? Ответ на эти вопросы довольно прост: рай и ад — это эсхатологические, то есть последние, окончательные, итоговые состояния творения. Если в рамках этих состояний еще мог бы существовать «второй шанс» или воля после смерти могла бы изменить объект своего желания, то они не были бы окончательными[31].

Что касается второго аспекта ответа Леймонта на возражение Льюиса, то здесь следует отметить, что было бы неверным считать Бога творцом ада даже по аналогии с правителем, который строит тюрьму для наказания преступников. Бог не творит ада, так же как не творит Он и смерти. Ад — так же как и смерть — возникает как результат греха, то есть нарушения божественного порядка вещей. Однако несмотря на это, ад является наказанием, хотя и не в том смысле, в каком это иногда представляют современные сторонники теодицеи от свободной воли. Последние считают, что грешники находятся в аду потому, что они сами *хотят* находиться в аду. С точки зрения более традиционного понимания природы греха, грешники хотят наслаждаться временными благами как вечными, но поскольку это невозможно, они испытывают страдания из-за неудовлетворенности своего желания. Их состояние действительно является наказанием в силу того, что они претерпевают его вопреки своему желанию, и они переживают его как мучительное, поскольку их желание никогда не находит удовлетворения, но в то же время оно — результат их собственного выбора. Выбор как таковой — часть природы рационального агента, поэтому если бы Бог воспретил этот выбор, то Он поступил бы против природы, то есть совершил бы насилие. Бог лишь постоянно оказывает человеку помощь, необходимую для того, чтобы тот имел возможность совершить правильный выбор, но никогда не прину-

31. О бесперспективности теорий «второго шанса» см.: Kvanvig, J. L. *The Problem of Hell*, p. 71 ff. В литературе также обсуждается вопрос о симметричности рая и ада. Бенджамин Матесон привел аргумент против возможности обращения грешников в аду на основании принципа симметричности рая и ада. Если грешник, находясь в аду, может обратиться к Богу, то и праведник, находясь в раю, также может отпасть от Бога, что является абсурдным. Однако, на мой взгляд, финальность рая и ада играет более важную роль, чем требование их симметричности. Подробнее см.: Matheson, B. (2014) "Escaping Heaven", *International Journal of Philosophy of Religion* 75(3): 197–206.

ждает к нему. Однако сама возможность вечного ада является необходимым спутником творения, без нее не было бы самого творения как чего-то отличного от Бога, то есть благого не по сущности, а по причастности. Таким образом, самим творением Бог *необходимо* допустил возможность вечного ада[32], однако тот, кто совершил грех, то есть нарушил порядок в его направленности к Богу как высшему благу, сделал эту возможность актуальной.

4. Заключение

В заключение следует указать на два момента в концепции традиционного христианского теизма, без которых учение о вечном аде, даже при условии его полной интеллектуальной состоятельности, представлялось бы жестокосердным и потому плохо совместимым с человечностью в моральном понимании этого слова.

Во-первых, это безусловность прощения, которое Бог дарует тем грешникам, которые искренне обращаются к Нему, то есть переориентируют свою волю от конечных благ к высшему благу. Универсалисты часто обвиняют «инферналистов» в искажении христианской благой вести, указывая на то, что цель евангельской проповеди не в том, чтобы запугивать людей муками ада, а в том, чтобы освободить их от демонического образа карающего Бога. В целом это, без сомнения, верно, но такое освобождение вряд ли может состоять в отрицании возможности вечного ада, поскольку реальность прощения подразумевает реальность греха и его последствий (в том числе и вечного ада), без которой само прощение не имело было той ценности, которую ему приписывает христианство.

Во-вторых, учение о вечном аде не исключает надежды на спасение в отношении каждого человека, несмотря на то что, с человеческой точки зрения, в мире много греха. Льюис писал, что убеждение людей в существовании вечного ада не позволяет ему восхищаться теми, кто его разделяет, поскольку они поклоняются аморальному тирану. Однако, как было показано, учение об аде не предполагает, что Бог является тираном, обрекающим свой народ на несоразмерные страдания. Напротив, Он тщательно оберегает свободу своих творений, но при этом не лишает

32. Речь идет о метафизической возможности отклонения от божественной воли, но не о способности грешить. Бог не сотворил способности грешить ни у ангела, ни у человека.

их ответственности. Согласно христианскому учению, человеческая природа имеет естественную направленность к своему Творцу, и это дает надежду на спасение каждого человека, каким бы грешником он ни казался.

Библиография / References

Кузев В. В. Проблема ада как составляющая проблема зла в христианской традиции // Философия религии: альманах. 2012–2013. М.: Наука–Восточная литература. 2013. С. 128–144.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. Перевод А. В. Апполонова. М.: Издатель Савин С. А., 2006. 817 с.

Фокин А. Р. Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 1(2). С. 60–96.

Фролов К. Г. Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 69–79.

Шохин В. К. Так ли антигуманна христианская эсхатология? (Комментарии к статье В. В. Кузева.) // Философия религии: альманах. 2012–2013. М.: Наука–Восточная литература. 2013. С. 145–159.

Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. Спб: Нестор-История, 2018.

Appolonov, A. V. (ed.) (2006) *Foma Akvinskii. Summa teologii. Chast' pervaia. Voporosy 1–64* [Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Part 1. Questions 1–64]. Moskva.

Adams, M. M., Sutherland, S. (1989) "Horrendous Evils and the Goodness of God", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 63: 297–323.

Feser, E. (2010) "Classical Theism" [http://edwardfeser.blogspot.com/2010/09/classical-theism.html, accessed on 15.08.2020].

Fokin, A. R. (2018) "Doktrina bozhestvennoi prostoty: istoricheskie formy i sovremennye diskussii" [The Doctrine of Divine Simplicity: Historical Forms and Contemporary Discussions], *Trudy kafedry bogoslovia Sankt-Peterburgskoi duhovnoi akademii* 1 (2): 60–96.

Frolov, K. G. (2020) "Etika i metafizika: k voprosu o vzaimootnoshenii" [Ethics and metaphysics: On the interaction between them], *Philosophy Journal* 13(1): 69–79.

Greer, R. A. (1996) "Augustine's Transformation of Free Will Defence", *Faith and Philosophy* 13(4): 471–486.

Hart, D. B. (2019) *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation*. New Haven and London: Yale University Press.

Kvanvig, J. L. (1993) *The Problem of Hell*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Kuzev, V. V. (2013) "Problema ada kak sostavliaiushchaia problemy zla v khristianskoi traditsii" [The problem of hell as a part of the problem of evil], in *Filosofiia religii: al'manakh 2012–2013*, pp. 128–144. Moskva.

Lamont, J. (2011) "Justice and Goodness of Hell", *Faith and Philosophy* 28(2): 152–173.

Leftow, B. (1998) "Classical theism", in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis [https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/god-concepts-of/v-1/sections/classical-theism, accessed on 15.08.2020].

Lewis, D. (2007) “Divine Evils”, in L.M. Antony (ed.) *Philosophers without gods. Meditations on atheism and secular life*, pp. 231–242. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

Matheson, B. (2014) “Escaping Heaven”, *International Journal of Philosophy of Religion* 75(3): 197–206.

Menn, S. (1992) “Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good”, *The Review of Metaphysics* 45(3): 543–573.

Rowe, W. (1979) “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly* 16(4): 355-341.

Shokhin, V.K. (2013) “Tak li antigumanna khristianskaia eskhatologiia? (Kommentarii k stat’e V.V. Kuzeva)” [Is the Christian Eschatology so Inhuman? Comments on Valery Kuzev’s Paper], in *Filosofiia religii: al’manakh 2012–2013*, pp. 145–159. Moskva.

Shokhin, V.K. (2018) *Filosofskaia teologiia: kanon i variativnost’* [Philosophical Theology: Canon and Variability]. Sankt-Peterburg.

Talbott, T. (1990) “The Doctrine of Everlasting Punishment”, *Faith and Philosophy* 7(1): 19–43.

Talbott, T. (2007) “Universalism” in J. Walls (ed.) *The Oxford Handbook of Eschatology*, pp. 446–461. New York and Oxford: Oxford University Press.

Talbott, T. (2014) *The Inescapable Love of God*. Eugene, Oregon: Cascade Books.

Talbott, T. (2017) “Heaven and Hell in Christian Thought”, in E.N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/heaven-hell/, accessed on 15.08.2020].

Александр Мишура

Бесполезная свобода и проблема ада

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-72-91

Aleksandr Mishura

Idle Freedom and the Problem of Hell

Aleksandr Mishura — International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy, Higher School of Economics University (Moscow, Russia). alex.mishura@gmail.com

This paper examines the problem of practical and social significance of the belief in free will on the example of Derk Pereboom's theory of hard incompatibilism. First, I present the general elements of hard incompatibilism focusing on its positive aspects that involve a forward-looking approach to moral responsibility and a proposal to replace a number of allegedly destructive reactive attitudes with less damaging and more constructive ones. Second, I elaborate and discuss the general logic of moral justification that, as I argue, underlies Pereboom's approach. I further argue that this logic entails the irrelevance of the belief in free will for moral justification of social practices. Third, I outline the main features of the problem of hell in order to show that hell could not be morally justified in Pereboom's logic of moral justification. Then I show that the idea of hell provides a unique example where the belief in libertarian free will plays a crucial role in the structure of moral justification. On this basis, I argue that while the belief in free will is mostly irrelevant for the justification of social practices, it might play a crucial role in the justifications of religious practices that involve the belief in hell.

Keywords: free will, moral responsibility, Derk Pereboom, hard incompatibilism, problem of hell.

Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», поддержанного РНФ № 19-18-00441.

Мишура А. Бесполезная свобода и проблема ада // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(4). С. 72–91.

Mishura, Aleksandr (2021) "Idle Freedom and the Problem of Hell", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(4): 72–91.

Введение

Свобода воли может пониматься как условие возможности моральной ответственности. При этом многие скептически настроенные философы отрицают наличие у нас той свободы, которая необходима для несения моральной ответственности[1]. Но даже эти скептики, как правило, не говорят, что практики моральной ответственности, основанные на вере в свободу воли, являются злом, что сама вера в свободу, а с ней и в моральную ответственность, несет зло. Напротив, как полагают некоторые их них, вера в свободу воли — необходимая для существования общества иллюзия[2]. Если, однако, допустить, что вера в свободу — это *вредная* иллюзия, отказ от нее мог бы сделать наш мир, по крайней мере в некоторых аспектах, лучше. Такого рода скептически-оптимистическую позицию отстаивает американский философ Дерк Перебум в теории жесткого инкомпатибилизма (*hard incompatibilism*)[3].

В этой статье я опишу теорию Перебума и постараюсь показать, что ее последовательное развитие приводит, отчасти вопреки мнению самого Перебума, к парадоксальному выводу: наличие у нас свободы воли, в общем, не очень важно, все хорошее в мире может быть оправдано и без свободы воли, а дурное, если и объясняется верой в свободу, то точно не оправдывается. Соответственно, целью работы является экспликация следствий теории оптимистического инкомпатибилизма Д. Перебума. Данная теория вызвала множество откликов в академической дискуссии о проблеме свободы воли. Однако интуиции, присутствующие в теории Перебума, с моей точки зрения, имеют значение, выходящее за пределы этой дискуссии.

Эти интуиции отражают некоторый сдвиг в современной западной культуре, касающийся восприятия практик морального порицания, который еще происходит и, возможно, пока не достиг

1. См., например: Double, R. (1991) *The Non-Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press; Honderich, T. (1988) *A Theory of Determinism*. Oxford: Clarendon Press; Levy, N. (2011) *Hard Luck*. Oxford: Oxford University Press; Strawson, G. (1986) *Freedom and Belief*. Oxford: Oxford University Press.
2. Smilansky, S. (2000) *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
3. Идеи Перебума наиболее полно изложены в двух его книгах: Pereboom, D. (2001) *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press; Pereboom, D. (2014) *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press. На русском языке см. статью Перебума: *Перебум Д.* Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 59–102.

своего пика[4]. Моральное порицание конкретной личности (в отличие от порицания разного рода «систем») все чаще воспринимается как нечто в какой-то степени неуместное и бесполезное, а иногда даже *аморальное*. Особенно это заметно по трансформации, по крайней мере в профессиональной среде, понимания эффективных практик воспитания и образования детей, помощи людям, употребляющим наркотики, находящимся в депрессии, страдающим от каких-либо иных психических расстройств, жертвам насилия или людям, чья социальная позиция воспринимается как уязвимая. Подход Перебума как бы расширяет множество людей, в отношении которых *уже* кажутся неуместными некоторые практики морального порицания[5], и включает в него все человечество. Некоторые формы морального порицания неоправданны в отношении кого бы то ни было. Парадигмальный для Перебума пример — порицание в форме демонстрации морального возмущения (*indignation*).

В первой части статьи я кратко опишу основные идеи теории жесткого инкомпатибилизма Д. Перебума. Во второй части я эксплицирую логику оценки моральной оправданности практик, которая, с моей точки зрения, соответствует подходу Перебума, а также продемонстрирую, что в данной логике вопрос о свободе воли утрачивает свою практическую значимость. В третьей части я проанализирую границы применимости данной логики в контексте так называемой проблемы ада. Статья в целом представляется мне некоторым неокончательным и спорным доводом в пользу того, что проблема свободы воли и моральной ответственности имеет, в сущности, теологический характер.

I

Теорию жесткого инкомпатибилизма Перебума можно условно разделить на две части: позитивную и негативную. В рамках негативной части Перебум стремится доказать, что у нас, скорее

4. Этот тезис имеет очень общий характер, его доказательство потребовало бы написания отдельной статьи, а аргументация в данной в статье от него не зависит. Однако он представляется мне важным для понимания культурного фона, на котором возникают теории, подобные жесткому инкомпатибилизму Перебума.

5. Я уточняю, что речь идет о некоторых практиках морального порицания, поскольку Перебум выделяет разные виды порицания, среди которых мишенью его критики являются те, которые основаны на проявлении таких эмоций, как гнев, возмущение, обида. См. Подробнее: Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, pp. 146–151.

всего[6], нет той свободы воли, которая требуется для несения моральной ответственности[7]. Такая свобода, по мнению Перебума, предполагает, что агент является подлинным источником своего действия, то есть что не существует достаточных причин действия агента, которые находились бы вне его контроля[8].

Перебум доказывает, что у нас нет свободы воли, критикуя одновременно и компатибилизм, тезис о совместимости детерминизма и свободы воли, и либертарианство, конъюнкцию трех тезисов: (1) свобода воли несовместима с детерминизмом; (2) свобода воли совместима с индетерминизмом; (3) мы обладаем свободой воли. В данной статье не имеет смысла (это не позволяет и объем) рассматривать аргументы Перебума против компатибилизма и либертарианства, поскольку моей целью является экспликация следствий из «позитивной» части подхода Перебума, а не оценка убедительности его критики в адрес существующих теорий свободы воли[9].

Важно, однако, уточнить, на какое понимание моральной ответственности Перебум опирается при критике компатибилизма и либертарианства. Речь идет о моральной ответственности в смысле базовой заслуженности (*basic desert*)[10]. Моральная ответственность в смысле базовой заслуженности заключается в том, что агент достоин похвалы или порицания просто в силу свободно-

6. Перебум допускает возможность того, что агентные (agent-causal) либертарианские теории могут быть истинны, но считает, что вероятность этого очень невысока (см. главу 3 в: Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*).

7. Речь здесь идет, конечно, о моральной ответственности в смысле базовой заслуженности (basic desert). Далее я уточню это понятие и опишу альтернативную концепцию моральной ответственности, которую предлагает Перебум. См.: Ibid., p. 1.

8. Перебум уделяет много внимания демонстрации того, что инкомпатибилизм альтернатив (leeway incompatibilism) неверен, поскольку агент может нести ответственность, даже если у него не было альтернативных возможностей. (См. главу 1 в Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*.) Аргументы Перебума здесь основаны на вариациях мысленного эксперимента Г. Франкфурта. См.: *Франкфурт Г.* Альтернативные возможности и моральная ответственность // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1. № 4. С. 129–140.

9. Ответ на критику компатибилизма со стороны Перебума см. в: *Васильев В.* В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017. С. 32–40. Ответ на критику либертарианских теорий см. в: Franklin, C. E. (2018) *A Minimal Libertarianism: Free Will and the Promise of Reduction*, pp. 172–181. New York: Oxford University Press; O'Connor, T. (2003) "Review: Living without Free Will by Derk Pereboom", *The Philosophical Quarterly* 53(21): 308–310.

10. Идея базовой заслуженности восходит к работам Дж. Файнберга. См.: Feinberg, J. (1970) *Doing and Deserving*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

го и осознанного совершения поступка, то есть совершения поступка с учетом понимания его морального статуса как дурного или хорошего[11]. Этому смыслу базовой заслуженности Перебум противопоставляет консеквенциалистские и контрактуалистские понимания ответственности, где она обусловлена не только свободным и осознанным совершением поступка, но и, главным образом, его последствиями для индивида и общества. Важно отметить, что, по мнению Перебума, очень многие практики морального порицания подразумевают веру в базовую заслуженность[12]. Соответственно, отказ от этой веры даст основания для масштабного пересмотра практик моральной ответственности. Во второй части я постараюсь показать, что оправданность такого рода пересмотра практик, вопреки тезисам Перебума, не зависит от веры в свободу воли.

Кроме того, Перебум опирается на идеи П. Ф. Стросона, сформулированные в работе «Свобода и возмущение»[13]. Стросон, во-первых, эксплицитно связал понятие моральной ответственности с социальными практиками похвалы и порицания и, во-вторых, указал на психологические основания этих практик — так называемые ответные установки (*reactive attitudes*). Ответные установки — эмоциональные реакции, возникающие у человека в ответ на поведение других людей, которые воспринимаются им как свободные личности. Эти эмоциональные реакции, в свою очередь, основаны на убеждении, что конкретный поступок обнаруживает дурное, безразличное или благое расположение действующего в отношении тех, кого это действие затрагивает. В ответ на то, что кажется нам проявлением злой воли, мы испытываем ответные установки обиды и возмущения, в ответ на проявления доброй воли мы можем испытывать, например, симпатию и благодарность. Важнейшая задача теории Перебума — продемонстрировать, что выражение некоторых из этих установок всегда неоправданно, поскольку у нас нет свободы воли[14]. Если человек

11. Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life,* p. 2.

12. Ibid, p. 128.

13. *Стросон П.* Свобода и обида // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 204–221.

14. Однако Перебум не отождествляет моральную ответственность с ответными установками. В рамках его подхода ответственным человек считается в результате вынесения суждения (judgement), а не в силу наличия некоторых эмоциональных реакций, которые обычно сопровождают это суждение. См.: Pereboom, D. (2001) *Living Without Free Will*, p. xx. Cambridge: Cambridge University Press. Тем не менее, отказ от суждения об ответственности (в смысле базовой заслуженности) делает проявление ответных установок нерациональным.

не является «первоисточником» своей злой воли, то и возмущение его поведением, и гнев в его адрес, по мнению Перебума, неоправданны[15].

В позитивной части своей программы Перебум, однако, отказывается от ряда тезисов Стросона. Последний подчеркивал, что ответные установки придают смысл нашей жизни, а отказ от них, во-первых, невозможен в силу нашей эмоциональной природы, во-вторых, неоправдан, поскольку это радикально обеднило бы нашу жизнь[16]. Неважно, имеет ли место детерминизм или нет, у нас есть достаточно *прагматических* оснований сохранить веру в свободу воли и ответные установки. Перебум, напротив, полагает, что, во-первых, у нас, скорее всего, нет свободы воли, необходимой для базовой заслуженности, а опираться в своих практиках на *ложные* убеждения в ее существовании ошибочно. Во-вторых, мы *можем*, хотя бы частично, отказаться от некоторых ответных установок. Соответственно, отказ от веры в свободу сделает возможным преодоление некоторых ответных установок[17]. В-третьих, это, по крайней мере в некоторых случаях, было бы скорее благом, нежели злом, поскольку ответные установки вроде морального гнева часто вредят межличностным отношениям[18]. Таким образом, отказ от моральной ответственности в смысле базовой заслуженности оказывается, по мнению Перебума, не так уж страшен.

При этом Перебум вполне понимает, что практики, ассоциируемые с понятием моральной ответственности, необходимы для функционирования общества. Поэтому в рамках позитивной программы он предлагает, во-первых, альтернативную концепцию моральной ответственности, во-вторых, альтернативы ответным установкам гнева и возмущения. Вместо «ретроспективного» (*backward-looking*)[19] понимания ответственности в смысле

15. По мнению Перебума, отказ от веры в свободу воли не угрожает аксиологическим суждениям, в том числе о поступках человека, то есть мы можем говорить, что человек поступил дурно или имел злую волю, даже если он не был свободен. Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, p. 127.

16. *Стросон П.* Свобода и обида. С. 204–221.

17. Стоит оговориться, что Перебум не исключает проявление неоправданных ответных установок даже при отсутствии веры в свободу. Его позиция состоит в том, что отказ от веры в свободу воли позволил бы в долгосрочной перспективе значительно уменьшить или вообще элиминировать эти проявления (см. Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, p. 152.)

18. Ibid., p. 180.

19. Подробнее о различении проспективных и ретроспективных подходов к пониманию моральной ответственности см.: Talbert, M. (2019) “Moral Responsibility”, in

базовой заслуженности Перебум предлагает «проспективное» (*forward-looking*) понимание моральной ответственности. Такой подход концентрируется не на самом действии, за которое агент привлекается к ответственности, а на возможных последствиях привлечения к ответственности. Целью практик моральной ответственности должно быть не порицание и похвала *за* сделанное, но порицание и похвала *ради* (1) защиты потенциальных жертв, (2) восстановления межличностных отношений, которые пострадали в результате дурных поступков, (3) морального совершенствования виновного[20]. Этот, в сущности, консеквенциалистский подход не опирается на веру в свободу воли[21], но предполагает, что аксиологические суждения о ценности не зависят от этой веры[22]. Некоторые поступки дурны независимо от того, совершены ли они свободно или нет. Некоторые черты характера добродетельны независимо от того, сформированы ли они свободно или нет. Соответственно, главной целью практик моральной ответственности является увеличение блага, а не кара за зло, поскольку ни у кого нет той свободы, которая могла бы оправдать эту кару.

В качестве альтернатив ответным установкам морального гнева и возмущения Перебум предлагает эмоциональные реакции, которые, по его мнению, не менее, а даже более эффективно могут способствовать тем целям, которые ставит перед собой проспективная теория моральной ответственности (защита жертв, восстановление отношений, моральное совершенствование): «ощущение разочарования, боли, шока от того, что сделал виновный, моральное беспокойство о нем, моральная грусть и горе, которые возникают в результате этого беспокойства, если велик причиненный ущерб»[23]. Выражение этих эмоций и должно способствовать восстановлению отношений, моральному совершенствованию и защите жертв.

E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/, accessed on 15.11.2021].

20. Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, p. 134.

21. Точнее говоря, не опирается на такую свободу воли, которая необходима для несения базовой заслуженности, и не требует того, чтобы агент был источником своего действия. Перебум, разумеется, понимает, что существует множество смыслов понятия свободы воли и многие из них совместимы с детерминизмом, а также необходимы для несения ответственности.

22. Ibid., p. 130.

23. Ibid., p. 146.

Отдельное внимание Перебум уделяет трансформации пенитенциарной системы[24]. По его мнению, существующая система практик наказания преступников предполагает, что они несут ответственность в смысле базовой заслуженности. Отказ от веры в свободу воли может быть основанием для реформы системы наказаний, в результате которой отношение к преступникам в целом станет гораздо более мягким, а совершившие самые тяжкие преступления люди будут рассматриваться подобно носителям опасных болезней и помещаться «на карантин» с целью изменения их склонностей к преступлениям.

Финальным компонентом позитивной программы Перебума является рассуждение о межличностных отношениях и смысле жизни. Здесь он также настроен достаточно оптимистично. Межличностные отношения в результате отказа от веры в свободу воли не пострадают, а даже улучшатся. Хотя скептицизм может угрожать убеждениям о ценности наших достижений, он вполне совместим с самореализацией и даже может подарить нам некий «покой ума» (peace of mind)[25].

In summa: по мнению Перебума, если мы откажемся от веры в свободу воли, ничего страшного не случится, напротив, мир станет, по крайней мере в некоторых отношениях, лучше.

II

Теория Перебума дает оригинальный и интересный взгляд на проблему свободы и моральной ответственности. Однако в данном разделе я хочу показать, что при использовании соответствующей логики оценки моральной оправданности практик проблема свободы и ответственности как таковая исчезает: свобода становится просто не важна для ответственности. Можно, разумеется, сказать, что это вовсе не проблема. Однако это невозможно утверждать, следуя теории Перебума, поскольку большая часть этой теории касается именно критики веры в свободу воли; он предполагает, что эта вера все-таки имеет важное значение для оправдания некоторых практик.

Во-первых, необходимо провести логический анализ самого понятия оправданности[26] практики. Что позволяет оправ-

24. Подробнее об этом см. главу 7 в Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*.

25. Ibid., p. 175–176.

26. Русский язык позволяет различить оправданность и обоснованность, однако в английском языке они передаются одним словом — justification.

дать некоторую практику? Что означает, что некоторая практика морально оправдана? Для условных «единиц» оправдания/обоснования в современной эпистемологии и этике обычно используется понятие оснований (*reasons*)[27]. В эпистемологии основания могут *обосновывать* убеждение или *объяснять* событие. В моральной философии (моральные) основания (морально) *оправдывают* нечто, например, практики. В логическом отношении это означает, что истинность пропозиции о моральной оправданности практики некоторым образом следует (или не следует, если практика неоправданна) из набора пропозиций об основаниях в пользу оправданности этой практики (или истинность набора оснований в пользу оправданности практики повышает вероятность истинности пропозиции об оправданности практики).

Во-вторых, следуя подходу Перебума, можно разделить разные *типы* оснований в пользу оправданности практик. Сам Перебум, как я писал в прошлом разделе, часто упоминает консеквенциалистские и контрактуалистские соображения в пользу оправданности практик[28]. К этим типам можно добавить и другие, например, деонтологические основания и аретические основания (то есть основания, сформулированные с позиций этики добродетелей). В пользу моральной оправданности некоторой практики, очевидно, можно привести основания разных типов. Так, некоторая практика, например, практика благотворительных пожертвований на лечение тяжелобольных, может быть оправдана и с консеквенциалистской, и с аретической точек зрения, поскольку она имеет благие последствия, а также часто является проявлением благих черт характера.

В-третьих, мы можем разделить два вида оправданий практики. Практика может быть оправдана с учетом *всех* типов оснований, или практика может быть оправдана с учетом *частного типа* оснований. Общая оправданность следует из рассмотрения всех релевантных оснований всех типов в пользу и против оправданности практики. Оправдание на основе конкретного типа оснований не требует рассмотрения всех типов оснований. Так,

27. Существует обширная полемика по вопросу о природе оснований, которую мы не будем освещать в этой статье, поскольку эксплицируемая далее логика не подразумевает какой-то конкретной теории оснований, например, экстернализма в отношении моральных оснований.

28. См., например: Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life,* pp. 2, 89, 127.

практика может быть оправдана с точки зрения консеквенциалистских оснований, даже если мы вообще не рассматриваем аретические и деонтологические основания в пользу ее принятия[29]. Разумеется, если мы принимаем какую-то теорию нормативной этики в качестве единственно истинной, один тип оснований всегда будет достаточен для вывода о моральной оправданности практики.

В теории Перебума оправдание на основе принципов базовой заслуженности является *частным* оправданием через определенный *тип* оснований. При этом Перебум признает альтернативные базовой заслуженности типы оснований и, как мы писали в прошлом разделе, считает, что эти основания (прежде всего консеквенциалистские) иногда достаточны для общего морального оправдания имеющихся практик. Соответственно, он не может утверждать, что оправдание на основе базовой заслуженности является необходимым условием общей оправданности практики.

Подводя промежуточный итог, мы можем описать проект Перебума на основе данной логики понимания моральной оправданности практик. В негативной части проекта Перебум демонстрирует, что некоторый тип оснований в пользу практик морального порицания (основания, относящиеся к базовой заслуженности) недействителен, поскольку у нас нет свободы воли. В позитивной части проекта он демонстрирует, что (1) ценные для нас практики имеют *независимые* от данного типа оснований моральные оправдания, а также, что (2) практики, которые зависят от базовой заслуженности, например, проявления возмущения, не оправданы чем-либо, кроме базовой заслуженности.

Вопрос, который представляется нам ключевым в отношении теории Перебума, таков:

Базовый вопрос: каково предполагаемое Перебумом значение оснований типа базовой заслуженности в структуре *общего* оправдания практик моральной ответственности?

Здесь в отношении каждой практики возможно три «идеально-типических» варианта:

29. Стоит уточнить, что речь здесь идет о формальном различении между типами/множествами оснований. Общая оправданность как множество включает в себя в качестве подмножеств все типы оснований.

A. С учетом оснований всех типов, кроме базовой заслуженности, практика X хороша и полезна.
B. С учетом оснований всех типов, кроме базовой заслуженности, практика X дурна и вредна.
C. С учетом оснований всех типов, кроме базовой заслуженности, моральный статус практики X спорен/неясен.

Базовая проблема теории Перебума, состоит, с нашей точки зрения, в том, что каждый из этих трех вариантов ведет к неудобным для нее следствиям.

A. Если практика хороша и полезна с точки зрения альтернативных типов оснований, то оказывается неясным, почему в отсутствие базовой заслуженности от нее стоило бы избавиться. Как именно основания типа базовой заслуженности могли бы лишить значимости основания всех других типов? Почему базовая заслуженность обладает таким «блокирующим» характером? Если верить позитивной части программы Перебума, основания типа базовой заслуженности не могут играть такую роль, поскольку он сам утверждает, что многие практики могут быть вполне оправданы даже без веры в базовую заслуженность. В этом сценарии базовая заслуженность в общем не является значимым типом оснований, она избыточна. Отказ от веры в свободу воли и, соответственно, базовую заслуженность не требует от нас отказываться от этих, в целом хороших, практик.
B. Если практика дурна и вредна, оказывается неясным, как именно базовая заслуженность могла бы ее оправдать? Для подхода Перебума это становится особенно значимой проблемой, поскольку он признает значимость консеквенциалистских оснований в своей проспективной теории моральной ответственности. Соответственно, он не может утверждать, что консеквенциалистские основания сами по себе не должны служить для оправдания практик моральной ответственности, к примеру, что необходимым условием общей оправданности практик являются некоторые деонтологические основания. Отсюда и возникает вопрос: если некоторая практика не просто не оправдана, но даже дурна и вредна с точки зрения тех типов оснований, которые сам Перебум признает значимыми, как именно базовая заслуженность, основанная на вере в свободу воли, может ее оправдать? Кажется, никак. Следовательно, вера в свободу воли в общем *не оправдывает* сохранение этой практики в смысле общей оправданности. Если проявления мо-

рального гнева и являются злом, то вера в свободу воли, в целом, не оправдывает их.

В качестве возражения можно указать на то, что при наличии у нас свободы воли факт свободы и следующая из него базовая заслуженность перевесит прочие основания (включая консеквенциалистские), поскольку свобода и заслуженность окажутся более достоверны, нежели дурные последствия практик[30]. На это можно ответить: (1) с учетом истории дискуссии о свободе воли можно с высокой вероятностью сказать, что факт свободы никогда не станет очевидным; (2) даже если предположить, что этот факт будет радикально удостоверен, не вполне ясно, почему он будет более достоверен, чем дурные последствия некоторых практик, которые мы уже сейчас умеем с высокой надежностью определять эмпирически.

Кроме того, можно прибегнуть к стандартной для ретрибутивизма идее о том, что ущерб, причиняемый преступнику, превращается в добро соразмерно преступлению[31]. Однако этот ответ, как кажется, игнорирует плюрализм типов оснований. Ущерб преступнику превращается в благо только с точки зрения ретрибутивистского подхода, то есть подхода, основанного на понятии базовой заслуженности. Однако и здесь остается неясным, почему именно мы должны пренебречь основаниями прочих типов, которые, согласно условиям пункта B, однозначно сигнализируют о неоправданности практики.

C. Если моральный статус практики является спорным с учетом всех альтернативных базовой заслуженности типов оснований, то непонятно, как именно базовая заслуженность могла бы определить ее общий статус. Возьмем, например, практику абортов. Эта практика является этически спорной: люди часто имеют противоположные взгляды относительно ее морального статуса. Как оправданность или неоправданность этой практики с точки зрения базовой заслуженности могла бы изменить это положение дел? Кажется — никак. Противники абортов останутся их противниками, а сторонники — сторонниками. Кажется, сама по себе базовая заслуженность не может здесь быть «решающим» аргументом, даже если стороны попытаются каким-то образом апеллировать к ней в обосновании своей позиции.

30. Благодарю анонимного рецензента за то, что он обратил внимание на этот момент.

31. Благодарю анонимного рецензента за идею такого ответа.

Обобщая представленные рассуждения, мы можем представить некоторую *дилемму*, которая встает перед теорией Перебума и имеет критическое значение для практической значимости его подхода:

> I. Либо базовая заслуженность оправдывает только те практики, которые и так оправданы на независимых основаниях, тогда вера в нее (и в свободу воли) ничего не решает с точки зрения общей моральной оправданности конкретных практик;
> II. Либо базовая заслуженность оправдывает те практики, которые без нее не могут быть оправданы, но тогда из подхода Перебума остается непонятно, как именно она могла бы оправдать эти, в контексте иных оснований, *дурные* или, в лучшем случае, спорные практики.

Было бы, однако, ошибочным утверждать, что вера в свободу воли никак не *влияет* на те практики, которые критикует Перебум. Принципиальную роль здесь играет различение моральных оправданий, с одной стороны, и причинных объяснений, с другой. Вера в свободу воли, согласно представленным выше рассуждениям, не имеет особой роли в моральном *оправдании* практик. Однако эта вера может *объяснить* наличие соответствующих практик, будучи одной из их причин. Например, хотя порицание в форме проявления морального гнева *в общем* не оправдано, оно объясняется верой в свободу воли, поскольку люди проявляют возмущение именно потому, что они верят в свободу совершившего некоторый дурной поступок. Если согласиться с этой позицией, то отказ от веры в свободу воли и базовую заслуженность мог бы устранить одну из причин тех практик, которые критикует Перебум.

Однако отказ от проявления возмущения не требует отказа от веры в свободу воли. Человек может отказаться от проявления гнева, хотя и верит, что этот гнев оправдан в смысле базовой заслуженности, так как у обидчика есть свобода воли. В частности, такой отказ от гнева возможен в том случае, если имеются *более значимые* основания других типов, которые демонстрируют неоправданность проявления гнева. Соответственно, даже если вера в свободу воли является причиной и основанием для проявления гнева, нам нет нужды отказываться от этой веры, чтобы отказаться от гнева, если имеются другие *более* веские основания и причины его не проявлять.

Ядром теории Перебума является тезис о том, что жизнь без веры в свободу воли останется вполне осмысленной, а в некоторых отношениях даже будет лучше, нежели жизнь с верой в свободу. Проблему, которую мы ставим в этом разделе, можно сформулировать так: как именно вера в свободу воли может *оправдать* текущее состояние дел, если это положение дел в общем полагается дурным? Исходя из логики теории самого Перебума, которую мы постарались эксплицировать в данном разделе, — никак. Соответственно, для реформы наших практик нам вовсе не обязательно доказывать, что свободы воли нет, и нам не надо отказываться от веры в нее. Мы вполне можем сохранить веру в свободу воли и одновременно осуществить предлагаемый Перебумом пересмотр практик, если, конечно, допустить, что в пользу него имеется достаточно моральных оснований, с чем мы вовсе не обязаны соглашаться.

В заключение данного раздела стоит сказать, что в мои задачи не входило доказать правоту Перебума. Задачей была экспликация той логики, которая, насколько я могу судить, лежит в основе теории Перебума, а также следствий из этой логики. В следующем разделе я постараюсь продемонстрировать, как данная логика сталкивается с проблемами при попытке перенести ее на так называемую проблему ада.

III

Описанная в предшествующем разделе логика может быть применена практически к любой социальной практике. Мы можем повсюду искать основания разных типов, а также спрашивать о том, насколько практика оправдана в целом и в частности. При этом вопрос о свободе воли теряет принципиальную значимость, поскольку обычно имеется множество оснований в пользу практики или против нее, которые никак не зависят от веры в свободу воли[32] и которые сама по себе вера в свободу и базо-

32. Отметим, что речь здесь идет именно о той свободе воли, которая полагается условием базовой заслуженности. Разумеется, есть множество «беспроблемных» философских понятий о свободе воли, то есть понятий о такой свободе, которая у нас, несомненно, есть. Например, свободе действовать согласно своим желаниям или свободе расставлять приоритеты между своими целями и т.п. Множество смыслов такой «беспроблемной» свободы выражено в разного рода компатибилистских теориях.

вую заслуженность едва ли могут «перекрыть»[33]. В этом разделе я постараюсь показать, какие проблемы возникают при попытке приложить эту логику к проблеме ада, а также насколько значимым в контексте этой проблемы становится понятие свободы воли.

Сначала стоит сформулировать некоторое обобщенное представление об аде и саму проблему ада. А. Бакарев и А. Плаг выделяют несколько ключевых аспектов общей для разных религий концепции ада:

> E1: Некоторые люди находятся или будут находиться в аду бесконечный период времени.
> E2: Ад является обиталищем для тех личностей, которые не смогли удовлетворить некоторому условию, которое Бог указал в качестве необходимого для избегания ада и наслаждения раем.
> E3: Совокупное благосостояние и благосостояние в конкретный момент для находящихся в аду имеют отрицательное значение.
> E4: Выход из ада блокирован для находящихся в нем.
> E5: Находящиеся в аду помещены туда в качестве наказания за несоответствие тому условию (или условиям), которые Бог указал для избегания ада, или за совершенные грехи, или за то и другое[34].

Проблема ада состоит в реальном или мнимом противоречии между двумя группами убеждений:

(1) убеждениями о Боге: существует всеблагой, всемогущий, всезнающий, вечный, *любящий всех* Бог;

(2) убеждениями об аде: существует ад, в котором часть людей будут обречены на вечные муки.

Далее проблема может артикулироваться различными способами: через тезис о непропорциональности наказания адом, через тезис о недостаточной информированности людей об аде, через неопределенность критериев попадания в ад и возможность

33. Разумеется, свободу воли можно полагать условием возможности аксиологических суждений и моральных оснований в целом, однако такого рода позицию трудно считать «исходной», поскольку множество аксиологических суждений представляются никоим образом не связанными с верой в свободу. На это указывает и Перебум. См.: Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, p. 127.

34. Buckareff, A.A., Plug, A. (2013) "Hell and The Problem of Evil", in J.P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, p. 128. West Sussex, UK: Wiley.

пограничных случаев, где морально «схожие» люди получат радикально разные «приговоры» и др. Разумеется, в современной дискуссии обсуждается множество вариантов теистического ответа на проблему ада, обзор которых, однако, не входит в наши задачи[35].

Важным для нашего исследования представляется следующее: из концепции ада становится понятно, что, во-первых, сам ад можно понимать как форму привлечения к ответственности *за* совершенные грехи или несоблюдение некоторых условий (Е5). Во-вторых, эта форма ответственности имела бы, очевидно, *ретроспективный* характер, поскольку ад по определению не направлен на последующие благие последствия, включая улучшение морального характера (Е3 и Е5). В-третьих, существование ада не может быть оправданно в рамках того проспективного подхода к моральной ответственности, который предлагает Перебум[36]. Более того, поскольку благосостояние людей в аду имеет отрицательный характер (Е3), ад несомненно является злом для тех, кто в нем находится.

Указанные обстоятельства позволяют сказать, что ад является в некотором смысле абсолютной формой ответственности в смысле базовой заслуженности. Такая ответственность имеет не инструментальный характер и не является средством для чего-либо[37]. Как представляется, именно такого рода абсолютную ответственность весьма трудно оправдать чем-либо, кроме не менее абсолютной, радикальной свободы воли (хотя и в данном случае оправдание вряд ли будет простой задачей). Здесь может действовать интуиция о прямой зависимости между контролем над собственной жизнью и ответственностью за нее: чем больше ответственность, тем больше контроль. В дискуссиях о свободе воли такого рода радикальная свобода и контроль обычно ассоциируются с либертарианством. По мнению самого Перебума, существование ада необходимо предполагает базовую заслуженность

35. Обзор проблемы ада и предлагаемых ее решений см. в: Ibid.; кроме того, см. статью Игоря Гаспарова в этом номере журнала.

36. Это признает и сам Перебум. См.: Pereboom, D. (2016) “Libertarianism and Theological Determinism”, in K. Timpe, D. Speak (eds.) *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns,* pp. 113, 119. Oxford: Oxford University Press.

37. Разумеется, ответственность и в таком абсолютном смысле остается ответственностью *за* что-либо, соответственно, она все равно не является абсолютной в смысле ответственности просто по факту существования, независимо от каких-либо поступков.

и, соответственно, либертарианскую свободу воли, которой у нас (по его мнению) нет[38].

В таком случае концепция ада может оказаться тем самым случаем, где концепция Перебума перестает быть тривиальной, а именно ее тривиальность мы постарались продемонстрировать в прошлом разделе. Именно теистические убеждения о существовании ада и всеблагого Бога могут быть связаны с верой в некоторую предельную форму свободы, ассоциируемую с понятием базовой заслуженности. Поскольку концепция ада является существенной частью наиболее влиятельных в мире монотеистических религий, постольку религиозные практики внутри этих религий оказываются связаны с этой концепцией. Отказ от веры в свободу воли проблематизирует смысл соответствующих практик. Если эти практики образуют для их участников нечто значимое, то отказ от фундирующих их убеждений, очевидно, не может быть так беспроблемен, как это рисует Перебум в позитивной части своей программы.

Эти соображения могут служить частным и вовсе не решающим свидетельством в пользу гораздо более общего тезиса: проблема свободы воли имеет принципиально теологический характер, поскольку философски проблемные смыслы свободы приобретают свое значение в контексте теистических убеждений, прежде всего, убеждений в бессмертии души и посмертных воздаяниях. Этот тезис вряд ли возможно исчерпывающе доказать, но стоит хотя бы кратко прокомментировать.

(1) Существуют некоторые «беспроблемные» представления о свободе. Например, если поступать свободно означает поступать согласно своим желаниям (в духе классического компатибилизма Гоббса), то, очевидно, люди обладают свободой воли. Никто не спорит с тем, есть ли у нас такие формы свободы: они есть. Вопрос состоит в том, достаточны ли они для несения моральной ответственности? Перебум утверждает, что нет, они недостаточны для несения моральной ответственности в смысле базовой заслуженности, но да — они достаточны для оправдания инструментально понятой моральной ответственности.

(2) Однако логика оправдания практик моральной ответственности, соответствующая подходу Перебума, ставит под сомнение практическую или социальную ценность самой веры в базовую заслуженность: кажется, мы повсюду можем совершенствовать

38. Ibid.

наши практики независимо от веры в свободу воли и базовую заслуженность.

(3) Концепция ада дает пример такой формы ответственности, которая непосредственно зависит от идеи базовой заслуженности и свободы воли. Более того, эта концепция связана с широким кругом практик религиозной жизни. Соответственно, именно в контексте теистических убеждений вера в свободу приобретает свое практическое значение: от веры в свободу зависит вера в оправданность посмертных воздаяний и действия, которые с этой верой связаны.

В этой связи кажется неслучайным тот факт, что корреляция между теизмом и либертарианским пониманием свободы воли оказалась едва ли не самой сильной в знаменитом опросе «Во что верят философы?», проведенном Д. Чалмерсом и Д. Бурже[39].

Заключение

В заключение стоит отметить ограниченность представленных в статье рассуждений. Я, конечно, не хочу сказать, что вера в существование ада и всеблагого Бога обязательно влечет веру в свободу воли, необходимую для базовой заслуженности. Существуют христианские конфессии, которые совмещают отказ от веры в свободу воли и концепцию ада. Классическим примером здесь является кальвинизм. В этой связи кажется неслучайным тот факт, что сам Перебум воспитывался в духе строго кальвинизма, о чем он упоминал во время своего приезда в Москву в январе 2016 года.

Кроме того, идея о том, что ответственность пропорциональна контролю или вообще необходимо зависит от контроля, не является некоторой культурной универсалией. Напротив, во многих культурах условие контроля имеет несравнимо меньшую значимость при оценке моральной ответственности, нежели в европейской культуре[40]. Человек может нести ответственность за поступки других людей, которые он никак не мог контролировать. Соответственно, тезис о «теологичности» проблемы свободы воли

39. Chalmers, D., Bourget, D. (2014) “What do philosophers believe?”, *Philosophical Studies* 170: 465–500.

40. Подробнее обоснования этого тезиса см. в: Sommer, T. (2012) *Relative Justice*. Princeton: Princeton University Press.

скорее касается не априорных отношений между понятиями свободы и ответственности, а существующих в конкретной культуре связей между убеждениями о свободе, ответственности, Боге и посмертных воздаяниях. В этом отношении мои рассуждения о теории Перебума могут рассматриваться как отдельный кейс в пользу данного тезиса, но, разумеется, не как его исчерпывающее обоснование.

Библиография / References

Васильев В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017. С. 32–40.

Перебум Д. Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 59–102.

Стросон П. Свобода и обида // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 204–221.

Франкфурт Г. Альтернативные возможности и моральная ответственность // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1. № 4. С. 129–140.

Buckareff, A. A., Plug A. (2013) "Hell and The Problem of Evil", in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, pp. 128–143. West Sussex, UK: Wiley.

Chalmers, D., Bourget, D. (2014) "What do philosophers believe?", *Philosophical Studies* 170: 465–500.

Double, R. (1991) *The Non-Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press;

Feinberg, J. (1970) *Doing and Deserving*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Frankfurt, H. (2017) "Al′ternativnye vozmozhnosti i moral′naia otvetstvennost" [Alternative possibilities and moral responsibility], *Filosofia, Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki* 1(4): 129–140.

Franklin, C. E. (2018) *A Minimal Libertarianism: Free Will and the Promise of Reduction*. New York: Oxford University Press.

Honderich, T. (1988) *A Theory of Determinism*. Oxford: Clarendon Press.

Levy, N. (2011) *Hard Luck*. Oxford: Oxford University Press;

O'Connor, T. (2003) "Review: Living without Free Will by Derk Pereboom", *The Philosophical Quarterly* 53(21): pp. 308–310.

Pereboom, D. (2001) *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press;

Pereboom, D. (2013) "A Defense Without Free Will", in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, pp. 411–425. Oxford: Blackwell;

Pereboom, D. (2014) *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press.

Pereboom, D. (2016) "Libertarianism and Theological Determinism", in K. Timpe, D. Speak (eds.) *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns*, pp. 112–131. Oxford: Oxford University Press.

Pereboom, D. (2016) "Optimistichnyi skeptitsizm otnositel′no svobody voli" [Optimistic scepticism about free will], *Logos* 26(5): 59–102.

Smilansky, S. (2000) *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.

Sommer, T. (2012) *Relative Justic*e. Princeton: Princeton University Press.

Strawson, P. F. (2020) “Svoboda i obida” [Freedom and resentment], *Finikovyi Kompot* 15: 204–221.

Talbert, M. (2019) “Moral Responsibility”, in E. N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy [https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/, accessed on 15.11.2021].

Vasil'ev, V. (2017) *V zashchitu klassicheskogo kompatibilizma: Esse o svobode voli* [In Defence of Classical Compatibilism: Essays on Free Will]. Moscow: LENAND.

Владимир Сидорин

Феномен зла в атеистическом дискурсе: иллюзия эвристического преимущества

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-92-106

Vladimir Sidorin

The Phenomenon of Evil in the Atheistic Discourse: The Illusion of Heuristic Advantage

Vladimir Sidorin — Department of History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). vlavitsidorin@gmail.com

The author considers the argument formulated by a number of modern philosophers (G. Oppy, P. Draper) that atheism has a certain heuristic advantage in explaining the phenomenon of evil, which in discussions between theism and naturalism allows us to justify the rational choice of a theoretical position in favor of naturalism. The author admits the peripheral nature of the problem of evil in non-theistic thinking, while he shows a major trend in current philosophy to conceptualize the problem of evil within the framework of secular thinking. The author indicates a process underway of forming of a separate subject area, a kind of secular "evil studies," the potential and productivity of which is too early to assess. The paper then explores the assumption that the description of the mechanics of work of evil can be identical with its explanation. The opinion that evil is exclusively problematized in theistic thinking is but a result of a certain inertia of the intellectual history. In fact, the problem of evil is one of the vulnerable points within atheistic (and, broadly, secular) discourse, which downplays the alleged heuristic advantage of atheism.

Key words: the problem of evil, atheism, theism, naturalistic ethics, evil-skepticism, secular theory of evil.

Статья написана в рамках реализации проекта «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», поддержанного РНФ (проект № 19-18-00441).

Сидорин В. Феномен зла в атеистическом дискурсе: иллюзия эвристического преимущества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(4). С. 92–106.

Sidorin, Vladimir (2021) "The Phenomenon of Evil in the Atheistic Discourse: The Illusion of Heuristic Advantage", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(4): 92–106.

Феномен зла являлся предметом осмысления фактически на протяжении всей истории философской мысли, оказываясь составной частью тех или иных моральных и метафизических систем, однако только с середины позапрошлого столетия зло становится самостоятельной философской проблемой и основанием целостной атеистической аргументативной программы[1]. Уже с середины XX столетия проблема зла оказывается одним из ключевых узлов полемики между теистами и атеистами, порождая как все новые теистические ответы на этот вызов, так и атеистическую критику этих ответов и разнообразные модификации аргументов от зла[2]. Разумеется, проблема зла остается не единственным камнем преткновения между сторонниками теистического и атеистического мировоззрений: споры велись и ведутся и по множеству иных философских вопросов — проблеме рациональности, философском значении религиозного опыта, природе каузальности, космологической проблематике, статусе моральных фактов и объективности этики, смысле жизни и др. — обе мировоззренческие позиции обросли значительным количеством аргументов по каждому из дебатируемых вопросов[3]. Однако трудно избавиться от впечатления, что, хотя в этом споре появляются все новые аргументы, непрерывно актуализируются и модифицируются старые, при этом и те, и другие становятся изощреннее, они не выполняют, строго говоря, своей главной функции — никого не убеждают и не переубеждают, заставляя лишь уточнять изначально принятую по тем или иным соображениям позицию.

Ставя аналогичную проблему в контексте оценки убедительности известного аргумента от зла, сформулированного У. Роу, один из ведущих атеистических философов современности австралиец Грэхэм Оппи полагает, что, оценивая тот или иной аргумент с точки зрения его предполагаемой цели — убеждения оппонентов, — необходимо задаться одним простым вопросом: «...если

1. Hickson, M. (2013) "A Brief History of Problems of Evil", in J.P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, pp. 3–19. Chichester: Wiley-Blackwell.
2. Martin, M. (ed.) (2007) *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press; McBrayer, J.P., Howard-Snyder, D. (eds) (2013) *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*. Chichester: Wiley-Blackwell; Meister, C., Moser, P.K. (eds) (2017) *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Koterski, J.W., Oppy, G. (eds) (2019) *Theism and Atheism. Opposing Arguments in Philosophy*. Boston: Cengage.

бы мы верили в то, во что верят они, должны мы были бы найти этот аргумент убедительным?»[4]. Ответ на этот вопрос, с точки зрения Оппи, очевиден: все существующие аргументы как в пользу существования Бога, так и против этого в этом смысле неудачны, каждый из них оказывается лишь одним из множества положений, по поводу которого рационально мыслящие люди могут вполне рационально не соглашаться друг с другом. Тем не менее Оппи находит, как ему кажется, выход из сформулированной дилеммы и способ обоснования именно атеистического теоретического выбора, предлагая своеобразный мысленный эксперимент, на котором мы и хотели бы остановиться подробнее.

Конструируя гипотетическую дискуссию между сторонниками двух мировоззрений — натурализма, который необходимо предполагает атеистическую точку зрения, и теизма[5], — Оппи предлагает оценить обе позиции исключительно с точки зрения их формальных преимуществ, причем именно проблема зла оказывается ключевым моментом этой оценки:

> Мы должны, в частности, сфокусироваться на теоретических достоинствах исследуемых мировоззрений. Является ли каждое из них внутренне непротиворечивым? Использует ли одно из них меньшее количество теоретических допущений, чем другое? Есть ли у какого-то из мировоззрений объяснительные преимущества, которых лишено другое? Лучше ли соответствует какое-либо из них иным, независимо обоснованным теориям?[6]

4. Oppy, G. (2013) "Rowe's Evidential Arguments from Evil", in J.P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds.) *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, pp. 49–66. Chichester: Wiley-Blackwell.

5. В употреблении понятий «атеизм» и «натурализм» мы будем следовать сложившейся в англоязычной литературе традиции считать атеизм необходимой составной частью натуралистического мировоззрения в силу того, что последнее предполагает радикальное отрицание существования каких-либо супранатуралистических явлений и сущностей. Эти термины, таким образом, в рамках нашей статьи понимаются как синонимы, выбор между которыми зависит исключительно от контекста и желания (или необходимости) подчеркнуть либо онтологические (в случае атеизма), либо методологические (в случае натурализма) аспекты. Под секуляризмом, в свою очередь, мы будем понимать более широкий подход, стремящийся по тем или иным причинам элиминировать религию из собственного проблемного, методологического и концептуального пространств. Любой атеизм и натурализм, таким образом, необходимо секулярен, однако, не всякая секулярная теория стремится к атеистическим/натуралистическим перспективе и выводам.

6. Ibid., p. 55.

Предлагая исходить из того, что обе теории внутренне непротиворечивы, Оппи формулирует, тем не менее, теоретическое преимущество атеизма, фактически используя принцип экономии мышления, играющий, с его точки зрения, решающую роль именно при объяснении феномена зла[7]. Натурализм в этой логике имеет преимущество постольку, поскольку в своих объяснительных стратегиях использует исключительно естественные причины и сущности, в то время как теизм вынужден прибегать к введению дополнительных понятий, постулатов и принципов: идеи загробной жизни как возможной компенсации за страдания, концепции падших ангелов, ответственных за зло, или постулировании некоего добра, находящегося за гранью нашего понимания, но позволяющего оправдать наличие зла здесь и сейчас. При этом Оппи подчеркивает, что это не означает принципиального превосходства атеизма и, возможно, что теизм может лучше натурализма согласовываться с какими-то иными теориями или иметь иные преимущества — в размышлениях о происхождении физической реальности и ее поразительно тонкой настройке или в вопросе о появлении в этой реальности сознания и разума и многом другом. Однако, с его точки зрения, это частное преимущество (*local advantage*) натурализма в объяснении феномена зла оказывается тем формальным соображением, которое должно склонить чашу весов в гипотетической дискуссии между теистом и натуралистом о рациональных основаниях выбора теоретической позиции (*theory choice*) в пользу последнего.

Несколько поясняя свою позицию, Оппи указывает, что наибольшая эффективность эвристического потенциала атеистической, теистической или агностической позиции означает нахождение своеобразного компромисса между минимизацией количества теоретических допущений и максимизацией ширины и глубины объяснения[8]. При этом теоретические допущения можно разделить на три группы — онтологические (введение дополнительных сущностей), идеологические (идеи) и номологические (принципы). Их минимизация означает наиболее возмож-

7. Следует отметить, что сам Оппи избегает употребление термина «зло», предпочитая говорить исключительно о «распространении в нашем мире сильнейших страданий» (*the distribution of intense suffering in our world*).

8. Oppy, G. (2019) *Atheism. The Basics*, pp. 120–121. London: Routledge Taylor & Francis Group. См. также: Oppy, G. (2013) *The Best Argument Against God*. London: Palgrave Macmillan.

ное уменьшение количества подобных структурных элементов мировоззрения, а также их наибольшее упрощение. Крайностями в таком случае оказывается своеобразный нигилизм, стремящийся максимальным образом элиминировать из своей структуры сущности, идеи и принципы, но неизбежно теряющий в таком случае эффективность объяснения, и партикуляризм, стремящийся охватить своим объяснением как можно больше данных и вводящий для этого значительное количество дополнительных сущностей, идей и принципов. И хотя четкого алгоритма адекватной оценки эффективности достигнутого компромисса между минимизацией теоретических допущений и максимизацией глубины и ширины объяснения не существует, очевидно, что подобный компромисс лежит где-то между указанными крайностями. Подобный подход, по мнению Оппи, позволяет оценить методологическую эффективность: если мы сравниваем две теории (T1 и T2), и T2 не только принимает допущения T1, но и прибегает к неким дополнительным средствам, в то время как не существует данных и фактов, которые T2 объясняла бы лучше, чем T1, то можно сделать однозначный вывод о теоретическом преимуществе T1 по сравнению с T2.

Подобный подход обнаруживает очевидное влияние Д. Юма, полагавшего, что ряд естественных условий или даже манихейский дуализм объясняют «странное смешение добра и зла, наблюдаемое в жизни» куда приемлемее теизма, прибегать к которому по крайней мере в данном случае оказывается нецелесообразным[9]. Напрямую в этой позиции английского мыслителя XVIII века укореняет свою точку зрения на проблему зла и американский философ П. Дрэпер (*Paul Robert Draper*), конструирующий аргумент, аналогичный аргументу Г. Оппи, хотя и принципиально отличающийся от него своим вероятностным характером.

С его точки зрения, аргумента Юма от существования зла можно актуализировать, разложив на ряд посылок, которые Дрэпер формулирует следующим образом:

1. Натурализм существенно проще теизма.
2. Натурализм обладает гораздо большей предсказательной силой, чем теизм в сфере добра и зла, т. е. в сфере того, что мы *знаем* о рас-

9. *Юм Д.* Диалоги о естественной религии // Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 458–465.

пределении и относительных количествах (физической) боли и удовольствия, процветания и прозябания, добродетели и порока, триумфа и трагедии.

3. Никакие эпистемологические преимущества, которые теизм имеет по сравнению с натурализмом (т. е. факторы, которые увеличивают вероятность теизма по сравнению с вероятностью натурализма) не являются достаточными — даже если их объединить, — чтобы нейтрализовать те эпистемологические преимущества, которые имеет натурализм по сравнению с теизмом, если предпосылки 1 и 2 верны.

4. Теизм, вероятно, ложен[10].

При этом П. Дрэпер исходит из различения натурализма и супранатурализма — метафизических позиций, принципиально противостоящих друг другу и в силу этого не могущих одновременно быть истинными. Натурализм исходит из того, что ментальный мир либо вовсе не существует в качестве иной по сравнению с физическим реальности, либо существует, строго зависи от физического мира. В любом случае этот (псевдо)ментальный уровень бытия полностью может быть объясним естественными законами и феноменами (как уже известными, так и еще не открытыми). Супранатуралисты же либо объявляют несуществующим физический мир, либо ставят его существование в зависимость от мира ментального. Теизм, таким образом, оказывается усложненной формой супранатурализма, определяющей реальность как нечто зависимое от личностно понимаемого Бога с присущими ему «ментальными» характеристиками всемогущества, всезнания, всеблагости.

Именно простота и предсказательная сила оказываются ключевыми критериями в предпочтении одной теории другой: та из них, которая обладает этими теоретическими преимуществами в большей степени, с большей степенью вероятности и оказывается истинной. При этом понятие простоты, признает Дрэпер, само оказывается проблематичным и не однозначным: если принять в качестве ее критерия своеобразную онтологическую бережливость или же концептуальную согласованность, то обоснование простоты и натурализма, и супранатурализма оказывается в рав-

10. Draper, P., Dougherty, T. (2013) “Explanation and the Problem of Evil”, in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, p. 69. Chichester: Wiley-Blackwell.

ной степени возможным. Однако в силу того, что теизм является усложненной версией супранатурализма и, как таковой, концептуально и содержательно насыщеннее последнего, натурализм по указанному критерию простоты оказывается все-таки предпочтительнее теистической позиции: поскольку теизм сложнее, менее вероятно, что он истинен.

Что касается большей предсказательной силы натурализма, Дрэпер, поясняя свою мысль, обращается к гипотетической ситуации с двумя иноземными существами, которые пытаются познать земную действительность, — склонной к натуралистическим объяснениям Нэтти (Natty) и условно теисту Тео (Theo). Познакомившись с общим устройством земной биосферы, оба затем узнают, что люди и некоторые другие живые существа испытывают, с одной стороны, боль, с другой — удовольствие. К тому моменту уже зная, что многие другие органические феномены играют фундаментальную биологическую роль — обеспечивают потребности выживания и репродукции — Нэтти способна выдвинуть предположение, что боль и удовольствие выполняют сходную функцию, — предположение, отражающее действительное положение вещей. Тео же вынужден будет предположить, что боль и удовольствие имеют особое значение, которое не присуще иным органическим феноменам и процессам, — предположение, в котором он не может быть уверен в силу его неверифицируемости. Натурализм, таким образом, обладает куда большим прогностическим потенциалом, что наряду со сравнительной простотой обеспечивает его преимущество над теизмом[11].

Указанные подходы, таким образом, апеллируют к якобы имеющемуся у натуралистического подхода преимуществу в объяснении феномена зла — преимуществу, которое условно можно было бы обозначить в качестве эвристического, подразумевая под этим больший методологический потенциал, обеспечивающий и упрощающий решение познавательных задач (в данном случае проблемы зла). Однако если обратиться к анализу соответствующей литературы, то становится очевидным, что тема зла находится на периферии ее основных интересов. Атеистически ориентированные философы, полемизируя с так называе-

11. Ibid., p. 72. См. также: Draper, P. (2017) “God, Evil and the Nature of Light”, in C. Mester, P. Moser (eds) The Cambridge Companion to the Problem of Evil, pp. 65–84. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

мым моральным аргументом в пользу существования Бога, заняты в первую очередь проблемой объективности морали: либо обосновывают позицию, отрицающую объективность этики (например, «теория ошибочности» Дж. Л. Мэкки), либо пытаются обосновать эту объективность. Последние попытки иногда сводятся — например американским философом, автором многочисленных работ по атеизму и философии Майклом Мартином — к трем лидирующим школам метаэтики: натурализму, интуитивизму и нонкогнитивизму[12]. Атеистическая полемика по вопросу религиозных оснований морали зачастую выстраивается вокруг последовательно представляемых аргументов против метафизического, эпистемологического и мотивационного аспектов теистического обоснования нравственности[13]. Однако, как представляется, теизм имеет еще один ключевой элемент — ту или иную объяснительную стратегию феномена зла: иными словами, теизм не только дает ответы на вопросы «каков источник и основание добра», «откуда я могу знать, что есть добро, а что — зло» и «почему я должен следовать добру, а не злу», но и представляет целый ряд объяснений тому, почему зло все же пребывает в эмпирической реальности.

Характерно в этой связи, что феномен зла, как правило, не артикулируется и не концептуализируется сторонниками натуралистического мировоззрения в качестве самостоятельно значимой проблемы. Так, Р. Сапольски разворачивает концепцию, в которой моральные суждения и поступки оказываются, в зависимости от обстоятельств, либо результатом рационализации, либо своеобразным итогом социального интуитивизма, причем и тот и другой процесс имеют ярко выраженную нейробиологическую локализацию. Подобная механика морального выбора предопределяет отказ от категорий «зла» и «добра», поскольку к природе эти понятия, очевидно, неприменимы[14]. Нейробиологическое объяснение «зла» пытается представить — точнее говоря, скорее анонсировать — и П. Чёрчленд, относящая дисфункцию совести

12. Martin, M. (2003) *Atheism, Morality and Meaning*. Amherst, New York: Prometheus Book.

13. Brink, D.O. (2007) "The Autonomy of Ethics", in M. Martin (ed.) *The Cambridge Companion to Atheism*, pp. 149–165. Cambridge: Cambridge University Press; Tropman, E. (2019) "Meta-Ethics", in G. Oppy (ed.) *A Companion to Atheism and Philosophy*, pp. 343–354. Chichester: Wiley Blackwell.

14. Sapolsky, R. (2017) *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*, p. 2. New York: Penguin Press.

к нарушениям работы нейронных связей областей мозга, отвечающих за мотивацию и чувства[15]. Натурализм характеризуется определенным разнообразием позиций, однако объективность моральных предписаний и/или их эволюционное происхождение являются доминирующими темами, относящимися к этической проблематике, — проблематизация зла здесь, как правило, отсутствует как таковая[16]. Более того, обоснованность использования самой категории «зло» последовательно и систематически ставится под сомнение.

Близок к этой логике и так называемый «зло-скептицизм» (*evil-skepticism*), призывающий отказаться от понятия зла в силу того, что оно подразумевает ряд метафизических допущений, опасных в политическом контексте, ибо это переводит политическую коммуникацию из пространства рациональной аргументации в пространство демонизации оппонента, ну а главное, фактически не обладает каким-либо значимым потенциалом объяснения. «Зло» в этой логике не религиозная, философская или психологическая категория, а мифологический концепт, неспособный что-либо объяснить в сфере человеческих поступков. Его значение элиминируется по мере того, как мы обращаемся к социальным, психологическим и историческим обстоятельствам «злодеяний»[17]. При этом остается неясным, почему, отказываясь от категории «зла», мы должны сохранить другие моральные понятия, в чем их объяснительные преимущества по сравнению со злом.

Речь идет, таким образом, о своеобразном отсутствии проблематизации зла, своего рода нечувствительности секулярного мышления к данной проблеме. Указывая на необходимость создания секулярной теории зла как важнейший теоретический вызов современности, К. Кард отмечает, что на удивление малое количество светских этиков XX столетия вообще видит здесь проблему — она вызывает интерес, как правило, только у тех,

15. Churchland, P. (2019) *Conscience. The Origin of Moral Intuition*, p. 86. NY, London: W. W. Norton & Company.

16. Waal de, F., Churchland, P., Pievani, T., Parmigiani, S. (2014) *Evolved Morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Leiden, Boston: Brill.

17. Cole, P. (2006) *The Myth of Evil. Demonizing the Enemy*, p. 8. Edinburgh: Edinburgh University Press. См. также: Clendinnen, J. (1999) *Reading the Holocaust*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

кто принимает метафизические предпосылки теологии[18]. Это теоретическое игнорирование проблемы зла в секулярном мышлении не является, как представляется, чем-то новым: в первую очередь вспоминается марксизм как, возможно, наиболее амбициозный атеистический (секулярный) философский феномен в интеллектуальной истории человечества. В начале XX века видный отечественный марксист А. Луначарский издевательски отзывался о точке зрения С. Булгакова, высказанной в докладе «Иван Карамазов как философский тип», по поводу неразрешимости, необъяснимости зла с секулярной точки зрения[19]. Марксизм с его оптимистической антропологической программой, верой в безграничные возможности социального проектирования просто отказывался видеть в зле проблему. Примечательно, однако, что если Ф. Джеймисон еще в 70-х писал, продолжая прежнюю марксистскую линию, об «архаичных категориях добра и зла», то один из ведущих современных мыслителей неомарксистского толка Т. Иглтон посвятил злу отдельную работу, в которой признает, что оно — факт, реальность, требующая объяснения[20]. И это, как кажется, весьма показательная тенденция, оформляющаяся в современной философской мысли, — речь идет об осознании того, что зло представляет собой вызов не только для теистически ориентированных концепций, но и для секулярного мышления, также сталкивающегося с необходимостью ясно артикулировать и концептуализировать данную проблематику[21]. Примечательно, что эта тенденция проявляется в том числе в легитимации и актуализации определенного историко-философского нарратива, реконструирующего соответствующий проблемный срез развития мировой философской мысли и демонстрирующего его значимость

18. Card, C. (2002) *The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil*, p. 6–7. Oxford, New York: Oxford University Press.

19. *Луначарский А. В.* Русский Фауст // Этюды критические и полемические. М.: Правда, 1905. С. 181. См.: *Булгаков С. Н.* Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 1(61). С. 826–863.

20. Jameson, F. (1979) *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*, p. 56. Berkeley etc.: University of California Press. См.: Eagleton, T. (2010) *On Evil*. New Haven, London: Yale University Press.

21. См., напр.: Card, C. (2002) *The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil*. Oxford, New York: Oxford University Press; Kekes, J. (2005) *The Roots of Evil*. Ithaca and London: Cornell University Press; Russel, L. (2014) *Evil: A Philosophical Investigation*. Oxford: Oxford University Press.

по крайней мере в последние три столетия[22]. Речь, таким образом, идет о конституировании отдельной предметной области, своего рода секулярных *evil-studies*, оценка эвристического потенциала и продуктивности которых, во-первых, не входит здесь в наши задачи, а во-вторых, и в-главных, является делом скорее будущего, становясь возможной только по мере дальнейшего развития данного проблемного поля.

Значимым в контексте нашей темы является другое. Теизм представляет, как известно, ряд моделей объяснения зла — привационная теория, аргументация от свободы воли, скептический теизм, концепция грехопадения, «воспитательное значение» зла и др. Иными словами, как раз теизм поразительно эвристически богат в этом отношении, хотя для этого и приходится прибегать к введению дополнительных — онтологических, идеологических, номологических, в терминологии Оппи — допущений. Но эффективность объяснительной модели не менее важна, чем ее экономичность — максимизация глубины объяснения, очевидно, не должна безоглядно приноситься в жертву минимизации теоретических допущений: концептуальная экономичность теоретических конструкций не может и не должна быть самоцелью и самоценностью. При этом часто демонстрируемые попытки свести проблему зла к описанию механики злодеяния — попытки «локализовать» причины зла в сфере нейробиологии, социальном, нарушениях в структуре мотивации или в области аффектов — сами по себе проблематичны: тождественность описания механики какого-либо процесса его объяснению не является чем-то само собой разумеющимся. В случае с проблемой зла это очевидно, быть может, более, чем где-либо еще:

> Мы стремимся постигнуть значение зла, его многообразие и перипетии. Мы хотим знать, почему некоторые люди выбирают зло, а другие сопротивляются ему. Мы хотим знать, почему некоторые люди придерживаются максим добра, а другие — зла. Мы можем много чего сказать о подоплеке жизни того или иного человека, его воспитании, образовании, характере, обстоятельствах и т. д. И социальные науки, и психология вносят свой вклад в это понимание. Но это никогда в итоге не приводит к *исчерпывающему* объясне-

22. См., напр.: Bernstein, R. J. (2002) *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge, Maldon: Polity Press; Neiman, S. (2015*) Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. 2nd ed. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

> нию того, почему люди осуществляют тот выбор, который осуществляют. В наших воззрениях здесь всегда остается какой-то разрыв, какая-то «черная дыра»[23].

При этом необходимо, разумеется, учитывать, что сама логика методологической парадигмы натурализма приводит его к подобному принципиально дескриптивному подходу: пытаясь не допустить в собственные объяснительные модели реальности какие-либо «избыточные» сущности, натурализм не может не концентрироваться исключительно на скрупулезном описании феноменов и механики тех или иных процессов. При этом указанная парадигма не знает исключений, в противном случае, без подобного рода фундаменталистских притязаний, натурализм — по крайней мере, в своей классической версии — перестал бы быть самим собой. Важнейшим элементом этой парадигмы оказывается, как представляется, и своеобразный сциентистский оптимизм: даже если сейчас наука неспособна дать исчерпывающее объяснение тому или иному феномену (т. е. детально и с опорой на естественнонаучную эмпирику описать его генезис и механику), подразумевается, что она обладает принципиальной возможностью сделать это по мере дальнейшего развития. Это «оптимистическое настроение» натурализма — во многих отношениях, безусловно, исторически оправданное — ярко проявляется в контексте указанной проблемы: натурализм исходит из принципиальной разрешимости проблемы зла на основе собственной методологической парадигмы — вопрос ее фактического разрешения оказывается вторичным. В этом смысле проблемы зла как таковой — как отдельной и значимой концептуальной проблемы — для натурализма не существует: речь идет об одном из многих феноменов действительного мира, исчерпывающее объяснение которого становится реально возможным по мере последовательного и все еще продолжающегося накопления эмпирического материала. Подобное положение вещей прямо проистекает из указанного методологического фундаментализма натуралистического мировоззрения, рассмотрение и критический анализ которого не входит здесь в наши задачи. В этом смысле показательно, что в упомянутых выше *evil-studies* проблематизация феномена зла осуществляется авторами, пытающимися оставаться

23. Bernstein, R. J. (2002) *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, p. 235. Cambridge, Maldon: Polity Press.

в рамках секулярной парадигмы, однако не разделяющими методологические предпосылки натурализма.

Не вдаваясь в рамках данной статьи в обсуждение методологического вопроса о том, достаточно ли описания механики какого-либо процесса для его объяснения, мы можем констатировать лишь, что на данный момент в натуралистической парадигме не существует сколь-нибудь исчерпывающей объяснительной модели существования зла, хотя и утверждается принципиальная возможность ее создания. Но без решения этой задачи — даже если допустить возможность такого решения — рассматриваемый аргумент эвристического преимущества атеизма в объяснении феномена зла приобретает исключительно декларативный характер. Критически обрушиваясь на теистические объяснения феномена зла, атеизм тем самым взваливает «бремя объяснения» на собственные плечи, демонстрируя, как кажется, что на данный момент он неспособен представить более или менее убедительный и последовательный ответ. Аргумент от зла стал в XX веке одним из важнейших и продуктивных для теизма вызовов. Однако, как представляется, объяснение феномена зла представляет собой один из уязвимых проблемных узлов и самого атеистического дискурса. Иными словами, аргумент от эвристического преимущества, сформулированный рядом современных атеистических философов в контексте проблемы зла, именно здесь оборачивается против него самого. И, как кажется, именно сейчас преодолевается своего рода инерция, свойственная интеллектуальной, — как и любой прочей, — истории, в силу чего зло рассматривается как проблема исключительно теистического мышления. Приходит понимание, что у атеистического (или, говоря шире, секулярного) мировоззрения есть своя «проблема зла», требующая обстоятельного и аргументированного ответа. А пока такового нет, говорить об эвристическом преимущества атеизма в контексте проблемы зла представляется, как минимум, преждевременным.

Библиография / References

Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 1(61). С. 826–863.

Луначарский А. В. Русский Фауст // Этюды критические и полемические. М.: Правда, 1905. С. 179–190.

Юм Д. Диалоги о естественной религии // Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 379–482.

Bernstein, R. J. (2002) *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge, Maldon: Polity Press.

Brink, D. O. (2007) "The Autonomy of Ethics", in M. Martin (ed.) *The Cambridge Companion to Atheism*, pp. 149–165. Cambridge: Cambridge University Press.

Bulgakov, S. N. (1902) "Ivan Karamazov (v romane Dostoevskogo 'Brat'ia Karamazovy') kak filosopfskii tip" [Ivan Karamazov (in Dostoevsky's novel "The Brothers Karamazov" as a Philosophical Type)], in *Voprosy filosofii i psikhologii* 1(61): 826–863.

Card, C. (2002) *The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Churchland, P. (2019) *Conscience. The Origin of Moral Intuition*. NY, London: W. W. Norton & Company.

Clendinnen, J. (1999) *Reading the Holocaust*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Cole, P. (2006) *The Myth of Evil. Demonizing the Enemy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Draper, P., Dougherty, T. (2013) "Explanation and the Problem of Evil", in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, pp. 67–82. Chichester: Wiley-Blackwell.

Draper, P. (2017) "God, Evil and the Nature of Light", in C. Mester, P. Moser (eds) *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, pp. 65–84. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Eagleton, T. (2010) *On Evil*. New Haven, London: Yale University Press.

Hickson, M. (2013) "A Brief History of Problems of Evil", in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds.) *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, pp. 3–19. Chichester: Wiley-Blackwell.

Hume, D. (1996) "Dialogi o estestvennoi religii" [Dialogues Concerning Natural Religion], in *Sochineniya v 2 tt. T. 2*, pp. 379–482. Moscow: Mysl'.

Jameson, F. (1979) *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*. Berkeley etc.: University of California Press.

Kekes, J. (2005) *The Roots of Evil*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Koterski, J. W., Oppy, G. (eds) (2019) *Theism and Atheism. Opposing Arguments in Philosophy*. Boston: Cengage.

Lunacharsky, A. V. (1905) "Russkii Faust" [Russian Faust], in *Etiudy kriticheskie i polemicheskie*, pp. 179–190. Moscow: Pravda.

Martin, M. (2003) *Atheism, Morality and Meaning*. Amherst, New York: Prometheus Book.

Martin, M. (ed.) (2007) *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Meister, C., Moser, P. K. (eds) (2017) *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.

Neiman, S. (2015*) Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. 2nd ed. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Oppy, G. (2019) *Atheism. The Basics*. London: Routledge Taylor & Francis Group.

Oppy, G. (2013) “Rowe’s Evidential Arguments from Evil”, in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, pp. 49–66. Chichester: Wiley-Blackwell.

Oppy, G. (2013) *The Best Argument Against God*. London: Palgrave Macmillan.

Russel, L. (2014) *Evil: A Philosophical Investigation*. Oxford: Oxford University Press.

Sapolsky, R. (2017) *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. New York: Penguin Press.

Tropman, E (2019) “Meta-Ethics”, in G. Oppy (ed.) *A Companion to Atheism and Philosophy*, pp. 343–354. Chichester: Wiley Blackwell.

Waal de, F., Churchland, P., Pievani, T., Parmigiani, S. (2014) *Evolved Morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Leiden, Boston: Brill.

Алексей Скоморохов

Оправдание морали как проблема этики Иммануила Канта

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-107-124

Alexey Skomorokhov

Justification of Morality as a Problem of the Kantian Ethics

Alexey Skomorokhov — Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). alskom2@mail.ru

This article deals with the problem of morality in the ethical system of Kant and historical transformation of his ethical ideas. At the first stage, we show the prerequisites of the problem. At the second stage, we explore the place of this problem in Kant's ethical system and the method of solving it. Kant's assertion of religious postulates is thought of as a specific way of justifying morality. At the third stage, we propose a reconstruction of the historical fate of the doctrine of postulates, in particular, its refraction in the thought of Nietzsche and Dostoevsky. The analysis allows to establish the significance of religious postulates as a necessary part of Kant's ethical system that protects morality from devaluation; and to reconstruct the logic of the transition from Kant's ethical system to the ideas of Nietzsche and Dostoevsky. Kantian religious postulates, on the one hand, ensure the unity and integrity of moral experience, but, on the other hand, they contradict to the logic of the modern thinking. The transition from Kant's ethical absolutism to the radical doubt in morality in the thought of Dostoevsky and Nietzsche seem to have been inevitable. The author concludes that the solution of problem of the justification of morality cannot be found within the framework of the modern philosophical thought.

Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 19-18-00441.

Keywords: Kant, Nietzsche, Dostoevsky, morality, justification of morality, paradoxes of morality, postulates of practical reason, good, evil, nihilism, ethical absolutism.

Введение

ФЕНОМЕН морали определяют необходимые и неизбежные противоречия: антагонизм и сопряженность добра и зла, несвобода сковывающей себя законом свободной воли, невозможность последовательной критики морали[1]. Появление противоречий видится неизбежным, так как мораль неуловима для понятийного мышления. Иными словами, моральный опыт — опыт приближения к постоянно удаляющейся цели (совершенству) — не поддается концептуализации.

Одна из центральных проблем морали связана с сопряженностью добра и зла. С одной стороны, требования морали направлены на разрешение противоречия между идеальным и реальным, должным и сущим[2]. С другой стороны, требования морали, отражая антагонизмы действительности, закрепляют это противоречие[3]. На то, что разлад принадлежит существу морали, указывают ее категориальная (оппозиция «добро-зло») и нормативная (закрепление порока посредством его запрета) структуры.

Как следствие, в истории этики неоднократно высказывались сомнения в *моральности морали*[4]. Лейтмотив сомнений: добро рождается вместе с различением добра и зла. Оно не ведет к совершенству, не «спасает мир»: его борьба со злом уходит в дурную бесконечность. Вместе с сомнениями в морали рождался также вопрос: возможно ли оправдать мораль (различение добра и зла) перед моральным сознанием (устремленным к полноте добра)?

1. См. об этом: *Гусейнов А.А.* Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. С. 28.
2. *Апресян Р.Г.* Нормативная регуляция поведения // Человек. 2019. Т. № 1. С. 5.
3. См. комментарий Льва Шестова к известным словам ап. Павла: «“Закон... пришел, чтобы умножилось преступление” — не было бы законов, не было бы преступлений». См.: *Шестов Л.* Сыновья и пасынки времени. Исторический жребий Спинозы // Бенедикт Спиноза: pro et contra / Вступ. статья, сост., коммент. А.Д. Майданского. СПб.: РХГА, 2012. С. 476.
4. См. об этом: *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993. С. 33.

В данной статье мы рассмотрим этот вопрос в проекции на этику Иммануила Канта. Нас, в частности, будет интересовать:

а) каковы условия и предпосылки проблемы оправдания морали?

б) как решается проблема оправдания морали в этике Канта?

в) какова историческая судьба предложенного Кантом решения?

Оправдание морали как этическая проблема: условие и предпосылки

В референтной Канту традиции мораль мыслится как абсолют — начало, делающее возможным бытие человека как поступающего индивида и задающее пространство человечности. Утверждается, что а) мораль, будучи предельным основанием человеческого бытия, не подотчетна познающему разуму, религии, здравому смыслу, б) последовательный моральный нигилизм невозможен[5].

Как следствие, проблема оправдания морали исключается из рассмотрения. Предполагается, что все формы человеческой деятельности нуждаются в оправдании — сама же мораль, как начало всех возможных форм, в оправдании не нуждается.

Традиция морального абсолютизма обладает бесспорной онтологической глубиной. Однако приоритет морали перед познающим разумом (религией и пр.), на наш взгляд, еще не означает неподсудность морали.

Всякий абсолют подлежит моральному суду: может быть принят или отвергнут. В религиозной мысли моральное сознание судит Бога за зло, существующее в мире. В ряде течений светской философии (в частности в автономной этике Канта) место абсолюта занимает мораль. И не может избежать суда за зло, существующее в мире, — поскольку само различение добра и зла закрепляет зло.

Можно выделить одно условие и две предпосылки проблемы оправдания морали.

Условие. Возможность непротиворечивого морального суда над моралью предполагает существенное расхождение в морали. На возможность такого расхождения предварительно указывает

5. Аленка Зупанчич замечает: «Если оппозиция моральному закону возведена до максимы или принципа, то она перестает быть оппозицией моральному закону — она становится самим моральным законом». См.: Zupancic, A. (2003) “The Subject of the Law”, in S. Zizek (ed.) *Jacques Lacan: Critical Evaluations*. Vol. II, p. 77. L.: Routledge.

замечание Бориса Капустина о двух типах этического рассуждения — в перспективе индивида и с позиции чистой философии морали[6]. Или, иначе говоря, с точек зрения бытия морали (самого морального сознания) и мышления о морали (науки морали), соответственно.

Предложенное различение значимо, поскольку взгляд на мораль из двух дополнительных перспектив обнаруживает нецелостность ее образа. В частности, оказывается, что два голоса — морального сознания и «науки морали» — не сливаются в единое целое. Тем самым задаются две сопряженные предпосылки обсуждаемой проблемы.

1. *Переживание проблемы зла*

Расхождение двух образов морали выводится на свет при рассмотрении вопроса о зле. *Моральное сознание* жаждет абсолютного поворота воли к добру — *наука морали* закрепляет сопряженность добра и зла. *Моральное сознание* переживает феномен сопряженности добра и зла как «этическую трагедию» (Бердяев)[7] — *наука морали* мыслит связь добра и зла как формальный парадокс[8]. *Моральное сознание* устремляется к святости, а не честности[9], к спасению, а не добродетели — *наука морали* утверждает, что святость и спасение недостижимы. Наконец, *моральное сознание* требует выхода «по ту сторону добра и зла» — *наука морали* утверждает, что наше сознание сковано моральным обручем (различением и оценкой)[10].

Таким образом, первой предпосылкой проблемы оправдания морали выступает сомнение морального сознания, устремленного к идеалу, в моральном качестве морали, закрепляющей несовершенное состояние (зло).

Это сомнение актуализируется в рамках логики мысли Нового времени. Здесь идеал универсальной целокупности не может быть удостоверен. Как показывает Кант в учении об антиноми-

6. См. об этом: *Капустин Б.Г.* Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта. М.: ВШЭ, 2016.
7. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 34.
8. См. об этом: *Гусейнов А.А.* Великие пророки и мыслители. С. 28.
9. См. известное суждение Константина Леонтьева: «русский человек может быть святым, но не может быть честным».
10. *Гусейнов А.А.* Великие пророки и мыслители. С. 30.

ях чистого разума, при попытке помыслить идеи Бога, бессмертия и свободы познающий разум запутывается в противоречиях. Как следствие, моральное сознание упирается в тщетность своих надежд и стремлений.

2. *Переживание угрозы морального нигилизма*

Сомнения в моральном качестве морали звучат уже в первой половине XIX века (см. у Гоголя: «грусть от того, что не видишь добра в добре»[11]). Затем они сменяются радикальными «мятежами против морали»: от мысли Ницше до «этики после Аушвица»[12], от «бунта» Ивана Карамазова до «уничтожения Девятой симфонии» героем Томаса Манна Адрианом Леверкюном. Современная культура отнесена Ницше и Хайдеггером к явлению европейского нигилизма, фундированному радикальной переоценкой (в том числе и моральных) ценностей[13].

Как указывалось выше, «наука морали» утверждает, что последовательный моральный нигилизм невозможен. Однако отмеченное выше расхождение тождества бытия морали и мышления о морали делает его возможным.

Заметим, что мораль *не равна* морали в двух смыслах.

С одной стороны, мораль одной эпохи (культуры) отличается от морали другой эпохи (культуры), но в рамках универсальной идеи долга.

С другой стороны, моральное сознание, устремленное к идеалу, может дистанцировать себя от морали в любых ее культурно-исторических вариациях, т. е. допускать покушение на саму идею универсальности долга[14].

Соответственно, «мятежи против морали» бывают двух видов. С одной стороны, они сопровождают и определяют всякий революционный процесс — «меняют материю исторической жизни, дают разных субъектов действия, по-своему перестраивают *наш*

11. Цит. по: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 33.

12. See: Haas P. J. (1988) *Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*, pp. ix+257. Philadelphia: Fortress Press; Welzer, H. (2004) “Mass murder and moral code: some thoughts on an easily misunderstood subject”, *History of the Human Sciences* 17(2/3): 15–32.

13. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41–62.

14. *Скоморохов А. В.* Моральная универсальность и моральный нигилизм: о смыслах современной переоценки ценностей // Этическая мысль. 2020. Т. 20. С. 8.

мир» (Капустин)[15]. С другой стороны, они ведут к радикальному имморализму: к покушению на идею долга как таковую («все позволено»). И во всяком случае — «не проходят бесследно».

Таким образом, второй предпосылкой проблемы оправдания морали является защита морали от актов морального нигилизма (обесценивания).

Морально-теологический аргумент Иммануила Канта как способ оправдания морали

Зададимся вопросом: присутствует ли проблема оправдания морали (хотя бы и скрытом виде) в мысли Канта, теоретика морали Нового времени *par excellence*?

На первый взгляд, может показаться, что проблема оправдания морали мысли Канта чужда. На это указывают несколько обстоятельств.

Во-первых, как было показано ранее, необходимым условием постановки проблемы обоснования морали является взгляд на мораль из перспективы индивида. Между тем, разработка центральных понятий «метафизики нравственности» — долга, морального закона, категорического императива, доброй воли — осуществляется Кантом на уровне чистой философии морали.

Во-вторых, давая негативный, жесткий и однозначный ответ на все надежды и устремления морального сознания (человеку не достичь «чистоты намерений воли»[16]), Кант не проблематизирует сопряженность добра и зла. Соответственно, он не видит и потребности в оправдании морали.

В-третьих, Кант категорично отрицает нигилистическую угрозу, замечая, что «мятеж против морали невозможен»[17].

Косвенно на отсутствие проблемы оправдания морали в мысли Канта указывают также внешние свидетельства. Так, «нигилист» Ницше замечает, что ранее философы морали (включая Канта) «обосновывали мораль», но не обращали внимание на «проблему самой морали»[18].

15. *Капустин Б. Г.* Зло и свобода. С. 121.

16. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. в 6 тт. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 410.

17. *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 106.

18. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 307.

Однако, как мы полагаем, проблема обоснования морали не только присутствует в «этическом каноне» Канта, но и является его стержневой составляющей.

Так, уже во второй «Критике...», развивая учение о постулатах бытия Бога и бессмертия души, Кант формулирует ряд положений, которые не вписываются в логику его «этического канона».

В частности, Кант утверждает: «Моральный закон повелевает мне делать конечной целью всякого поведения высшее благо, возможное в мире»[19]. Тем самым рассуждение *переводится в перспективу индивида*, т. е. выполняется главное условие постановки проблемы оправдания морали.

Это условие, в свою очередь, задает (как и в рассмотренном выше общем случае) две предпосылки проблемы оправдания морали.

1. *Переживание проблемы зла*

Конфликт в морали — на основе переживания проблемы зла — выражен столкновением двух утверждений Канта:

а) высшее благо (необходимая цель морального сознания) предполагает полное соответствие личных убеждений с моральным законом (т. е. святость)[20];

б) моральный образ мыслей есть не святость, а «образ мыслей в борьбе»[21].

Вместе взятые, утверждения фиксируют расхождение: цель морального сознания (как ее видит Кант) недостижима на путях морали (в Кантовом ее понимании); достижение цели (целостности, полноты добра) предполагает преодоление морали. Между реальностью этики (столкновением разума и инстинктов) и ее идеалом (гармонии, полноты и целостности) нет перехода.

Расхождение в морали порождает ряд сложных вопросов. Как функционирует (и функционирует ли) моральный закон, если поставленная им цель недостижима? Не становится ли категорическим императивом индивида, обнаружившего, что путь морали «не ведет к храму» (высшему благу), отрицание морали?

19. *Кант И.* Критика практического разума. С. 462.

20. Там же. С. 454.

21. Там же. С. 410.

2. *Переживание угрозы нигилизма*

На поставленные вопросы Кант отвечает со всей прямотой и определенностью: в отсутствие сверхморальной перспективы (соединяющей «образ мыслей в борьбе» и «чистоту намерений воли») моральный закон «*совершенно лишается своей святости*»[22]. Этими словами, вопреки собственному положению о невозможности «мятежа против морали» (на уровне чистой философии морали), Кант допускает нигилистическую угрозу (из перспективы морального сознания).

Теодор Адорно реконструирует логику рассуждения Канта следующим образом: а) мир превратился бы в ад, если бы в нем не было единства разума с теми инстинктами, которые этот разум подавляет (в перспективе бесконечной борьбы со злом)[23], б) в неправильном (абсурдном) мире (в котором необходимые цели недостижимы) моральный закон неисполним, поскольку «в неправильной жизни не может быть жизни правильной»[24].

Таким образом, в рассуждении Канта мы обнаруживаем условие и предпосылки проблемы оправдания морали, выделенные нами выше:

(а) формула «добродетель есть… образ мыслей в борьбе» выражает априорную сопряженность добра и зла; указание на то, что высшее благо есть необходимый объект морально определенной воли, проблематизирует эту сопряженность из перспективы индивида;

(б) утверждение «моральный закон может лишиться святости» предполагает нигилистическую угрозу.

Решить проблему оправдания морали — значит соединить этическую реальность и этический идеал. Для этого Кант постулирует — в обход логики мысли Нового времени (и собственного неверия в Бога, в котором Кант признается[25]) — *бессмертие души*, как перспективу возможного достижения единства убеждений с моральным законом, а также *бытие Бога* как гаранта вознаграждения «образа мыслей в борьбе» соответствующим счастьем.

22. *Кант И.* Критика практического разума. С. 454.

23. *Адорно Т.* Проблемы философии морали / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Республика, 2000. С. 82.

24. Там же. С. 3.

25. Kant, I., Forster, E. (ed.) (1993) *Opus Postumum. 21: 51*, p. 242. Cambridge: Cambridge University Press.

Таким образом, морально-теологический аргумент выступает как конструкт, который оправдывает мораль («образ мыслей в борьбе») перед лицом морального сознания, устремленного к высшему благу (необходимому объекту воли, определяемой моральным законом).

Кантовскую философию морали можно, таким образом, рассмотреть как *систему из двух частей* (соответствующих двум перспективам взгляда на мораль).

Рассуждая на уровне *чистой философии морали*, Кант закрепляет раздробленность человека. Как часть царства природы, человек подвержен чувственным склонностям. Как часть царства свободы, он «отбраковывает» склонности, которые не проходят мысленный эксперимент универсализации (заданный первой формулировкой категорического императива).

Рассуждая в *перспективе индивида*, Кант переживает разрыв между путем и целью (совершенствованием и совершенством), между моральными качествами и счастьем, и, используя религиозные постулаты, возвращает морали искомую целостность ее образа. Сопереживая боли морального субъекта, он строит оправдывающий мораль мостик, который соединяет этическую реальность и этический идеал.

«Основная» часть этической системы Канта создана теоретиком морали. Постулаты бессмертия души и бытия Бога словно созданы самим моральным сознанием, сопереживающим человеку и переживающим несправедливость миропорядка.

Оправдание морали: Кант и Лермонтов

В учении о постулатах часто усматривают непоследовательность Канта. Так, А.А. Гусейнов полагает, что, создав это учение, Кант «не удержался на высоте нравственного видения человека»[26]. Предполагается, что постулаты выступают инструментом подкрепления моральной мотивации (нарушая тем самым принцип автономии). Их адресатом видится человек-«хромоножка»[27], неспособный поступать «из уважения к закону».

Однако рассмотрим проблему оправдания морали в перспективе индивида, а именно: в перспективе сильной и талантливой личности, думающего человека, гения. В качестве такого инди-

26. *Гусейнов А.А.* Великие пророки и мыслители. С. 231.

27. Там же.

вида могут, например, быть взяты А. С. Пушкин или М. Ю. Лермонтов. К рассматриваемой проблематике ближе поэзия Лермонтова: она тесно связана — в отличие от «гармонизирующей» поэзии Пушкина — с переживанием антиномий человеческого бытия.

В одном из известных стихотворении Лермонтов восклицает:

> Когда б в покорности незнанья
> Нас жить создатель осудил,
> Неисполнимые желанья
> Он в нашу душу б не вложил,
> Он не дозволил бы стремиться
> К тому, что не должно свершиться...[28]

Имея в виду выраженный в этом стихотворении богоборческий мотив, Вл. Соловьев позже упрекнет Лермонтова в предвосхищении ницшеанства[29]. Канта, как правило, в предвосхищении ницшеанства не упрекают, но Лермонтов воспроизводит (вольно или невольно) размышления Канта: человек устремлен к тому, что «не должно свершиться», — к идеалу совершенства (святости воли); в душу человека вложены «неисполнимые желания» — в их числе соединение морали и счастья. В смежном по тематике стихотворении Лермонтов, обращаясь к Богу, иронически восклицает: «*И пусть меня осудит тот,//Кто изобрел мои мученья*», — словно предвосхищая упреки за собственные «мятежи против морали».

Лермонтов, впрочем, не ограничивается поэтической постановкой проблемы оправдания морали. Говоря про Бога, поэт также замечает:

> Он не позволил бы искать в себе и в мире совершенства,
> Когда б нам полного блаженства не должно вечно было знать... —

то есть предлагает некоторое ее решение.

Постараемся реконструировать заложенный в этих строках смысл.

28. *Лермонтов М. Ю.* «Когда б в покорности незнанья...» // *Лермонтов М. Ю.* Полное собрание сочинений: В 5 т. М.: Л.: Academia, 1935–1937. Т. 1. Стихотворения, 1828–1835. 1936. С. 220.

29. *Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 379.

Итак, по Лермонтову, а) путь совершенствования есть переходный процесс к «полному блаженству», которое нам «должно знать» (хотя бы и в вечности); б) в изначальном плане миропорядка «полное блаженство» должно быть предусмотрено как достижимое, поскольку в человеке заложено стремление к совершенству, в) гарантом достижимости «полного блаженства» является Бог.

Сопоставим эту мысль с положениями Канта.

Кант утверждает: «стремление к высшему благу... необходимо в силу уважения к моральному закону», из него «вытекает предположение об объективной реальности этого блага»[30], «высшее благо должно быть возможным», так как моральный закон требует от нас ему содействовать[31]; превосходное устроение мира Богом «ведет к тому, чтобы увенчать... прекрасный порядок соответствующим счастьем»[32].

На основе сопоставления утверждений Канта и Лермонтова можно зафиксировать их тождественность. Совпадают, в частности:

а) представление о неразрывной связи метафизической устремленности к спасению, с одной стороны, и пути самосовершенствования — с другой;

б) презумпция разумности (целостности) мироустройства;

в) утверждение о Боге как гаранте неразрывной связанности мира.

Известно, что Лермонтов был знаком с философскими трудами Канта. Но случайны или намеренны данные смысловые «переклички»? В конечном итоге это не столь существенно. Важно, что стихотворение Лермонтова представляет собой поэтический образ проблемы, которая мучила Канта.

Обратим в этой связи внимание на два обстоятельства.

Во-первых, едва ли не дословная близость суждений представителей разных пластов культур и разных культурных традиций подтверждает объективную значимость проблемы оправдания морали. Оказывается, что в своем учении о постулатах Кант непоследователен ровно настолько, насколько он идет по следу проблемы морали (суть которой в том, что моральное сознание устремлено «к тому, что не должно свершиться»).

30. *Кант И.* Критика практического разума. С. 465.

31. Там же. С. 457.

32. Там же. С. 464.

Во-вторых, обнаруживается, что адресатом постулатов выступает вовсе не слабый человек. Вчитаемся в характеристику, данную Лермонтову Вл. Соловьевым: «прямой родоначальник “ницшеанства”», «носитель демонической злобы», захваченный демоном гордости борец с Богом[33]. С оценками Соловьева можно спорить, как это делает Д. Мережковский[34], однако сложно спорить с тем, что Лермонтов нисколько не похож на «человека-хромоножку». По оценке того же Мережковского, Лермонтов — единственный не смирившийся автор в русской литературе. Не созерцатель, а деятель.

Именно он — деятель и возможный духовный предшественник Ницше — переживает проблему оправдания морали и поэтически формулирует антиномии и постулаты практического разума. В точности по Канту он возвышает себя к закону, данному себе самому, — и как автономный моральный субъект (ищущий «в себе и в мире» совершенства) ставит себя на место архитектора миропорядка: судит мир, Бога и его закон. И — решением проблемы оправдания морали — ставит преграду на пути разворачивания нигилистического процесса.

Морально-теологический аргумент Канта в мысли Ницше и Достоевского

Зададимся вопросом: если Кант решил (при помощи постулатов) проблему оправдания морали, почему нигилистическая угроза реализуется уже в XIX в.? Какова логика перехода от решения проблемы морали Кантом — к ее не-решению (или принципиальной не-решаемости) в посткантовской мысли (Ницше и Достоевского)?

А. Постулат бытия Бога в этике Канта и бунт Ивана Карамазова

Как мы видели, Лермонтов, следом за Кантом, переходит от морального требования «полного блаженства» к положению о его возможности. По общему мнению философа и поэта, мы различаем добро и зло (а не живем в «покорности незнанья»), поскольку в вечности «полное блаженство» *нам должно знать*.

33. *Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 379.

34. *Мережковский Д. С.* М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М. Ю. Лермонтов: pro et contra / Сост. В. М. Маркович, Г. Е. Потапова, коммент. Г. Е. Потаповой и Н. Ю. Заварзиной. СПб.: РХГИ, 2002.

Однако уже герой Достоевского (Иван Карамазов) — в прямом споре с Кантом[35] — отвергает эту логику. Он задается тем же дерзким вопросом: «для чего познавать... добро и зло, если это столько стоит»[36] ? Но его ответ оказывается кардинально иным, чем у Канта и Лермонтова.

Тезису о возможности объяснения зла в перспективе будущей гармонии противопоставляется инверсный тезис: *никакой логикой* (т. е. никакими постулатами) невозможно объяснить (оправдать) страдание невинных существ. Из переживания антагонизмов эмпирии герой Достоевского приходит, в частности, не к постулату бытия Бога, а к отвержению созданного Богом мира. Пусть нам *должно знать* высшее благо в вечности, но гипотетическая гармония не оправдывает страдание здесь-и-сейчас. Я не отвергаю Бога, я мира, им созданного, не принимаю, — говорит Иван Карамазов. И отдает свой билет на вход в мировую гармонию (гарантированную морально-теологическим аргументом)[37]. Моральная теология заменяется моральной атеологией (в границах кантовского тезиса о примате практического разума).

Так Достоевский прочерчивает четкую линию перехода: от этики автономного абсолютизма — через крах религиозных постулатов Канта — к моральному нигилизму.

Б. Постулаты Канта как последняя ступень нигилистического процесса

В «Воле-к-власти» Ницше классифицирует ступени (этапы) нигилизма (как исторического процесса обесценивания ценностей).

Первая ступень представляет собой «разочарование в цели становления», осознание «долгого расточения силы». В проекции на сферу морали это значит осознание расточения силы в бесконечной борьбе со склонностями. Борясь с собой, человек не может обрести святость воли и стать целостно добрым.

Вторая ступень означает, по мысли Ницше, потерю представления о связанности мирового Целого. В проекции на сферу морали это значит: необходимое требование морального сознания (высшее благо) может быть нереализуемо. Желания тогда останутся неисполнимы, а человек по-прежнему будет стремиться к тому, «что не должно свершиться».

35. См. об этом: *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. М.: АН СССР, 1963.

36. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений. М.: Художественная литература, 1957. Т. 9. С. 266–277.

37. Там же. С. 275.

На последней (третьей) ступени «остается еще лазейка… осудить весь этот мир становления как обман и изобрести мир, лежащий в качестве истинного мира по ту сторону этого». Однако, замечает Ницше, «как только человек распознает, что тот мир слажен только из психологических потребностей, сразу возникает последняя форма нигилизма, запрещающая себе веру в истинный мир. На этой ступени… человек запрещает себе всякий род уползания к запредельным мирам и ложным божествам — но не выносит этот мир, который уже не удастся отрицать…»[38]. В проекции на сферу морали это значит: постулаты практического разума Канта есть *лазейка*, призванная в ситуации деонтологизации идеи Бога *оправдать* действительный мир, *изобретя* мир истинный. То есть та самая лазейка, от которой отказывается Иван Карамазов (в своем бунте).

Почему, впрочем, от использования «лазейки» не отказывается сам Кант? Ведь Кантом уже распознан искусственный характер «метафизического мира» (*изобретенного* им самим для решения определенной задачи), но при этом его отвержения, вопреки суждению Ницше («как только человек распознает, … сразу возникает последняя форма нигилизма»), еще не происходит. В классификации Ницше мысль Канта можно было бы расположить не на третьей, а *почти что* на третьей ступени нигилизма: уже утрачено представление о гармонии Целого, уже сконструирован в качестве компенсации истинный мир, этот мир уже осознан как искусственный, но решающий шаг в нигилизм еще не сделан.

Как возможно такое «промежуточное состояние»?

Наиболее правдоподобным представляется объяснение Адорно, согласно которому Кант захвачен тем «невозможным и наивным оптимизмом… молодой буржуазии, … согласно которому “все возможно, и если следует стремиться к осуществлению блага на земле, то тогда должна быть реальной и возможность достижения этого”»[39]. Именно поэтому Кант не допускает и возможности того, что требование правильной жизни ведет к неразрешимым противоречиям. И, как следствие, не видит логической ошибки в собственном утверждении: мы должны пытаться содействовать высшему благу, которое «*поэтому должно быть воз-*

38. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 34.

39. *Адорно Т.* Проблемы философии морали. С. 85.

можным»[40]. В атмосфере времени, в котором сочиняется «Ода к радости», противоречия снимаются в синтезе, торжествует вера в то, что «все к лучшему в лучшем из миров», Кант не может предположить существование абсурдного, постулируя «превосходное устройство мира».

Таким образом, фундаментальная проблема решения проблемы оправдания морали Кантом заключается в том, что оно а) не вытекает, как было указано выше, из логики мысли Нового времени, основанной на принципе удостоверения всего сущего, б) играет по отношению к этой логике компенсаторную роль, в) является возможным в специфических — преходящих — исторических обстоятельствах (в условиях исторического оптимизма Нового времени). Соответственно, в терминах Ницше постулаты могут быть квалифицированы как «практически необходимая ложь». В новых исторических обстоятельствах XIX в., т. е. в процессе угасания исторического оптимизма Нового времени, в мысли Ницше и Достоевского проблема морали выводится на свет. Постулаты Канта больше не оправдывают мораль и не служат, таким образом, преградой на пути разворачивания нигилистического процесса.

Заключение

Анализ проблемы оправдания морали в этической системе Канта позволяет установить следующее.

1. Проблема оправдания морали порождена противоречием между метафизической устремленностью морального сознания к спасению и моралью, закрепляющей разробленность и несовершенство.

2. Постулаты бытия Бога и бессмертия души в этической системе Канта — конструкция, решающая проблему оправдания морали. Задавая перспективу спасения (совершенства, высшего блага), постулаты тем самым защищают моральный закон от обесценивания.

3. Уязвимым местом Кантова решения является искусственный и прагматический характер религиозных постулатов (в условиях деонтологизации идеи Бога в мысли Нового времени). Эта уязвимость вскрывается Ницше и Достоевским.

Новизна данных выводов заключается, в частности, в установлении а) генетической связи этического абсолютизма Канта и мо-

40. *Кант И.* Критика практического разума. С. 457.

рального нигилизма Ницше (героев Достоевского), б) ключевого значения постулатов бытия Бога и бессмертия души в этической системе Канта.

В заключение заметим, что проблема вещи, открытая в свете определенной метафизики (определяющего принципа), необходимо становится проблемой этой метафизики (этого определяющего принципа). Это значит: проблема морали, открывшаяся в рамках логики мысли Нового времени, не может не стать проблемой данной логики. Решение проблемы оправдания морали и, соответственно, предотвращения нигилистической угрозы, требует, отсюда, не построения компенсаторных конструкций (подобных Кантовым постулатам), а поиска новых (эпохальных) оснований.

Библиография / References

Адорно Т. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Республика, 2000. 239 с.

Апресян Р. Г. Нормативная регуляция поведения // Человек. 2019. Т. № 1. С. 5–19.

Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993. 383 с.

Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. М.: АН СССР, 1963.

Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений. М.: Художественная литература, 1957. Т. 9.

Кант И. Критика практического разума // *Кант И.* Соч. в 6 тт. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.

Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.

Капустин Б. Г. Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта. М.: ВШЭ, 2016.

Лермонтов М. Ю. «Когда б в покорности незнанья...» // Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений: В 5 т. М.: Л.: Academia, 1935–1937. Т. 1. Стихотворения, 1828–1835. 1936. С. 220.

Мережковский Д. С. М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М. Ю. Лермонтов: pro et contra / Сост. В. М. Маркович, Г. Е. Потапова, коммент. Г. Е. Потаповой и Н. Ю. Заварзиной. СПб.: РХГИ, 2002. С. 348–387.

Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

Скоморохов А. В. Моральная универсальность и моральный нигилизм: о смыслах современной переоценки ценностей // Этическая мысль. 2020. Т. 20. С. 5–19.

Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 379–398.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41–62.

Шестов Л. Сыновья и пасынки времени. Исторический жребий Спинозы // Бенедикт Спиноза: pro et contra / Вступ. статья, сост., коммент. А.Д. Майданского. СПб.: РХГА, 2012.

Adorno, T. (2000) *Problemy filosofii morali* [The Problems of Moral Philosophy]. Moscow: Nauchnyi mir.

Apresian, R. (2019) "Normativnaia reguliatsiia povedeniia" ["Normative Regulation of Behaviour], in *Chelovek* 1: 5–19.

Berdyaev, N.A. (1993) *O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noi ėtiki* [The Destiny of Man. An Essay in Paradoxical Ethics]. M.: Respublika.

Dostoevskii, F. (1957) "Brat'ia Karamazovy" [The Karamazov Brothers], in Dostoevskii, F.M. *Sobranie sochinenii*. M.: Khudozhestvennaia literatura. T. 9.

Golosovker, Y. (1963) *Dostoevsky i Kant* [Dostoevsky and Kant]. Moscow: USSR Academy of Sciences publ.

Gusejnov, A. (2009) *Velikie proroki i mysliteli. Nravstvennye ucheniia ot Moiseia do nashikh dnei* [Great Prophets and Thinkers. Moral Doctrines from Moses to Present Times]. M.: Veche.

Haas, P.J. (1988) *Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic.* Philadelphia: Fortress Press.

Heidegger, M. (1993) "Evropeiskii nigilizm" [European nihilism], in *Vremia i bytie: stat'i i vystupleniia*: sbornik, pp. 41– 62. M.: Respublika.

Kant, I. (1965) "Kritika prakticheskogo razuma" [The Critique of Practical Reason], in Kant, I. *Sochineniia v 6 tt*. Vol. 4. Ch. 1. M.: Mysl'.

Kant, I., Forster, E. (ed.) (1993) *Opus Postumum*. 21: 51. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1980) "Religiia v predelakh tol'ko razuma" [Religion within the Boundaries of Mere Reason], in Kant, I. *Traktaty i pis'ma*. M.: Nauka.

Kapustin, B. (2016) *Zlo i svoboda. Rassuzhdeniia v sviazi s "Religiei v predelakh tol'ko razuma" Immanuila Kanta* [Evil and Freedom. Reflections on Immanuel Kant's "Religion within the Boundaries of Mere Reason"]. M.: HSE.

Lermontov, M. Iu. (1936) "Kogda b v pokornosti neznan'ia..." ["When in obedience to ignorance ..."], in Lermontov M. Iu. *Polnoe sobranie sochinenii: V 5 t.*, p. 220. M.: L.: Academia. T. 1. Stikhotvoreniia, 1828–1835.

Merezhkovskii, D. (2002) "M.Iu. Lermontov. Poėt sverkhchelovechestva" [M. Lermontov. The Poet of Superhumanity], in *M. Iu. Lermontov: pro et contra*: sbornik, pp. 348–387. St. Petersburg.: RKhGI.

Nietzsche, F. (1990) "Po tu storonu dobra i zla" [Beyond Good and Evil], in Nitsshe, F. *Sochineniia v 2 t.* T. 2. M.: Mysl'.

Nietzsche, F. (2005) *Volia k vlasti. Opyt pereotsenki vsekh tsennostei* [Will-to-Power. An Attempted Transvaluation of All Values]. M.: Kul'turnaia revoliutsiia.

Shestov, L. (2012) "Synov'ia i pasynki vremeni (Istoricheskii zhrebii Spinozy)" [Children and Stepchildren of Time. Spinoza in History], in *Benedikt Spinoza: pro et contra*: sbornik, pp. 475–498. St. Petersburg: RHGA. (In Russian)

Skomorokhov, A. (2020) “Moral′naia universal′nost′ i moral′nyi nigilizm: o smyslakh sovremennoi pereotsenki tsennostei” [Moral Universality and Moral Nihilism: on the Meanings of the Contemporary Revaluation of Values], E*ticheskaia mysl′* 2(20): 5–19.

Solov′ev, V. (1991) *Filosofiia iskusstva i literaturnaia kritika* [The Philosophy of Art and Literary Critisizm]. M.: Iskusstvo.

Welzer, H. (2004) “Mass murder and moral code: some thoughts on an easily misunderstood subject”, *History of the Human Sciences* 17(2/3): 15–32.

Zupancic A. (2003) “The Subject of the Law”, in S. Zizek (ed.) *Jacques Lacan: Critical Evaluations*. Vol. II. L.: Routledge.

Богдан Фауль

Реляционное измерение проблемы зла и мистическая теодицея

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-125-141

Bogdan Faul

The Relational Dimension of the Problem of Evil, and the Mystical Theodicy

Bogdan Faul — Saint-Petersburg State University (Russia). faulbogdan@gmail.com

In this article, the author examines the problem of evil from the perspective of the antitheodicy, which is based on a critique of traditional approaches to the problem of evil. The article demonstrates the foundations of the antitheodicy and offers identification of the existential dimension of the problem of evil within the framework of religious life, expressed in the concept of "theological relational trauma". From this perspective, the existential root of the problem of evil within the religious life consists in the discovery of the inability of an individual to love God. The author demonstrates how theoretical reflection on the problem of evil depends on the existential experience. The article also offers two solutions to the problem of evil, which are based on what can be characterized, under certain assumptions, as mystical experience. The author highlights the phenomenological properties of this mystical experience and demonstrates that it provides a solution to the existential problem of evil in the spirit of antitheodicy.

Keywords: the problem of evil, antitheodicy, existential problem of evil, relational trauma, Christianity, religious experience, theism.

В современной аналитической философии под проблемой зла понимается семейство аргументов против существования Бога, в которых наличие зла в мире является

Статья написана в рамках реализации проекта «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», поддержанного РНФ № 19-18-00441.

одной из посылок. Аргументы от зла можно условно разделить на два вида: *дедуктивные* и *индуктивные*. Дедуктивные аргументы ставят так называемую *логическую* проблему зла, призванную продемонстрировать, что существование Бога логически невозможно. Индуктивные аргументы от зла, в свою очередь, ставят *эвиденциальную* проблему зла, цель которой — установить, что зло является *свидетельством* против существования Бога. Большинство современных мыслителей считает, что логическая проблема зла не угрожает теистическому мировоззрению[1]. Иначе обстоит дело с эвиденциальной проблемой зла, которая представляет собой большую теоретическую угрозу для теизма. Современные философы рассматривают различные виды зла, которые *prima facie* являются *необоснованными*, то есть не являются *необходимыми* для большего блага[2], что снижает *эпистемическую* вероятность существования Бога. Философско-теологический проект, который называется «теодицеей», предполагает поиск причин, по которым Бог допускает зло.

В современной философии теодицея представляется подходом «по умолчанию», значительный объем современной литературы о проблеме зла относится к этому проекту. Тем не менее, некоторые современные мыслители уверены, что теодицея фундаментально ошибочна в своих *метафилософских* предпосылках. Они развивают проект *антитеодицеи*, основанный на отрицании классических формулировок и способов решения проблемы зла[3]. Данная статья основывается на философских соображениях, которые скорее *гармонируют с антитеодицеей* и развиваются в ее русле. Основные положения этой работы, которые будут раскрыты в содержательной части, можно изложить следующим образом:

1. Gelinas, L. (2009) "The Problem of Natural Evil I: General Theistic Replies", *Philosophy Compass* 4(3): 533. Не все мыслители согласны с тем, что *логическая* проблема зла решена. Для обсуждения этого см. например: Gleeson, A. (2012) *A Frightening Love: Recasting the Problem of Evil,* p. 16. Palgrave Macmillan; Adams, M. M. (2000) *Horrendous Evils and the Goodness of God*, p. 7–17. Ithaca: Cornell University Press.
2. Kraay, K. J. (2016) "God and gratuitous evil (Part I)", *Philosophy Compass* 11(12): 905–912.
3. Betenson, T. (2016) "Anti-Theodicy", *Philosophy Compass* 11(1): 56–65.

(1) Таинственность зла: в мире существует зло, смысл которого люди не могут понять, и объяснение этого зла не должно быть целью теологических и философских размышлений.
(2) *Реляционное измерение зла:* проблема зла в рамках религиозного мировоззрения имеет экзистенциальный характер, который выражается в изменении формы отношений конкретного человека и Бога (или того, что человек понимает под Богом).
(3) *Преодоление проблемы зла:* мистический опыт является одним из решений экзистенциальной проблемы зла.

В первой части статьи я сконцентрируюсь на изложении общих принципов проекта антитеодицеи, в рамках которого обосновывается положение (1). Далее, я перейду к положению (2) и предложу реляционную идентификацию экзистенциального измерения проблемы зла, а также продемонстрирую зависимость интеллектуального рассмотрения проблемы зла от экзистенциального измерения проблемы. В последней части статьи я перейду к тезису (3) и рассмотрю *два* вида *мистического опыта*, которые решают экзистенциальную проблему зла в соответствии с принципом таинственности зла в рамках проекта антитеодицеи.

Антитеодицея

Антитеодицея частично основывается на критике проекта теодицеи в целом[4]. Поскольку критика носит метафилософский характер, по преимуществу она не формулируется в виде дедуктивных или индуктивных аргументов. Вместо этого мыслители стремятся продемонстрировать несостоятельность осмысления проблемы зла в имеющихся «торгово-экономических» категориях[5]. В современной литературе можно выделить семь линий критики «теодицеи»[6]:

(1) Теодицея морально нечувствительна.
(2) Теодицея принимает отстраненную перспективу.
(3) Теодицея распространяет непреодолимую моральную слепоту.
(4) Теодицея основывается на ложной моральной теории.

4. Gleeson, A. *A Frightening Love: Recasting the Problem of Evil*, p. ix.
5. Ibid., p. 6.
6. Шесть из семи пунктов были выделены в статье: Betenson, T. “Anti-Theodicy”, p. 57–62.

(5) Теодицея относится к людям как к средству, а не как к цели.
(6) Теодицея умножает зло в мире.
(7) Теодицея основывается на антропоморфном понимании Бога.

Среди мыслителей, которых можно причислить к критикам теодицеи, следует упомянуть Дэви Филлипса[7], Кеннета Сурина[8], Ника Тракакиса[9], Эндрю Глисона[10], Ирвина Гринберга[11], Терренса Тилли[12], Дэвида Бьюрелла[13]. В рамках статьи я, к сожалению, не имею возможности подробно раскрыть каждый из пунктов, потому что они различным образом отражены в трудах перечисленных философов, и экспликация их взглядов требует значительного объема текста. Более того, как отмечает Ник Тракакис, антитеодицейная позиция формулируется мыслителями настолько по-разному, что даже само понятие «антитеодицея» может оказаться в конечном итоге некорректным[14].

Проект антитеодицеи не подразумевает тотальной несостоятельности имеющихся стратегий объяснения зла. Иногда зло действительно приводит к великому благу: способствует процветанию личности, имеет сотериологическую ценность и пр.; значительный объем зла действительно является следствием применения свободной воли, и свобода воли безусловно имеет ценность. Проблема проекта теодицеи в том, что эти стратегии мысли излишне обобщаются, блокируя, в конечном итоге, возможность увидеть значимую разницу между, например, походом к зубному

7. Phillips, D. Z. (2004) *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: Scm Press.
8. Surin, K. (2004) *Theology and the Problem of Evil*. Eugene: Wipf and Stock.
9. Trakakis, N. (2009) *The End of Philosophy of Religion*. London, New York: Continuum.
10. Gleeson, A. *A Frightening Love: Recasting the Problem of Evil*.
11. Greenberg, I. (1977) "Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity After the Holocaust", in Fleischner, E. (ed.) *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust: Papers Given at the International Symposium on the Holocaust, Held at the Cathedral of Saint John the Divine*, pp. 7–55. New York: KTAV Publishing House.
12. Tilley, T. W. (2000) *The Evils of Theodicy*. Eugene: Wipf and Stock.
13. Burrell, D. (2008) *Deconstructing Theodicy: Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*. Grand Rapids: Brazos Press. В отечественной литературе стратегия анти-теодиции обсуждается у К. В. Карпова. См.: *Карпов К. В.* Теодицея как этическая проблема // Философский журнал. 2020. Том 13. № 2. С. 35–48.
14. Trakakis, N. N. (2013) "Antitheodicy", in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, pp. 364. Wiley-Blackwell: John Wiley & Sons Limited.

врачу и чудовищными событиями в Освенциме[15]. Критики теодицеи часто приводят в пример фрагменты текстов современных мыслителей, в которых уравниваются совершенно различные проявления зла, что превращает теодицею в отстраненное теоретическое философствование[16]. Упражнение в теодицее закрывает глаза на имеющиеся в мире объемы зла и его чудовищность, позволяет человеку дистанцироваться от зла, *объяснив его*.

Эндрю Глисон справедливо замечает, что проблема зла является *экзистенциальной* проблемой, решение которой нельзя делегировать компетентным философам[17]. Она должна решаться не философами-специалистами, а живыми *людьми*, и это «личностное» измерение зла, которое находится в самом центре проблемы, удивительным образом игнорируется многими современными мыслителями в аналитической традиции[18]. Упражнение в теодицее сравнивают с философскими проектами, которые «оторваны» от человека и его жизни. Например, солипсист в моменты спора с другими людьми может искренне верить, что существует только он один. Однако он забудет о своей теории, когда сломает ногу и будет просить врачей ему помочь. В этой ситуации солипсист вынужден думать о мире не как философ, а как *живая личность*. Ник Тракакис отмечает, что «философы, к счастью, не всегда ведут себя в соответствии с тем, во что они верят: они не всегда имеют в ввиду то, что говорят»[19]. Особенно отчетливо эта тенденция проявляется в отношении проблемы зла: человек может упражняться в теодицее, пока не столкнется с реальностью «горящего ребенка»[20], в присутствии которого теодицея кажется не только неубедительной, но и морально сомнительной. В рамках проекта теодицеи «серьезность трактуется как *внешняя* по отношению к проблеме»[21] и создает разрыв между философствованием личности и ее жизнью: для понимания зла необходимо дистанцироваться от его чудовищности и сконцентрироваться на *формальных* аспектах проблемы.

15. Gleeson, A. A *Frightening Love*, p. 61–77.
16. Betenson, T. *Anti-Theodicy,* p. 58.
17. Gleeson, A. A *Frightening Love,* p. 30.
18. Trakakis, N. N. *Antitheodicy,* p. 364.
19. Ibid., p. 365.
20. Betenson, T. *Anti-Theodicy*, p. 58.
21. Gleeson, A. *A Frightening Love*, p. 46.

В рамках антитеодицеи важно обратить внимание на то, что Глисон называет *вызовом Карамазова*: никакой объем или вид большего блага не способен морально оправдать создание мира, в котором дети страдают так, как они страдают в нашем[22]. Если воспринимать вызов Карамазова в качестве отправной точки мысли о проблеме зла, то с самого начала теодицея оказывается провальным проектом[23]: теодицея стремится морально оправдать создание мира посредством предложения теоретической модели, в которой умножается количество и качество блага, получаемого людьми (или имеющегося в мире) в обмен за страдания. Однако принять вызов Карамазова означает принять необъяснимость зла, по крайней мере в *моральных категориях*[24]. В рамках этой стратегии мысли зло глубоко *таинственно*, и вполне возможно, что если Бог существует, то люди не имеют возможности (в силу принципиальных трансцендентальных ограничений) понять причин, по которым Бог его допускает.

Экзистенциальность проблемы зла

Одна из предпосылок проекта теодицеи, которую критикуют мыслители в рамках антитеодицеи, состоит в различении *теоретической* и *практической* проблемы зла[25]. Теоретическая проблема зла — это забота философов и теологов, которые должны концентрироваться на логико-теоретическом аспекте проблемы. Практическая проблема зла, в свою очередь, связана с тем, как конкретные люди переживают проблему зла *психологически*. Таким образом, практическая проблема зла — это забота священников и социальных работников. В одном из выступлений, посвященных проблеме зла, Хад Хадсон утверждает, что, даже если он столкнется с чудовищным злом в своей жизни, это не затронет его веры в Бога, поскольку имеется решение проблемы на теоретическом уровне. Непосредственное столкновение со злом не даст

22. Ibid., p. 16.

23. Теодицея «грехопадения» также, к сожалению, не способна полностью ответить на вызов Карамазова, однако я не имею возможности останавливаться на этом подробнее. Для обсуждения см. например: Gleeson, A. *A Frightening Love*. P. 21.

24. Решение Глисона в том, что *любовь* Бога не является моральной категорией, а потому на вызов Карамазова отвечает именно божественная *любовь* (Gleeson, A. *A Frightening Love,* p. 78–106.). Бог не мог создать мир, не наполненный чудовищным страданием (Ibid., p. 83.), однако все же создает его из *любви*.

25. Trakakis, N. N. “Antitheodicy”, p. 372.

Хадсону новой информации, которую можно использовать в аргументе *технически*[26]. В этой перспективе практическая проблема зла хоть и естественна, но зарождается от невежества или от отсутствия веры в имеющиеся теодицеи[27].

Исследование проблемы зла в рамках проекта антитеодицеи имеет иной характер: демаркация между теоретической и практической проблемами зла является искусственной и, вероятно, даже вредоносной[28]. Рассмотрение проблемы зла должно исходить из *экзистенциальной* перспективы, «заземлиться» на уровень *жизни* конкретного человека, который подходит к решению проблемы зла именно как *личность*, а не как теоретический мыслитель.

Различение теоретического и практического аспектов проблемы зла порождает философскую нечувствительность к разнице между чудовищным злом, способным сломить человека, и чем-то незначительным, вроде неудобств или неурядиц. В нашей жизни мы видим эту разницу и выражаем ее в естественном языке, однако современные философы игнорируют тонкие различения и «растягивают» понятие зла настолько, чтобы включать и «зубную боль». Эндрю Глисон цитирует православного аналитического теолога Ричарда Суинберна, который эксплицитно указывает на то, что проблема «чудовищных страданий» и проблема «зубной боли», в конечном итоге, одинаковым образом угрожают теизму[29]. Однако зубная боль не может угрожать «Богу живой веры» — в отличие от «Бога аналитических философов и теологов». Вера с легкостью переживает зубную боль, но может не пережить столкновения с иными страданиями, и наивно полагать, что разница между этими «видами зла» (как выражаются современные философы) лишь количественная.

С точки зрения проекта антитеодицеи, зло имеет фундаментальное экзистенциальное измерение, однако не так легко разобраться, в чем именно оно выражается, а тем более выразить его специфику в рамках *религиозной жизни*. Эндрю Глисон предполагает, что чудовищное зло угрожает как осмысленности жизни человеческой личности в целом, так и способности личности от-

26. Gleeson, A. *A Frightening Love,* p. 87.

27. Trakakis, N. N. “Antitheodicy”, p. 374.

28. Ibid., p. 373.

29. Gleeson, A. *A Frightening Love*, p. 61.

вечать миру благодарностью и любовью[30]. Мерелин Адамс считает, что чудовищное зло склоняет человека к сомнению в том, что жизнь является благом в целом и стоит того, чтобы быть прожитой[31]. Сьюзан Нейман пришла к выводу, что проблема зла касается того, возможно ли понять мир в целом, и рассматривает историю философии в качестве серии ответов на проблему зла[32]. Несмотря на то, что зло действительно проблематично как для верующих, так и для неверующих, все же в рамках религиозной жизни оно проблематично *по-особенному*, хотя я и не рискну утверждать, в большей или в меньшей степени. Я считаю, что особенность *религиозной* экзистенциальной проблемы зла состоит в том, что зло угрожает не только осмысленности мира в целом или осмысленности жизни конкретной личности, но оно угрожает и главному аспекту веры — *отношениям* человека с Богом. Данный аспект можно определить как *реляционное измерение проблемы зла*, которое присутствует только внутри верующего сознания. Проблема зла в рамках религиозного мировоззрения может быть идентифицирована посредством того, что я буду называть *теологическим реляционным потрясением*, которое является разновидностью реляционного потрясения в целом.

Личность переживает *реляционное потрясение* по отношению к «другому» тогда, когда осознает значимое *несоответствие* между желаемыми отношениями с другим и *видимой* действительностью этих отношений, предполагающей невозможность сохранения *любви* к «другому». Реляционное потрясение происходит *внутри* отдельной личности на феноменологическом уровне и имеет экзистенциальный характер именно в силу невозможности сохранения *любви* желаемого вида. Например, когда человек сталкивается с предательством друга, которое он не способен простить, то это реляционное потрясение: отношения дружеской любви в представлении того, кого предали, не предполагали возможности предательства, и человек обнаруживает свою *неспособность* пребывать в дружеской любви с другим. Это отличается от незначительной ссоры, поскольку ссора не ставит под вопрос

30. Ibid, p. 73.

31. Adams, M. M. *Horrendous Evils and the Goodness of God*; Adams, M. M. (2014) "God Because of Evil: A Pragmatic Argument from Evil for Belief in God", in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil,* pp. 160–173. Wiley-Blackwell: John Wiley & Sons Limited.

32. Neiman, S. (2015) *Evil in Modern Thought — An Alternative History of Philosophy*, p. 9. Princeton: Princeton University Press.

дружескую любовь в целом. Реляционное потрясение может основываться на ошибке: человеку может *показаться*, что его предали, тогда как в действительности предательства не было. Также реляционное потрясение может быть односторонним: например, после предательства друга тот, кто предал, может раскаиваться в содеянном и сохранять дружескую любовь к тому, кого он предал, тогда как для другого это станет невозможным.

Представления личности о том, как к ней *относятся*, складываются из трех аспектов: (1) представление о *поведенческих диспозициях* другого по отношению к этой личности; (2) представления об *убеждениях* другого об этой личности; (3) представление о *ценности* личности в глазах другого. В нашем феноменологическом опыте, таким образом, мы можем различить то, как к нам относятся другие личности с (1) *диспозициональной*, (2) *ноэтической* и (3) *аксиологической* точек зрения. То же справедливо и для нас: мы имеем определенные *диспозиции* по отношению к другим личностям, *убеждения* о них и видим их *ценными*. Вслед за Гарри Франкфуртом, я полагаю, что *любовь объясняет характер этих аспектов* нашего отношения к другим: мы любим кого-то не потому, что различаем в них набор каких-то качеств. Наоборот, мы видим «другого» *уникальным* и *ценным* и *готовы на что-то* ради него/нее (и вообще *склонны* вести себя определенным образом) по той причине, что *любим*[33]. Следует отдельно отметить, что пункты (1), (2) и (3) являются продуктом *анализа* феноменологического опыта. В действительности другие люди даны нам в опыте «напрямую» и в едином «гештальте». Мы, можно сказать, обнаруживаем себя в ситуации, в которой *уже* находимся с *ними* в определенных *отношениях*.

Разновидностью реляционного потрясения является «*теологическое* реляционное потрясение» — то есть такое, которое человек испытывает по отношению к Богу, обнаруживая невозможность пребывать с Ним в отношениях любви. Нарушение отношений с Богом — это и есть *специфика* экзистенциального уровня проблемы зла в рамках *религиозного мироощущения*. Именно поэтому проблема «зубной боли» не является проблемой для живой веры, тогда как, например, смерть любимых способна ее пошатнуть. Клайв Льюис, пережив смерть своей жены, с ко-

33. Frankfurt, H.G. (2006) *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press; Frankfurt, H.G. (2006) *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*. Stanford, Calif: Stanford University Press.

торой ему удалось прожить совсем немного времени, повествует о своем опыте следующим образом:

> Если доброта Бога неразрывно связана с причинением боли, это значит, либо Бог злой, либо — Бога нет: ибо в единственной жизни, которая нам дана, Он причиняет такие запредельные страдания, которые даже невозможно себе вообразить. Если Он заставляет нас так страдать при жизни, то Он может вполне причинять невыносимую боль и после смерти[34].

Или:

> Почему все мои молитвы застревают в горле и все надежды кажутся тщетными — потому что я все еще прекрасно помню, как мы с ней страстно молились и напрасно надеялись. Надеялись не только потому, что мы хотели надеяться, но и потому, что нам давали, даже навязывали надежду: ошибочными диагнозами, рентгеновскими снимками, внезапными улучшениями состояния, которые воспринимались как чудо. Шаг за шагом нас вели по «тропе цветущего сада», и раз за разом, когда Он, казалось, был особенно милосерден, на самом деле, у Него уже была наготове очередная пытка[35].

Классический проект теодицеи совершенно нечувствителен к глубине подобного рода переживаний. Последовательный сторонник теодицеи склонен рассуждать следующим образом: «Льюис не уразумел, что все страдания происходят “во благо”, но его можно понять, ведь он мыслит под воздействием *эмоций*. Если бы ему удалось *очистить* проблему от ее эмоционального содержания, то он смог бы ее *решить*». Подобная линия мысли игнорирует истинный корень проблемы зла, который становится понятным в свете проекта антитеодицеи и концепции теологического реляционного потрясения: «Льюис пережил чудовищные страдания, смысл которых *невозможно* понять, и его вера не смогла увидеть божественной любви». Вся последующая интеллектуальная рефлексия Льюиса основывается на этом экзистенциальном опыте «оторванности от Бога», который специфичен для особого типа религиозного мироощущения.

34. Lewis, C. S., L'Engle, M. (2001) *A Grief Observed,* pp. 27–28. San Francisco: HarperOne.

35. Ibid., p. 30.

Выше уже была отмечена разница между Богом теоретических спекуляций и Богом живой веры, и проблема зла в рамках религиозного сознания столь серьезна и глубока по той причине, что *способна пошатнуть отношения человека с Богом*. Если классический проект теодицеи видит корень проблемы зла в невозможности решить теоретическую проблему, то экзистенциальный подход выстраивает противоположную линию *объяснительной зависимости*: в рамках религиозного мировосприятия то, каким образом личность мыслит о проблеме зла, зависит от *реляционного* уровня проблемы. Если исходить из экзистенциальной установки, которую предлагает антитеодицея, то проблема зла должна решаться человеком, а не делегироваться техническому философствованию. Очевидно, что в рамках религиозного мироощущения она *не может рассматриваться* вне контекста религиозной практики и человеческой веры, иными словами, вне контекста *отношений человека с Богом*.

Таким образом, *реляционное* измерение проблемы зла фундаментально в рамках религиозного мировоззрения и представляет собой экзистенциальный корень проблемы зла, который делает ее столь серьезной (по излюбленному выражению Глисона) и глубокой. Более того, теологическое реляционное измерение фундаментально для человека в рамках экзистенциальной религиозной антропологии, в которой человек рассматривается как существо, находящееся в глубокой зависимости от отношений с Богом[36].

При этом я не берусь утверждать, что каждый человек переживает проблему зла в *реляционном* ключе, потому что многие люди попросту не считают, что Бог существует, или не находятся с Ним в каких-либо отношениях. Если же Бога не существует, то людям лишь *кажется*, что они находятся с ним в каких-либо отношениях. Тем не менее, в этой работе нет необходимости рассматривать *онтологический* вопрос о существовании Бога, поскольку я концентрируюсь на том, как проблема зла функционирует в рамках *особого типа религиозного мировоззрения*, проигнорировав как атеистическую позицию по этому вопросу, так и религиозные картины мира, в которых с Богом (или с религиозной реальностью) не предполагается отношений любви либо каких-либо других отношений.

36. Evans, C.S. (2019) *Kierkegaard and Spirituality: Accountability as the Meaning of Human Existence*. Grand Rapids: Eerdmans.

Таким образом, проблема зла, которая возникает в рамках религиозной жизни и касается человеческой веры, — это проблема радикально отличная от *логической* или *эвиденциальной* проблем зла, она базируется на других основаниях и предполагает другие методы ее решения: люди, испытывающие кризис веры, претерпев чудовищные страдания, и люди, решающие теоретическую проблему зла, говорят о разных вещах на разных языках. В следующем разделе я рассмотрю одно из возможных решений реляционной проблемы зла.

Возвращение веры

Теологическое реляционное потрясение происходит, когда в определенный момент времени человек сталкивается с невозможностью находиться с Богом в отношениях любви. Если такое потрясение — это и есть корень экзистенциальной проблемы зла в рамках религиозной жизни, то и решение этой проблемы требует восстановления отношений с Богом, которое может иметь в том числе и *постепенный* характер: испытав страдания, верующий человек может со временем вновь полюбить Бога; например, посредством внутренних усилий веры. Однако в этой работе я хотел бы сконцентрироваться на *мгновенном* способе восстановления отношений, который, при определенных допущениях, можно охарактеризовать как *мистический опыт*. Я рассмотрю два вида мистического опыта: (1) опыт божественной любви; и возможный только внутри христианства (2) мистический способ осмысления страданий Бога.

Опыт божественной любви

Первый вид мистического опыта, который дает «ответ» на реляционную проблему зла, — это опыт *переживания божественной любви*. Этот опыт возвращает человека в религиозную интерпретацию мира, в которой Бог различается как (я буду описывать некоторые аспекты этого опыта от первого лица):

(а) Источник *любви* как таковой;

(б) Тот, кто безусловно любит *меня*;

(в) Тот, для кого я имею безусловную *ценность*;

(г) Тот, для кого *отношения* со мной являются безусловно ценными;

(д) Тот, кто всегда был со мной и *сопереживал* моему страданию;

(е) Тот, кто неспособен *предать* или *обмануть*.

Один из центральных качественных аспектов этого опыта в том, что в нем присутствует:

(ж) Интенсивное переживание *божественной любви как таковой*.

Близость отношений с Богом и переживание Его любви осознается, в первую очередь, как воздействие Бога на человека, и этот опыт невозможно полноценно реконструировать в себе искусственным образом. Выражение опыта божественной любви — это в большей степени проект искусства, нежели философии. По крайней мере выражение этого опыта невозможно в рамках стилистики «наукоподобной» философии, хотя и возможно в рамках философии и теологии, исходящих из иных стилистических и методологических предпосылок.

Повторюсь, мистический опыт переживания божественной любви предполагает прямое видение «близости» Бога к человеку и исключает возможность реляционного потрясения, поскольку в рамках этого опыта личность *обнаруживает* себя в отношениях любви с Богом. Помимо этого, наличествует осознание того, что

(з) Бог качественно *превосходит* зло.

Этот опыт качественного превосходства Бога над злом является подлинно *монотеистическим* по своей природе. Бог не просто «количественно» больше зла, Он находится на совершенно *иной шкале*. В рамках этого опыта становится понятна одна из центральных интуиций христианского монотеистического богословия, а именно — привативной теории зла, в которой зло не имеет онтологического начала: разница между злом и благостью Бога внутри рассматриваемого религиозного опыта подобна разнице между *несуществующим* и *существующим*, иными словами, она *радикальна*.

Важной чертой этого опыта, на которую я хотел бы обратить особое внимание, является его *амбивалентность* в отношении зла: несмотря на очевидную любовь Бога, зло *не получает финального объяснения*. Именно поэтому данный опыт является «антитеодицейным» по своему духу, он явно гармонирует с идеей *таинственности* зла. Бог не «растворяет» зла как такового и не «компенсирует» его. То, что растворяется, — это экзистенциальный корень *проблемы зла*, специфичный для религиозной жизни. Можно сказать, что переживание божественной любви — это «возвращение» Бога живой веры в жизнь личности, раскрывающее в человеке еще большую *чувствительность* ко злу и его *неприятие*.

Осмысление божественных страданий

В опыте переживания божественной любви происходит восстановление отношений между личностью и Богом — возвращение *веры*. Другой вид опыта, решающий реляционную проблему зла, можно связать с особым модусом рефлексии о страданиях Бога, которая доступна только внутри христианского мировоззрения.

В рамках христианства в широком смысле (понимаемого как совокупность догматических утверждений, разделяемых самыми крупными христианскими конфессиями) важнейший акт любви Бога по отношению к человечеству начинается с принятия Богом человеческой природы. В контексте проблемы зла необходимо обратить особое внимание на то, что Бог прошел через страдания, хотя я не полагаю, что страдания Бога являются *главными* в сотериологическом смысле.

Как уже было отмечено, особая реляционная проблема зла зарождается внутри религиозной и духовной жизни, и природа этой проблемы не интеллектуальна (хотя и может, впоследствии, иметь определенное интеллектуальное выражение). В сущности, личность обнаруживает свою неспособность любить Бога, но вместе с тем и сама не видит божественной любви по отношению к миру или к себе. В лучшем случае, это порождает феноменологический образ «безразличного Бога», в худшем — образ «злого Бога». В любом случае, человек престает верить в «Бога любви», о котором проповедует в том числе и христианство, и иногда теологическое реляционное потрясение приводит к полной перестройке человеческого мировоззрения (нередко в атеистическом ключе). Если человек в той или иной форме продолжает считать, что Бог существует, действие или бездействие Бога «против человека» оказывается *возможным*: в рамках религиозной жизни личности Бог перестает быть «*союзником*».

Рефлексия о страданиях, которые Бог претерпел ради человеческого спасения и из любви к человечеству (что разделяется всеми христианскими конфессиями), способна установить отношения любви между человеком и Богом в «антитеодицейном» духе. Во-первых, Бог не «против человека», поскольку сам стал человеком и прошел через страдания, как проходят и люди. Образно выражаясь, зло обрушилось на Бога с той же ненавистью, с которой обрушивается на все человечество. Бог, в данном отношении, — *союзник* людей, но не зла. Во-вторых, его действия мотивированы любовью, что достаточным образом выражено в христианском

богословии исторически (на этом нет необходимости концентрироваться особенным образом). В-третьих, страдание Бога не *объясняет* зла, оно остается *таинственным*: зло не является «горьким лекарством», оно чудовищно и бессмысленно.

Не всякое осознание того, что Бог прошел через страдания, способно вернуть отношения любви между человеком и Богом. Именно поэтому я хочу выделить особый *мистический* способ осмысления божественных страданий, который, во-первых, предполагает отсутствие какого-либо сомнения в том, что Христос является Богом *в самом прямом и буквальном смысле*. Именно поэтому этот опыт возможен только внутри христианства. Во-вторых, этот мистический опыт предполагает *сопереживание* Христу в страданиях. Для этого нужно иметь представление о том, *как именно Бог страдал*. Это представление формируется на основании знания Священного Писания и предполагает веру в действительную историчность тех событий, которые там описаны. Сопереживание Богу в его земных страданиях, осознание того, что он не заслужил их и не мог заслужить (как и того, что в этих страданиях Бог ничего не приобретает для себя), осознание фундаментальной несправедливости как неотъемлемой части этого мира, которая обращается в том числе и против Бога, — все это ведет к обретению Бога как своего «союзника» и к возвращению отношений любви между личностью и Богом.

Заключение

В данной статье я идентифицировал экзистенциальную проблему зла в рамках религиозного мировоззрения посредством концепции теологического реляционного потрясения, в котором человек обнаруживает свою неспособность любить Бога. Также я рассмотрел возможности решения экзистенциальной проблемы зла посредством мистического опыта и того, как именно проблема зла решается в рамках этого опыта. Конечно, мистический опыт — это не единственный способ решения экзистенциальной проблемы зла.

В статье я опирался на проект антитеодицеи, который имеет все большее число сторонников в современной философии. Отсюда акцент на анализе действительной религиозной жизни и веры, отсюда и перспектива, исходящая из необъяснимости зла, хотя не все теоретики антитеодицеи с этим согласятся. Также я надеюсь, это оправдывает и стилистику, которая местами

выбивается из формата, типичного для современной аналитической теологии или философии, стремящихся к стилистическому «наукоподобию».

Многим людям кажется, что проект теодицеи является убедительным и правильным, что теодицея вовсе не влечет тех проблем, которые были кратко рассмотрены в работе, и т. д. Таких людей действительно много, более того, на сегодняшний день их *большинство*. В данном отношении мне нечего ответить, кроме того, что либо философ имеет те интуиции, которые принимаются в антитеодицее, либо не имеет. Антитеодицея, как и любой философский проект, спорна, и, безусловно, требует обсуждения. Однако требовать от проекта неопровержимого доказательства своих предпосылок — несправедливый стандарт философского обоснования. В данной статье я постарался сделать вклад в развитие этого проекта (хотя и не знал о нем в тот момент, когда работал над основной концептуализацией работы), и, в конечном итоге, принял его предпосылки в качестве исходных.

Библиография / References

Карпов К. В. Теодицея как этическая проблема // Философский журнал. 2020. Том 13. № 2. С. 35–48.

Adams, M. M. (2000) *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca: Cornell University Press.

Betenson, T. (2016) "Anti-Theodicy", *Philosophy Compass* 11(1): 56–65.

Burrell, D. (2008) *Deconstructing Theodicy: Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*. Grand Rapids: Brazos Press.

Evans, C. S. (2019) *Kierkegaard and Spirituality: Accountability as the Meaning of Human Existence*. Grand Rapids: Eerdmans.

Frankfurt, H. G. (2006) *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.

Frankfurt, H. G. (2006) *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*. Stanford, Calif: Stanford University Press.

Gelinas, L. (2009) "The Problem of Natural Evil I: General Theistic Replies", *Philosophy Compass* 4 (3): 533–559.

Gleeson, A. (2012) *A Frightening Love: Recasting the Problem of Evil*. Palgrave Macmillan.

Greenberg, I. (1977) "Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity After the Holocaust", in Fleischner, E. (ed.) *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust: Papers Given at the International Symposium on the Holocaust, Held at the Cathedral of Saint John the Divine*, pp. 7–55. New York: KTAV Publishing House.

Karpov, K. V. (2020) "Teoditseia kak eticheskaia problema" [Theodicy as an ethical problem], *Filosofskii zhurnal* 13(2): 35 –48.

Kraay, K.J. (2016) "God and gratuitous evil (Part I)", *Philosophy Compass* 11(12): 905–912.

Lewis, C.S., L'Engle, M. (2001) *A Grief Observed*. San Francisco: HarperOne.

Neiman, S. (2015) *Evil in Modern Thought — An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Phillips, D.Z. (2004) *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press.

Surin, K. (2004) *Theology and the Problem of Evil*. Eugene: Wipf and Stock.

Tilley, T.W. (2000) *The Evils of Theodicy*. Eugene: Wipf and Stock.

Trakakis, N.N. (2013) "Antitheodicy", in J.P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, pp. 363–376. Wiley-Blackwell: John Wiley & Sons Limited.

Trakakis, N. (2009) *The End of Philosophy of Religion*. London, New York: Continuum.

Роман Тарабрин

Биоэтические проблемы экстракорпорального оплодотворения в российской православной дискуссии

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-142-168

Roman Tarabrin

Bioethical Issues of In Vitro Fertilization in Russian Orthodox Debates

Roman Tarabrin — First Moscow State Medical University (Moscow, Russia); Privolzhsky Research Medical University (Nizhny Novgorod, Russia). romanscript@yandex.ru

An increasing number of Orthodox Christians are turning to methods of assisted reproduction. However, the ambivalent position of the "Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church" (2000) does not give believers clear ethical guidelines as to which reproductive methods are acceptable. In addition, the one-sided interpretation of the "Basis" led to a complete rejection of in vitro fertilization (IVF). The Church's commission "Intercouncil Presence" has developed a draft document that aims to clarify the ambiguous position of the "Basis" regarding reproductive technologies. In February 2021, the draft document, "Ethical issues related to in vitro fertilization," was published on the Church's official website. This paper analyzes the discussions that took place both before and after the publication. The author shows that IVF opponents do not understand the problem under discussion, using irrelevant, selective data that do not reflect the real state of medical practice to con-

Работа выполнена в рамках исследования по гранту Российского научного фонда, проект №18-78-10018 (продолжение).

Тарабрин Р. Биоэтические проблемы экстракорпорального оплодотворения в российской православной дискуссии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(4). С. 142–168.

Tarabrin, Roman (2021) "Bioethical Issues of In Vitro Fertilization in Russian Orthodox Debates", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(4): 142–168.

firm their arguments. Analyzing the objections, the author shows that the death of embryos during IVF occurs due to natural causes, and therefore cannot be equated with murder. It is also argued that the level of congenital pathology in children remains at the level of a fraction of a percent and therefore cannot make IVF ethically unacceptable. Also, the article challenges concerns about the harm that IVF causes to pregnant women. Besides, the article reflects publications showing the possibility of the practical application of the published draft document.

Keywords: bioethics, reproductive technologies, in vitro fertilization, infertility, Russian Orthodox Church, Inter-council Presence.

Введение

БЕСПЛОДИЕ затрагивает каждую седьмую пару[1], в связи с чем обращение к вспомогательным репродуктивным технологиям (ВРТ) стало стандартом в лечении бесплодия. Одной из наиболее распространенных вариантов ВРТ является экстракорпоральное оплодотворение (ЭКО), использование которого тем не менее порождает множество этических вопросов, большая часть которых формулируется в религиозном дискурсе[2]. Учитывая, что большая часть населения РФ идентифицирует себя с православным христианством[3] и что уровень доверия Русской православной церкви (РПЦ) остается высоким на протяжении многих лет[4], можно говорить о важности того вклада, который РПЦ вносит в формирование религиозного дискурса биоэтических проблем репродукции в России[5].

1. Mascarenhas, M. N., et al. (2012) "National, Regional, and Global Trends in Infertility Prevalence Since 1990: A Systematic Analysis of 277 Health Surveys", *PLOS Medicine* 9(12): e1001356.
2. Sallam, H. N., & Sallam, N. H. (2016) "Religious aspects of assisted reproduction. Facts, views & vision", *ObGyn* 8(1): 33–48.
3. Аналитический обзор «Православная вера и таинство крещения» // ВЦИОМ. 14.08.2019 [https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/pravoslavnaya-vera-i-tainstvo-kreshheniya Доступ от 21.08.2021]
4. Опрос «Доверие к основным социальным институтам» // Левада-центр. 21.09.2020 [https://www.levada.ru/2020/09/21/doverie-institutam/, доступ от 21.08.2021]; Опрос: Отношение к РПЦ и патриарху // Фонд общественного мнения. 20.02.2019 [https://fom.ru/TSennosti/14178, доступ от 21.08.2021]; Аналитический обзор «Одобрение деятельности общественных институтов» // ВЦИОМ. 2021 [https://wciom.ru/ratings/dejatelnost-obshchestvennykh-institutov/, доступ от 21.08.2021].
5. Kubar, O., Yudin, B. (2015) "Bioethics in Russia: History and Present-day Problems", *Asian Bioethics Review* 7(5): 481–490.

В 2000 г. на Архиерейском соборе РПЦ приняла основополагающий документ «Основы социальной концепции» (ОСК)[6], одна из глав которого посвящена проблемам биоэтики. Однако ОСК неоднозначно оценивает репродуктивные технологии. В документе явно противопоставляется идея невмешательства в процесс зачатия «извне» и желание найти выход для бесплодных супружеских пар[7]. Это противопоставление естественного зачатия и использования медицинской помощи сопровождается признанием допустимости некоторых форм вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ), например экстракорпорального оплодотворения (ЭКО) и внутриматочной инсеминации[8].

Из существующих исследований ОСК[9] остается непонятным, почему в основополагающем документе РПЦ по социальным вопросам присутствует столь противоречивое отношение к использованию репродуктивных технологий. Вместе с тем возникает вопрос: имеет ли место и если да, то каким образом происходит трансформация этической позиции РПЦ в отношении лечения бесплодия?

Отсутствие однозначного решения церковью проблем репродукции привело к разделениям среди верующих. Эти разделения поддерживались фундаменталистскими заявлениями православной общественности, в частности Общественно-церковного совета по биоэтике, в то время как бесплодные православные пары пытались решить для себя: использовать ЭКО, но нарушить религиозные принципы, или игнорировать ЭКО, оставшись бесплодными.

6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (ОСК РПЦ), XII, 4.
7. Там же.
8. Tarabrin, R. (2020) “Orthodox Perspectives on In Vitro Fertilization in Russia. Christian bioethics: Non-Ecumenical Studies”, *Medical Morality* 26(2): 177–204.
9. См.: Richter, K. (2013) *The Post-Soviet Russian Orthodox Church*. London & New York: Routledge; West, C. C. (2002) “The Russian Orthodox Church and Social Doctrine: A Commentary on Fundamentals of the Social Conception of the Russian Orthodox Church”, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 22(2), Article 3 [https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol22/iss2/3, accessed on 15.11.2021]; Saarinen, R., Arola, P. (2002) “In search of sobornost and ‘new symphony’: The social doctrine of the Russian Orthodox Church”, *Ecumenical review* 54: 130–141; Loya, J. O.S. A. (2002) “Roman Catholic and Russian Orthodox Ethics: On Globalization”, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 22(2), Article 4. [https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol22/iss2/4, accessed on 15.11.2021]; *Кырлежев А.* Церковь и мир в социальной концепции Русской Православной Церкви // Русская мысль. 2000. № 4334. С. 20; *Костюк К. Н.* Возникновение социальной доктрины Русской православной церкви // Общественные науки и современность. 2001. № 6. С. 114–131.

В данной работе мы исследуем причины формирования двойственной позиции ОСК по отношению к ВРТ. Гипотеза состоит в том, что при разработке биоэтической главы ОСК не проводились общественные дискуссии, посвященные религиозному измерению биоэтики. Однако важность дискуссии в обществе для формулирования нормативных положений биоэтики подчеркивалась в исследованиях биоэтиков[10]. Также предполагается, что некритическое заимствование из документов других церквей привело к запретительной позиции ОСК в отношении вспомогательных методов репродукции. Кроме того, в данной статье мы обращаем внимание на преодоление РПЦ своей двойственной позиции по репродуктивным технологиям через биоэтический анализ проблем ЭКО и общественные дискуссии вокруг нового церковного документа по рассматриваемой теме.

В первом разделе мы показываем, каким образом произошло формирование биоэтической повестки в 1990-е гг., касаясь возможных причин двойственности позиции ОСК, а также начавшегося противостояния в православном сообществе. Следующий раздел сфокусирован на работе Межсоборного присутствия по подготовке нового документа «Этические проблемы, связанные с методом экстракорпорального оплодотворения», поскольку именно этот документ стал триггером общественной дискуссии по биоэтическим проблемам ЭКО. В заключительной части работы рассматривается суть противостояния сторонников и противников ЭКО.

Формирование биоэтической повестки РПЦ

Разработка ОСК велась с 1994 г., когда впервые на Архиерейском соборе была озвучена необходимость такого рода документа[11]. К сожалению, формирование церковного биоэтического дискурса в 1990-е гг. не сопровождалось общественной дискуссией.

10. Schicktanz, S. et al. (2011) “The ethics of “public understanding of ethics”—why and how bioethics expertise should include public and patients’ voices”, *Medicine, Health Care and Philosophy* 15(2): 129–139; Solomon, M. (2005) “Realizing Bioethics’ Goals in Practice: Ten Ways “Is” Can Help “Ought””, *The Hastings Center Report* 35(4): 40–47.

11. *Кирилл (Гундяев), митр*. Норма веры как норма жизни. Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества (Выступление на богословской конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», Москва, 7–9 февраля 2000 г.) [http://www.odinblago.ru/svoboda_i_otvetstvennost/4, доступ от 21.08.2021].

Биоэтическая повестка была сформирована церковной иерархией. Так, для подготовки проекта ОСК административным органом РПЦ (Священным синодом) была учреждена комиссия в составе 26 человек, которая дополнительно привлекала ограниченное количество ученых и экспертов для обсуждения и работы над документом[12]. Глава по биоэтике создавалась при содействии узкого круга специалистов, и полный состав соответствующей группы неизвестен. Тем не менее из дискуссий с авторами-экспертами известно, что биоэтическая глава ОСК была разделена на несколько частей, над каждой из которых работали несколько экспертов. Объединение всей главы по биоэтике происходило под непосредственным руководством митрополита Кирилла (Гундяева). Затем состоялось обсуждение проекта ОСК на симпозиуме «Церковь и общество — 2000», в котором приняли участие лишь около 80 человек[13]. Таким образом, замечание Рихтер оказывается справедливым: «РПЦ не выносила свое социальное учение на обсуждение мирян и широкой общественности»[14]. Однако некоторые российские ученые среди причин отсутствия публичного обсуждения ОСК указывали патерналистскую позицию церковной иерархии, а также объективную неготовность общества: «Социальная концепция не вытекает из общецерковного консенсуса, а скорее призвана его создать. Следует признать, что церковная общественность сегодня еще не готова к самостоятельной выработке подобного документа»[15].

При разработке своей биоэтической позиции РПЦ использовала уже имеющиеся документы Римско-католической и основных протестантских церквей. Несмотря на то, что эти документы трансформировались в соответствии с православным вероучением[16], вероятно, именно не до конца проработанное заимствование привело к присутствию в ОСК противоречивых утверждений.

12. Там же.

13. Там же.

14. Richter, K. *The Post-Soviet Russian Orthodox Church*, p. 18.

15. *Костюк К.Н.* Возникновение социальной доктрины Русской православной церкви. С. 114–131.

16. Здесь важен комментарий протоиерея Всеволода Чаплина российской газете об источниках Основ. Так, он говорит: «В процессе работы над текстом концепции принимались во внимание как католические, так и в меньшей мере, протестантские, в том числе экуменические, документы, посвященные проблемам христианского социального учения. Однако авторы стремились избегать “переписывания”. Главными источниками были Библия и святоотеческое наследие. Социальному учению Вселенской Церкви — 2000 лет, хотя оно и не было ра-

Одностороннее толкование ОСК, связанное с деятельностью Церковно-общественного совета по биоэтике (ЦОС), привело к распространению мнения, что Православная церковь якобы полностью запрещает использование ЭКО. ЦОС был создан в конце 1990-х для обсуждения возникающих биоэтических проблем и адекватного реагирования на них[17], однако в его деятельности принимали участие лишь единомышленники, и широкого обсуждения не было. ЦОС выпускал сборники с материалами, посвященными разным проблемам, проводил конференции, в которых, как правило, участвовали его сторонники[18]. Единственный выход ЦОС во «внешний» мир для возможных дискуссий — это обращение к православному врачебному сообществу, в котором, однако, доминировали приверженцы фундаменталистско-консервативной позиции самого Совета. Таким образом, общественного обсуждения биоэтических дилемм репродукции в более широких рамках православно-христианского дискурса не проводилось. В результате игнорировалась любая противоположная позиция, а возможное разрешение использовать ЭКО в православной среде было охарактеризовано как «медикализация греха»[19].

При этом были проигнорированы уже существующие разработки в области биоэтики Энгельгардта[20], Илтис и Черри[21], Саттон[22]. Кроме того, ЦОС не счел нужным обратить внимание на решения Элладской православной церкви[23], которая одобрила использование ЭКО для лечения бесплодия. Следует также отметить, что в публикациях сторонников ЦОС нет глубокого анали-

нее “кодифицировано”» — из: *Кырлежев А.* Православие на экспорт // НГ-религии. 05.03.2003 [https://www.ng.ru/ng_religii/2003-03-05/8_eport.html, доступ от 15.11.2021].

17. Официальный сайт Церковно-общественного совета по биоэтике: https://cosb-mp.ru/

18. Международные Рождественские чтения, медицинская секция; Гиппократовский Форум.

19. *Мелхиседек (Артюхин), архим.* Медикализация греха и искусственное оплодотворение // Православие и проблемы биоэтики. 2-е издание. М., 2021. С. 383–391.

20. Engelhardt, H.T. (2000) *The Foundations of Christian Bioethics*. Netherlands: Swets & Zeitlinger publishers.

21. Iltis, A.S., Cherry, M.J. (2015) “Bioethics and the Family: Family Building in the Twenty-First Century”, *Christian Bioethics* 21(2): 135–143.

22. Sutton, A. (2015) “Who Is My Mother and Who Are My Brothers?”, *Christian Bioethics* 21(2): 166–180.

23. The Holy Synod of the Church of Greece (2007) *Bioethics Committee, Basic positions on the ethics of Assisted Reproduction*, p. 26–27. Athens.

за медицинской составляющей вспомогательных методов репродуктивных технологий, а этические проблемы указанных методов обсуждаются, как правило, весьма поверхностно[24]. Так, некоторые ошибочные фактические данные взяты из публицистики[25] или из устаревших материалов[26]. Отсутствие официального церковного одобрения деятельности ЦОС показывает, что его односторонняя позиция является лишь частным мнением и никак не отражает позицию РПЦ. Доказательством этого является тот факт, что ради дальнейшего обсуждения репродуктивных дилемм Священный синод РПЦ сформировал в 2021 г. Биоэтическую комиссию, прекратив своим особым распоряжением деятельность ЦОС[27].

Двусмысленность позиции ОСК относительно репродуктивных технологий привела к разделению православного сообщества. Часть православных поддерживали ЦОС и заявляли о недопустимости ЭКО, в то время как остальная часть говорила о возможности использования некоторых вариантов ЭКО. Православные пары, страдающие бесплодием, пытались самостоятельно определить — греховно или нет обращаться к ЭКО. Перед таким же вопросом оказывались верующие врачи, к которым обращались православные христиане за лечением бесплодия. Врач должен был помочь бесплодной паре христиан, однако не знал, каким образом это сделать, так как якобы существует категорический запрет православным христианам участвовать в программах вспомогательной репродукции. Обсуждение на конференциях с репродуктологами религиозного восприятия ЭКО не оставляет сомнений в том, что в процедурах ЭКО участвует большое количество верующих, в том числе и семей священнослужителей. При этом, не имея четких ориентиров в ОСК, они использовали как этически приемлемые с точки зрения православной веры методики, так и совершенно недопустимые.

24. См. например: *Силуянова И. В.* Этика врачевания. Современная медицина и православие. М: Издательство подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001; Православие и проблемы биоэтики. М., 2017 [http://www.patriarchia.ru/db/text/4801677.html, доступ от 01.04.2021].

25. Например, цитируется текст: *Муслин Е.* Новые методы лечения бесплодия повышают риск врожденных дефектов // Радио Свобода. 16.02.2007 [http://www.svobodanews.ru/content/article/378281.html, доступ от 21.08.2021].

26. *Ляуш Л. Б.* Этические аспекты вспомогательных репродуктивных технологий // Православие и проблемы биоэтики. М., 2017. С. 435.

27. Священный Синод Русской Православной Церкви. 13.04.2021. Журнал № 15 [http://www.patriarchia.ru/db/text/5797581.html, доступ от 21.08.2021].

В 2010-е гг. в противоположность запретительной позиции ОСК стали говорить о возможности разрешить православным христианам применение ЭКО для лечения бесплодия[28]. Своего рода прорывом стала Всероссийская конференция православных врачей в Санкт-Петербурге (2015), на которой обсуждалась как консервативная, так и либеральная православная позиция по отношению к ЭКО. Автор данной статьи тогда выступил с докладом, посвященным анализу этических проблем ЭКО в православном дискурсе, сформулировав основания для дальнейшего общественного обсуждения. Кроме того, в 2020 г. в русскоязычном академическом пространстве была представлена такая интерпретация соответствующих биоэтических дилемм в христианском дискурсе[29], которая может способствовать разработке более взвешенного православного подхода к рассматриваемой проблеме.

Нарастающее противоречие между нормативными положениями ОСК в отношении к ЭКО и реальным использованием этой процедуры вновь поставили репродуктивные технологии на повестку обсуждений внутри РПЦ.

Обсуждение этических проблем ЭКО в рамках Межсоборного присутствия РПЦ

В 2017 г. Межсоборное присутствие РПЦ включило тему ЭКО в повестку своей комиссии по богословию, к работе в которой был привлечен и автор настоящей статьи в качестве эксперта. Тем не менее после представления автором своих аргументов, обосновывающих допустимость использования ЭКО в некоторых случаях, его позиция не была единогласно одобрена — в комиссии началась напряженная дискуссия между сторонниками и противниками либерализации церковной позиции по данному вопросу[30].

28. *Козлов М., прот.* Почему нужно каяться за суррогатное материнство? // Московская духовная академия [http://www.mpda.ru/site_pub/2021507.html, доступ от 21.08.2021]; *Духович В., Молчанов А. Ю., свящ.* Начало жизни и внутриутробное развитие человека: от биологии к биоэтике. М.: Лепта-книга, 2013.

29. *Шок Н. В.* От биоэтики светской к биоэтике христианской: о значении наследия Х. Тристрама Энгельгардта в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(4). С. 7–43; *Тарабрин Р.* Этические дилеммы суррогатного материнства: христианский дискурс в современном социокультурном контексте // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(4). С. 123–144.

30. В общественном пространстве эта дискуссия обнаружилась на круглом столе «Этические проблемы, связанные с методом экстракорпорального оплодотворения» 23

Основные возражения противников ЭКО сводились к тому, что: (1) бесплодие — это не болезнь, а жизненное призвание, и поэтому, если терапевтическое лечение не помогает зачать ребенка, то нельзя вторгаться в репродуктивный процесс при помощи ЭКО; (2) при использовании ЭКО в процессе зачатия участвуют третьи лица (врачи, медсестры), что недопустимо; (3) эмбрионы при переносе в полость матки погибают; (4) ЭКО приводит к увеличению врожденной патологии и негативно сказывается на здоровье матери.

Сторонники либерализации указывали на несостоятельность консервативных аргументов, потому что: (1) бесплодие в 90% случаев сопровождается соматической патологией, препятствующей слиянию гамет, и поэтому должно считаться заболеванием; (2) необходимо различать третьестороннее вмешательство в репродукцию — недопустимое (суррогатное материнство) и приемлемое (врачебная помощь); (3) гибель эмбрионов в процессе ЭКО не является намеренным действием человека, но отражает естественную смерть нежизнеспособных эмбрионов; (4) ухудшение здоровья матери можно контролировать, а увеличение патологии детей в абсолютных показателях незначительно.

Учитывая социальную значимость технологии ЭКО, комиссия пришла к выводу о том, что необходимо искать пути преодоления существующего в православной среде конфликта позиций. С этой целью она решила провести биоэтический анализ проблем ЭКО, разделив возможные решения на совершенно неприемлемые и допустимые в некоторых условиях. Дискуссия между членами комиссии имела своим результатом создание проекта документа «Этические проблемы, связанные с методом экстракорпорального оплодотворения», который затем был опубликован для общественного обсуждения в феврале 2021 г.[31] на официальном сайте Межсоборного присутствия, где все желающие могли оставлять свои комментарии.

В качестве основной биоэтической проблемы, связанной с ЭКО, в указанном документе называется гибель эмбрионов. В частности, подчеркнута священность человеческой жизни с момента

ноября 2019 г. Общецерковная аспирантура и докторантура, Москва [http://www.doctorantura.ru/news/4256-kruglyj-stol-eticheskie-problemy-svyazannye-s-metodom-ekstrakorporalnogo-oplodotvoreniya, доступ от 21.08.2021].

31. Межсоборное Присутствие Русской Православной Церкви. Проект документа «Этические проблемы, связанные с методом Экстракорпорального оплодотворения» [https://msobor.ru/document/52, доступ от 21.08.2021].

зачатия, ибо «всякое посягательство на жизнь будущей человеческой личности преступно»[32]. Исходя из этого положения, документ определяет этическую недопустимость практик, в результате которых происходит лишение человеческой жизни: элиминации эмбрионов, их криоконсервации или редукции плодов.

В документе также признается неэтичным использование преимплантационной диагностики, поскольку последняя «побуждает родителей к выбору более «перспективных» эмбрионов»[33]. Кроме того, в проекте документа имеется строгое указание на возможность участвовать в процедуре ЭКО только супружеской паре, с обязательным исключением суррогатных матерей и доноров яйцеклеток или гамет.

Дискуссия о православной позиции по использованию ЭКО

Публикация проекта документа «Этические проблемы, связанные с методом экстракорпорального оплодотворения» спровоцировала оживленную дискуссию в православной среде о приемлемости вспомогательных репродуктивных технологий для лечения бесплодия. Дискуссия вышла за рамки официального сайта Межсоборного присутствия[34] и продолжилась на круглом столе, организованном сторонниками ЦОС по биоэтике[35], а также в эфире радио-[36] и телепрограмм[37].

В ходе дискуссий говорилось о том, что эмбрионы погибают при переносе в полость матки. Этот тезис возникает при сравнении процента наступления беременности в результате ЭКО и кажущейся 100%-ной вероятности беременности после полового акта. Противники ЭКО утверждают, что поскольку при ЭКО беременность не наступает в 100% случаев, то имеет место гибель

32. ОСК РПЦ, XII, 4.

33. Межсоборное Присутствие РПЦ. Проект документа «Этические проблемы, связанные с методом Экстракорпорального оплодотворения».

34. Там же.

35. Круглый стол на тему «Этические проблемы, связанные с методом искусственного оплодотворения» // Телеканал «Царьград». 22.03.21. [https://youtu.be/MEmtJvyzR_M, доступ от 15.11.2021].

36. «Бездетность — особое жизненное призвание» // Вести FM. 19:08, 25.02.2021 [https://radiovesti.ru/brand/63899/episode/2504919/, доступ от 15.11.2021].

37. Программа «Церковь и ЭКО» // Телеканал «Спас». 16.02.21 [http://spastv.ru/blog/2021/02/16/cerkov-i-jeko/, доступ от 15.11.2021].

эмбрионов, которая должна классифицироваться как убийство — ввиду того, что человек преднамеренно продуцирует эмбрионы.

Кроме того, в дискуссиях некоторые высказывали опасение, что метод ЭКО разработан на убийстве многих эмбрионов (так называемый исторический аргумент), и поэтому ЭКО нельзя использовать. Действительно, чтобы первая попытка ЭКО оказалась успешной, были проведены многочисленные эксперименты на человеческих эмбрионах, которые сопровождались смертью последних. Представить себе масштабы экспериментов можно, указав на тот факт, что рождение первого ЭКО-ребенка Луизы Браун произошло после многочисленных неудачных попыток переноса эмбрионов, через десять лет после начала исследований[38].

Также против ЭКО было выдвинуто обвинение, что в данном случае происходит вмешательство третьей стороны в репродуктивный процесс (в процесс зачатия вторгаются третьи лица: врачи, медсестры). Кроме того, повторялся тезис о том, что начало жизни не должно происходить вне межличностного общения супругов при зачатии ребенка, а поэтому ЭКО неэтично[39]. С этим аргументом связано сомнение, что дети, рожденные в результате ЭКО, не будут в долгосрочной перспективе отличаться от обычных детей. Так, было высказано опасение, что ЭКО приводит к инвалидизации детей, увеличивая количество врожденных заболеваний (например, в сборнике «Православие и проблемы биоэтики»[40]). В дискуссиях также часто апеллируют к мнению бывшего вице-президента РАМН, главного педиатра РФ Александра Баранова о том, что в результате ЭКО 75% детей рождаются инвалидами. Следует учитывать, что данное высказывание было сделано во время выступлении в Государственной Думе, где обсуждалось увеличение финансирования программ репродуктивных технологий. В частности, по данным прессы, Баранов сообщил: «Я выступал в Думе и прямо сказал: если вы увеличиваете

38. Edwards, R. G., Bavister, B. D., Steptoe, P. C (1969) “Early Stages of Fertilization in vitro of Human Oocytes Matured in vitro”, *Nature* 221(5181): 632–635; Edwards, R. G., Steptoe, P. C. (1980) *A Matter of Life: The Story of a Medical Breakthrough*. London: Hutchinson.

39. *Аксенов И., прот.* Прогресс и человеческое достоинство. Этические вопросы современных вспомогательных репродуктивных технологий // Православие и проблемы биоэтики. М., 2017. С. 415.

40. *Ляуш Л. Б.* Этические аспекты вспомогательных репродуктивных технологий // Православие и проблемы биоэтики. М., 2017. С. 428–440.

финансирование на эту технологию, вы сразу закладывайте деньги и на увеличение детей-инвалидов»[41].

Стоит обратить внимание и на отзыв профессора Н. А. Жаркина, заведующего кафедрой акушерства и гинекологии Волгоградского государственного медицинского университета, который, ошибочно интерпретируя исследование Мин Янга[42], утверждает, что «искусственно зачатые дети также имели значительно повышенный риск развития сердечно-сосудистых, опорно-двигательных, урогенитальных, желудочно-кишечных и дыхательных дефектов»[43].

В ходе дискуссии участники высказывали опасения, что ЭКО небезопасно для женщин, что оно может приводить к увеличению риска онкологических заболеваний и других патологий, а потому применять эту процедуру неэтично. При обсуждении в рамках Межсоборного присутствия было, в частности, отмечено, что обозначенные в проекте документа нормы не могут быть реализованы, так как рекомендуемые варианты ЭКО, соответствующие указанным ограничениям, не осуществляет ни одна репродуктивная клиника.

Тем не менее, мы считаем, что высказанные аргументы против ЭКО не имеют убедительной силы, поскольку данные современной доказательной медицины опровергают приведенные тезисы об опасности ЭКО для эмбрионов/детей/женщин, а религиозное отношение к проблеме не сводится к трактовке ЭКО как совершенно неприемлемого для лечения бесплодия. Ниже будут последовательно разобраны аргументы противников ЭКО и дан на них взвешенный ответ.

1. Эмбрионы погибают при переносе в полость матки

Гибель эмбрионов при переносе в полость матки нельзя считать убийством, поскольку их гибель не связана с действием человека, а происходит вследствие естественных причин. В частности,

41. Главный педиатр России выступает против поддержания на государственном уровне технологии искусственного оплодотворения // Интерфакс-религия. 02.09.2009. [https://www.interfax-russia.ru/siberia/report/glavnyy-pediatr-rossii-vystupaet-protiv-podderzhaniya-na-gosudarstvennom-urovne-tehnologii-iskusstvennogo-oplodotvoreniya, доступ от 21.08.2021].

42. Min Yang, et al (2018). “Association of assisted reproductive technology and multiple pregnancies with the risks of birth defects and stillbirth: A retrospective cohort study”, *Scientific Reports* 8(1):8296.

43. См. комментарий Жаркина Н. А. [https://msobor.ru/comments/52. Доступно 21.08.2021].

(1) низкий уровень естественной фертильности человека обусловлен хромосомными нарушениями в процессе образования гамет и оплодотворения, что подтверждается (2) сопоставимым процентом гибели эмбрионов при обычном зачатии с таким же уровнем при ЭКО.

Робертс и Лоу[44] путем математических вычислений показали, что уровень оплодотворения ооцитов (при естественном зачатии) значительно превосходит частоту наступления беременности. Дополнило картину изучение хорионического гонадотропина человека (ХГЧ) в лютеиновую фазу цикла, что доказывало наличие эмбриона, который его продуцировал. Так, Чард[45] приводит несколько работ, которые показали, что подъем ХГЧ сопровождался в лютеиновую фазу цикла до 52% случаев, однако в последующем это повышение не приводило к беременности.

Дальнейшие исследования зачатий после естественного коитуса привели Маклона и др.[46] к выводу, что после зачатия из 100% эмбрионов только 30% приводят к рождению живых детей. Он резюмирует, что причина такой низкой плодовитости человека заключается в хромосомных нарушениях эмбрионов и участвующих в оплодотворении гамет.

Данный вывод подтверждает Нагаока и др.[47], который приводит данные, показывающие уменьшение процента анеуплоидий с течением беременности. Такое уменьшение происходит по причине остановки развития и выкидышей эмбрионов и плодов с тяжелыми генетическими аномалиями на более ранних сроках. Именно поэтому Нагаока делает вывод, что анеуплоидия является главной причиной врожденных аномалий и выкидышей.

Исследования, которые анализирует Нагаока, были проведены на эмбрионах, полученных при ЭКО. Поэтому может возникнуть резонный вопрос: а существует ли соответствие между процентом анеуплоидий у эмбрионов, полученных *in vitro* и *in*

44. Roberts, C. J., Lowe, C. R. (1975) “Where have all the Conceptions Gone?”, in T. V. N. Persaud (ed.) *Problems of Birth Defects*, pp. 148–150. Springer.

45. Chard, T. (1991) “Frequency of implantation and early pregnancy loss in natural cycles”, *Baillière’s Clinical Obstetrics and Gynaecology* 5(1): 179–189.

46. Macklon, N. S., Geraedts, J. P. M., Fauser, B. C. J. M. (2002) “Conception to ongoing pregnancy: the ‘black box’ of early pregnancy loss”, *Human Reproduction Update* 8(4): 333–343.

47. Nagaoka, S. I., Hassold, T. J., Hunt, P. A. (2012) “Human aneuploidy: mechanisms and new insights into an age-old problem”, *Nature Reviews Genetics* 13(7): 493–504.

vivo? С этим вопросом связано опасение, высказанное в рамках общественного обсуждения проекта соответствующего церковного документа: может ли использование искусственных сред для культивирования эмбрионов или какие-то другие внешние воздействия изменять структуру генома эмбриона? Отрицательный ответ на этот вопрос дает работа Мунне и др.[48] В ней после овариальной стимуляции и последующей внутриматочной инсеминации проводилось вымывание зачатых в половых путях женщины эмбрионов, которые затем подвергались процедуре преимплантационного генетического тестирования на предмет анеуплоидий. Получены достоверные результаты об идентичной частоте как хромосомной эуплоидии, так и различных по степени тяжести хромосомных отклонений среди эмбрионов, зачатых в половых путях женщины, и эмбрионов, полученных в результате ЭКО. Таким образом, процент хромосомных аномалий не зависит от способа получения эмбрионов (в пробирке или в половых путях).

Тем не менее указанная частота наступления беременности при естественном зачатии не является постоянной величиной. Она зависит во многом от возраста родителей и от их состояния здоровья. Исследование Дансон и др.[49] показывает, что частота наступления беременности у здоровых пар зависела от возраста женщины. Необходимо отметить две важные характеристики данной работы: (1) были взяты здоровые пары, то есть снижение вероятности наступления беременности не могло быть связано с болезненными процессами женщины; (2) попытка достичь беременности осуществлялась в максимально удобное время для зачатия, следовательно, снижение частоты беременности ниже 100% нельзя объяснить тем, что яйцеклетка еще не созрела и не смогла встретиться с мужской половой клеткой. В результате, выявленная зависимость наступления беременности от возраста связана со старением яйцеклеток и нарушением расхождения хромосом во время их второго деления мейоза[50].

48. Munné, S., et al. (2019) “First PGT-A using human in vivo blastocysts recovered by uterine lavage: comparison with matched IVF embryo controls†”, *Human Reproduction* 35(1): 70–80.

49. Dunson, D. B. (2002) “Changes with age in the level and duration of fertility in the menstrual cycle”, *Human Reproduction* 17(5): 1399–1403.

50. Webster, A., Schuh, M. (2017) “Mechanisms of Aneuploidy in Human Eggs”, *Trends in Cell Biology* 27(1): 55–68.

Таким образом, гибель эмбрионов при переносе их в полость матки происходит из-за природных хромосомных аномалий, и потому данное событие должно быть расценено как смерть в результате болезни, а не в результате преднамеренного воздействия человека, то есть убийства[51].

Конечно, как указывают противники ЭКО, гибель эмбрионов может произойти при ненадлежащем качестве медицинской процедуры или по причине медицинской ошибки персонала. Однако это не делает ЭКО категорически неприемлемым в православном контексте, поскольку непреднамеренно совершенное действие не делает процедуру саму по себе неэтичной. Подобного рода заключение мы делаем при рассуждении о допустимости трансплантации почки или установки кардиостимулятора: даже когда существует риск интраоперационной летальности или разности результатов в разных клиниках, критерии этичности процедуры оцениваются вне зависимости от возможных осложнений.

2. Метод ЭКО разработан на убийстве многих эмбрионов (т.н. исторический аргумент)

К сожалению, развитие метода ЭКО происходило в результате экспериментов на эмбрионах и приводило к значительной их гибели. Однако в настоящее время в методике оплодотворения *in vitro* используются только результаты предшествующих ей экспериментов. Поскольку ЭКО есть состоявшийся факт, исторический аргумент не делает данную процедуру безусловно этически неприемлемой. В подтверждение этого Энгельгардт утверждает, что нет принципиального запрета использовать какой-то метод лечения (разработанный при помощи греха), если человек, использующий этот метод (1) не был вовлечен в разработку этого метода, (2) не провоцировал / не поощрял эту разработку, (3) осуждает использование неэтичных средств[52]. Энгельгардт проводит хорошую аналогию с использованием воды из колодца, который был вырыт при помощи аморальных методов (например, жесткого избиения и/или смерти рабочих/рабов). Подобного рода рассуждения оправдывали и продолжают

51. Tarabrin, R. (2020) “Orthodox Perspectives on In Vitro Fertilization in Russia”, *Christian bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 26(2): 177–204.

52. Engelhardt, H.T. *The Foundations of Christian Bioethics*, pp. 261–262.

оправдывать схожее использование достижений в современной медицине и технике[53].

3. При ЭКО происходит вмешательство третьей стороны в репродуктивный процесс

Учитывая тот факт, что на особой значимости данной этической проблемы настаивает Римско-католическая церковь, мы провели сопоставления аргументов противников ЭКО и официальных документов этой церкви. В результате мы пришли к выводу, что все аргументы противников ЭКО являются прямым заимствованием тезисов Ватиканского документа «Инструкция об уважении человеческой жизни в ее происхождении» (1987). Так, например, тезис о необходимости межличностных отношений супругов для зачатия ребенка с исключением третьестороннего вмешательства является прямым копированием упомянутой инструкции: «Зачатие нового человека, в котором мужчина и женщина „соработничают“ с Творцом, должно быть плодом и знаком взаимной жертвенной любви и верности супругов»[54]. На том основании, что зачатие должно быть «результатом союза и личностных отношений супругов»[55], Католическая церковь отвергает ЭКО, так как в процесс зачатия вторгаются третьи лица — эмбриолог, гинеколог и др.

В ходе подготовки проекта документа «Этические проблемы, связанные с ЭКО» богословской комиссией Межсоборного присутствия РПЦ говорилось о том, что ЭКО может быть допустимо только для супругов, между которыми продолжаются и возможны в принципе супружеские отношения. Тем самым утверждаются два положения: (1) ЭКО должно происходить в контексте супружеских отношений; как следствие (2) если такие отно-

53. Совместное заявление Совета и Общества православных врачей России о проблемах вакцинации в России (2009) [http://www.patriarchia.ru/db/text/964218.html, доступ от 21.08.2021]. См. также: Итоговый документ круглого стола «Вакцинация: этические аспекты в свете православного вероучения» (20.05.2021) [http://www.patriarchia.ru/db/text/5811676.html, доступ от 21.08.2021].

54. Congregation for the Doctrine of the Faith: Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation Replies to Certain Questions of the Day Vatican City (1987). [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html, accessed on 21.08.2021]

55. *Сгречча Э., Тамбоне В.* Биоэтика. Учебник / пер. с итал. Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 239.

шения невозможны (например, супруг находится в коме или умер), то использование его спермы для зачатия ребенка в ЭКО неэтично.

С точки зрения как сторонников ЭКО, так и автора настоящей статьи, взаимосвязь полового акта и зачатия может быть разделена во времени. И здесь сторонники ЭКО отходят от понимания Римско-католической церкви. Так, в ватиканском документе говорится, что «при гомологичном ЭКО и переносе эмбриона, даже если они рассматриваются в контексте “де-факто” существующих сексуальных отношений, порождение человеческой личности объективно лишено своего надлежащего совершенства, а именно того, чтобы быть результатом и плодом супружеского акта»[56]. Согласно ватиканскому документу, совершенство ребенка обусловлено связью его зачатия с половым актом, в то время как православные сторонники ЭКО утверждают, что личность человека, как проявление образа Божия в нем, является Божиим творческим актом[57] и не зависит от способа происхождения человека[58].

Кроме того, межличностное общение бесплодных супругов в половом акте происходит в условии болезненных состояний. Эти болезненные состояния сопровождают супружескую пару и являются причиной бесплодия. Вмешательство третьей стороны, врача, является лишь воздействием на эти условия и, таким образом, может рассматриваться в качестве лечебного воздействия на те болезненные процессы, в условиях которых осуществляются межличностные отношения супругов.

4. ЭКО приводит к инвалидизации детей, увеличивая количество врожденных заболеваний; ЭКО приводит к онкологическим заболеваниям детей

В начале данного раздела стоит сразу отметить, что в научной литературе не удалось найти подтверждение слов Баранова о том, что после процедуры ЭКО 75% детей рождается с патологией. Од-

56. Congregation for the Doctrine of the Faith (1987).

57. *Тарабрин Р.* Еще раз о биоэтических проблемах вспомогательных репродуктивных технологий // Богослов.ru. 21.04.2017 [http://www.bogoslov.ru/text/5325110.html, доступ от 21.08.2021].

58. *Тарабрин Р.* Богословская оценка сложных моментов эмбриологии для решения вопроса о времени возникновения личности // Богослов.ru. 18.03.2015 [http://www.bogoslov.ru/text/4477258.html, доступ от 21.08.2021].

нако, даже если мы принимаем во внимание это утверждение, то должны понимать, что это лишь мнение эксперта, что в современной доказательной медицине имеет наименьший уровень доказательности.

В качестве контраргумента можно привести данные метаанализа Вэнь и др.[59] В нем проанализировано 46 исследований, имеющих данные о пороках развития при ЭКО/ИКСИ 124 468 детей, а также 24 исследований (ЭКО — 46 890 детей и ИКСИ —27 754). Метаанализ показал, что суммарное количество дефектов у детей, рожденных в результате ЭКО или ИКСИ, превышало таковое количество у обычных детей всего в 1,39 раза, при этом максимальное отклонение касалось дефектов нервной системы, количество которых превышало у ЭКО-детей в 2 раза. Если же перенести эти относительные показатели в абсолютные, то получим, что доля таких врожденных аномалий очень мала. Для примера возьмем исследование Пинборг[60] (оно входило в состав метаанализа 46 исследований Вэнь). Так, она сообщает, что врожденные дефекты нервной системы у детей, родившихся в результате ЭКО, составляют 0,44%, в то время как в контрольной группе естественного зачатия — 0,43%. Позднейшие метаанализы подтверждают указанные закономерности. Так, согласно исследованию Чжао[61], риски врожденных дефектов при использовании ВРТ увеличиваются в 1,4 раза.

Кроме того, следует отметить также те исследования[62], в которых сравниваются врожденные дефекты детей, рожденных в результате разных методов ВРТ. Они показывают, что небольшое увеличение патологии детей, рожденных в результате ЭКО, связано, скорее, с тем, что ребенок рождается от больных родителей, чем с каким-то отрицательным влиянием самой процедуры ЭКО. Дополнительным доказательством этого служит также

59. Wen, J., et al. (2012) “Birth defects in children conceived by in vitro fertilization and intracytoplasmic sperm injection: a meta-analysis”, *Fertility and Sterility* 97(6): 1331–1337.e4.

60. Pinborg, A. (2004) “Neonatal outcome in a Danish national cohort of 3438 IVF/ICSI and 10 362 non-IVF/ICSI twins born between 1995 and 2000”, *Human Reproduction* 19(2): 435–441.

61. Zhao, J., et al. (2018) “Do the children born after assisted reproductive technology have an increased risk of birth defects? A systematic review and meta-analysis”, *The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine* 33(2): 322–333.

62. Lambert, R. D. (2003) “Safety issues in assisted reproductive technology: Aetiology of health problems in singleton ART babies”, *Human Reproduction* 18(10): 1987–1991.

и то, что у женщин с увеличением необходимого для зачатия срока увеличивается и процент развития дефектов плода[63].

Комментируя отзыв проф. Н. А. Жаркина, необходимо сказать следующее. Он ссылается на исследование Янга и др.[64], при этом неправильно его интерпретируя и игнорируя основное его содержание. Так, Жаркин подает информацию таким образом, что складывается впечатление, что дефекты при ЭКО возникают в 62,25% случаев всех беременностей. Тем не менее, 62,25% — это процент прямого эффекта ВРТ на то увеличение, которое регистрировалось, а не общее количество детей с патологией. В указанном исследовании сообщается, что врожденные заболевания в результате ВРТ были только в 77 случаях из 2484 (2,3%), в то время как при естественном зачатии этот показатель составил 1,031 случаев из 109559 детей (0,9%)[65].

Риск развития онкологических заболеваний у детей, рожденных в результате ВРТ, также не отличается от такового у детей, зачатых обычным способом[66].

5. Дети после ЭКО существенно отличаются в развитии от обычных детей

Имеются исследования, которые показывают, что после ЭКО у детей нет отличий от обычных детей в процессе развития[67]. Более того, говорится о более высоких показателях когнитивных способностей детей, зачатых в результате ЭКО (в возрасте 3–5 лет, показатели выравнивались 11 годам). Эти отличия исследователи связывают с большей заботой о детях в прежде бесплодных семьях[68].

63. Ghazi, H. A., et al. (1991) “Delivery outcome after infertility — a registry study”, *Fertility and Sterility* 55(4): 726–32.

64. Yang, M., Fan, X-B, Wu, J-N., Wang, J-M. (2018) “Association of assisted reproductive technology and multiple pregnancies with the risks of birth defects and stillbirth: A retrospective cohort study”, *Scientific Reports* 8(1).

65. См.: Ibid.

66. Spaan, M., et al. (2019) “Risk of cancer in children and young adults conceived by assisted reproductive technology”, *Human Reproduction* 34(4): 740–750.

67. Barbuscia, A., Mills, M. C. (2017) “Cognitive development in children up to age 11 years born after ART — a longitudinal cohort study”, *Human Reproduction* 32(7): 1482–1488.

68. Там же.

6. ЭКО увеличивает количество серьезных патологий у женщин

Осложнения при ЭКО стоит разделить на (1) связанные со стимуляцией яичников; (2) осложнения, связанные с пункцией яйцеклеток (кровотечения, инфекции); (3) отдаленные осложнения (онкологические заболевания).

В отношении кровотечений и инфицирований можно отметить, что их процент не превосходит таковые при плановом медицинском оперативном вмешательстве и потому не составляет этической проблемы. Любой человек, подвергающийся медицинскому вмешательству, должен осознавать соответствующие риски.

Наиболее опасным осложнением процедуры ЭКО является синдром гиперстимуляции яичников (СГЯ). По данным Дельвинь и Розенберг, распространенность СГЯ со средней степенью тяжести колеблется от 0,005 до 33%, с тяжелой — от 0,008 до 10%[69]. Опасность причинить пациенту вред является этической проблемой, которая тем не менее нивелируется, если обеим сторонам лечебного процесса известна степень риска. Таким образом, поскольку супруги перед проведением ЭКО знают о возможных осложнениях и сознательно идут на риск ради будущего ребенка, данная этическая проблема не выходит за рамки профессиональной врачебной этики. Кроме того, некоторые работы по ЭКО в естественном цикле показывают, что при мягкой стимуляции или ЭКО в естественном цикле частота СГЯ резко сокращается, или он вовсе отсутствует[70].

Опасения, касающиеся развития онкологических заболеваний у женщины, связаны скорее с использованием овариальной стимуляции при проведении ЭКО, чем с самой методикой. В начале введения протоколов гиперстимуляции, действительно, предполагалось, что использование лекарств для стимуляции яичников может увеличить риск рака у женщин[71]. Однако дальнейшие об-

69. Цит. по: *Корнеева И. Е. и др.* Синдром гиперстимуляции яичников: профилактика, диагностика, лечение (обзор литературы) // Проблемы репродукции. 2004. Т. 1 [http://www.mediasphera.ru/journals/reproduction/272/, доступ от 21.08.2021].

70. *Боярский К. Ю. и др.* Сравнительная оценка эффективности различных вариантов естественного цикла и овариальной стимуляции при проведении программы ЭКО/ИКСИ у пациенток с бесплодием // Проблемы репродукции. 2019. Т. 25. № 1. С. 41–48.

71. Whittemore, A. S. et al. (1992) "Characteristics relating to ovarian cancer risk: Collaborative analysis of 12 US case–control studies: II. Invasive epithelial ovarian cancers in white women", *American Journal of Epidemiology* 136(10): 1184–1203; Ross-

ширные исследования не дали четких доказательств в этом отношении[72]. Таким образом, в современной литературе отсутствуют доказательства того, что ЭКО увеличивает риск рака груди, эндометрия или яичников у женщин.

7. ЭКО в естественном и частично-модифицированном цикле неосуществимо практически

Прежде всего здесь надо указать на принципиальную возможность проведения рекомендованных методов. Доказательством этого служит существование «Международного общества по мягким подходам в вспомогательной репродукции», которое объединяет усилия ученых по всему миру[73].

Тем не менее необходимо согласиться с противниками ЭКО, что проведение его в естественном цикле (и в прочих этически приемлемых, с точки зрения рассматриваемого церковного документа, методиках) действительно имеет более низкие показатели, что традиционное ЭКО в стимулированном цикле. Более низкие показатели беременности при естественном цикле связывают с тем, что созревает всего одна яйцеклетка, которая может быть низкого качества или может быть потеряна при извлечении, что приводит к суммарному более низкому проценту наступления беременности при естественном цикле. При этом исследователи говорят об одинаковом уровне имплантации эмбрионов, полученных при разных протоколах[74].

Кроме того, учитывая, что естественный и частично-модифицированный естественный циклы легче переносятся женщинами и имеют гораздо меньше побочных эффектов (в частности синдром гиперстимулированных яичников отсутствует), женщины могут легче перенести большее количество попыток. В результате

ing, M.A. et al. (1994) “Ovarian tumors in a cohort of infertile women”, *New England Journal of Medicine* 331(12): 771–776.

72. Brinton, L.A., et al (2013) “In vitro fertilization and risk of breast and gynecologic cancers: a retrospective cohort study within the Israeli Maccabi Healthcare Services”, *Fertility and Sterility* 99(5): 1189–1196; Stewart, L.M., et al (2013) “In vitro fertilization is associated with an increased risk of borderline ovarian tumours”, *Gynecologic Oncology* 129(2): 372–376.

73. International society of mild approach in assisted reproduction [http://ismaar.org/, accessed on 21.08.21].

74. *Боярский К.Ю и др.* Сравнительная оценка эффективности различных вариантов естественного цикла и овариальной стимуляции при проведении программы ЭКО/ИКСИ у пациенток с бесплодием.

суммарный эффект естественного цикла ЭКО оказывается сопоставимым с подобными показателями стимулированного цикла. Так, исследование Пелинк и др. [75] определило, что суммарный уровень наступления беременности при проведении 9 попыток ЭКО в частично-модифицированном естественном цикле составило 44,4%, что сопоставимо с подобными показателями в стимулированном цикле.

Учитывая меньший практический выход рекомендованных процедур и соответственно большую их стоимость, следует отметить, что или репродуктивные клиники не предлагают данные варианты ЭКО, или пациенты, не имея четких этических ориентиров, прибегают к более результативной практике. Кроме того, ЭКО, включенное в систему ОМС, не предполагает проведения оплодотворение *in vitro* с учетом религиозных требований, что еще более уменьшает практическую реализацию выводов этой работы.

Тем не менее можно полагать, что люди, желающие зачать ребенка, не будут обременены финансовой составляющей методов ЭКО, которые соответствуют требованиям рассматриваемого документа. Соответственно, поскольку спрос рождает предложение, можно ожидать, что и клиники будут более широко предлагать подобные варианты «православного» ЭКО. Более того, принятие РПЦ четкой позиции относительно этически приемлемых методов лечения бесплодия позволит начать диалог с государственными органами здравоохранения, касающийся включения их в состав ОМС.

Выводы

Острое обсуждение в православной среде биоэтических проблем репродуктивных технологий было обусловлено двойственной позицией ОСК. Односторонняя трактовка этого документа фундаменталистки настроенными группами входила в противоречие с желанием бесплодных пар православных христиан иметь своих детей и при этом не впасть в грех.

Опубликованный проект документа «Этические проблемы, связанные с методом экстракорпорального оплодотворения»

75. Pelinck, M.J., et al. (2007) “Cumulative pregnancy rates after a maximum of nine cycles of modified natural cycle IVF and analysis of patient drop-out: a cohort study”, *Human Reproduction* 22(9): 2463–2470.

представляет собой существенное уточнение позиции Русской Православной церкви в отношении этически приемлемых методов лечения бесплодия.

Библиография / References

Аксенов И., прот. Прогресс и человеческое достоинство. Этические вопросы современных вспомогательных репродуктивных технологий // Православие и проблемы биоэтики. М., 2017. С. 401–422.

Боярский К.Ю. и др. Сравнительная оценка эффективности различных вариантов естественного цикла и овариальной стимуляции при проведении программы ЭКО/ИКСИ у пациенток с бесплодием // Проблемы репродукции. 2019. Т. 25. № 1. С. 41–48.

Духович В., Молчанов А.Ю., свящ. Начало жизни и внутриутробное развитие человека: от биологии к биоэтике. М.: Лепта-книга, 2013.

Кирилл (Гундяев), митр. Норма веры как норма жизни. Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества (Выступление на богословской конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», Москва, 7–9 февраля 2000 г.) [http://www.odinblago.ru/svoboda_i_otvetstvennost/4, доступ от 21.08.2021].

Корнеева И.Е. и др. Синдром гиперстимуляции яичников: профилактика, диагностика, лечение (обзор литературы) // Проблемы репродукции. 2004. Т. 1 [http://www.mediasphera.ru/journals/reproduction/272/, доступ от 21.08.2021].

Костюк К.Н. Возникновение социальной доктрины Русской православной церкви // Общественные науки и современность. 2001. № 6. С. 114–131.

Кырлежев А. Православие на экспорт // НГ-религии. 05.03.2003 [https://www.ng.ru/ng_religii/2003-03-05/8_eport.html, доступ от 15.11.2021].

Кырлежев А. Церковь и мир в социальной концепции Русской Православной Церкви // Русская мысль. 2000. № 4334. С. 20.

Ляуш Л.Б. Этические аспекты вспомогательных репродуктивных технологий // Православие и проблемы биоэтики. М., 2017. С. 428–440.

Межсоборное Присутствие Русской Православной Церкви. Проект документа «Этические проблемы, связанные с методом Экстракорпорального оплодотворения» [https://msobor.ru/document/52, доступ от 21.08.2021].

Мелхиседек (Артюхин), архим. Медикализация греха и искусственное оплодотворение // Православие и проблемы биоэтики. 2-е издание. М., 2021. С. 383–391.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.

Православие и проблемы биоэтики. М., 2017 [http://www.patriarchia.ru/db/text/4801677.html, доступ от 01.04.2021].

Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика. Учебник / пер. с итал. Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 239.

Силуянова И.В. Этика врачевания. Современная медицина и православие. М: Издательство подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001.

Тарабрин Р. Этические дилеммы суррогатного материнства: христианский дискурс в современном социокультурном контексте // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(4). С. 123–144.

Шок Н.В. От биоэтики светской к биоэтике христианской: о значении наследия Х. Тристрама Энгельгардта в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(4). С. 7–43.

Aksenov I., prot. (2017) "Progress i chelovecheskoe dostoinstvo. Eticheskie voprosy sovremennykh vspomogatel'nykh reproduktivnykh tekhnologii" [Progress and Human Dignity. Ethical Issues in Modern Assisted Reproductive Technologies], in *Pravoslavie i problemy bioėtiki*, pp. 401–422. Moscow [http://www.patriarchia.ru/db/text/4801677.html, accessed on 21.08.2021].

Barbuscia, A, Mills, MC. (2017) "Cognitive development in children up to age 11 years born after ART—a longitudinal cohort study", *Human Reproduction* 32(7): 1482–1488.

Boyarskyi, K.Yu, et al (2019) "Sravnitel'naia otsenka effektivnosti razlichnykh variantov estestvennogo tsikla i ovarial'noi stimuliatsii pri provedenii programmy EKO/IKSI u patsientok s besplodiem" [Comparative evaluation of efficiency of different variants of the natural cycle and ovarian stimulation during IVF/ICSI programs in patients with infertility], *Problemy Reproduktsii* 25(1): 41–48.

Brinton, L.A., et al (2013) "In vitro fertilization and risk of breast and gynecologic cancers: a retrospective cohort study within the Israeli Maccabi Healthcare Services", *Fertility and Sterility* 99(5): 1189–1196.

Chard, T. (1991) "Frequency of implantation and early pregnancy loss in natural cycles", *Baillière's Clinical Obstetrics and Gynaecology* 5(1): 179–189.

Congregation for the Doctrine of the Faith: Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation Replies to Certain Questions of the Day Vatican City (1987). [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html, accessed on 21.08.2021]

Dukhovich, V., sviashch., Molchanov, A.Iu. (2013) Nachalo zhizni i vnutriutrobnoe razvitie cheloveka: ot biologii k bioėtike [The Beginning of Life and Human Intrauterine Development: From Biology to Bioethics]. M.: Lepta-kniga.

Dunson, D.B. (2002) "Changes with age in the level and duration of fertility in the menstrual cycle", *Human Reproduction* 17(5): 1399–1403.

Edwards, R.G., Bavister, B.D., Steptoe, P.C (1969) "Early Stages of Fertilization in vitro of Human Oocytes Matured in vitro", *Nature* 221(5181): 632–635.

Edwards, R.G., Steptoe, P.C. (1980) *A Matter of Life: The Story of a Medical Breakthrough*. London: Hutchinson.

Engelhardt, H.T. (2000) *The Foundations of Christian Bioethics*. Netherlands: Swets & Zeitlinger publishers.

Engelhardt, H.T. *The Foundations of Christian Bioethics*, pp. 261–262

Ghazi, H.A., et al. (1991) "Delivery outcome after infertility—a registry study", *Fertility and Sterility* 55(4): 726–32.

Iltis, A.S., Cherry, M.J. (2015) "Bioethics and the Family: Family Building in the Twenty-First Century", *Christian Bioethics* 21(2): 135–143.

Kirill (Gundiaev), patr. (2000) Norma very kak norma zhizni. Problema sootnosheniia mezhdu traditsionnymi i liberal'nymi tsennostiami v vybore lichnosti i obshchestva [Norm of Faith as a Norm of Life. The Problem of the Relationship between Traditional and Liberal Values in the Choice of Individuals and Society] (Paper presented at the Theological conference «Pravoslavnoe bogoslovie na poroge tret'ego tysjacheletiia», Moscow, 7–9 February 2000 r.) [http://www.odinblago.ru/svoboda_i_otvetstvennost/4, accessed on 21.08.2021].

Korneeva, I. E. et al (2004) “Sindrom giperstimuliatsii iaichnikov: profilaktika, diagnostika, lechenie (obzor literatury)” [Ovarian Hyperstimulation Syndrome: Prevention, Diagnosis, and Treatment (Literature Review)], *Problemy reproduktsii* 1 [http://www.mediasphera.ru/journals/reproduction/272/, accessed on 21.08.2021].

Kostiuk, K. N. (2001) “Vozniknovenie sotsial′noi doktriny Russkoi pravoslavnoi tserkvi” [The emergence of the social doctrine of the Russian Orthodox Church], *Obshchestvennye nauki i sovremennost′* 6: 114–131.

Kubar, O., Yudin, B. (2015) “Bioethics in Russia: History and Present-day Problems”, *Asian Bioethics Review* 7(5): 481–490.

Kyrlezhev, A. (2000) “Tserkov′ i mir v sotsial′noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi” [The Church and the World in the Social Conception of the Russian Orthodox Church], *Russkaia mysl′* 4334: 20.

Kyrlezhev, A. (2003) “Pravoslavie na eksport” [Orthodoxy for Export], *NG-Religii*. 05.03.2003 [https://www.ng.ru/ng_religii/2003-03-05/8_eport.html, accessed on 21.08.2021].

Lambert, R. D. (2003) “Safety issues in assisted reproductive technology: Aetiology of health problems in singleton ART babies”, *Human Reproduction* 18(10): 1987–1991.

Liaush L. B. (2017) “Eticheskie aspekty vspomogatel′nykh reproduktivnykh tekhnologii” [Ethical Aspects of Assisted Reproductive Technologies], in *Pravoslavie i problemy bioetiki*, pp. 428–440. Moscow [http://www.patriarchia.ru/db/text/4801677.html, accessed on 21.08.2021].

Loya, J. O.S. A. (2002) “Roman Catholic and Russian Orthodox Ethics: On Globalization”, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 22(2), Article 4. [https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol22/iss2/4, accessed on 15.11.2021].

Macklon, N. S., Geraedts, J. P.M., Fauser, B. C.J. M. (2002) “Conception to ongoing pregnancy: the ‘black box’ of early pregnancy loss”, *Human Reproduction Update* 8(4): 333–343.

Mascarenhas, M. N., et al. (2012) “National, Regional, and Global Trends in Infertility Prevalence Since 1990: A Systematic Analysis of 277 Health Surveys”, *PLOS Medicine* 9(12): e1001356.

Melkhisedek (Artiukhin), arkhimandrit. (2021) “Medikalizatsiia grekha i iskusstvennoe oplodotvorenie” [The Medicalization of Sin and Artificial Insemination], in Pravoslavie i problemy bioėtiki, pp. 383–391 M. [https://cosb-mp.ru/dokumenty/tserkovno-obshchestvennogo-soveta-po-bioetike/sbornik-pravoslavie-i-problemy-bioetiki-3, accessed on 21.08.2021].

Mezhsobornoe Prisutstvie Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (2021) “Proekt dokumenta “Eticheskie problemy, sviazannye s metodom Ekstrakorporal′nogo oplodotvoreniia”” [Draft document “Ethical Problems Associated to the In Vitro Fertilization] [https://msobor.ru/document/52, accessed on 21.08.2021].

Min Yang, et al (2018). “Association of assisted reproductive technology and multiple pregnancies with the risks of birth defects and stillbirth: A retrospective cohort study”, *Scientific Reports* 8(1):8296.

Munné, S, et al. (2019) “First PGT-A using human in vivo blastocysts recovered by uterine lavage: comparison with matched IVF embryo controls†”, *Human Reproduction* 35(1): 70–80.

Nagaoka, S. I., Hassold, T. J., Hunt, P. A. (2012) “Human aneuploidy: mechanisms and new insights into an age-old problem”, *Nature Reviews Genetics* 13(7): 493–504.

Osnovy sotsial′noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [Fundamentals of the Social Concept of the Russian Orthodox Church].

Pelinck, M. J., et al. (2007) "Cumulative pregnancy rates after a maximum of nine cycles of modified natural cycle IVF and analysis of patient drop-out: a cohort study", *Human Reproduction* 22(9): 2463–2470.

Pinborg, A. (2004) "Neonatal outcome in a Danish national cohort of 3438 IVF/ICSI and 10 362 non-IVF/ICSI twins born between 1995 and 2000", *Human Reproduction* 19(2): 435–41.

Pravoslavie i problemy bioetiki [Orthodoxy and Bioethical issues] (2017). Moscow [http://www.patriarchia.ru/db/text/4801677.html, accessed on 01.04.2021].

Richter, K. (2013) *The Post-Soviet Russian Orthodox Church*. London & New York: Routledge.

Roberts, C. J., Lowe, C. R. (1975) "Where have all the Conceptions Gone?", in T. V. N. Persaud (ed.) *Problems of Birth Defects*, pp. 148–150. Springer.

Rossing, M. A. et al. (1994) "Ovarian tumors in a cohort of infertile women", *New England Journal of Medicine* 331(12): 771–776.

Saarinen, R., Arola, P. (2002) "In search of sobornost and 'new symphony': The social doctrine of the Russian Orthodox Church", *Ecumenical review* 54: 130–141.

Sallam, H. N., & Sallam, N. H. (2016) "Religious aspects of assisted reproduction. Facts, views & vision", *ObGyn* 8(1): 33–48.

Schicktanz, S. et al. (2011) "The ethics of "public understanding of ethics"—why and how bioethics expertise should include public and patients' voices", *Medicine, Health Care and Philosophy* 15(2): 129–139.

Sgrechcha, E., Tambone, V. (2002) "Bioetika. Uchebnik" [Bioethics. Textbook]. Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia.

Shok, N. (2020) "Ot bioetiki svetskoi k bioetike khristianskoi: o znachenii naslediia Kh. Tristrama Engel'gardta v Rossii" [From 'Bioethics' to 'Christian Bioethics': Significance of H. T. Engelhardt's Legacy in Today's Russia], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(4): 7–43.

Siluianova, I. V. (2001) *Etika vrachevaniia. Sovremennaia meditsina i pravoslavie* [The Ethics of Medicine. Modern Medicine and Orthodoxy]. M: Izdatel'stvo podvor'ia Sviato-Troitskoi Sergievoi Lavry.

Solomon, M. (2005) "Realizing Bioethics' Goals in Practice: Ten Ways "Is" Can Help "Ought"", *The Hastings Center Report* 35(4): 40–47.

Spaan, M, et al. (2019) "Risk of cancer in children and young adults conceived by assisted reproductive technology", *Human Reproduction* 34(4): 740–750.

Stewart, L. M., et al (2013) "In vitro fertilization is associated with an increased risk of borderline ovarian tumours", *Gynecologic Oncology* 129(2): 372–376.

Sutton, A. (2015) "Who Is My Mother and Who Are My Brothers?", *Christian Bioethics* 21(2): 166–180.

Tarabrin, R. (2020) "Eticheskie dilemmy surrogatnogo materinstva: khristianskii diskurs v sovremennom sotsiokul'turnom kontekste" [Ethical Dilemmas of Surrogacy: Christian Discourse in Contemporary Socio-Cultural Context], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(4): 123–144.

Tarabrin, R. (2020) "Orthodox Perspectives on In Vitro Fertilization in Russia. Christian bioethics: Non-Ecumenical Studies", *Medical Morality* 26(2): 177–204.

Tarabrin, R. (2020) "Orthodox Perspectives on In Vitro Fertilization in Russia", *Christian bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 26(2): 177–204.

The Holy Synod of the Church of Greece (2007) *Bioethics Committee, Basic positions on the ethics of Assisted Reproduction*. Athens.

Webster, A., Schuh, M. (2017) “Mechanisms of Aneuploidy in Human Eggs”, *Trends in Cell Biology* 27(1): 55–68.

Wen, J., et al. (2012) “Birth defects in children conceived by in vitro fertilization and intracytoplasmic sperm injection: a meta-analysis”, *Fertility and Sterility* 97(6): 1331–1337.e4.

West, C. C. (2002) “The Russian Orthodox Church and Social Doctrine: A Commentary on Fundamentals of the Social Conception of the Russian Orthodox Church”, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 22(2), Article 3 [https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol22/iss2/3, accessed on 15.11.2021].

Whittemore, A. S. et al. (1992) “Characteristics relating to ovarian cancer risk: Collaborative analysis of 12 US case–control studies: II. Invasive epithelial ovarian cancers in white women”, *American Journal of Epidemiology* 136(10): 1184–1203.

Yang, M., Fan, X-B, Wu, J-N, Wang, J-M. (2018) “Association of assisted reproductive technology and multiple pregnancies with the risks of birth defects and stillbirth: A retrospective cohort study”, *Scientific Reports* 8(1).

Zhao, J., et al. (2018) “Do the children born after assisted reproductive technology have an increased risk of birth defects? A systematic review and meta-analysis”, *The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine* 33(2): 322–333.

Алексей Беглов, Надежда Белякова

«Пишите хоть Папе Римскому». Письма верующих из СССР римскому понтифику: формирование и бытование традиции

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-169-199

Aleksei Beglov, Nadezhda Beliakova

"You Can Even Write to the Pope". The Practice of Writing Letters to the Roman Pontiff by the Soviet Believers

Aleksei Beglov — Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). beglov.al@yandex.ru

Nadezhda Beliakova — Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); National Research Nuclear University MEPhI (Moscow, Russia). beliacovana@gmail.com

The authors examine the tradition of appeals to foreign religious leaders, primarily to the Pope, by the believers, mostly Orthodox, from the Soviet Union. The practice of appealing to the Pope for help goes back to the time of Civil War and went on through the entire Soviet period. In the late 1910s–1920s, the authors of such appeals were mainly Orthodox hierarchs. In the early 1930s, this practice became more widespread, and after World War II it was mostly continued by the activists and dissident groups. The reason for this tradition was the belief that pressure from Western religious and political leaders could force the Soviet leadership to change its policy of persecuting believers. In 1923, this belief took shape in a kind of "Curzon Ultimatum syndrome", since it was with the appearance of this memorandum of the British government that believers associated the release of Patriarch Tikhon from arrest. The tradition was grounded on the belief that pressure from Western religious and political leaders could force the Soviet authorities to change its policy of religious persecu-

Статья написана в рамках проекта, получившего грантовую поддержку Российского научного фонда, № 19-18-00482 «Entangled Histories: Россия и Ватикан, 1917–1958 гг.»

tions. The effectiveness of such appeals to the Vatican for the pre-war period was highly questionable, while appeals by activists and dissident groups in the 1960-1980s proved to be quite efficient. A number of circumstances contributed to the fact that the Pope became, in fact, the main (although not the only) recipient of such letters: the Pope was one of the main moral leaders of the Western religious world; the Soviet counter-propaganda campaign against Vatican made the Pope a recognizable image in Soviet mass consciousness. In the Cold War context, the appeal to such a significant figure became one of the ways for religious dissidents to make themselves and their concepts visible and to join the international campaign for the protection of human rights, in which the Vatican was actively involved.

Keywords: history of the USSR, history of communications, the Vatican and the USSR, Russian Orthodox Church in the twentieth century, the Pope, letters, religious dissidents.

Осенью 2019 г. в средствах массовой информации появились сообщения о том, что жители недостроенного дома в Уфе добились от застройщика подключения их дома к отоплению после того, как написали письмо Папе Римскому Франциску. Причем, по словам инициаторов письма, они таким образом буквально исполнили издевательскую рекомендацию одного из представителей застройщика, который после обращения жильцов к полпреду президента в Приволжском федеральном округе заявил им, что они «могут писать хоть Папе Римскому». Отчаявшиеся жители отправили письмо на официальный адрес канцелярии понтифика, на адрес администрации Ватикана и в официальный *Twitter* Папы Римского. Они попросили его о помощи, а также попросили его молитв о «человечности и благоразумии» регионального застройщика. После того, как о письме рассказали многочисленные СМИ, отопление в многострадальном жилом комплексе было запущено[1].

1. Замерзшие россияне обратились к Папе Римскому и получили тепло в дом // Lenta.ru. 2.10.2019 [https://lenta.ru/news/2019/10/02/papa/, доступ от 14.05.2021]; Как письмо Папе Римскому помогло подключить отопление в недостроенном доме в Уфе? // Бизнес Фм. 3.10.2019 [https://www.bfm.ru/news/426079, доступ от 14.05.2021]. Факсимиле письма уфимцев приведено в публикации: *Апарина Э.* Дольщикам в Уфе включили отопление только после того, как они обратились к Папе Римскому. Жильцы написали ему письмо после того, как застройщик им

Пример авторов письма вдохновил и других протестующих. В октябре 2019 г. по их стопам пошел обманутый дольщик из Краснодара[2]. В ноябре 2019 г. папе написали жители московского района Кунцево, протестовавшие против сноса и застройки нескольких кварталов группой компаний «ПИК»[3]. А через несколько месяцев папе Франциску снова написали уфимцы. На этот раз они просили понтифика помочь защитить от уничтожения и застройки территорию санатория «Зеленая роща», являющуюся излюбленным местом отдыха горожан[4]. Отметим, что письма 2019–2020 гг. были не первым случаем обращения к Папе Римскому с просьбой о помощи в новейшей истории России. Еще в 2010 г. к понтифику обратилась жительница города Камышин Волгоградской области, находившаяся в ситуации затяжного конфликта с местными властями по поводу аварийной жилплощади. Причем писать «хоть Папе Римскому» ей так же, как и уфим-

сказал: «Обращайтесь, куда хотите» // Комсомольская правда. Уфа. 4.10.2019 [https://www.ufa.kp.ru/daily/27038.7/4102406/, доступ от 14.05.2021].

2. *Черногузов Д.* Краснодарский сирота вслед за дольщиками Уфы пожаловался Папе Римскому // Блокнот. Краснодар. 4.10.2019 [https://bloknot-krasnodar.ru/news/krasnodarskiy-sirota-vsled-za-zhitelyami-ufy-pozha-1147657?sphrase_id=1004699, доступ от 14.05.2021].

3. Примечательно, как жители объясняли, почему они решили писать именно в Ватикан. Вот что говорил один из кунцевских активистов: «Когда проходили эти “карательные акции” на улице Ивана Франко [имеются в виду столкновения жителей со строителями и охраной стройки. — *А. Б., Н. Б.*], у нас сломали христианский крест, который поставили наши жители. И мы думаем, что христианский первосвященник не может остаться равнодушным к такого рода событиям. Мы решили обратиться к нему и рассказать о том, что происходит у нас в стране, и, может быть, с его стороны последует какая-то реакция, потому что отчасти это задевает интересы христианской веры. Мы пытались обращаться к российским православным священникам, но нам дали понять, что они ссориться с российскими властями категорически не хотят. Если они выступают в защиту людей, в отношении которых творится несправедливость, они вступают в конфликт с российской властью, которая им этого не простит и от которой они очень сильно зависят. Поэтому, при всем уважении к нашим православным иерархам, мы знаем, что обращаться к ним совершенно бесполезно, и здесь могут помочь только независимые от российских властей инстанции». — *Пинчук А.* Хоть папе римскому пишите! Жители Кунцева просят помощи у понтифика // Радио Свобода. 17.11.2019 [https://www.svoboda.org/a/30273606.html, доступ от 14.05.2021].

4. *Кузнецова Н.* «Папа, помоги еще раз». Жители Уфы направили второе письмо главе Ватикана // Аргументы и факты. Уфа. 5.02.2020 г. [https://ufa.aif.ru/society/details/papa_pomogi_zhiteli_ufy_pozhalovalis_glave_vatikana_na_chinovnikov, доступ от 14.05.2021]; *Самойлова И.* Жители Уфы все чаще обращаются за помощью к папе римскому // Коммерсантъ. 3.02.2020 [https://www.kommersant.ru/doc/4242033, доступ от 14.05.2021].

цам, порекомендовал представитель противоположной стороны конфликта[5].

Описанные случаи выглядят как исключительные, в чем-то экстравагантные жесты, обусловленные отчаянием авторов писем[6]. Между тем они — неожиданным образом — продолжают по меньшей мере столетнюю традицию, которая и будет рассмотрена в настоящей статье. Это традиция апелляции к зарубежным религиозным лидерам, прежде всего к Папе Римскому, со стороны верующих советской России, причем не столько католиков, сколько православных. Эта традиция фиксируется на протяжении всего советского периода, начиная с 1920-х вплоть до 1980-х гг.

Нашей целью будет проследить зарождение и эволюцию этой практики. Мы вовсе не претендуем на то, чтобы описать все случаи такого рода обращений. На настоящем этапе исследователи находятся в самом начале выявления, описания и анализа писем в адрес зарубежных религиозных лидеров, в том числе Папы Римского[7]. Однако нам представляется, что те документы, что уже введены в научный оборот, позволяют сделать первые обобщения и рассматривать их именно как определенную традицию, а не отдельные исторические казусы. А раз так, то возможно и сформулировать гипотезы об обстоятельствах возникновения и бытования этой традиции.

Эта традиция будет рассматриваться нами как пример «стратегии слабых»: как попытка отдельных людей и групп, подвергавшихся преследованиям и дискриминации, нащупать уязвимые места власти с тем, чтобы ослабить ее натиск. Мы ставим в статье

5. Обзор всех известных сегодня случаев см. в: *Юртаев А.* Постройте дом, включите отопление, увольте губернатора. Чем заканчиваются просьбы россиян папе римскому // Настоящее время. 24.12.2019 [https://www.currenttime.tv/a/letters-to-the-pope/30342567.html, доступ от 14.05.2021]. В данной подборке особняком стоит случай обращения неназванного молодого человека из Нижнего Новгорода, письмо которого было продиктовано его интересом к католичеству. Именно на это письмо — в отличие от остальных — был получен ответ из Ватикана.

6. Большинство из них пытались добиться справедливости во всех возможных отечественных инстанциях, и двое писали о возможности самосожжения. См.: *Юртаев А.* Постройте дом, включите отопление, увольте губернатора.

7. Такую цель, в частности, ставит проект «Entangled Histories: Россия и Ватикан, 1917–1958 гг.», осуществляемый в Институте всеобщей истории РАН: Freeze, G., Beglov, A., Beliakova, N., Tokareva, E. (2020) “Catholics in the Soviet Union: New Research and New Sources on Everyday Religious Life (1917–1958)”, *The Catholic Historical Review* 106(3): 477–489; *Фриз Г.* “Entangled History” и религиозная повседневность в СССР // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2020. Т. 11. Вып. 7(93) [https://history.jes.su/s207987840010690-8-1/, доступ от 18.05.2021].

следующие вопросы. В чем причина зарождения этой традиции? Почему именно Ватикан становился адресатом этих писем (хотя и не единственным)? Почему эта традиция оказалась столь живучей и в том или ином виде просуществовала на протяжении всего советского периода? Кроме того, будет сделана попытка понять, в каких условиях данная стратегия была эффективной, и в каких она, напротив, ставила под удар самих авторов писем.

Историография последних лет приступает к исследованию проблематики, связанной с попытками коммуникации верующих из СССР с заграницей. Для изучения довоенного периода пионерской работой является книга О. В. Косик «Голоса из России»[8]. В ней на основе материалов из различных архивных собраний и прессы описан целый ряд случаев передачи за границу информации о положении Православной Церкви в СССР и о гонениях на нее, выявлены различные адресаты этой корреспонденции и пути ее передачи. Некоторые случаи коммуникации православных верующих как раз со Святым престолом описаны в статьях А. Л. Беглова, посвященных реакции в СССР на объявленный понтификом в 1930 г. «крестовый поход молитв» в защиту верующих Советской России[9]. Также публиковались обзорные статьи о материалах о положении Церкви в России в журналах «Церковные ведомости» (1923–1925 гг.), органе Синода Русской Православной Церкви за границей, и «Вестник РСХД» (1926–1939 гг.)[10].

Активнее изучаются коммуникации верующих различных конфессий с заграницей в период холодной войны. Так, Н. Шлихта показала путь письма из Почаевского монастыря к будуще-

8. *Косик О. В.* Голоса из России: Очерки сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е — начало 1930-х годов). М., 2013.

9. *Беглов А. Л.* «Крестовый поход молитв» 1930 г. и реакция на него в СССР // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 4(68) [http://history.jes.su/s207987840002219-9-1, доступ от 29.05.2021]; *Беглов А. Л.* Мольбы о помощи. Письма православных верующих Папе Римскому 1931 г.: Новые документы из архивов Ватикана // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 91. С. 135–152.

10. *Никодим (Хмыров), иером.* Положение Церкви в России: «Общий обзор по телеграммам, агентурным сведениям и частным письмам» (По материалам журнала «Церковные ведомости» за 1923–1925 гг.) // Россия в эпоху революций 1917–2017: опыт осмысления российского самосознания. Сборник научных статей. СПб., 2018. С. 178–182; *Привалова А. В.* Положение Православной Церкви в СССР по материалам журнала «Вестник РСХД» 1926–1939 гг. // Сретенские чтения. Материалы XXIV научно-богословской конференции студентов, аспирантов и молодых специалистов / сост. З. М. Дашевская. М., 2018. С. 222–229.

му основателю Кестон Колледжа Майклу Бордо[11]. В серии статей Н. А. Беляковой освещены как общие тенденции, так и отдельные примеры такого рода коммуникаций православных, католиков, протестантов[12]. Верующие в этот период, используя привычный и легитимный канал коммуникации с властью, наполнили его новым, протестным содержанием; в контексте коммуникации с властью через международные инстанции верующие освоили дискурс права на свободу совести (религиозную свободу) и использовали его для общения с высшим советским руководством.

Первый раунд обращений верующих из Советской России к зарубежным религиозным лидерам, судя по имеющимся документам, относится к 1919 г. В самом начале этого года к папе с просьбой выступить в защиту Православной Российской Церкви, подвергавшейся гонениям со стороны большевиков, обратился архиепископ Омский Сильвестр (Ольшевский). Откликаясь на эту просьбу, госсекретарь Ватикана кардинал Пьетро Гаспарри, действуя по поручению папы Бенедикта XV, 12 марта 1919 г. направил письмо В. И. Ленину с призывом «дать строгое приказание» уважать представителей всякой религии. В ответ последовала резкая отповедь наркома иностранных дел Г. В. Чичерина[13]. В этой ситуа-

11. *Шлихта Н.* Как учредить «антисоветскую организацию»: к истории Кестонского института и письма верующих из Почаева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 244–268.

12. *Белякова Н. А.* Советские по стилю, религиозные по содержанию. Письма верующих во власть в период позднего социализма // Российская история. 2019. № 1. С. 207–214; *Белякова Н. А.* «Сообщаем о преступлении против правосудия...»: обращения и жалобы верующих в брежневском СССР // Новейшая история России. 2018. Т. 8. № 3. С. 640–658; *Белякова Н. А., Билотас В.* Избрание Иоанна Павла II: реакция из Советского Союза // Российский журнал истории Церкви. 2020. Т. 1. № 4. С. 5–21; *Белякова Н.* Церкви в холодной войне. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 7–18; *Белякова Н. А.* «Чуткой души человек страдает, не зная, как ему поступить, чтобы остаться справедливым и перед Богом, и перед законом государства». Представления о религиозной свободе руководителей епархий католической церкви советской Литвы // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2020. Вып. 7(93) [https://history.jes.su/s207987840010758-2-1/, доступ от 29.05.2021]; *Белякова Н. А.* Самиздат для тамиздата, или как Холодная война повлияла на развитие нового жанра православного самиздата // Acta Samizdatica / Записки о самиздате: альманах: вып. 5. Государственная публичная историческая библиотека России; Международное историко-просветительское, благотворительное и правозащитное общество «Мемориал». М. 2020. С. 77–91.

13. *Карлов Ю. Е.* Советская власть и Ватикан в 1917–1924 гг. // Россия и Ватикан в конце XIX — первой трети XX века / ред. Е. С. Токарева, А. В. Юдин. М.–СПб., 2003. С. 165.

ции 31 марта 1919 г. член Синода Православной Российской Церкви митр. Владимирский Сергий (Страгородский) по поручению патриарха Тихона направил кардиналу Гаспарри письмо с выражением благодарности в адрес Святого престола за поддержку. Ответ Г. В. Чичерина в этом послании был назван «наглым» и преисполненным «явной лжи на нашу Церковь», а обращение Римского престола к председателю Совнаркома — «истинно-христианским актом», который вызывает в сердцах православных «неизгладимый отклик и живейшее чувство благодарности»[14]. Письмо архиепископа Сильвестра было не единственным призывом о помощи 1919 г. В августе к христианам Англии обратился собор иноков Соловецкого монастыря с просьбой воспрепятствовать выводу английских войск из Северной области, поскольку приход советской власти привел бы к началу преследования верующих[15].

Новый раунд обращений последовал в условиях катастрофического голода 1921–1922 гг. 5 июля 1921 г. патриарх Тихон направил послание папе Бенедикту XV с призывом «направить письмо жителям тех земель, которые верны католической вере», о помощи голодающим в России[16]. В тот же день патриарх отправил аналогичные послания Архиепископу Кентерберийскому и епископу Нью-Йоркскому[17]. Конечно, эти обращения носили совсем другой характер, чем просьбы о заступничестве от гонений со стороны советской власти 1919 г. и более поздних лет. В определенной степени власть готова была поддержать эти обращения[18]. Между тем представляется, что в глазах адресатов выстраивалась единая линия просьб о помощи русских иерар-

14. *Косик О. В.* Интервью митрополита Сергия (Страгородского) 15 февраля 1930 г. в восприятии современников // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 2003 г. М., 2003. С. 266–278.

15. Вестник Временного Правительства Северной Области. 1919. 16 августа. № 180 (280); *Осипенко М. В.* Хранители веры // Север. 2013. № 3–4. С. 36–37.

16. *Акопян О.* Письмо патриарха Тихона Папе Римскому Бенедикту XV и другие документы из истории отношений Святого Престола с СССР (1920-е годы) // Новое литературное обозрение. 2018. № 154. С. 148–149.

17. *Петров С. Г.* Документы делопроизводства Политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории Русской церкви (1921–1925). М., 2002. С. 43–44; *Иванова Е. В.* Святейший патриарх Тихон и голод 1921–1922 гг. в России // Богословские труды. 2007. № 41. С. 508.

18. *Петров С. Г.* Документы делопроизводства Политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории Русской церкви (1921–1925). С. 41–49.

хов и (позднее) верующих. Кроме того, события 1921–1923 гг. имели существенное значение для формирования обсуждаемой нами традиции.

Как известно, голод начала 1920-х гг. был использован советским руководством для начала кампании по изъятию церковных ценностей, в рамках которой был взят курс на разгром Православной Церкви как иерархической структуры. В мае 1922 г. патриарх Тихон был взят под стражу, церковное управление захватили поддерживаемые советскими властями представители обновленческого движения. С весны 1922 г. начали проводиться публичные судебные процессы над духовенством и верующими (прежде всего православными, но также и католиками), в ходе которых был вынесен ряд смертных приговоров[19]. В марте 1923 г. в ходе московского процесса над католическими священниками были приговорены к расстрелу глава российских католиков архиепископ Ян Цепляк и его помощник священник Константин Буткевич, и последний был вскоре расстрелян[20].

Аналогичный судебный процесс готовился и над патриархом Тихоном. Этот процесс, однако, не состоялся, патриарх был освобожден, хотя и должен был сделать ряд заявлений, свидетельствовавших о его лояльности по отношению к советской власти, а также предпринять некоторые навязанные ею шаги[21]. Столь неожиданный поворот в судьбе предстоятеля Русской Церкви многими современниками связывался с дипломатическим демаршем правительства Великобритании. 8 мая 1923 г. советскому руководству был представлен его меморандум, получив-

19. *Покровский Н.Н.* Предисловие // Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 1. М.– Новосибирск, 1997. С. 7–109; *Кривова Н.А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997; *Петров С.Г.* Русская православная церковь времени патриарха Тихона (источниковедческое исследование). Новосибирск, 2013; *Сафонов Д., свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М., 2013.

20. Подробно о процессе см.: *Беглов А.Л., Токарева Е.С.* Судебный процесс над католическим духовенством 1923 г. в освещении посланца Ватикана в России // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 4(68) [https://history.jes.su/s207987840002218-8-1/, доступ от 25.05.2021].

21. Прежде всего, введение (как оказалось, временное) нового календарного богослужебного стиля и переговоры об объединении с обновленцами. См.: *Покровский Н.Н.* Предисловие. С. 93–100; *Кривова Н.А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг. С. 194–206; *Сафонов Д., свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. С. 321–440.

ший наименование «Ультиматума Керзона»[22], в котором наряду с политическими и экономическими претензиями упоминались преследования Православной и Католической церквей. В этом контексте освобождение патриарха Тихона воспринималось как уступка советских властей, сделанная под давлением Англии. А появление самого меморандума, в свою очередь, объяснялось заступничеством англиканской иерархии за православных в России[23].

Эти события оказали существенное влияние на сознание православных верующих — не только иерархии, но и духовенства, и мирян. В их среде сформировался своего рода *синдром Ультиматума Керзона*[24] — уверенность в том, что заграничные выступления могут повлиять на политику советской власти в отношении религии и ослабить гонения на нее[25]. Главным практическим следствием этого представления стала убежденность в необходимости информировать зарубежных лидеров о положении дел в Советской России, а это еще более укрепляло фундамент обсуждаемой нами традиции. Сегодня мы понимаем, что «синдром» был трагическим заблуждением: заграничные выступления в лучшем случае были контекстом, но никак не причиной для корректировки антирелигиозного курса советского руководства. Однако он породил многочисленные попытки установить связь с заграницей, которые очень часто заканчивались трагически для тех, кто их предпринимал.

При этом мы не знаем (возможно, пока) прямых просьб о помощи, связанных с гонениями 1922–1923 гг., со стороны право-

22. По имени министра иностранных дел Великобритании, составившего его текст. См.: Англо-советские отношения со дня подписания торгового соглашения до разрыва (1921–1927 гг.). Ноты и документы с вводной статьей и предметным указателем. М., 1927. С. 37–38.

23. Истинные причины временной коррекции курса советского руководства находились, скорее, в области внутрипартийной борьбы. См. подробно: *Кривова Н.А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг. С. 181–183.

24. *Беглов А.Л.* «Крестовый поход молитв» 1930 г. и реакция на него в СССР // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 4(68) [http://history.jes.su/s207987840002219-9-1, доступ от 19.05.2021].

25. Так, уже в 1925 г. представление о том, что Англиканская церковь обязательно снова встанет на защиту православных в СССР, распространенное среди «тихоновских» епископов, в своих записках о поездке в Советскую Россию фиксирует представитель Ватикана еп. М. д'Эрбиньи. См.: *Д'Эрбиньи, о. М., S.J.* Церковная жизнь в Москве / авторизованный пер. с франц. Париж, 1926. С. 38. При этом имеющиеся источники не дают сведений о существовании настроений, подобных «синдрому Ультиматума Керзона», у российских католиков.

славных в адрес зарубежных христианских лидеров. Но как патриарх, так и духовенство и миряне старались поддерживать контакты с зарубежьем и информировать о ситуации в России[26]. Кроме того, нужно принимать во внимание, что главы западных христианских Церквей были информированы о происходящем в России как через дипломатические представительства, так и через действовавшие в тот момент в нашей стране миссии помощи голодающим, в частности, через Американскую (*American Relief Administration — ARA*) и Папскую миссии помощи. Представители последней сообщали на Запад (в Ватикан и руководству Орденов, представителями которых они являлись) вместе со сведениями о работе с голодающим населением информацию о преследованиях верующих, как католиков, так и православных[27].

Эта ситуация беспокоила советские власти. Будучи еще не в состоянии полностью перекрыть каналы коммуникации с заграницей, они старались разрушить зарождавшееся доверие между лидерами различных конфессий. Поэтому к этому периоду относится и возникновение традиции «разоблачения происков» зарубежных лидеров со стороны российских православных иерархов. Первыми примерами таких выступлений были заявления патриарха Тихона после его освобождения из-под стражи в 1923 г. Так, в воззвании от 1 июля 1923 г. он сделал выпад в адрес римского понтифика: «Наряду с этим, пользуясь происходящей у нас неурядицей в Церкви, римский папа всяческими путями стремится насаждать в Российской Православной Церкви католицизм, и при поддержке польских властей на территории Польши уже закрываются православные храмы и многие из них обращены в костелы: так, например, в одной Холмщине закрыто более 300 церквей и оставлено всего лишь около пятидесяти»[28]. Далее следовало упоминание «баптистов, евангелистов и других», хотя, как мы видели, и к протестантским лидерам, правда, епископальных Церквей, патриарх ранее обращался за помощью. На эти инвективы обратили внимание в Ва-

26. *Косик О. В.* Голоса из России. С. 21–60.

27. *Токарева Е. С.* Эдмунд Уолш, планы Ватикана и российская действительность 1922–1923 гг. // Российская история. 2020. № 4. С. 188–204.

28. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994. С. 286.

тикане, и они вызвали разочарование представителей Католической церкви[29].

Подобные заявления, безусловно, тем или иным способом инспирировались советской властью[30]. Это говорит о том, что ее представители воспринимали как угрозу потенциальное согласие между религиозными лидерами России и мира и вполне осознавали, какие неблагоприятные последствия для международного имиджа СССР может иметь деятельность российских верующих, руководствующихся «синдромом Ультиматума Керзона». Так традиция «разоблачений» зарубежных христианских лидеров становится своего рода темным двойником традиции обращения к ним за помощью. Особенно наглядно это продемонстрировали события 1930 г.

Конец 1929 — начало 1930 гг. были ознаменованы масштабной кампанией на Западе в защиту верующих в СССР. Она началась в Англии, но скоро вышла за пределы одной страны. Ключевым событием этой кампании стал призыв римского понтифика Пия XI объединиться 19 марта 1930 г. в «крестовом походе молитв» за гонимых верующих в России[31]. Все это вызвало болезненную реакцию у советского руководства[32]. Была организована контр-

29. См., в частности, отклики членов Папской миссии помощи: Archivio Centrale Salesiano. ASC. D-543-II. F. 81 (Симонетти — Пиццардо, 1 сентября 1923 г.).

30. Об этом в данном случае говорит следующая деталь. О закрытии церквей на Холмщине и Гродненщине, «где поляки закрывают православные церкви», так что «приходится просить Советскую власть выступить на защиту обижаемых русских православных», патр. Тихон сказал еще в своем первом после освобождения послании от 28 июня 1923 г. (См.: Акты Святейшего Тихона Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. С. 283.) В нем еще не содержалось упоминания Папы Римского, чем, очевидно, советская власть не была удовлетворена, поэтому через три дня тема притеснений православных в Польше снова появилась во втором послании, на этот раз с прямым обвинением Римского понтифика. См. также: *Петров С.Г.* Русская православная церковь времени патриарха Тихона (источниковедческое исследование). Новосибирск, 2013. С. 161–169.

31. О «крестовом походе молитв» см.: *Pettinaroli L.* La politique russe du Saint-Siege (1905–1939). Paris, 2015.

32. Оно воспринимало кампанию в контексте внутриполитической ситуации в Англии. Здесь вопрос о преследовании верующих в Советской России использовался в борьбе консерваторов против правительства лейбористов, пошедшего на переговоры с СССР. См.: *Курляндский И.А.* Сталин, власть, религия (религиозный фактор во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.). М., 2011. С. 440–442, 457–458; *Беглов А.Л.* «Крестовый поход молитв» 1930 г. и реакция на него в СССР // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 4(68) [http://history.jes.su/s207987840002219-9-1, доступ от 19.05.2021].

пропагандистская кампания, важнейшим элементом которой стали заявления российских религиозных лидеров об отсутствии гонений в Советской России[33]. Одними из самых громких из этих заявлений были два «интервью» митрополита Сергия (Страгородского), заместителя местоблюстителя Московского Патриаршего престола. Сегодня мы знаем, что по крайней мере первое из них было сфальсифицировано на самом высоком уровне: его авторами были Сталин, Ярославский и Молотов[34].

Содержавшаяся в «интервью» отповедь по адресу Папы Римского, архиепископа Кентерберийского и всех религиозных лидеров, выступивших в защиту религии в СССР, поставила митрополита Сергия и других православных епископов в сложную ситуацию. Они разделяли убеждение, сформированное «синдромом Ультиматума Керзона», и потому постарались дезавуировать то впечатление, что должно было сложиться на Западе в результате «интервью» митрополита Сергия. Уже в феврале 1930 г. в Ватикан было направлено письмо епископа Звенигородского Филиппа (Гумилевского), в котором сообщалось, что «интервью» было дано под давлением. Одновременно ряд документов, иллюстрирующих истинное положение Церкви в СССР, отправил за границу наместник Киево-Печерской лавры архимандрит Гермоген (Голубев)[35]. Причем последний передавал подобную информацию начиная с 1928 г. в надежде «принудить Советское правительство ослабить нажим на Церковь»[36].

Однако на этот раз, в отличие от начала 1920-х гг., корреспонденцией иерархов дело не ограничилось. В 1930–1931 гг. за ру-

33. Помимо «тихоновцев» и «обновленцев», к ней были привлечены иудеи, католики и армяне католики. См.: *Курляндский И.А.* Сталин, власть, религия. С. 452–454.

34. *Курляндский И.А.* Сталин, власть, религия. С. 444—455; *Беглов А.Л.* «Крестовый поход молитв» 1930 г. и реакция на него в СССР // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 4(68) [http://history.jes.su/s207987840002219-9-1, доступ от 19.05.2021].

35. *Косик О.В.* Голоса из России. С. 110–114, 159–160, 144; *Беглов А.Л.* «Крестовый поход молитв» 1930 г. и реакция на него в СССР // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 4(68) [http://history.jes.su/s207987840002219-9-1, доступ от 19.05.2021].

36. *Косик О.В.* Голоса из России. С. 156. Со второй половины 1927 г. тесные контакты с Апостольским администратором в Москве французским гражданином еп. П. Неве, через французское посольство имевшим доступ к дипломатической почте, поддерживал еще один архиерей из окружения митр. Сергия — еп. Варфоломей (Ремов). См.: *Беглов А.Л.* Жизненный путь архиепископа Варфоломея // Альфа и Омега. 1998. № 4(18). С. 119–129.

беж была отправлена серия писем из разных концов страны, а также от крестьян-беженцев, незадолго перед тем ее покинувших. Большинство из них были анонимны. Они были адресованы либо непосредственно Папе Римскому, либо папе в ряду других религиозных лидеров Запада. Все они содержали просьбы о помощи, часто это были мольбы о помощи. В каких-то случаях авторы писем формулировали конкретные просьбы. Учитель из Москвы просил понтифика защитить от сноса Храм Христа Спасителя (20 июня 1931 г.), а крестьяне, бежавшие от коллективизации в Китай, просили защитить их от высылки в СССР (21 августа 1931 г.)[37]. В каких-то случаях корреспонденты просили о помощи вообще, как, например, это сделали авторы из Москвы, написавшие 28 августа 1930 г.: «Мы православные просим у Вас помощи, но не падаем духом»[38]. Большинство писем сообщали те или иные сведения о жизни в СССР и о преследовании религии, что должно было помочь папе защитить верующих в Советской России.

Тем самым в начале 1930-х гг. рассматриваемая нами традиция приобретает новые черты. Письма о помощи за рубеж, особенно Папе Римскому, перестают быть уделом только церковной элиты. Теперь в Ватикан пишут и рядовые верующие. Конечно, существенную роль в такой трансформации обсуждаемой практики сыграло то обстоятельство, что «крестовый поход молитв» совпал с «великим переломом», коллективизацией, голодом, новым антирелигиозным натиском, чистками городов и введением карточной системы. Доведенные до отчаяния люди апеллировали к зарубежным религиозным лидерам как к последней инстанции[39]. С другой стороны, мы предполагаем, что свою роль сыграла и пропагандистская кампания советской власти: демонстрации и газетные статьи, обличавшие папу, невольно указали авторам

37. *Беглов А.Л.* Мольбы о помощи. Письма православных верующих Папе Римскому 1931 г.: Новые документы из архивов Ватикана // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 91. С. 135–152.

38. Archivio della Congregazione per le Chiese orientali. Fondo Pontificia Commissione “Pro Russia”. Fasc. 74/29. F. 6.

39. Так, среди корреспонденции, дошедшей в Ватикан, есть несколько писем 1931 г. от Изабеллы Максимович, которая была выселена из Москвы во время «чистки» города. Она просила Папу помочь ей с жильем. Как было ясно из текстов писем, женщина от пережитых потрясений стала «[психически] неуравновешенной» (цитата из резюме ее писем, сделанного сотрудниками Комиссии “Pro Russia”). — Archivio della Congregazione per le Chiese orientali. Fondo Pontificia Commissione “Pro Russia”. Fasc. 74/29. Ff. 17–19/2.

писем на их возможного адресата. Как было сказано в одном из них: «Мы сочувствовали, жалели папу римского, видя, как издеваются над ним наши правители на демонстрациях и митингах. А когда прочитали послание папы, то стали любить его. Он для нас стал светлым лучом надежды и упования»[40]. Характерно, что подобные апелляции к зарубежным религиозным лидерам поддерживали епископы Русской Церкви, как это видно из резолюции епископа Нестора (Анисимова) на коллективном письме из Харбина крестьян — беженцев от коллективизации[41].

Какой реакции от понтифика ожидали авторы обращений? Как правило, даже в тех случаях, когда они формулировали конкретные просьбы, они ожидали авторитетного высказывания папы, которое повлияло бы на мировое общественное мнение и запустило цепочку реакции мировых лидеров, что, как ожидалось, заставит советское руководство скорректировать его политику или отказаться от своих планов. Именно сказать свое слово или направить «письмо в какую-либо из газет» в защиту Храма Христа Спасителя просит анонимный автор из Москвы, а крестьяне-беженцы, обращаясь ко всем западным религиозным лидерам, пишут следующее: «Учителя и последователи Святых заветов Иисуса Христа, — возвысьте Ваш голос в защиту несчастных людей, подайте руку помощи погибающему русскому брату. Скажите свое авторитетное слово правителям всех стран»[42]. Очевидно, что «синдром Ультиматума Керзона» в тот момент объединял и иерархов, и рядовых верующих.

Отметим те каналы, по которым передавались за границу просьбы о помощи или информация о жизни в СССР. Существенную роль в подобной коммуникации на протяжении всего рассмотренного периода играли иностранные дипломатические представительства[43]. Именно через польское консульство в Киеве в 1930 г. были переданы за границу материалы архимандри-

40. *Беглов А.Л.* Мольбы о помощи. С. 142–143.

41. *Беглов А.Л.* Мольбы о помощи. С. 146–147. О еп. Несторе см.: Вернувшийся домой: Жизнеописание и сборник трудов митр. Нестора (Анисимова): В 2 т. / Авт.-сост. *О.В. Косик*. М., 2005.

42. *Беглов А.Л.* Мольбы о помощи. С. 142, 145–146.

43. Подробный обзор роли дипломатических представительств разных стран в коммуникациях российских католиков с Ватиканом см. в: *Грабовец Э.* Святой Престол и немецкие католические священники в Советском Союзе (1922–1938): назначения, контакты и каналы связи в международном контексте // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 4(68) [http://history.jes.su/s207987840002207-6-1, доступ от 19.05.2021].

та Гермогена (Голубева)[44]. В период деятельности Американской миссии помощи связь с церковной эмиграцией патриарх Тихон поддерживал через ее представителей[45]. Этими каналами пользовались и активные миряне. Рядовые верующие передавали свои письма через беженцев за рубеж, но также и отправляли их просто по почте. Так поступил учитель из Москвы, писавший о скором сносе Храма Христа Спасителя, просившие помощи, но не падавшие духом православные, выселенная из Москвы Изабелла Максимович, писавший по-польски корреспондент из-под Смоленска и другие. То обстоятельство, что все они достигли своей цели, говорит либо о не вполне четкой работе советской цензуры, либо о том, что после объявления «крестового похода молитв» власти санкционировали доставку за границу писем от возмущенных агрессивными планами понтифика советских трудящихся[46]. Среди них могли затеряться и мольбы о помощи. Впрочем, ряд писем (видимо, большинство) не достигал своего адресата, а оседал в следственных делах их авторов.

Вторая половина 1930-х и 1940-е гг. не дают нам примеров обращений за помощью к зарубежным религиозным лидерам, подобных тем, что были описаны выше. Однако рассматриваемая нами традиция не умерла. Она снова заявила о себе в рамках петиционных протестов периода хрущевской антирелигиозной кампании.

В хрущевский период пионерами в создании как массовых петиций, так и структуры, аккумулирующей информацию о преследованиях верующих, с регулярной передачей ее на Запад стали евангельские христиане-баптисты (наиболее активны в написании писем стали инициативники, их еще называли «нерегистрированные», или «отделенные»)[47]. Именно поэтому преследования незарегистрированных баптистов регулярно

44. *Косик О.В.* Голоса из России. С. 154–160. О передаче информации через диппредставительства см.: Там же. С. 38–51.

45. *Иванова Е.В.* Святейший патриарх Тихон и голод 1921–1922 гг. в России. С. 527–529.

46. Archivio della Congregazione per le Chiese orientali. Fondo Pontificia Commissione "Pro Russia". Fasc. 74/29. Ff. 8-8в (письмо из-под Смоленска), 7, 9–9av (письма от безбожников); *Беглов А.Л.* Мольбы о помощи. С. 137–143.

47. См. публикацию: *Beliakova N., Dobson M.* (2016) "Protestant women in the late Soviet era: gender, authority, and dissent", *Canadian Slavonic Papers/Revue canadienne des slavistes* 58(2): 117–140.

освещались международными христианскими информационными центрами/агентствами. Однако писали не только баптисты, а представители всех конфессий, и по количеству писем доминировали православные. Так, крупный христианский активист периода холодной войны англиканский пастор Майкл Бордо, основатель правозащитной организации Кестон Колледж, решил стать рупором для голосов советских верующих после знакомства с участниками и материалами петиционной кампании в защиту Успенской Почаевской лавры — единственного православного мужского монастыря западной Украины[48].

В этот период появляются новые адресаты сообщений о положении верующих. Письма теперь направлялись в международные правозащитные и религиозные организации, в ООН. В международной повестке сюжеты о преследовании верующих теперь фокусируются в области прав человека и обсуждения религиозной свободы[49]. При формировании международной повестки по этим вопросам Ватикан претендовал на особую роль. В медийном пространстве формируется представление о Римском Папе как моральном арбитре, миротворце, защитнике религиозных свобод и ценности человеческой жизни. В самом Ватикане активно использовали интенсивное развитие медиа: помимо радиостанций Ватикана, вещавших на страны советского блока, развивались отдельные католические медиапроекты. Верующим в СССР, которые слушали «вражеские голоса», в ходе передач предлагали писать письма об их религиозном опыте. Эти письма потом зачитывались по радио и таким образом возникала своеобразная «обратная» связь между адресатом и корреспондентом.

Кроме того, постоянная публичная критика и разоблачение в советской печати «реакционной политики» Ватикана[50] делали фигуру Папы Римского символом оппозиционности «советскому» и увеличивали ее привлекательность для разных диссидентских групп.

48. *Шлихта Н.* Как учредить «антисоветскую организацию»: к истории Кестонского института и письма верующих из Почаева. С. 244–268.

49. *Bieliakowa, N.* (2021) "Życie religijne w późnym ZSRS: listy i petycje wierzących w warunkach zimnej wojny", *Pamięć i sprawiedliwość* 1 (37): 79–99.

50. См. публикацию: *Шахнович М.* Холодная война и идеологическая борьба на «религиозном фронте»: о некоторых моделях советской пропаганды // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 164–184.

В православной среде Советского Союза сохранялась и традиция апелляции к папе, которая, как было показано, была характерна для довоенного периода. Сегодня нам доступны в основном письма религиозных диссидентов, которые выбрали жанр открытых писем, распространяемых через информационные агентства как способ не только донести информацию сквозь железный занавес до папы, но и вынудить Ватикан так или иначе отреагировать на нее. Ярким примером обращения к папе с просьбой о защите преследуемых представляются письма церковного диссидента и правозащитника Анатолия Эммануиловича Левитина-Краснова, который еще в начале 1960-х гг. регулярно передавал на Запад материалы о преследованиях в СССР. Оказавшись в сентябре 1974 г. в эмиграции, Левитин-Краснов продолжал развивать жанр ходатайств. В традиционном духе просьбы о заступничестве он предлагал 2 июля 1974 г. папе «возвысить голос» в защиту диссидента Владимира Буковского. Однако сам Буковский не был религиозным активистом, он относился к тем, кого называли диссидентами-инакомыслящими. Осознавая это, Левитин-Краснов характеризовал Папе Римскому Буковского как правозащитника, защищавшего права верующих и оказавшегося в крайне тяжелом положении в Пермском лагере: «Владимир Буковский очень много сделал для верующих людей. Он возвышал свой голос всякий раз, когда их преследовали»[51].

30 марта 1979 г. Левитин-Краснов написал письмо новому папе Иоанну Павлу II, переведенное на несколько языков, где он давал широкий «срез» преследуемых как по религиозным, так и диссидентским мотивам в СССР. Так, он упоминал находившихся в заключении пожилого лидера реформистского крыла Адвентистов седьмого дня Владимира Шелкова, баптиста Петра Винса[52], членов православного семинара Александра Огородникова, Сергея Ермолаева, Игоря Полякова, диссидентов-правозащитников Александра Гинзбурга, Александра Щаранского и активиста крымско-татарского движения Муста-

51. Обращение к Его Святейшеству Архиепископу Римскому Блаженнейшему Папе Павлу VI от Левитина (Краснова) Анатолия Эммануиловича, русского церковного писателя, проживающего в городе Москве по адресу: ул. Жуковского, 7, кв. 13. 2 июля 1974 // Архив кардинала Кенига /1974. Brief von Levitin.

52. Сын лидера нерегистрированного движения (инициативников) евангельских христиан-баптистов Георгия Винса. П. Г. Винс был одним из самых молодых членов Украинской Хельсинской группы.

фу Джемилева[53], по сути, повторяя круг лиц, фигурировавших в качестве узников совести в «Хронике текущих событий». Осенью этого же года он подробно описал в письме к Папе Римскому ситуацию вокруг Александра Огородникова, Владимира Пореша и Татьяны Щипковой, и 31 октября 1979 г. лично вручил его папе Иоанну Павлу II во время общей аудиенции на ступенях собора Св. Петра[54].

Обращение к Римскому Папе представителей диссидентских религиозных групп, противостоявших не только антирелигиозной политике властей, но и официальному церковному руководству, обвиняемому ими в соглашательстве с атеистическими властями, было характерной чертой конца 1970 — начала 1980-х гг. Так, в 1978 г. еще до того, как стало известно имя преемника папы Иоанна Павла I, члены Христианского комитета защиты прав верующих в СССР[55] обратились к будущему папе с одиннадцатистраничным письмом, призывающим пересмотреть «восточную политику» Ватикана. Они утверждали, что «особенно вызывает соблазн и непонимание у верующих России продолжение в наши дни Святейшим престолом архаичной, несоответствующей нынешним историческим реальностям "восточной политики"». Критике подверглись слова одобрения, сказанные предшествующими понтификами в адрес многолетнего главы Отдела внешних церковных сношений Московского патриархата (ОВЦС) митрополита Никодима (Ротова). Здесь же содержалась развернутая критика как лично митрополита Никодима, так и «сергианской стратегии» руководства Русской Православной Церкви, по утверждению церковных диссидентов, «выбравших» стратегию сотрудничества с советской атеистической властью. «Не есть ли образ митрополита Никодима, припавшего мертвым к ногам Иоанна Павла I, символ всей тяжко болящей, умирающей по человечеству Русской Православной Церкви, про-

53. Письмо Его Блаженству Иоанну-Павлу II, Папе архиепископу Римскому, Верховному первосвященнику от Левитина-Краснова Анатолия русского церковного писателя в изгнании, проживающего в городе Люцерн, Швейцария. 30 марта 1979 г. (с пометкой: вручено 24.4. 1979) // Архив G2W. Папка "Levitin. Korrespondenz. Handschriftliches".

54. Эта информация дописана собственноручно Левитиным-Красновым на печатном экземпляре письма, хранящемся: Архив G2W. Папка "Levitin. Korrespondenz. Handschriftliches".

55. Это письмо было составлено, судя по всему, священником Глебом Якуниным (только его рукописная подпись есть в тексте), но напечатаны имена свящ. Глеба Якунина, Виктора Капитанчука, Вадима Щеглова.

сящей у Католической Церкви и христиан Запада помощи и поддержки в своих бедствиях», — такой метафорой автор характеризовал положение Русской Церкви[56].

В этом амбициозном письме утверждалось, что «заботу Римского престола христиане России ощущают давно и с каждым годом все более». Далее авторы предлагали развернутую программу по увеличению печати христианской литературы для СССР, корректировки работы радио «Ватикан», предлагали более внимательно отнестись к нарушениям прав человека в СССР и деятельности «карательной психиатрии»[57]. Такая программа придает этому документу уникальный характер. Этот текст, конечно, отражал позицию отдельных активистов-диссидентов, а не относительно широкого круга православных верующих. Однако критика церковного руководства и обвинения его не только в политической лояльности режиму, но и в искажении православного вероучения, регулярно раздавались из этого круга[58], и это заставляет нас пристальнее взглянуть на мотивы обращения авторов этого письма к папе. Как представляется, обвинение в «ереси» официальных партнеров Ватикана со стороны Русской Православной Церкви имплицитно содержало в себе претензию на то, чтобы самим стать альтернативным партнером по диалогу, что давало бы определенную легитимацию авторам посланий, которые в таком случае могли бы превратиться из церковных маргиналов в крупных международных деятелей и участников межконфессионального диалога.

Желание предложить иную стратегию поведения для римского папы, особенно в аспекте «восточной политики», было характерно для посланий советских активистов. Например, А.Э. Левитин-Краснов объяснял Иоанну Павлу II, что «настоятельной

56. Обращение Христианского комитета защиты прав верующих в СССР Его Святейшеству Папе Римскому, наследнику Святейшего Престола Папы Иоанна Павла I. 1 октября 1978 г. // Архив кардинала Кенига. 1979. 1310/79.

57. Обращение Христианского комитета защиты прав верующих в СССР Его Святейшеству Папе Римскому, наследнику Святейшего Престола Папы Иоанна Павла I. 1 октября 1978 г. // Архив кардинала Кенига. 1979. 1310/79.

58. См. о рассылке епархиальным архиереям письма с критикой внешнеполитической линии митр. Никодима (Ротова): *Белякова Н.А.* Самиздат для тамиздата или как Холодная война повлияла на развитие нового жанра православного самиздата // Acta Samizdatica / Записки о самиздате: альманах. Вып 5. Государственная публичная историческая библиотека России; Международное историко-просветительское, благотворительное и правозащитное общество «Мемориал». М. 2020. С. 77–91.

необходимостью является теперь, чтобы папа стал Защитником всех гонимых и страждущих за веру, за всех бедных и обездоленных, за всех угнетаемых властями и богачами в странах капитализма и лжесоциализма»[59].

Избрание в 1978 г. Римским Папой представителя католиков стран социалистического блока[60] дало новый импульс обращениям к нему. Так создавшие в 1978 г. «Католический комитет по защите прав верующих», священники Литвы[61] в послании к новому папе четко обозначали изменившуюся расстановку сил в связи с избранием папы из Восточной Европы: «Святой Отец, долгое время, даже и тогда, когда беды наших верующих громко взывали о помощи, когда мы были преследуемы и боролись, нас считали "Церковью молчания". Мы очень обрадовались, услышав из уст Вашего Святейшества, что с этого времени "Церкви молчания" больше нет, поскольку она будет говорить устами Папы. В Церкви лучше всего слышим голос наследников апостолов — епископов. Однако в условиях воинствующего атеизма этот голос иногда бывает совсем приглушенным. Понимая свою ответственность перед Богом и Церковью, а также зная, что объективная информация не всегда достигает Апостольского Престола, мы, священники Литвы, решаемся говорить и защищать святейшие права Церкви и верующих, ибо наше молчание и ожидание создают атеистам благоприятнейшую почву для разрушения Церкви изнутри и снаружи. Для этого мы и объединились в Католический комитет по защите прав верующих»[62].

Представляется важным подчеркнуть, что авторы письма — католические священники — повторили в своем послании папе предложение стать участниками прямого, без участия церковной иерархии, диалога со Святым престолом в деле защиты прав верующих. Опять критике подвергалась «восточная политика»[63]

59. Письмо Его Блаженству Иоанну-Павлу II, Папе архиепископу Римскому, Верховному первосвященнику от Левитина-Краснова Анатолия русского церковного писателя в изгнании, проживающего в городе Люцерн, Швейцария. 30 марта 1979 г.// Архив G2W. Папка "Levitin. Korrespondenz. Handschriftliches".

60. См. подробно: *Волобуев В.В.* Иоанн Павел II. Поляк на Святом престоле. М., 2020.

61. См. о ситуации в Литве: *Белякова Н.А, Билотас В.* Избрание Иоанна Павла II: реакция из Советского Союза // Российский журнал истории Церкви. 2020. Т. 1. № 4. С. 5–21.

62. Письмо Святому Отцу. Ср. *Laiškas Šventajam Tėvui.* 13.11.1978, in: http://www.lkbkronika.lt/index.php/ttgkk-dok-nr-1-5/3415-laiskas-sventajam-tevui.html.

63. См. о проблемах Восточной политики: Beliakova, N. (2021) "The U.S.S.R., Greek Catholics and the Vatican "Ostpolitik" in the 1960-1970's: Grey Zone and the Stum-

предшествующих пап и установка Ватикана на диалог с официальными государственными и церковными руководителями: «Больше всего мы надеемся, что руководимое Вами новое направление Ватиканской дипломатии вдохнет в нас глубокое почтение и доверие к Апостольскому Престолу и не будет толкать верующих и духовенство стран Востока к пессимизму и пассивности из-за дипломатических уступок, делаемых атеистам»[64]. Стремление прерывать практику молчания официальной церковной иерархии, признания с ее стороны существующего status quo в отношениях между Католической церковью и советским правительством, «молчаливого» соглашательства с официальной советской атеистической политикой становится доминирующей темой в письмах к новому папе. «Комитет защиты прав верующих в СССР» в 1979 г. вновь направил письмо Иоанну Павлу II с критикой «восточной политики» его предшественников, на которую делали ставку официальные руководители Русской Православной Церкви. Составители письма выражали надежду, что заявленная в первой энциклике нового папы новая «восточная политика» «послужит делу свободы Церкви и христианского возрождения в России»[65].

Папе Римскому предлагалось стать лидером в защите прав человека в области религиозных свобод. Этот сюжет становится основанием для совместного обращения членов православного «Христианского комитета защиты прав верующих СССР» и членов литовского «Католического комитета защиты прав верующих» 22 ноября 1978 г. Авторы письма обратились с просьбой к римскому папе «выступить с инициативой заключения международного соглашения о правах человека в области религии и создания международной комиссии по наблюдению за ее выполнением»[66].

bling Blocks", in V. Latinovich, A. Wooden (eds) *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy*, pp. 185-200. Palgrave Macmillan.

64. Laiškas Šventajam Tėvui // Lietuvos Katalikų Bažnyčios [http://www.lkbkronika.lt/index.php/ttgkk-dok-nr-1-5/3415-laiskas-sventajam-tevui.html, accessed on 15.11.2021].

65. Его Святейшеству Папе Римскому Иоанну-Павлу II открытое письмо // Документы христианского комитета защиты прав верующих в СССР. Documents of the Christian Committee for the Defense of Believers Rights in the USSR. Vol. 10. Moscow, 1979. Washington Research Center. С. 1009.

66. Письмо было адресовано следующим лидерам: Папе Иоанну Павлу II, главам Православных автокефальных Церквей, Примасу Англиканской церкви архиепископу Л. Коггану, Всемирному совету церквей, Общественным Христианским Коми-

В обращениях к Папе Римскому в этот период появляется и еще одна тема, до сих пор имеющая политическую актуальность: посещение папой территории Советского Союза. Литовские католики писали: «Вы выразили желание посетить свою Родину Польшу и Советский Союз. Мы очень хотели бы, чтобы в таком случае Вы посетили бы и католическую Литву. Вы будете иметь возможность увидеть набожность литовцев и верность Церкви и ее главному Пастырю»[67].

Продекларированная папой при избрании установка, что он станет говорить от имени «молчащей Церкви», находит свой отклик в развитии ситуации вокруг легализации Украинской Греко-католической церкви (УГКЦ). Так, 4 августа 1987 г. группа представителей Украинской католической церкви сообщила о начале «выхода из подполья» через публикацию заявления в адрес Папы Римского и генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева. Это заявление было подписано только двумя епископами — Павлом (Василиком) и Иваном (Семедием) при поддержке группы священников, монахинь и мирян. Инициаторы кампании заявили, что «в связи с перестройкой в СССР и сложившимися более благоприятными условиями, а также в связи с юбилеем 1000-летия крещения Украины, считаем нецелесообразным дальнейшее пребывание в подполье, а потому просим Ваше Святейшество содействовать всеми возможными способами легализации Украинской католической церкви в СССР. Одновременно мы обращаемся через Ваше Святейшество к правительству СССР»[68].

Воспоминания епископа Павла (Василика) позволяют лучше понять логику инициаторов этой акции. По его версии, их обращение было реакцией на инициирование Римом празднования 1000-летия Крещения Руси. С другой стороны, авторы через Папу Римского обращались к руководству Советского Союза, что отражало логику коммуникаций холодной войны. Инте-

тетам, защищающим правах верующих, Президенту США Д. Картеру. Оригинал на русском языке находится: Архив кардинала Ф. Кенига. 1310/79.

67. Ср.: Sveikinimas popiežiui Jonui Pauliui II. 16.11.1978, in *Lietuvos Katalikų Bažnyčios Kronika* 35 http://lkbkronika.lt/index.php/35-kronika-1978-m/1500-sveikinimas-popieziui-jonui-pauliui-ii.html [02.05.2020].

68. Текст опубликован: 4 серпня 1987 року духовенство та вірні УГКЦ заявили про право на легалізацію Церкви. Пресслужба Секретаріату Синоду Єпископів УГКЦ. [https://synod.ugcc.ua/data/4-serpnya-1987-roku-duhovenstvo-ta-virni-ugkts-zayavyly-pro-pravo-na-legalizatsiyu-tserkvy-3716/, доступ от 15.11.2021].

ресно, что, согласно воспоминаниям участников, заявление было составлено и подписано во Львове, но оно не получило поддержки у фактических руководителей Греко-католической церкви, которые очень опасались политизации процесса легализации[69]. И действительно, поездка подписавших заявление представителей УГКЦ в Москву стала политическим, медийным событием: фотография группы «вышедшего из подполья» греко-католического духовенства была сделана на Красной площади на фоне храма Василия Блаженного и широко разошлась в западной прессе[70].

Комитет защиты Украинской католической церкви под руководством политического диссидента Ивана Геля в 1988 г. в первом выпуске своего журнала «Христианский голос» (позиционируемого как продолжение Хроники УКЦ за № 31) обратился к Папе Римскому с приглашением принять участие в праздновании 1000-летия Крещения Руси в Киеве[71], продолжая линию советских религиозных диссидентов по приглашению папы в СССР.

Как видим, практика обращения с просьбами о помощи к зарубежным религиозным лидерам, прежде всего к Папе Римскому, зародилась в годы Гражданской войны и, меняя свой характер, просуществовала до конца советского периода. В конце 1910-х — 1920-е гг. авторами таких обращений были в основном православные иерархи, хотя иногда информацию о положении в России за рубеж передавали и активные миряне. Причиной появления этой традиции, как представляется, было убеждение, что давление религиозных и политических лидеров Запада может принудить советское руководство изменить свою политику преследования верующих. В 1923 г. это убеждение оформилось в своеобразный «синдром Ультиматума Керзона». В начале 1930-х гг. эта практика приобрела более массовый характер, в по-

69. В интервью еп. Василия Горелика прямо указывалось, что остальные епископы кроме него отказались подписать. Интервью взято 22.10.1996 (архив УКУ, передано свящ. Тарасом Бубликом).

70. См. фотографию здесь [https://synod.ugcc.ua/data/4-serpnya-1987-roku-duhovenstvo-ta-virni-ugkts-zayavyly-pro-pravo-na-legalizatsiyu-tserkvy-3716/, доступ от 15.11.2021].

71. Копия обращения была направлена главе президиума Верховного Совета СССР. Опубликовано в: Християньский голос. Збірник пам'яток самиздаву Комітету Захисту Української Католилицької Церкви. Львів, Видавництво УКУ. 2007. (Журнал Католической церкви в Украине. № 1. С. 87).

слевоенный период снова сосредоточившись в руках активистов и диссидентских групп. Последние использовали обращения к папе не только для того, чтобы передать информацию о положении в СССР и попросить о помощи, но и чтобы озвучить свою программу церковной политики или церковной жизни, в конечном счете, чтобы легитимировать себя.

Ответ на вопрос, почему именно Святой престол становится, по сути, главным (хотя и не единственным) адресатом писем верующих из СССР, оказывается более сложным. Для русских иерархов 1920-х гг. Папа Римский выступает — вместе с архиепископом Кентерберийским — одним из главных лидеров религиозного мира Запада. Он лидер католического мира, тогда как примас Англии — лидер мира протестантского и духовный лидер Британии, бывшей союзницы и мировой державы, а также предстоятель Церкви, имевшей до 1917 г. тесные связи с Православной Российской Церковью. К ним обращаются за помощью в исключительных случаях, но информацию о подлинной ситуации в Советской России передают не только им, но, как показала О. В. Косик, и русской эмиграции, и восточным патриархам. Ситуация меняется в 1930 г., когда советская контрпропагандистская кампания, запущенная в ответ на «крестовый поход молитв», сделала образ папы достоянием массового сознания и главным адресатом просьб о помощи.

Мы полагаем, что апелляция к папе была во многом реакцией «от противного» на советскую антирелигиозную и антиватиканскую пропаганду. Начал работать механизм «враг моего врага — мой друг» и восприятие пропаганды как кривого зеркала, превратно отражающего действительность: если в нем кто-то изображается как олицетворение зла, то, скорее всего, он олицетворение добра. На более позднем материале этот механизм был описан О. В. Эдельман[72]. Когда в 1963 г. инвалид из Орши писал письмо госсекретарю США с просьбой оказать помощь его семье, он руководствовался той же логикой, что и сибирские верующие, писавшие в 1931 г., что «жалели папу римского, видя, как издеваются над ним наши правители»[73]. Можно сказать, что демон-

72. См.: *Эдельман О. В.* Крамола: Инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежневе. 1953–1982 гг. Рассекреченные документы Верховного суда и Прокуратуры СССР. М., 2005. С. 111–118 и сл.

73. *Беглов А. Л.* Мольбы о помощи. С. 142; Крамола: Инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежневе. С. 115–116. Возможно, еще одной причиной обращений именно к папе были и некие (пока неисследованные) общие представления о римском

страции, газетные фельетоны и карикатуры с обличением папы сыграли тогда ту же роль, что и советы «писать хоть Папе Римскому», данные в наши дни.

Позднее, в условиях холодной войны, обращение к такой значимой фигуре как Папа Римский становится для церковных диссидентов одним из способов заявить о себе и своей программе и тем самым сделать себя видимыми и включиться в международный процесс по выработке механизмов защиты прав человека, в котором Ватикан принимал активное участие. Если на протяжении конца 1950-х — середины 1970-х гг. в политике Ватикана доминировали установки на развитие миротворческих инициатив, стабилизацию отношений с руководством стран Восточного блока, развитие диалога с Православными Церквами, то с избранием Иоанна Павла II фигура папы превращается в важный фактор холодной войны, поддерживающий борьбу за права человека, а значит, и оппозиционные течения в Восточной Европе. В определенной степени обращения религиозных диссидентов к папе становятся зеркальным отражением официальной церковной политики, правда, начатой на десятилетие раньше. Начавшееся на рубеже 1950–1960-х гг. выстраивание руководством Русской Православной Церкви своей линии отношений со Святым престолом подталкивает церковных диссидентов к тому, чтобы выстроить свою, альтернативную линию коммуникаций, и это осуществляется ими через публичные обращения к понтифику. В своих письмах они «назначают» папу безмолвным арбитром во внутриправославных делах и в непростых отношениях между религиозными активистами и официальными церковными деятелями.

Эффективность обращений к западным религиозным лидерам для довоенного периода вызывает большие сомнения. Цель ослабить гонения со стороны советской власти, похоже, ни разу не была достигнута. Даже случай с Ультиматумом Керзона, который для современников был подтверждением эффективности стратегии обращения за помощью к заграница, сегодня воспринимается как мнимый успех. Напротив, многочисленные попытки установить связь с зарубежными деятелями в большинстве оборачивалась против тех, кто их предпринимал. Недаром мы, как пра-

понтифике как духовном и всесильном лидере Запада, находящемся выше земных царей, сформировавшиеся в предшествующие столетия и закрепившиеся в народном сознании. Ср. пожелание старухи стать «римскою папой» в черновом варианте пушкинской сказки «О рыбаке и рыбке».

вило, узнаем об этих попытках из их следственных дел. По-другому выглядит ситуация 1960–1980-х гг. Обращение в Ватикан со стороны активистов и диссидентских групп с целью заявить о себе и своей программе можно признать вполне эффективной стратегией.

Всякий раз авторы писем папе рассчитывали, что его авторитетное высказывание, а иногда само обращение к нему, без непосредственной реакции понтифика, запустит цепочку реакции мировых лидеров (для довоенного периода) или (для более позднего времени) международных институтов. В этом отношении письма папе советского периода смыкаются с современными. Ведь практически во всех случаях авторы современных писем рассчитывали не столько на реакцию папы или Ватикана, сколько на публичный резонанс, вызванный их обращением к столь высокому адресату. Кунцевские активисты прямо говорили: «Наша конечная цель состоит в том, чтобы привлечь внимание мировой общественности, поднять шум уже на всю Европу и на весь мир. Потому что тот шум, который мы подняли в пределах России, пока что не имеет достаточной силы, чтобы остановить этот произвол»[74]. Отраженное в этом высказывании ощущение бессилия перед лицом местной власти, видимо, и объясняет парадоксальную устойчивость рассмотренной нами традиции.

Библиография / References:

Акопян О. Письмо патриарха Тихона Папе Римскому Бенедикту XV и другие документы из истории отношений Святого Престола с СССР (1920-е годы) // Новое литературное обозрение. 2018. № 154. С. 141–160.

Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994.

Англо-советские отношения со дня подписания торгового соглашения до разрыва (1921–1927 гг.). Ноты и документы с вводной статьей и предметным указателем. М., 1927.

Беглов А.Л. «Крестовый поход молитв» 1930 г. и реакция на него в СССР // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 4(68) [http://history.jes.su/s207987840002219-9-1, доступ от 19.05.2021). DOI: 10.18254/S0002219-9-1.

Беглов А.Л. Жизненный путь архиепископа Варфоломея // Альфа и Омега. 1998. № 4(18). С. 119–129.

Беглов А.Л. Мольбы о помощи. Письма православных верующих Папе Римскому 1931 г.: Новые документы из архивов Ватикана // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 91. С. 135–152.

74. *Пинчук А.* Хоть папе римскому пишите!

Беглов А.Л., Токарева Е.С. Судебный процесс над католическим духовенством 1923 г. в освещении посланца Ватикана в России // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 4 (68) [https://history.jes.su/s207987840002218-8-1/, доступ от 25.05.2021].

Белякова Н.А. Советские по стилю, религиозные по содержанию. Письма верующих во власть в период позднего социализма // Российская история. 2019. № 1. С.207–214.

Белякова Н.А. «Сообщаем о преступлении против правосудия...»: обращения и жалобы верующих в брежневском СССР // Новейшая история России. 2018. Т. 8. № 3. С.640–658.

Белякова Н.А., Билотас В. Избрание Иоанна Павла II: реакция из Советского Союза // Российский журнал истории Церкви. 2020. Т. 1. № 4. С. 5–21.

Белякова Н. Церкви в холодной войне// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 7–18.

Белякова Н.А. «Чуткой души человек страдает, не зная, как ему поступить, чтобы остаться справедливым и перед Богом, и перед законом государства». Представления о религиозной свободе руководителей епархий католической церкви советской Литвы // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2020. Вып. 7 (93) [https://history.jes.su/s207987840010758-2-1/, доступ от 15.11.2021].

Белякова Н.А. Самиздат для тамиздата, или как Холодная война повлияла на развитие нового жанра православного самиздата // Acta Samizdatica / Записки о самиздате: альманах: вып. 5. Государственная публичная историческая библиотека России; Международное историко-просветительское, благотворительное и правозащитное общество «Мемориал». М. 2020. С. 77–91.

Вернувшийся домой: Жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова): В 2 т. / Авт.-сост. *О.В. Косик*. М., 2005.

Вестник Временного Правительства Северной Области. 1919. 16 августа. № 180 (280).

Волобуев В.В. Иоанн Павел II. Поляк на Святом престоле. М., 2020.

Грабовец Э. Святой Престол и немецкие католические священники в Советском Союзе (1922—1938): назначения, контакты и каналы связи в международном контексте // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Вып. 4 (68) [http://history.jes.su/s207987840002207-6-1, доступ *от 19.05.2021]*.

Д'Эрбиньи, о. М., S.J. Церковная жизнь в Москве / авторизованный пер. с франц. Париж, 1926.

Иванова Е.В. Святейший патриарх Тихон и голод 1921–1922 гг. в России // Богословские труды. 2007. № 41. С. 504–529.

Карлов Ю.Е. Советская власть и Ватикан в 1917–1924 гг. // Россия и Ватикан в конце XIX — первой трети XX века / под ред. Е.С. Токаревой, А.В. Юдина. М. —СПб., 2003. С. 158–184.

Косик О.В. Голоса из России: Очерки сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е — начало 1930-х годов). М., 2013.

Косик О.В. Интервью митрополита Сергия (Страгородского) 15 февраля 1930 г. в восприятии современников // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 2003 г. М., 2003. С. 266–278.

Крамола: Инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежневе. 1953–1982 гг. Рассекреченные документы Верховного суда и Прокуратуры СССР / сост. Козлов В.А., Мироненко С.В., Эдельман О.В., Завадская Э.Ю.М., 2005.

Кривова Н.А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997.

Курляндский И.А. Сталин, власть, религия (религиозный фактор во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.). М., 2011.

Никодим (Хмыров), иером. Положение Церкви в России: «Общий обзор по телеграммам, агентурным сведениям и частным письмам» (По материалам журнала «Церковные ведомости» за 1923–1925 гг.) // Россия в эпоху революций 1917–2017: опыт осмысления российского самосознания. Сборник научных статей. СПб., 2018. С. 178–182.

Осипенко М.В. Хранители веры // Север. 2013. № 3–4. С. 36–37.

Петров С.Г. Документы делопроизводства Политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории Русской церкви (1921–1925). М., 2002.

Петров С.Г. Русская православная церковь времени патриарха Тихона (источниковедческое исследование). Новосибирск, 2013.

Покровский Н.Н. Предисловие // Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 1. М. —Новосибирск, 1997. С. 7–109.

Привалова А.В. Положение Православной Церкви в СССР по материалам журнала «Вестник РСХД» 1926–1939 гг. // Сретенские чтения. Материалы XXIV научно-богословской конференции студентов, аспирантов и молодых специалистов / сост. З.М. Дашевская. М., 2018. С. 222–229.

Сафонов Д., свящ. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М., 2013.

Токарева Е.С. Эдмунд Уолш, планы Ватикана и российская действительность 1922–1923 гг. // Российская история. 2020. № 4. С. 188–204.

Фриз Г. «Entangled History» и религиозная повседневность в СССР // Электронный научнообразовательный журнал «История». 2020. Т. 11. Вып. 7(93) [https://history.jes.su/s207987840010690-8-1/, доступ от 18.05.2021].

Шахнович М. Холодная война и идеологическая борьба на «религиозном фронте»: о некоторых моделях советской пропаганды // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 164–184.

Шлихта Н. Как учредить «антисоветскую организацию»: к истории Кестонского института и письма верующих из Почаева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 244–268.

Akopyan, O. (2018) Pis'mo patriarkha Tikhona Pape Rimskomu Benediktu XV i drugie dokumenty iz istorii otnoshenii Sviatogo Prestola s SSSR (1920-e gody) [The Letter of Patriarch Tikhon to Pope Benedict XV and Other Documents on the Relations between the Holy See and the USSR in the 1920s], *Novoe literaturnoe obozrenie* 154: 141–160.

Akty Svjatejshego Tikhona, Patriarkha Moskovskogo i vseia Rossii, pozdneishie dokumenty i perepiska o kanonicheskom preemstve vysshei tserkovnoi vlasti [Acts of His Holiness Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, later documents and correspondence on the canonical succession of the highest ecclesiastical authority]. 1917–1943. Moscow (1994).

Anglo-sovetskie otnosheniia so dnia podpisaniia torgovogo soglasheniia do razryva (1921–1927 gg.). Noty i dokumenty s vvodnoi stat'ei i predmetnym ukazatelem [Anglo-Soviet relations from the date of the signing of the trade agreement until the rupture (1921–1927). Sheet music and documents with an introductory article and a subject index]. Moscow (1927).

Beglov, A. (1998) “Zhiznennyi put’ arkhiepiskopa Varfolomeia” [Life path of Archbishop Bartholomew], *Al’fa i Omega* 4(18): 119–129.

Beglov, A. (2018). “«Krestovyi pokhod molitv» 1930 g. i reaktsiia na nego v SSSR” [“Prayers Crusade” of 1930 and the Reaction to It in the USSR], *ISTORIA* 9.4(68).

Beglov, A. (2019) “Mol’by o pomoshhi. Pis’ma pravoslavnykh veruiushhikh Pape Rimskomu 1931 g.: Novye dokumenty iz arkhivov Vatikana” [Plea for help. Letters of orthodox believers to the pope in 1931: new documents from the Vatican archives], *Vestnik PSTGU. Seriia II: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* 91: 135–152.

Beglov, A., Tokareva, E. (2018) “Sudebnyi protsess nad katolicheskim dukhovenstvom 1923 g. v osveshhenii poslantsa Vatikana v Rossii” [The Trial of the Catholic Clergy in 1923 in the Coverage of the Vatican Envoy in Russia] *ISTORIA*. 9.4(68).

Beliakova, N. (2020) Samizdat dlia tamizdata ili kak Kholodnaia voina povliiala na razvitie novogo zhanra pravoslavnogo samizdata [Samizdat toTamizdat, or How the Cold War influenced the Evolution of a New Genre of Orthodox Samizdat], *Acta Samizdatica / Zapiski o samizdate: al’manakh*. Vyp. 5, pp. 77–91. Gosudarstvennaia publichnaia istoricheskaia biblioteka Rossii; Mezhdunarodnoe istoriko-prosvetitel’skoe, blagotvoritel’noe i pravozashhitnoe obshhestvo “Memorial”.

Beliakova, N. (2020). ‘«Chutkoi dushi chelovek stradaet, ne znaia, kak emu postupit’, chtoby ostat’sia spravedlivym i pered Bogom, i pered zakonom gosudarstva». Predstavleniia o religioznoi svobode rukovoditelei eparkhii katolicheskoi tserkvi sovetskoi Litvy’ [“A Sensitive Soul Suffers, Not Knowing What to Do to Remain Just Both Before God and Before the Law of the State”: Religious Freedom in the Letter of the Diocesan Leadership of the Catholic Church in Soviet Lithuania], *ISTORIA*. 11.7 (93).

Beliakova, N. (2021) “The U.S.S.R., Greek Catholics and the Vatican “Ostpolitik” in the 1960–1970’s: Grey Zone and the Stum-bling Blocks”, in V. Latinovich, A. Wooden (eds) *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy*, pp. 185–200. Palgrave Macmillan.

Beliakova, N., Bilotas, V. (2020) “Izbranie Ioanna Pavla II: reaktsiia iz Sovetskogo Soiuza” [The Election of John Paul II: the Reaction from the Soviet Union. Russian Journal of Church History], *Rossiiskii zhurnal istorii Tserkvi* 1(4): 5–21.

Beliakova, N., Dobson, M. (2016) “Protestant women in the late Soviet era: gender, authority, and dissent”, *Canadian Slavonic Papers/Revue canadienne des slavistes* 58(2): 117–140.

Beljakova, N. (2018) “«Soobshhaem o prestuplenii protiv pravosudiia…»: obrashheniia i zhaloby verujushhih v brezhnevskom SSSR” [“We Report about the Crimes against Justice…”: Believer’s Appeals and Complaints in the Brezhnev USSR], *Noveishaia istoriia Rossii* 3(8): 640–658.

Beljakova, N. (2019) “Sovetskie po stilju, religioznye po soderzhaniiu. Pis’ma veruiushhih vo vlast’ v period pozdnego sotsializma” [Soviet in style, religious in contents. Letters from believers to authorities during the late Socialism], *Rossiiskaja istoriia*. 1: 207–214.

Beljakova, N. (2017) Tserkvi v kholodnoi voine [Churches in the Cold War], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 35(1): 7–18.

Bieliakowa, N. (2021) “Życie religijne w późnym ZSRS: listy i petycje wierzących w warunkach zimnej wojny” [Religious Life in the Late USSR: The Letters and Petitions of Believers in the Conditions of the Cold War], *Pamięć i sprawiedliwość* 1(37): 79–99.

Freeze, G. (2020). “‘Entangled History’ and the Religious Quotidian in the USSR”, *ISTORIA* 11.7 (93).

Freeze, G., Beglov, A., Beliakova, N., Tokareva, E. (2020) "Catholics in the Soviet Union: New Research and New Sources on Everyday Religious Life (1917–1958)", *The Catholic Historical Review* 1063: 477–489.

Hrabovec, E. (2018). "Svjatoi Prestol i nemetskie katolicheskie sviashhenniki v Sovetskom Soiuze (1922—1938): naznacheniia, kontakty i kanaly sviazi v mezhdunarodnom kontekste" [The Holy See and Russian-German Catholic Priests in the Soviet Union 1922—1938: Nominations, Contacts and Communication Channels in the International Context], *ISTORIA* 9.4 (68).

Ivanova, E. (2007) "Sviateishii patriarkh Tikhon i golod 1921–1922 gg. v Rossii" [His Holiness Patriarch Tikhon and the famine of 1921–1922 in Russia], *Bogoslovskie trudy* 41: 504–529.

Karlov, Ju. (2003) Sovetskaia vlast' i Vatikan v 1917–1924 gg. [Soviet power and the Vatican in 1917–1924], in *Rossiia i Vatikan v kontse XIX — pervoi treti XX veka,* pp. 158–184.

Kosik, O. (2003) Interv'iu mitropolita Sergiia (Stragorodskogo) 15 fevralia 1930 g. v vospriiatii sovremennikov [Interview of Metropolitan Sergius (Stragorodsky) on February 15, 1930 in the perception of contemporaries], in *Ezhegodnaja bogoslovskaja konferencija PSTBI*, pp. 266–278. Moscow.

Kosik, O. (2005) *Vernuvshiisia domoi: Zhizneopisanie i sbornik trudov mitr. Nestora (Anisimova)* [Returning Home: Biography and Collection of Works by Met. Nestor (Anisimova)]. Vol. 1–2.

Kosik, O. (2013) *Golosa iz Rossii: Ocherki sbora i peredachi za granitsu informatsii o polozhenii Tserkvi v SSSR (1920-e — nachalo 1930-h godov)* [Voices from Russia: Essays on the Collection and Transmission of Information Abroad about the State of the Church in the USSR (1920s — early 1930s)]. Moscow.

Kozlov, V., Mironenko, S., Jedel'man O., Zavadskaja Je. (2005) *Kramola: Inakomyslie v SSSR pri Khrushheve i Brezhneve. 1953–1982 gg. Rassekrechennye dokumenty Verhovnogo suda i Prokuratury SSSR* [Kramola: Dissent in the USSR under Khrushchev and Brezhnev. 1953–1982]. Moscow.

Krivova, N. (1997) *Vlast' i Tserkov' v 1922–1925 gg. Politbiuro i GPU v bor'be za tserkovnye tsennosti i politicheskoe podchinenie dukhovenstva* [Power and the Church in 1922–1925. Politburo and GPU in the struggle for church values and political subordination of the clergy]. Moscow.

Kurljandskij, I. (2011) *Stalin, vlast', religiia (religioznyi faktor vo vnutrennei politike sovetskogo gosudarstva v 1922–1953 gg.)* [Stalin, power, religion (religious factor in the internal politics of the Soviet state in 1922–1953)]. Moscow.

Nikodim (Hmyrov) (2018) Polozhenie Tserkvi v Rossii: «Obshhii obzor po telegrammam, agenturnym svedeniiam i chastnym pis'mam» (Po materialam zhurnala «Tserkovnye vedomosti» za 1923–1925 gg.) [The Situation of the Church in Russia: "General Survey on Telegrams, Undercover Information and Private Letters"], in *Rossiia v epohu revoliutsii 1917–2017: opyt osmysleniia rossiiskogo samosoznaniia. Sbornik nauchnyh statei,* pp. 178–182.

Petrov, S. (2013) *Russkaia pravoslavnaia tserkov' vremeni patriarkha Tikhona (istochnikovedcheskoe issledovanie)* [Russian Orthodox Church of the time of Patriarch Tikhon (source study)]. Novosibirsk.

Petrov, S. (2002) *Dokumenty deloproizvodstva Politbiuro CK RKP(b) kak istochnik po istorii Russkoi tserkvi (1921–1925)* [Office-work documents of the Politburo of the Central Committee of the RCP (b) as a source on the history of the Russian Church (1921–1925]. Moscow.

Pettinaroli, L. (2015) *La politique russe du Saint-Siege (1905–1939).* Paris.

Safonov, D. (2013) *Svjatitel' Tihon, Patriarh Moskovskij i vseja Rossii, i ego vremja* [Saint Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, and his time]. Moscow.

Shakhnovich, M. (2017) "Kholodnaia voina i ideologicheskaia bor'ba na «religioznom fronte»: o nekotorykh modeliakh sovetskoi propagandy " [The Cold War and the Ideological Struggle on the 'Religious Front': Some Patterns of Soviet Propaganda], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(1): 164–184.

Shlikhta, N. (2017) "Kak uchredit' «antisovetskuiu organizatsiiu»: k istorii Kestonskogo instituta i pis'ma veruiushhikh iz Pochaeva" [How to Establish an μAnti-Soviet Organization'? History of the Keston Institute and a Letter of Orthodox Believers from the Pochaev Lavra", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(1): 244–268.

Tokareva, E. (2020) "Edmund Walsh, Vatican plans and Russian reality of 1922–1923", *Rossiiskaia istoriia* 4: 188–204.

Volobuev, V. (2020) *Ioann Pavel II. Poliak na Sviatom prestole* [John Paul II. A Pole on the Holy See]. Novoe literaturnoe obozrenie.

Евгений Лютько

«Духовное»: к вопросу об истории понятия в XVII–XIX вв.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-200-221

Eugene Lyutko

Dukhovnoe — the Spiritual. A History of a Concept in the 17th — 19th Centuries

Eugene Lyutko — Ecclesiastical Institutions Research Laboratory, Saint Tikhon Orthodox University (Moscow, Russia). e.i.lutjko@gmail.com

The concept of duhovnoe *("spiritual") is widely used in contemporary Russian socio-political discourse. Concepts like "spiritual values" and "spiritual culture" are used at the official level, even in legislative documents, while "being spiritual" for many Russians is associated with the richness of the inner world and personal potential. At the same time, the lexicon associated with the history of the Russian Orthodox Church has preserved a specific institutional understanding of "spiritual", in such expressions as* dukhovnaia seminaria *(theological seminary),* dukhovnoe soslovie *("ecclesiastical estate") or* dukhovenstvo *("clergy"). This article undertakes the reconstruction of the concept of "spiritual" as it developed in the early modern period, from the second half of the 17th until the first half of the 19th century. It shows the formation of an "institutional" understanding of the "spiritual," initiated by the modern state. At the same time, the archaic category of the "spiritual" has being developed within the framework of the ascetic church discourse, where the "spiritual" is placed in opposition to the "secular", in a response to the formation of secular culture. In turn, within the framework of secular culture as such, the spiritual was reformulated under the impact of the Western mystical tradition, meaning an individual relation to God. Finally, some members of the clergy forged their own idea of "truly spiritual," paradoxically inspired by the secular discourse.*

Исследование выполнено благодаря гранту Российского научного фонда (проект № 19-78-10143). Организация выполнения проекта — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Лютько Е. «Духовное»: к вопросу об истории понятия в XVII–XIX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(4). С. 200–221.

Lyutko, Eugene (2021) "Dukhovnoe — the Spiritual. A History of a Concept in the 17th — 19th Centuries", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(4): 200–221.

Keywords: “Spiritual”, ecclesiastical estate, Church history, semantic development, Church and state, ecclesiastical and secular, history of concepts.

Постановка проблемы

В современной церковной и общественной дискуссии встречаются понятия, которые, с одной стороны, занимают важное место в рамках аргументации того или иного высказывания, а с другой стороны, подчас оказываются практически не поддающимися интерпретации. Одним из таких сложных понятий современной публичной риторики является категория «духовное». Несмотря на высокую частотность обращений к этой категории и ощущении ее общеупотребимости и общепонятности, при более пристальном рассмотрении оказывается, что общезначимое ее понимание затруднено. Не рассматривая бытование самой категории «духовное», потому что в таком случае объем материала не будет иметь обозримых пределов, можно обратить внимание на сочетания, включающие эту категорию и обретающие устойчивость в общественно-политическом и церковном лексиконе. Такое понятие как «духовный вакуум» активно использовалось патриархами Алексием II и Кириллом[1], о «духовных скрепах» говорили и продолжают говорить на самом высоком политическом уровне[2]; встречаются также понятия «духовная цивилизация» (как оппозиция «потребительскому обществу»); «духовное влияние», «духовное осмысление», «духовный совет», «духовный контроль», «духовный климат», «духовная безопасность» и многие другие подобные сочетания. Складывается впечатление, что ситуаций, в которых уместно использование категории «духовное», множество, но почти всегда эта категория

1. См., например: *Алексий II, патриарх.* Церковь и духовное возрождение России: слова, речи, послания, обращения, 1990–1998 / Под ред. еп. Тихона (Емельянова). М., 1999. С. 137, 277, 758; Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. М., 2009. С. 136; *Кирилл, патриарх.* Тайна покаяния. Великопостные проповеди (2001–2011). М., 2012. С. 68; *Иларион (Алфеев), митр.* Патриарх Кирилл. М., 2019. С. 114.

2. Что уже становится предметом отдельных исследований: *Медушевский Н. А.* Доктрина «духовных скреп» как основа интеграции российского общества // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. Зарубежное регионоведение. Востоковедение. 2017. № 2. С. 123–131; *Доброва М.* Интернет как среда актуализации фразеологических неологизмов // Sborník příspěvků z mezinárodní konference XXIII. Olomoucké dny rusistu. Olomluc, 2016. P. 169–177.

оказывается своего рода внутриязыковым *faux ami*[3] — термином, значение которого на первый взгляд кажется очевидным, а при ближайшем рассмотрении оказывается, что он означает слишком много и одновременно не означает ничего. В этом исследовании, при помощи генеалогической и историко-понятийной методологии, будет предпринята попытка выделить контексты употребления понятия «духовное» и зафиксировать становление ряда устойчивых значений этого понятий в рамках языка XVII–XIX вв. Мы попытаемся проследить становление той специфической языковой ситуации, в которой то или иное ключевое понятие может иметь более одного значения и тем самым превращаться в «сложное место» в рамках общественной коммуникации[4].

Если заглянуть в современные словари, мы, как правило, увидим два значения понятия «духовный»: 1. Относимый к духу 2. Связанный с религией, Церковью[5]. Рассмотрение первого значения — как «относимого к области Духа» — дает нам возможность сопоставить русское «духовное» и английское *spiritual*, ведь действительно, современное использование этих понятий сходно[6]. Но как быть, когда речь идет о словосочетании «духовная академия» или историческом термине «духовное сословие» — то есть втором словарном значении понятия «духовное»? В англоязычной историографии и источниках, посвященных истории Русской Церкви XIX века, понятие «духовная академия» переводится как минимум четырьмя различными способами: *spiritual*[7], *theo-*

3. По аналогии с «ложными друзьями переводчика» — парой слов в двух языках, похожих по написанию и/или произношению, часто с общим происхождением, но отличающихся в значении.

4. В плане историко-семантической методологии, которая является основным техническим инструментом этого исследования, мы опираемся на классика истории понятий Р. Козеллека, а также на уже имеющиеся опыты применения этого метода в рамках отечественного контекста: *Козеллек Р.* Введение // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2 т. / Пер. с нем. К. А. Левинсона. М.: Новое литературное обозрение. 2014. Т. 1. С. 23–45; *Дубина В. С.* Из Билефельда в Кембридж и обратно: пути утверждения. «История понятий» в России. Послесловие // История понятий, история дискурса, история метафор: Сборник статей / Под ред. Х. Э. Бёдекера. М.: Новое литературное обозрение., 2010. С. 298–319.

5. См. словари русского языка Ожегова, Кузнецовой, Ефремовой.

6. *Ореханов Г., прот., Колкунова К. А.* «Духовность»: дискурс и реальность. М., 2017. С. 21.

7. Paert, I. (2014) “Mediators Between Heaven and Earth: The Forms of Spiritual Guidance and Debate on Spiritual Elders in Present-Day Russian Orthodoxy”, in K. Tolstaya (ed.) *Orthodox Paradoxes,* pp. 134–153. Brill.

logical[8], *ecclesiastical*[9] и *clerical*[10]. Каждый перевод подчеркивает ту или иную значимую грань «духовного» в том специфическом «институциональном» значении, которое кажется уже почти вытесненным из современного русского языка, сохраняясь, впрочем, в таких рудиментарных выражениях, как «духовная школа» (то есть школа для подготовки священнослужителей), «духовник» или «духовенство». С другой стороны, очевидно, что, даже не учитывая «институциональное» значение, понятие «духовное» понимается по-разному в рамках церковного и светского лексиконов. Тем не менее, как правило, исследователи «духа» и «духовного» на эту многозначность внимания не обращают[11] и представляется значимым проследить историко-культурные истоки этой многозначности.

Генеалогия: «духовное» в допетровской России

Говоря о «духовном» сегодня, мы отчетливо осознаем наличие принципиально различных прочтений этого понятия в зависимости от контекста, о котором идет речь. Как кажется, эта ситуация переживает становление уже в постпетровскую эпоху. Можно, тем не менее, определить оттенки словоупотребления в языке до XVIII в., что, в целом, сделано в соответствующих исторических словарях[12]: 1. Бестелесный, бесплотный 2. Исполненный Святого Духа 3. Относящийся к духу (душе) 4. Относящийся к ду-

8. Oppenheim, R. (1974) "Russian Orthodox theological education in the Soviet Union", *Religion in Communist Lands* 2(3): 4–8.
9. Edwards, D. W. (1977) "Russian Ecclesiastical Censorship during the Reign of Tsar Nicholas I", *Journal of Church and State* 19: 83–93.
10. Michelson, P. L. (2017) *Beyond the Monastery Walls: The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814–1914*. Madison: University of Wisconsin Press.
11. *Лишаев С. А.* «Дух»: семантический портрет и философский комментарий // Mixtura verborum: возникновение, исчезновение, игра. Самара, 2003. С. 154–176; *Урысон Е. Е.* Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике. М., 2003; *Воропаева О. В.* Номинативная плотность и коммуникативная значимость лингвоконцепта «дух» в русском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 7 (37), ч. I. С. 50–53.
12. В данном случае мы ориентировались на словарь церковнославянского и русского языка, выпущенный в 1867 г. Более поздний словарь Срезневского делает меньше различений «духовного», словарь русского языка XI–XVII вв., напротив, предлагает, как кажется, необоснованно дробную картину употребления этого понятия. Словарь церковно-славянского и русского языка. Т. 1. СПб., 1867. С. 789; Материалы для словаря древне-русского языка / Под ред. И. И. Срезневского. Т. 1. А–К. СПб., 1893. С. 747; Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 4 / Под ред. С. Г. Бархударова. М., 1977. С. 382–383.

ховенству. Нельзя не отметить, что градация эта во много искусственна, и несмотря на то, что смысловые оттенки действительно заметны, говорить о различных «значениях» понятия «духовное» затруднительно. Так, например, в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» выделяется до 8 значений понятия «духовный». В выражении «вострубим *духовными* гусльми» оно определяется как «свойственный духу, духовный, нематериальный»; в выражении «плотныа или *дховныа* страсти не победив, како ины научиши» определяется как «относящийся к духу, душе»; в выражении «добрый си отрок достоин бысть даров *духовных*» — как «относящийся к божеству»[13]. Не приводя более примеров, укажем, что еще имеются значения «церковный», «относящийся к духовенству»; выделяется специфическое значение в словосочетании «духовный отец». Очевидно, что налицо определенная эпистемологическая проблема — в рамках современного мышления оказывается невозможным рельефно представить себе мировоззрение общества, в котором разделение между указанными категориями (относящийся к душе, церковный, относящийся к духовенству, относящийся к божеству и т. д.) либо только намечается, либо вообще отсутствует. Поэтому дать комплексное определение того, как понималось «духовное» в допетровской России весьма затруднительно, если не сказать невозможно. Во многом это исследование — попытка проследить, как в более позднюю эпоху эти значения кристаллизуются.

Видение власти: институциональное «духовное» vs гражданское

Под процессом «институционализации духовного» мы понимаем возникновение институтов и устоявшихся «технических» социальных обозначений, в названии которых присутствует понятие «духовный». Этот процесс начинается в XVII в., а в XVIII в. значительно ускоряется. Понятие «духовные» в собирательном смысле использует еще Иван Грозный в переписке с Курбским (вторая половина XVI в.), впрочем, имея в виду прежде всего высшее духовенство[14]. Такое же использование встреча-

13. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 4 / Под ред. С. Г. Бархударова. М., 1977. С. 383.

14. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Под ред. Д. С. Лихачева. Л., 1979. С. 30.

ется во «Временнике» Ивана Тимофеева[15]. В «Соборном уложении» 1649 г. дважды встречается понятие о «духовном чине», оба раза в главе о «Монастырском приказе»[16]. Как отмечают исследователи, учреждение «Монастырского приказа» ознаменовало подчинение духовенства (кроме патриарха) аппарату государственных чиновников[17]. Таким образом, стабилизация употребления понятия «духовный чин» при разговоре о хронологически первом институте церковно-государственного взаимодействия (если использовать этот анахронизм) вполне может быть точкой отсчета процесса «институционализации духовного». Впрочем, если в «Соборном уложении» «духовный чин» становился всего лишь «ключевым словом» для характеристики института — монастырского приказа — то спустя 70 лет, 25 января 1721 г., появляется первый настоящий «духовный институт» — «Духовная коллегия». Учреждалась она документом, название которого для современного человека звучит как оксюморон — «Духовный регламент». Именно этот вариант употребления категории «духовное» будет характерен для всего Синодального периода. Предметное значение «духовного» явления в данном случае может быть определено как явление «до веры (и церкви) относящееся»[18]. Вскоре — уже 14 февраля 1721 г. — «Духовная коллегия» для повышения ее статуса была переименована в «Святейший Правительствующий Синод». Святейший — потому что вместо патриарха, правительствующий — потому что на одном уровне с Правительствующим Сенатом. При Екатерине I его переименовали в «духовный синод»[19], потом переименовали обратно, но зачастую продолжали называть «духовным» даже на законо-

15. Временник Ивана Тимофеева / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1951. С. 43.

16. Соборное уложение царя Алексея Михайловича / Под ред. К. А. Софроненко. М., 1957. С. 186, 187.

17. *Горчаков М. И.* Монастырский приказ. СПб., 1868. С. 69; Cherniavsky, M. (1966) "The Old Believers and the New Religion", *Slavic Review* 25(1): 6.

18. Так, например согласно §2 устава 1828 г. о цензуре книги, «заключающие в себе изложение догматов Веры, толкования Священного писания, Проповеди и т. п. (...) рассматриваются и одобряются Духовной Цензурой». §18 устава о духовной цензуре уточняет это определение и закрепляет за ней «сочинения, относящиеся до церковного служения»; «жизнеописания Святых»; содержащие «изъяснение целых книг, или частей Священного Писания»; (...) «духовные рассуждения»; «мелкие сочинения и переводы Духовного и Христианского содержания» и т. д. См. Полное собрание законов Российской империи. Т. III. № 1979, 1981. СПб., 1830.

19. *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. Клин, 2002. С. 331.

дательном уровне[20]. Чуть позднее, вероятно в начале XIX века, пространство административного влияния Святейшего Синода получило наименование «духовное ведомство», которое стало довольно популярным и до сих пор используется в историографии не в качестве сугубо исторического, мертвого термина, а в качестве термина понятного и емко описывающего некоторые аспекты положения Церкви до революции.

В XVIII–XIX вв. новые «духовные» учреждения появлялись одно за другим: в 1744 г. — «Духовная консистория», в 1797 г. — «духовные училища», в 1799 г. — «Духовная цензура»[21], так же как и документы, связанные с введением Духовно-академического устава 1814 г. (Указ Синоду «о совершении духовных училищ 1808 г. [22], и сам текста Устава[23]). Устав духовных академий 1814 г. содержит массу упоминаний о «духовном», как категории, еще удерживающей целостность: духовное как «церковное» и духовное как «не-материальное» в языке еще не обособились друг от друга и этим творчески «пользуются» авторы устава. Здесь абстрактные категории («духовное просвещение», «духовная ученость», «духовное учение», «духовные упражнения» (очевидно, восходящие к иезуитскому «Ratio studiorum»), «духовное воспитание», «духовное образование»), соседствуют с социальными обозначениями («духовное юношество», «духовные лица», «духовное звание», «духовные места») и наименованиями институтов («духовные академии», «духовные училища», «духовное ведомство»). В более поздних документах, связанных с духовно-академическим сообществом[24], «духовные науки» превращаются

20. Законодательство императрицы Анны Иоанновны / Под ред. В.А. Томсинова. М., 2009. С. 10.

21. Речь идет именно о появлении в законодательстве выражения «духовная цензура» (см.: Полное собрание законов Российской империи. Т. XXV. № 18888. СПб., 1830). Официальное учреждение цензур состоялось в 1796 г. Первый устав о цензуре был введен в 1804 г. См.: *Горюнов С.* Между полемикой и толерантностью: конструирование «религиозного другого» через призму николаевской цензуры // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. Т. 39. № 2. С. 247–276.

22. О усовершении Духовных Училищ, о начертании правил для образования сих Училищ и составлении капитала на содержание Духовенства // Полное собрание законов Российской империи. Т. XXX. № 23122. СПб, 1830. С. 368–396.

23. Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской империи. Т. XXXII. № 25673. СПб., 1830. С. 910–954.

24. Например, в положении о Духовно-учебном управлении 1839 г., Духовно-академическом уставе 1869 г., Записках святителей Филарета и Иннокентия. См.: Высочайше утвержденное положение о духовно-учебном управлении при Святейшем

в «богословские», «духовное юношество» превращается в «воспитанников академии/семинарии» или просто «студентов», «духовные упражнения» пропадают вовсе, равно как пропадают и абстрактные понятия — такие как «духовная ученость» и «духовное просвещение». Апогеем «духовного» как институциональной категории стал кратковременный период существования «Министерства духовных дел и народного просвещения» (1817–1824)[25].

Генезис «духовного» как категории институционального плана невозможно реконструировать без учета полемики со старообрядчеством. Как уже было сказано, «духовное» в допетровский период едва ли поддается позитивному определению — поэтому следует обратить внимание прежде всего на те смыслы, которые со временем исключаются из него. Значение «духовного», которое, по всей видимости, сохранилось в словоупотреблении старообрядцев, и, совершенно очевидно, исчезло из словоупотребления представителей господствующей церкви, обнаруживается, если обратиться к источникам, предшествующим расколу. Так, например, патриарх Филарет (Романов) пишет воеводам в 1625 г.:

> А не учтнете игумену Ионе з братиею для наших духовных дел давать стрельцов и пушкарей и затинщиков или ученые давать по человеку или по два и в том вашем молчании нашему духовному делу учинитца какое молчание, и вам от нас быти в великом в духовном наказании[26].

«Духовное» здесь не только индикатор корпоративной привязки, хотя это значение присутствует; однако здесь есть также и указание на, судя по всему, вполне реальные рычаги политического воздействия, названные в грамоте «духовным наказанием». В этом же смысле впоследствии понятие «духовное» употребляется в старообрядческой традиции, примером которой может быть

Синоде // Полное собрание законов Российской империи. Т. XIV. № 12070. СПб., 1840. С. 179–184; Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. Устав и штаты православных духовных академий // Полное собрание законов Российской империи. Т. XLIV. № 47154. СПб., 1873. С. 545–556; *Сухова Н. Ю.* Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах // Филаретовский альманах. 2010. № 6. С. 43–91.

25. В дальнейшем специальный «Департамент духовных дел иностранных исповеданий» стал частью Министерства народного просвещения (до 1832 г.), а затем перешел в Министерство внутренних дел, где просуществовал до 1917 года.

26. Акты Сийского монастыря: Вып. 1: Грамоты патриарха Филарета (1619–1633 гг.) / ред. А. Воскресенский. Архангельск, 1913. С. 32.

высказывание одного из основателей Выговского общежительства Симеона Денисова (1682–1740):

> Церковь Христова до скончания века проповедается быти, по словеси Христову, не чювственная, но духовная: яко не стены церковныя, но законы церковныя[27].

В указанной здесь оппозиции материального («чювственного») и духовного сохраняется возможность прочесть «духовное» как форму политической власти, власти, на основании которой возможно насилие и принуждение. И именно в этом аспекте «духовному», восходящему к допетровской традиции, было противопоставлено новое значение «духовного» как духовного-институционального и принципиально противопоставленного «политическому», «гражданскому» или «господственному». Именно на фоне полемики со старообрядчеством и его практиками духовного руководства, подразумевавшими «господство» духовного отца над своими чадами, необходимо рассматривать обличение свт. Димитрия Ростовского по отношению к нерадивым иереям, использующим «духовничество» в корыстных целях:

> Предано от Бога иереом духовничество на послужение спасению человеком, а не на тщеславие и гордыню и суетные превозношения, и не на властелинство излишнее над духовными детьми (…) власти господственной над детьми духовными иметь не подобает[28].

С другой стороны, если для старообрядческой мысли оппозиция «мирского» и «духовного» есть оппозиция конфликтная и связанная с разными пространствами власти — пространством старого обряда (духовной) и власти никониан (в среде которых сливаются представители светской бюрократии и духовенства), то принципиально иначе понимает эту оппозицию архиепископ Феофан (Прокопович). В приписываемом ему «Духовном регламенте» он

27. *Денисов С.* Изъявление в показании желающим уведати известно о благочестии християнского закона // Русское старообрядчество в истории и современности России: антология / Под ред. К. М. Товбин. Калуга, 2018. С. 85.

28. Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского: В 5 томах: Том I, содержащий в себе разные небольшие сего Святителя творения, с присовокуплением жития его и келейных записок. 6-е изд. М., 1839. С. 166. См. подробнее: *Черный А., свящ.* «Господственная власть» vs душепопечение: практика исповеди в русской духовной традиции синодального периода // Conversatoria Litteraria. 2020. Т. 14. № XIV. С. 71–84.

предлагает логику институционального различения «духовного» и «мирского»[29]. Утверждая, что «духовное» отнюдь не является прерогативой исключительно духовного чина, он указывает, что специфическое наименование «духовные» священники получают в силу того, что являются «управителями и служителями духовного учения», в то время как миряне только «слышателями»[30].

Аскетическое осмысление: «духовное» vs «светское»

Развитие в России и прилежащих территориях в XVIII в. секулярной культуры и гражданских институтов, как кажется, вызывает специфическую реакцию, характерную для монашеской аскетической риторики, в которой «духовное» начинает пониматься в качестве оппозиции явлениям, которые в рамках современного языка могли бы быть обозначены как «светские», «секулярные». Таким новым для XVIII в. или, во всяком случае, не обнаруживаемым в более ранних текстах словосочетанием было понятие о «духовной дружбе», которое встречается, например, в автобиографии прп. Паисия (Величковского, 1722–1794):

> Молив же блаженный онаго святаго старца и о предреченнем своем *духовнем друзе* Алексии, аще Бог неисповедимыми Своими судбами извед его к святыни его приведет[31].

29. Само это различение встречается еще в XVI в. и совершенно очевидно для авторов конца XVII в. См.: послание Федора Карпова митр. Даниилу Московскому: «ин есть суд в духовных лицех, а ин в мирском начальстве». Сочинения Федора Ивановича Карпова // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 2000. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века. С. 352; «Хощем семена мудрости, то есть науки гражданския и духовныя, наченше от грамматики, пиитики, риторики, диалектики, философии разумительной, естественной и нравной, даже до богословии учащей вещей божественных, и совести очищения постановити». [Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев]. Привелей на академию // Фонкич Б. Л. Греко-славянские школы в Москве в XVIII веке. М., 2009. С. 224; «Мудростию во вещех гражданских и духовных познаваем злое и доброе». Там же. С. 224; «Да пребывают они, государи, в прародителском своем благородном царском достоинстве (...) и служителем священного и духовного чина, и причту церковному, всем помогати и снабдевати вся в царской своей милости да потщатся (...) о правосудии же в делах гражданских всячески да попекутся». Духовное завещание патриарха Иоакима (1690) // Устрялов Н. История царствования Петра Великого. В 2-х тт. СПб., 1858. т. II. С. 471.

30. Духовный регламент. М., 1856. С. 72.

31. *Паисий (Величковский), прп.* Автобиография. Житие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 130.

Здесь следует обратить внимание на то, что дружба, в отличие от родства, уже является в некотором смысле явлением не-плотского порядка. Именно поэтому появление мотива «духовной» дружбы может пониматься как противопоставление романтическому нарративу о дружбе, который приходит в Россию из немецкой литературы во второй половине XVIII в.[32] В творениях прп. Льва Оптинского (1772–1841), чья аскетическая традиция восходит к прп. Паисию, можно встретить развитие этой тенденции — все больше явлений, описывающих те или иные межличностные отношения, оказываются вовлечены в возможное противопоставление «духовное — светское»:

> Не отчаем себя в конец, ибо когда по его, при последних часах бывшему, дражайшему наставлению будем следовать, то есть чтобы отнюдь не разлучатися из *духовнаго нашего сообщества и союза*, а пребывать между собою в совете, духовной любви и друг друга послушати[33].

В XIX в. у церковных писателей появляется все больше понятий такого порядка: «духовный совет»[34], «духовная гордость»[35], «духовные мысли»[36], «духовное руководство»[37], наконец, «духовная жизнь»[38].

32. *Александрова Н. В.* Любовь и дружба в русской дворянской культуре рубежа XVIII–XIX веков (по источникам мемуарного характера) // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 1999. Т. 1. № 2. С. 39–41.

33. Житие оптинского старца Иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Козельск, 1994. С. 333.

34. 14 февраля 1859 г.: «Спрашиваешь меня, к кому там обратиться для духовного совета, чтобы душу отвести?» (Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским / Под ред. Г. В. Бежанидзе. М., 2013. С. 186).

35. 12 апреля 1847 г.: «Вы ищете душевного утешения, да еще неразлучного с вами. Отстраните духовную гордость, стяжите глубочайшее смиренномудрие, и утешение от вас не разлучится» (Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1862. С. 196).

36. 1850 г.: «Вы, прочтя духовные мысли, извлеченные из этого сочинения, видите, что несете кресты, налагаемые миром, плотию и дьяволом, и от этого опечалились, не имея человека, укрепляющего и действующего на сердце, так как само наименование креста и ига ужасает душу» (там же, с. 198).

37. Понятие о «духовном руководстве» в рамках синодальной святоотеческой традиции, вероятно, вводится свт. Игнатием (Брянчаниновым). См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений: В 8 т. М., 2001. Т. 1. С. 401. Примечательно, что еще в 1817 г., свт. Иннокентий (Смирнов) при написании учебника по «Церковной истории», упоминая о латинском перевода книги М. Молиноса под названием «духовное руководство», считает необходимым указать в скобках также само латинское выражение «manuductio spiritualis»: *Иннокентий (Смирнов) свт.* Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века, в пользу духовного юношества. Т. 2. СПб., 1817. С. 601.

38. 28 апреля 1838 года: «Проходя духовную жизнь и побеждаемы быв страстьми, не должны малодушествовать, но более укрепляться в вере» (Собрание писем бла-

«Духовное» vs духовенство

Параллельно церковно-аскетическому освоению категории «духовное» происходило ее развитие в дискурсе «богословия мирян»[39]. Однако если в случае с монашескими творениями можно говорить о продолжении логики архаичного «духовного», в котором место «плотского» было занято «светским», то в мирянском богословии «духовное» выстраивалось, скорее, как «подлинно духовное», то есть как противопоставление «духовным по должности». Одним из наиболее ранних русскоязычных источников, где встречается понятие о «духовном» вне прямой связи с духовенством — это труды философа Григория Сковороды (1722–1794). В его сочинениях уже можно встретить указания на непосредственную связь «духовного» человека с Богом — связь, не требующую посредства представителей «духовного чина[40]. Однако более детальную разработку новое понимание «духовного», освобожденного от ассоциации с духовенством, получает в творчестве Ивана Лопухина (1756–1816), известного также в качестве одного из первых российских масонов. В 1784 г. он издает перевод «Духовного путеуказателя» испанского мистика XVII в. Мигеля Молиноса (1628–1696)[41], спустя еще семь лет публикует произведение под названием «Искатель премудрости или духовный рыцарь»[42], а в 1789 г. пишет «Некоторые черты о внутренней церкви»[43]. В этих работах он конструирует новое «духовное», которое относится к церковному как «внутреннее» к «внешнему». В качестве иллюстрации, окончательного расхождения двух интерпретаций «духовного» в русском языке приведем цитату из разговора самого Лопухина с императором Павлом:

женной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к монахиням. Ч. 4. М., 1863. С. 18).

39. См. об этом: *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М., 2016.

40. «Что нужнее для душевного человека, как дыхание? И се везде туне воздух! Что потребнее для духовного, как Бог? И се вся исполняет!» (*Сковорода Г. С.* Сочинения / Под ред. Д. И. Багалей. Харьков, 1894. С. 74).

41. *Молинос М.* Духовный путеуказатель. М., 1784.

42. *Лопухин И. В.* О ZHΛOΣOΦOΣ Искатель премудрости, или Духовный рыцарь. М., 1791.

43. *Лопухин И. В.* Некоторыя черты о внутренней церкви, о едином пути истинны и о различных путях заблуждения и гибели. СПб., 1801.

> Государь спрашивал меня: как я думаю об этом жалованье? Я ему отвечал, что истинной церкви христианской такие почести, самолюбие питающие, конечно, неприличны. Но приемля правление Церкви ныне больше учреждением политическим, небесполезно, по мнению моему, употребляться могут такие отличия для награды и поощрения онаго членов, коих весьма не можно в прямом смысле почитать истинно духовным. L'habit ne fait pas le moine (платье монахом не делает). «Правда твоя», сказал государь[44].

Представление о возможности быть «не-духовным», оставаясь представителем духовенства, далеко не сразу становится очевидным для самих представителей духовного чина — даже для наиболее образованной их части. Для примера продолжающегося «смешения смыслов» обратим внимание на запись из дневника будущего протоиерея Александра Горского (1812–1875) — профессора Московской духовной академии, уже тогда одного из ведущих «духовных интеллектуалов» эпохи. Вот как он описывает проблему самоопределения в 1840 году:

> Единственное звание, к которому располагают меня и рождение, и воспитание, и образование, и любовь, и достоинство, есть духовное звание. В нем три вида служения: ученое, белого духовенства и иноческое. (...) Смиренный путь иноческой жизни в том месте, где нахожусь я теперь (Московская духовная академия), мог бы доставить мне все, что представляется лучшего в том, или другом, или третьем виде духовного служения. Ученые занятия соединялись бы с жизнью по правилам, руководствовавшим уже многих к духовному совершенству; жизнь подкреплялась бы благодатью священнодействия[45].

«Духовное звание», «духовное служение» и «духовное совершенство» — три категории, которые для современного языка были бы этапами перехода от институционального к нематериальному и поэтому несочетаемыми в рамках одного построения, — для Горского непротиворечиво соотносятся друг с другом в рамках единой «карьерной модели».

44. *Лопухин И. В.* Записки из некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника и сенатора И. В. Лопухина, составленный им самим. Лондон, 1860. С. 75.

45. *Горский А. В., прот.* Дневник. М., 1885. С. 62.

Тем не менее, не-клерикальное прочтение категории «духовное» должно было рано или поздно проникнуть и в церковную среду. И, вероятно, раньше других об этом должны были заговорить те представители духовенства, которые не были рождены в духовном сословии. Так, святитель Игнатий (Брянчанинов, 1807–1867) писал иноку Леониду о проблеме «духовного» в конце 1847 года:

> Мы не сходимся с тобою в понятиях при некоторых употребляемых нами выражениях (…) Например, под словом: «духовный, духовность», ты разумеешь то, что все ныне приняли разуметь, — таким разумением удаляешься от смысла, соединенного с этим словом в Священном Писании и писаниях святых Отцов. Ныне книга — лишь о религиозном предмете, уже носит имя «духовный». Ныне — кто в рясе, тот — неоспоримо «духовный», — кто ведет себя воздержанно и благоговейно, тот «духовный» в высшей степени! Не так научает нас Св. Писание, не так научают нас святые Отцы[46].

В целом, аскетическое прочтение «духовного» как несовместимого с какой бы то ни было институциональной привязкой у свт. Игнатия совпадает с тем словоупотреблением, который встречался еще у Сковороды и далее у Лопухина. Однако в случае свт. Игнатия случае речь идет о своего рода самокритике и реакции на уже вполне устоявшееся и даже рутинизированную «институциональную» интерпретацию этого понятия, которая, по его мнению, способна затмить его подлинный смысл:

> Вышестоящий, духовный, бесстрастный есть тот, кого осенил Дух Святый, кто будучи исполнен Им, действует, говорит под влиянием Его, возносится превыше страстей, превыше естества своего. Такие, — точно: свет миру и соль земли, — видят себя, видят и ближних, а их увидеть может только подобный им духовный[47].

Однако, наряду с тенденцией к «очищению» категории «духовное» от институциональных наслоений, как в случае со свт. Игнатием, существовала и иная тенденция, заключавшаяся в выделении иной категории, «превосходной степени «духовного» — «истин-

46. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 7. С. 483.

47. Там же.

но духовного». При помощи этого хода было возможно, с одной стороны, сохранить за духовенством институциональное наименование «духовными», а с другой — снять ответственность за неполное соответствие высоким требованиям, о которых говорил свт. Игнатий. Такой образ мысли встречается у московского митрополита свт. Филарета (Дроздова, 1782–1867). Так, в проповеди на память свт. Алексия Московского 12 февраля 1825 г. он утверждает связь между Церковью и «истинно духовным» и объясняет, почему духовенство подчас не соответствует этому возвышенному определению:

> Должно взять в рассуждение то, что истинно духовные люди и достойные учители почти не могут являться в виде избыточествующего множества: ибо как первый степень их достоинства есть познание своего недостоинства, и высший степень их мудрости есть смирение, то, доколе можно, скрываются в числе учеников и никогда по своей воле не умножают собою числа учителей[48].

Другим упреком в адрес духовенства XIX в. могло бы стать обвинение в том, что его представители, формально являясь «духовными», недостаточно явно демонстрируют свою заинтересованность в участии в жизни «духовного» мистического мира. Образованное дворянское общество, особенно та его часть, которая так или иначе позиционировала себя в качестве религиозного, как известно, подчас предпочитало западных мистиков отечественному православию. Очередным поводом для формулировки апелляции к «истинно духовному» стала деятельность Дэниела Хьюма — известного медиума, женившегося на русской дворянке, чрезвычайно популярного при дворе Александра II. Не отрицая действительности происходящих с Хьюмом сверхъестественных явлений, свт. Филарет указывает на то, что сам «мир духов» неоднороден:

> Если же Юм говорит, он пользуется содействием духов; и если сему верят: то надобно принять в рассуждение, что есть духовный мир света, в котором живет истина, но также мир сумрака и тьмы, в котором мечта и ложь также имеют место, как в мире видимом, чувственном, хотя там иное знают, чего не знают здесь. Посему истин-

48. *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. Т. 2. 1821–1826. М., 1874. С. 364.

> но духовные люди остерегают от любопытства входить в сообщение с духовным миром, как опасного[49].

Таким образом, под сомнение ставился один главных тезисов мистического «духовного» — возможность (и целесообразность) индивида самостоятельно приобщаться к правильному духовному видению без посредства церковной иерархии.

Заключение

Первичный подход к историко-терминологическому развитию категории «духовное» в русском языковом пространстве XVII–XIX вв. позволяет выявить ряд процессов. 1. Наиболее ранним из них является формирование «институционального» понимания «духовного», которое инициировалось властью в процессе становления современного государства и, соответственно, вписывания в его рамки широкого сословия — духовенства. 2. Параллельно этому категория «духовное» получает развитие в рамках аскетического церковного дискурса, в котором именование «духовным» мыслилось в рамках оппозиции «духовное vs светское, мирское», что может быть рассмотрено как отклик на становление секулярной культуры в России XVIII в. 3. В свою очередь в рамках самой секулярной культуры также формулировалось свое понимание «духовного», во многом опирающееся на западную мистическую традицию, в которой, прежде всего, ставился под вопрос эксклюзивный доступ духовенства к «духовному» как связанному с Богом. 4. Наконец, сами представители духовенства осмысляют эту проблему и формулируют свое представление об «истинно духовном», уже отталкиваясь от распространяющегося светского понимания. «Истинно духовное» в этом смысле возникает как следующий уровень концептуализации, ввиду переполнения смыслами базового понятия о «духовном».

Безусловно, историко-терминологическое развитие понятия «духовное» не заканчивается в середине XIX в., и об этом свидетельствует активное включение этой категории в современную публичную и письменную речь, в политические, общественные и церковные дискурсы. Вместе с тем установление ряда современ-

49. Из письма к А. П. Толстому от 25 января 1859 г. *Филарет (Дроздов), митр.* Письма к высочайшим особам и разным другим лицам / Под ред. архиеп. Саввы (Тихомирова). Тверь, 1888. С. 78.

ных значений понятия «духовного», описанное в этой статье и относящееся к концу XVII — первой половине XVIII в., вполне соотносится с тем, что классик историко-семантических исследований Р. Козеллек назвал «временным водоразделом» — временем, когда большинство понятий обретают новое значение в контексте историко-социальных трансформаций европейского общества[50]. В этот период «духовное» возникает как важный элемент дискуссии, как понятие, употребление которого одновременно и много обещает, и ко многому обязывает.

Библиография / References

Акты Сийского монастыря: Вып. 1: Грамоты патриарха Филарета (1619–1633 гг.) / ред. А. Воскресенский. Архангельск, 1913.

Александрова Н. В. Любовь и дружба в русской дворянской культуре рубежа XVIII–XIX веков (по источникам мемуарного характера) // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 1999. Т. 1. №. 2. С. 33–42.

Алексий II, патриарх. Церковь и духовное возрождение России: слова, речи, послания, обращения, 1990–1998 / Под ред. еп. Тихона (Емельянова). М., 1999.

Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 2000. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века.

Воропаева О. В. Номинативная плотность и коммуникативная значимость лингвоконцепта «дух» в русском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 7(37), ч. I. С. 50–53.

Временник Ивана Тимофеева / Под ред. В. П. Адрианова-Перетц. М.; Л., 1951.

Высочайше утвержденное положение о духовно-учебном управлении при Святейшем Синоде // Полное собрание законов Российской империи. Т. XIV. № 12070. СПб., 1840. С. 179–184.

Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. Устав и штаты православных духовных академий // Полное собрание законов Российской империи. Т. XLIV. № 47154. СПб., 1873. С. 545–556.

Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской империи. Т. XXXII. № 25673. СПб., 1830. С. 910–954.

Горский А. В., прот. Дневник. М., 1885.

Горчаков М. И. Монастырский приказ. СПб., 1868.

Горюнов С. Между полемикой и толерантностью: конструирование «религиозного другого» через призму николаевской цензуры // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. Т. 39. № 2. С. 247–276.

Димитрий Ростовский, свт. Сочинения: В 5 т. М., 1839–1849.

Доброва М. Интернет как среда актуализации фразеологических неологизмов // Sborník příspěvků z mezinárodní konference XXIII. Olomoucké dny rusistu. Olomluc, 2016. P. 169–177.

50. *Козеллек Р.* Введение. С. 25.

Дубина В. С. Из Билефельда в Кембридж и обратно: пути утверждения. «История понятий» в России. Послесловие // История понятий, история дискурса, история метафор: Сборник статей / Под ред. Х. Э. Бёдекера. М.: Новое литературное обозрение., 2010. С. 298–319.

Духовный регламент. М., 1856.

Житие оптинского старца Иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Козельск, 1994.

Законодательство императрицы Анны Иоанновны / Под ред. В. А. Томсинова. М., 2009.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений свт. Игнатия Брянчанинова: В 8 т. М., 2001–2007.

Иларион (Алфеев), митр. Патриарх Кирилл. М., 2019.

Иннокентий (Смирнов) свт. Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века, в пользу духовного юношества. Т. 2. СПб., 1817.

Кирилл, патриарх. Тайна покаяния. Великопостные проповеди (2001–2011). М., 2012.

Козеллек Р. Введение // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2 т. / Пер. с нем. К. А. Левинсона. М.: Новое литературное обозрение. 2014. Т. 1. С. 23–45.

Лишаев С. А. «Дух»: семантический портрет и философский комментарий // Mixtura verborum: возникновение, исчезновение, игра. Самара, 2003. С. 154–176.

Лопухин И. В. Записки из некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника и сенатора И. В. Лопухина, составленный им самим. Лондон, 1860.

Лопухин И. В. Некоторыя черты о внутренней церкви, о едином пути истинны и о различных путях заблуждения и гибели. СПб., 1801.

Лопухин И. В. О ZHΛOΣOΦOΣ Искатель премудрости, или Духовный рыцарь. М., 1791.

Материалы для словаря древне-русского языка / Под ред. И. И. Срезневского. Т. 1. А–К. СПб., 1893.

Медушевский Н. А. Доктрина «духовных скреп» как основа интеграции российского общества // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. Зарубежное регионоведение. Востоковедение. 2017. № 2. С. 123–131.

Молинос М. Духовный путеуказатель. М., 1784.

О усовершении Духовных Училищ, о начертании правил для образования сих Училищ и составлении капитала на содержание Духовенства // Полное собрание законов Российской империи. Т. XXX. № 23122. СПб, 1830. С. 368–396.

Ореханов Г., прот., Колкунова К. А. «Духовность»: дискурс и реальность. М.: Издательство ПСТГУ, 2017.

Паисий (Величковский), прп. Автобиография. Житие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.

Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. М., 2009.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Под ред. Д. С. Лихачева. Л., 1979.

Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским / Под ред.) Г. В. Бежанидзе. М., 2013.

Русское старообрядчество в истории и современности России: антология / Под ред. К. М. Товбина. Калуга, 2018.

Сковорода Г. С. Сочинения / Под ред. Д. И. Багалей. Харьков, 1894.

Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 4 / Под ред. С. Г. Бархударова. М., 1977.

Соборное уложение царя Алексея Михайловича / Под ред. К. А. Софроненко. М., 1957.

Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария: В 6 ч. М., 1862—1863.

Сухова Н. Ю. Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах // Филаретовский альманах. 2010. № 6. С. 43–91.

Устрялов Н. История царствования Петра Великого. В 2-х тт. СПб., 1858.

Филарет (Дроздов), митр. Письма к высочайшим особам и разным другим лицам / Под ред. архиеп. Саввы (Тихомирова). Тверь, 1888.

Филарет (Дроздов), митр. Слова и речи. Т. 2. 1821–1826. М., 1874.

Фонкич Б. Л. Греко-славянские школы в Москве в XVIII веке. М., 2009.

Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М., 2016.

Цыпин В., прот. Курс церковного права: учебное пособие. Клин, 2002.

Черный А. И., свящ. «Господственная власть» vs душепопечение: Практика исповеди в Русской духовной традиции Синодального периода // Spowiedź i kazanie w kulturze i literaturze. Conversatoria Litteraria XIV/2020. С. 71–84.

Adrianova-Peretz, V. P. (1951) *Vremennik Ivana Timofeeva* [Vremennik of Ivan Timofeev.]. Moscow; Leningrad.

Aleksandrova, N. B. (1999) "Liubov' i druzhba v russkoi dvorianskoi kul'ture rubezha XVIII–XIX vekov (po istochnikam memuarnogo kharaktera)" [Love and friendship in the Russian noble culture of the turn of the XVIII–XIX centuries (according to memoir sources)], *Magistra Vitae: an electronic journal on historical sciences and archeology* 1(2): 33–42.

Barkhudarov, S. (ed.) (1977) *Slovar' russkogo iazyka XI-XVII vv. Vyp. 4* [Dictionary of the Russian Language of the 11th — 17th Centuries, Vol. 4]. Moskow: Nauka.

Bezhanidze, G. V. (ed.) (2013) *Perepiska Konstantina Zedergol'ma so startsem Makariem Optinskim* [Correspondence Konstantin Sederholm by Elder Macarius of Optina]. Moscow.

Cherniavsky, M. (1966) "The Old Believers and the New Religion", *Slavic Review* 25(1): 1–39.

Chernyi, A. I. (2020) "«Gospodstvennaia vlast'» vs dushepopechenie: Praktika ispovedi v Russkoi dukhovnoi traditsii Sinodal'nogo perioda" [«Despotical power» vs. counseling: the practice of confession in the Russian spiritual tradition of the synodal period], *Spowiedź i kazanie w kulturze i literaturze. Conversatoria Litteraria* 14: 71–84.

Dobrova, M. (2016) "Internet kak sreda aktualizatsii frazeologicheskikh neologizmov" [The Internet as a medium of actualization of phraseological neologisms], in *Sborník příspěvků z mezinárodní konference XXIII. Olomoucké dny rusistu*, pp. 169–177. Olomluc.

Dubina, V. S. (2010) "Iz Bilefel'da v Kembridzh i obratno: puti utverzhdeniia. "Istoriia poniatii" v Rossii. Posleslovie", in H. Bädecker (ed.) *Istoriia poniatii, istoriia diskursa, istoriia metafor* ["From Bielefeld to Cambridge and back. The way approval. "History of concepts" in Russia. Afterword", in *The History of Concepts, the History of Discourse, the History of Metaphors*], pp. 298–319. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Dukhovnii reglament [Spiritual reglamentation] (1856). Moscow.

Edwards, D. W. (1977) "Russian Ecclesiastical Censorship during the Reign of Tsar Nicholas I", *Journal of Church and State* 19: 83–93.

Filaret (Drozdov), mitr. (1874) *Slova i rechi. T. 2. 1821–1826* [Words and speeches. Vol. 2. 1821–1826]. Moscow

Filaret (Drozdov), mitr. (1888) *Pis'ma k vysochaishim osobam i raznym drugim litsam* [Letters to the highest personages and various other persons]. Tver.

Fonkich, B. (2009) *Greko-slavianskie shkoly v Moskve v XVIII veke*. [Greco-Slavic schools in Moscow in the 18th century] Moscow.

Gorchakov, M. (1868) *Monastyrskii prikaz* [Monastery Prikaz]. Saint Petersburg.

Gorski, A.V., prot. (1885) *Dnevnik* [Diary]. Moscow.

Goriunov, S. (2021) "Mezhdu polemikoi i tolerantnost'iu: konstruirovanie «religioznogo drugogo» cherez prizmu nikolaevskoi tsenzury" [Between Polemics and Tolerance: Constructing the Religious Other Through the Censorship of Nicholas I]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(2): 247–276.

Khondzinskii, P. (2016) *"Tserkov' ne est' akademiia": Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* [Church is not academy. Russian non-academical theology of the 19th century]. Moscow: PSTGU.

Kozellek, R. (2014) "Vvedenie", in *Slovar' osnovnykh istoricheskikh poniatii: Izbrannye stat'i v 2 t.* ["Introduction", in *Glossary of Basic Historical Concepts: Selected Articles in 2 vols*], vol. 1, pp. 23–45. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Likhachev, D. (ed.) (1979) *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim* [Correspondence of Ivan the Terrible with Andrei Kurbsky]. Leningrad: Nauka.

Likhachev, D. (et all.) (eds) (2000) *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. T. 9: Konets XIV — pervaia polovina XVI veka*. [The Library of the Ancient Rus'. Vol. 9. End of the 14th — first half of the 16th centuries]. Saint-Petersburg.

Lishaev, S.A. (2003) "«Dukh»: semanticheskii portret i filosofskii kommentarii", in *Mixtura verborum: vozniknovenie, ischeznovenie, igra* ["«Spirit»: semantic portrait and philosophical commentary", in *Mixtura Verborum: Emergence, Disappearance, Play*], pp. 154–176. Samara: Samara Humanitarian Academy.

Lopukhin, I.V. (1791) *Iskatel' premudrosti, ili Dukhovnyi rytsar'* [The Seeker of Supreme Wisdom, or Spiritual Knight]. Moscow.

Lopukhin, I.V. (1801) *Nekotoryia cherty o vnutrennei tserkvi, o edinom puti istinny i o razlichnykh putiakh zabluzhdeniia i gibeli* [Some Characteristics of the Interior Church, of the one way of truth and of the various ways of error and destruction]. Saint-Petersburg.

Lopukhin, I.V. (1860) *Zapiski iz nekotorykh obstoiatel'stv zhizni i sluzhby deistvitel'nogo tainogo sovetnika i senatora I.V. Lopukhina, sostavlennyi im samim* [A note on some circumstances in the life and career of Acting Privy Councillor, Senator I.V. Lopukhin]. London.

Medushevskii, N.A. (2017) "Doktrina «dukhovnykh skrep» kak osnova integratsii rossiiskogo obshchestva" [«Spiritual ties» doctrine as the basis for Russian society integration], *Vestnik RGGU. Seriia: Politologiia. Istoriia. Mezhdunarodnye otnosheniia. Zarubezhnoe regionovedenie. Vostokovedenie* 2: 123–131.

Metropolitan Hilarion (Alfeyev). (2019) *Patriarkh Kirill* [Patriarch Kirill]. Moscow.

Michelson, P.L. (2017) *Beyond the Monastery Walls: The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814–1914*. Madison: University of Wisconsin Press.

Molinos, M. (1784) Dukhovnyi puteukazatel' [The Spiritual Guide]. Moscow.

"O usovershenii Dukhovnykh Uchilishch, o nachertanii pravil dlia obazovaniia sikh Uchilishch i sostavlenii kapitala na soderzhanie Dukhovenstva", in *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. T. XXX. № 23122* [On the improvement of Ecclesiastical Schools, on the drawing up of rules for the formation of these Schools, and on the drawing up of capital for the maintenance of the Clergy, in *Full Assembly of laws of Russian Empire. Vol. XXX. № 23122*] (1830), pp. 368–396. Saint-Petersburg.

Oppenheim, R. (1974) "Russian Orthodox theological education in the Soviet Union", *Religion in Communist Lands* 2(3): 4–8.

Orekhanov, G., prot., Kolkunova, K.A. (2017) *"Dukhovnost'": diskurs i real'nost'* [Spirituality: discourse and reality]. Moscow: PSTGU.

Paert, I. (2014) "Mediators Between Heaven and Earth: The Forms of Spiritual Guidance and Debate on Spiritual Elders in Present-Day Russian Orthodoxy", in K. Tolstaya (ed.) *Orthodox Paradoxes*, pp. 134–153. Brill.

Patriarch Alexy II. (1999) *Tserkov' i dukhovnoe vozrozhdenie Rossii: slova, rechi, poslaniia, obrashcheniia, 1990–1998* [Church and spiritual revival of Russia: words, speeches, messages, addresses, 1990–1998]. Moscow.

Patriarkh i molodezh': razgovor bez diplomatii [Patriarch and Youth: A Conversation without Diplomacy]. (2009). Moscow.

Patriarkh Kirill. (2012) *Taina pokaianiia. Velikopostnye propovedi (2001–2011)* [The Mystery of Repentance. Lenten Sermons (2001–2011)]. Moscow.

Skovoroda, G.S. (1894) *Sochineniia* [Works]. Kharkiv.

Sobranie pisem blazhennoi pamiati optinskogo startsa ieroskhimonakha Makariia: V 6 ch. [Collection of letters to the blessed memory of the Optina elder hieroschemonk Makarii: In 6 parts]. (1862—1863) Moscow.

Sofronenko, K. (ed.) (1957) *Sobornoe ulozhenie tsaria Alekseia Mikhailovicha* [The Council Code of Tsar Alexei Mikhailovich], Moscow: State Publishing House of Legal Literature.

Sreznevskii, I. (ed.) (1893) *Materialy dlia slovaria drevne-russkogo iazyka, t. 1. A–K.* [Materials for the dictionary of the ancient Russian language, vol. 1. A–K.] Saint-Petersburg.

St. Dimitry of Rostov (1839–1849) *Sochineniia: v 5 t.* [Works: in 5 Vols]. Moscow.

St. Ignatiy (Bryanchaninov). (2001-2007) *Polnoe sobranie tvorenii svt. Ignatiia Brianchaninova: V 8 t.* [The complete works of saint Ignatius Bryanchaninov: In 8 vols]. Moscow.

St. Innokentiy (Smirnov) (1817) *Outline of Church history from biblical times to the XVIII century, in favor of spiritual youth. Vol. 2* [Outline of Church history from biblical times to the XVIII century, in favor of spiritual youth. Vol. 2.]. Saint Petersburg.

St. Paisius (Velichkovsky) (2006) Avtobiografiia. Zhitie [Autobiography. Hagiography]. Holy Trinity Sergius Lavra.

Sukhova, N. Iu. (2010) Zapiski sviatitelei Innokentiia (Borisova) i Filareta (Drozdova) o dukhovnykh shkolakh [Notes of saints Innokenty (Borisov) and Filaret (Drozdov) on ecclesiactical schools], *Filaretovskii al'manakh* 6: 43–91.

Tomsinov, V.A. (ed.) (2009) *Zakonodatel'stvo imperatritsy Anny Ioannovny* [Legislation of the Empress Anna Ioannovna]. Moscow.

Tovbin, M. (ed.) (2018) *Russkoe staroobriadchestvo v istorii i sovremennosti Rossii: antologiia* [Russian Old Believers in the history and modernity of Russia: an anthology] Kaluga.

Tzipine, V., prot. (2002) *Kurs tserkovnogo prava: uchebnoe posobie* [The Course of Canon law: Study Guide]. Klin.

Ustrialov, N. (1858) *Istoriia tsarstvovaniia Petra Velikogo* [History of the Reign of Peter the Great]. In 2 vol. Saint-Petersburg.

Voropaeva, O.V. (2014) "Nominativnaia plotnost' i kommunikativnaia znachimost' lingvokontsepta «dukh» v russkom iazyke" [Nominative density and communicative value of the lingua-concept "Spirit" in Russian language], *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* 7(37)I: 50–53.

Voskresenskii, A. (ed.) (1913) *Akty Siiskogo monastyria: Vyp. 1: Gramoty patriarkha Filareta (1619–1633 gg.)* [Acts of the Siysk Monastery: Vol. 1: Charters of the Patriarch Filaret (1619–1633)]. Arkhangel'sk.

"Vysochaishe utverzhdennoe polozhenie o dukhovno-uchebnom upravlenii pri Sviateishem Sinode" [The most highly approved regulation on the spiritual and educational administration of the Most Holy Synod] (1840), in *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. T. XIV. № 12070*, pp. 179–184. Saint-Petersburg.

"Vysochaishe utverzhdennye 30 maia 1869 g. Ustav i shtaty pravoslavnykh dukhovnykh akademii" [Most highly approved on May 30, 1869. Charter and staff of Orthodox theological academies] (1873), in *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. T. XLIV. № 47154*, pp. 545–556. Saint-Petersburg.

"Vysochaishe utverzhdennyi 30 avgusta 1814 g. proekt Ustava pravoslavnykh dukhovnykh uchilishch" [Highly approved on August 30, 1814, the draft Charter of Orthodox theological schools] (1830), in *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. T. XXXII. № 25673*, pp. 910–954. Saint-Petersburg.

Zhitie optinskogo startsa Ieromonakha Leonida (v skhime L'va) [Life of the Optina saint Hieromonk Leonid (Leo in the schema)] (1994). Kozel'sk.

Галина Егорова

Советская молодежь о православных верующих в период антирелигиозной кампании Н. С. Хрущева (case-study: г. Кинешма Ивановской области)

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-222-246

Galina Egorova

Soviet Youth on Orthodox Believers in the Time of Nikita Khrushchev's Anti-Religious Campaign (Case-Study of Kineshma, Ivanovo Region)

Galina Egorova — Higher School of Economics University (Moscow, Russia). gsegorova@hse.ru

The paper aims to analyze a unique source — thirty-eight school essays written in Kineshma, a provincial Russian town, in 1964. The essays are entitled "Who is going to church now?" I intend to address the question whether Soviet atheist propaganda was in fact efficient and to what extent patterns provided by anti-clerical rhetoric reached out for young Soviet people in the provinces. The paper presents the Soviet students' perception of the Orthodox believers as well as religiosity itself: the opposition of believers to socialist modernity and progress, the victimization of female and child religiosity, as well as the social stigmatization of believers.

Keywords: Khrushchev's anti-religious campaign, religion in the USSR, believers, religiosity, youth, school essays.

В 2017 г. *Pew Research Centre*[1] опубликовал исследование религиозности населения в странах Центральной и Восточной Европы, на территории которых в XX веке наибо-

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ. Автор выражает благодарность Е. М. Болтуновой, рецензентам и редакторам журнала за ценные идеи и вклад в создание этой статьи.

1. Pew Research Center — информационный центр (Вашингтон, США), который представляет сведения о проблемах, отношениях и тенденциях в современном мире.

Егорова Г. Советская молодежь о православных верующих в период антирелигиозной кампании Н. С. Хрущева (case-study: г. Кинешма Ивановской области) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(4). С. 222–246.

Egorova, Galina (2021) "Soviet Youth on Orthodox Believers in the Time of Nikita Khrushchev's Anti-Religious Campaign (Case-Study of Kineshma, Ivanovo Region)", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(4): 222–246.

лее интенсивно проводилась политика государственного атеизма. Оказалось, что несмотря на гонения, религия в этом регионе вновь утвердилась как важная составляющая личной и национальной идентичности. Сравнение результатов опросов 1991 и 2015 гг. показало, что доля населения, отождествляющего себя с православным христианством, увеличилась в России и Украине вдвое, в Болгарии — более чем на четверть[2]. Значительный рост религиозности за короткий период времени ставит вопросы о начале процесса этого «религиозного ренессанса», о его триггерах, которыми могут выступать, к примеру, демократизация после распада СССР или явления, свойственные советской эпохе.

Изучение динамики религиозности населения СССР представляет трудноразрешимую для исследователя задачу, во-первых, из-за нехватки официальных статистических данных, во-вторых, из-за спорного характера содержащихся в них сведений[3].

Отсутствие достоверных данных о религиозности в СССР осознали еще в период антирелигиозной кампании 1950–1960-х гг., когда стали искать причины провала государственной кампании по атеизации населения. Борьба с «религиозными пережитками», длящаяся более 40 лет, не принесла ожидаемых результатов, поэтому партия решила обратиться к научному изучению социокультурного портрета верующих. Для этого было решено провести «конкретные исследования степени и характера религиозности населения СССР»[4].

В 1959 г. Институт истории Академии Наук СССР направил научные коллективы для «полевых» исследований в Тамбовскую, Липецкую, Воронежскую и Рязанскую области. География пер-

Проводит опросы общественного мнения, демографические и другие исследования в области социальных наук.

2. “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes”, *Pew Research Center* [https://tinyurl.com/3mjyku79, accessed on 20.02.2020].

3. К примеру, историки ставят под вопрос достоверность результатов переписи населения СССР 1937 г. в силу общих антирелигиозных настроений того времени, которые могли повлиять на ответы верующих: Corley, F. (1994) “Believers’ Responses to the 1937 and 1939 Soviet Censuses”, *Religion, State and Society* 22(4): 403–417; Pospielovsky, D.V. (1987) *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*. Palgrave Macmillan; *Чумакова Т.* «Карта религий» для неудавшейся всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3–4 (30). С. 106–133.

4. Конкретные исследования современных религиозных верований (Методика, организация, результаты): [Сборник] / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; [Отв. ред. А.И. Клибанов]. Москва: Мысль, 1967.

вых исследований охватила южные регионы исторического центра России с компактным проживанием русского населения. Курировал проведение исследований Александр Клибанов, историк, крупный специалист по истории сектантства. Интервьюеры должны были не только собрать научную информацию, но и превратить интервьюируемых из «верующих в атеистов» путем демонстрации превосходства научного атеистического мировоззрения[5].

Сбором полевой информации занимались не только исследователи из Академии, но и региональные отделы общества «Знание» под руководством сектора атеизма Института философии Академии наук СССР. Ими также был собран значительный эмпирический материал[6].

В фондах института научного атеизма при ЦК КПСС сохранились редкие источники — школьные сочинения «Образ современного верующего» из города Кинешмы. Эти тексты были написаны учащимися одной из школ рабочей молодежи весной 1964 г., за полгода до снятия с поста Никиты Хрущева (за которым последовало смягчение антирелигиозной политики)[7]. Важно отме-

5. *Хун У.* Рождение этнографии из духа атеизма? Исследования «современного сектантства» в контексте антирелигиозных компаний Н. С. Хрущева // Этнографическое обозрение. 2018. № 2. С. 110–112. Smolkin, V. (2018) *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

6. Напр.: РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 120. Сводные данные конкретно-социологических исследований проблем атеизма и религии, проведенных в 1960–1972 гг. опорными пунктами Института научного атеизма.

7. Очевидно, что сочинения стали частью большой социологической кампании по изучению религиозности в Ивановской области, инициированной местными партийными организациями, в ходе которой были изучены материалы, касающиеся «13 тысяч семей — около 30 тысяч человек». «Цель изучения состояла в следующем: установить, какой процент населения охвачен религиозным влиянием; определить религиозную принадлежность и выявить степень приверженности к религии». Результаты этой кампании были представлены в отчетной статье секретаря Шуйского горкома КПСС А. Юдина, в которой автор рассуждает о гендерном и возрастном аспектах религиозности в области. Автор анализирует материалы, касающиеся, преимущественно, женской религиозности (прежде всего участия в обряде крещения) и проблемы религиозного влияния на детей школьного возраста. Для изучения детской религиозности «в ряде школ провели письменный опрос учащихся. Чтобы ответы были более откровенными, они не подписывались под ними». Однако темы сочинений изначально носили ангажированный характер: «Есть ли верующие в твоем доме, квартире? Твое отношение к ним? Почему и надо ли бороться с религией, и как ты это делаешь?». Подробнее о ходе и итогах этой кампании см.: *Юдин А.* Индивидуальный подход в атеистической работе // Коммунист. 1965. № 15. С. 58–64. Анализ некоторых интервью, собранных Институтом научного атеизма в 1964–65 гг. и содержащих ценные сведения о религиозных представлениях пожилых женщин Ивановской области пролетарского или крестьянского происхождения — важной категории

тить, что авторы сочинений были воспитаны в обществе, где атеизм был фундаментальной основой государственной идеологии. Советский человек с детства получал ответы на вопросы о «смысле жизни», об этике поведения строителя коммунизма. Перед системой образования была поставлена важная цель — воспитание убежденных атеистов[8]. Советские СМИ формировали малопривлекательный образ верующих, основой которого стали стереотипы об их отсталости, примитивности, слабости, неполноценности, а также о лицемерии, двуличии и алчности клира[9]. Журнал «Наука и религия» публиковал примеры применения методики выявления «скрытой религиозности» детей через косвенные вопросы на уроках в начальной школе[10]. Анонимные работы из Кинешмы позволяют изучить, с одной стороны, религиозность молодежи центрального региона РСФСР, а с другой — определить влияние атеистической пропаганды в советской провинции.

Заметим, что позже, в брежневский период, социологические исследования религиозности молодежи станут весьма распространенным явлением[11]. Однако для изучения общественного мнения школьные сочинения использовались намного реже анкетных опросников: последние позволяли охватить более широкий круг респондентов, а также обладали преимуществами в легкости и скорости обработки полученных результатов. Школьные сочинения — достаточно редкий исторический источник, в силу того что большая часть их никогда не попадала в архивы, одна-

советского послевоенного общества, представлен в работе Мириам Добсон (Dobson, M. (2015) “The Social Scientist Meets the “Believer”: Discussions of God, the Afterlife, and Communism in the Mid-1960s”, *Slavic Review* 74(1): 89).

8. О воспитании спектра «разрешенных» эмоций и подавлении других в системе образования СССР подробно написала Катриона Келли: *Келли К.* Право на эмоции, правильные эмоции: управление чувствами в России после эпохи Просвещения // Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций / Под ред. Я. Плампера, Ш. Шахадат, М. Эли. М.: Новое литературное обозрение. 2010. С. 68–73.

9. *Федоров А. В.* Опыт герменевтического анализа советских аудиовизуальных медиатекстов антирелигиозной тематики на занятиях в студенческой аудитории // Инновации в образовании. 2013. № 7. С. 78–94.

10. Например: *Дубовка А.* Кто из детей верит в бога? // Наука и религия. 1963. № 2. Этот журнал выступал пионером в освещении методики атеистической работы, критикуя «Учительскую газету» и педагогические вузы за «недостаточное внимание» к проведению атеистической работы: например, «Школа не может быть нейтральной» // Наука и религия. 1961. № 9. С. 13–14.

11. Biddulph, H. (1979) “Religious Participation of Youth in the USSR”, *Soviet Studies* 31(3): 417 –433.

ко те, что смогли сохраниться, предоставили исследователям ценные сведения[12]. Уникальность сочинений из Кинешмы в том, что они изначально стали частью большой кампании по научному изучению религиозности в СССР и содержат информацию, которая в свое время не получила достойной интерпретации.

Город Кинешма Ивановской области, расположенный в живописном месте на берегу Волги, находится в 400 км от Москвы. До революции 1917 г. это был типичный провинциальный купеческий город с традиционным укладом жизни и свойственным ему набором ценностей. При советской власти Кинешма из маленького городка с населением менее 10 тыс. человек (1913 г.) превращается в промышленный районный центр. В 1959 г. там проживало почти 90 тыс. человек[13] и работали предприятия текстильной, химической, пищевой, машиностроительной и электротехнической отраслей.

Насильственная секуляризация в Кинешме прошла так же, как и во многих городах региона — из 9 церквей, действовавших до революции, в начале 1960-х гг. для верующих был открыт только Успенский собор. Атеистическая кампания 1950-х гг. претворялась в жизнь в Кинешме по общим для всей страны схемам: проводилась воспитательная работа в учреждениях образования и культуры, местная газета «Приволжский край» регулярно публиковала статьи антирелигиозного характера[14].

12. *Осовский О. Е.* Переживание «утраты дома» у детей-беженцев из России (по материалам школьных сочинений первой половины 1920-х гг.) // Гуманитарные науки и образование. 2010. № 1. С. 60–63.

13. Численность населения СССР по переписи на 15 января 1959 года по республикам, краям, областям, национальным округам, районам, городам, поселкам городского типа, районным центрам и крупным сельским населенным местам (по административно-территориальному делению на 1 января 1960 г.). М.: Центральное статистическое управление при Совете Министров СССР, 1960.

14. *Пестовский И.* Коммерсанты в рясах // Приволжская правда. 1960. № 56. С. 3; *Мезенин М.* Ржавчина // Приволжская правда. 1960. № 103. С. 3; *Иванов И.* Венчание не помогло // Приволжская правда. 1960. № 49. С. 3; *Мезенин М.* Ханжа // Приволжская правда. 1960. № 103. С. 3; *Мезенин М.* Бабушка старого закала // Приволжская правда. 1960. № 103. С. 3; *Юрлов М.* Нечисть // Приволжская правда. 1961. № 43; *Юрлов М.* Конец «чудотворной» // Приволжская правда. 1961. № 20; *Милоша Ю.* Про бабку Настасью // Приволжская правда. 1961. № 20. С. 8; *Поликарпов М.* Нечистая сила // Приволжская правда. 1961. № 102; *Попов П.* Знахарство — вредный пережиток прошлого. 1960. № 17. С. 3; *Александров А.* Звонят колокола в Стиберском // Приволжская правда. 1960. № 92. Об убийстве членами секты ребенка см.: Изуверы // Приволжская правда. № 100–102. С. 3; *Яковлев Е.* Кто такие баптисты // Приволжская правда. 1960. № 31. С.2; о деятельности общин пятидесятников г. Кинешма см.: *Васильевич В.* Трясуны не унимаются… // Приволжская правда. 1960. № 11. С. 2.

При заводах Кинешмы были открыты школы рабочей молодежи, где рабочие, не получившие полноценного школьного образования, могли без отрыва от производства выйти на образовательный уровень старших классов средней школы. Весной 1964 г. в десятых классах одной из таких школ (ШРМ № 2) учительница литературы З. Ф. Лебедева предложила учащимся следующие темы для сочинений: «Какой вред наносит религия строительству коммунизма?», «Что значит быть воинствующим атеистом?», «Облик современного верующего / Кто сейчас ходит в церковь?», «Как я отношусь к церковным обрядам: крещению и венчанию»[15]. Сочинения проводились анонимно (учащиеся указывали только псевдоним)[16]. Организаторы отказались от изначально заданного плана, предоставив учащимся полную свободу в раскрытии темы.

Наше исследование построено на основе анализа 38 сочинений на тему «Образ современного верующего / Кто сейчас ходит в церковь?». Кроме главной задачи — изучения эффективности воздействия атеистической пропаганды на сознание советской молодежи, эти работы помогут определить основные составляющие образа верующих в представлениях учащихся из провинции Центральной России и выяснить степень религиозности самих респондентов, а также понять условия, при которых молодежь в атеистическом обществе могла обратиться к вере.

Работа с источниками строилась на основе применения социологических принципов анализа информации[17]. Особенности источника — щедрый на эмоции нарратив — предопределили обращение к методологии истории эмоций, благодаря которой стало возможным изучить спектр чувств, которые вызывали верующие

15. РГАСПИ. Фонд 606. Опись 4. Дело 163. Материалы социологического исследования об отношении учащихся 6–10-х классов школы г. Шуя Ивановской области к богу и религии, проведенных заслуженным учителем РСФСР Б. И. Красновым. Л. 68.

16. Школьная документация, которая помогла бы реконструировать гендерный и возрастной портреты респондентов, не сохранилась, однако автору статьи удалось побеседовать с З. Ф. Лебедевой. По воспоминаниям педагога, большую часть учащихся ШРМ № 2 составляли работающие на заводах юноши в возрасте двадцати с лишним лет, которые продолжили образование после службы в армии. Таким образом, респонденты, несмотря на юный возраст, имели разнообразный социальный опыт.

17. Мы использовали принципы аналитического описания А. Страуса, основанного на открытом, осевом и выборочном кодировании первичной информации социологического характера.

у советской молодежи, и сравнить его с паттернами, формируемыми атеистическим дискурсом[18].

Православные как «Другие»

Вначале оговоримся, что респонденты в своих работах не обозначали конфессиональную принадлежность верующих, о которых они писали, однако повсеместно встречаемые маркеры «иконы», «свечи», «поп», «церковь» свидетельствуют, что речь идет в первую очередь именно о привычной им православной религиозности. Заметим, что в современной историографии значительное число работ посвящено изучению положения протестантских деноминаций в этот период[19]. Православная же религиозность, напротив, исследована значительно меньше, что делает полученные сведения особенно актуальными.

Учащиеся Кинешмы не задумывались о вопросе численности верующих в СССР: в половине сочинений респонденты вовсе обошли этот аспект вниманием. При этом 40% респондентов выразили убеждение в сохранении значительного числа верующих («очень много», «большое количество», «армия верующих становится все меньше и меньше»).

Ключевым концептом, объединяющим эти разнообразные по содержанию работы, является восприятие верующего как «Другого», личность которого настолько противоречит социалистической реальности второй половины XX века, что даже внешне должна проявляться его инаковость:

18. Применение методологии истории эмоций относительно данного кейса необходимо снабдить некоторыми комментариями. Безусловно, говоря об эмоциональном восприятии учащимися религии, верующих и церкви, анализируя эмоциональные высказывания в тексте, мы имеем дело с внешним проявлением эмоций, которое может не совпадать с фактическим внутренним переживанием. Вопрос о границах между выражением в текстах индивидуально-личностного взгляда респондентов относительно поставленных проблем и трансляцией социально одобряемых реакций остается открытым без привлечения дополнительных источников, что не препятствует, на наш взгляд, изучению системы эмоциональных норм, свойственных данному режиму, через свидетельства данной референтной группы.

19. *Белякова Н., Добсон М.* Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940–1980-е гг. Исследования и источники. М.: Indrik, 2015; Dobson, M. (2014) "Child Sacrifice in the Soviet Press: Sensationalism and the 'Sectarian' in the Post-Stalin Era", *Russian Review* 73(2): 237–259; Baran, E. (2011) *Faith on the Margins: Jehovah's Witnesses in the Soviet Union and Post-Soviet Russia, Ukraine, and Moldova, 1945–2010*. PhD thesis, University of North Carolina at Chapel Hill, 2011; *Никольская Т.К.* Русский протестантизм и государственная власть. СПб., 2009.

> Женщина работает на каком-либо заводе или на производстве вместе с нами и на вид она как женщина, и работает не хуже никого. К работе относится с душой. Но вот недосмотр и очень серьезный — она верит в бога[20].

Убеждение, что все «другое» априори враждебно социалистическому строю, нашло свое отражение в работах респондентов. Термины «враг», «враждебный» встречаются в четверти работ: «После этого Л. О. стала ходить в церковь, заставляла ходить туда детей. Верой в бога, жертвоприношением за мужа Л. О. стала врагом неверующих»[21]. При этом, для большинства респондентов в образе «Другого» слились антагонистичные образы врага и жертвы. Верующий — это враг, который ошибается в силу своей непросвещенности и ограниченности: «Надо бороться за каждого верующего, нельзя отдавать в “цепи церковников” ни одного человека, ибо каждый верующий есть наш общий враг; с которым и за которого мы боремся»[22].

В значительной части работ присутствует бинарная оппозиция: «строительство коммунизма — религия». Положение о том, «религия является тормозом в строительстве коммунизма» явно или косвенно высказали большинство респондентов: «религия воспитывает в верующем индивидуализм, склонность к одиночеству, ее девиз: “Каждый за себя, один бог за всех”, что противоречит девизу “Один за всех, все за одного”»[23].

Труд — одна из главных ценностей советского общества, который выступал цементом, который объединял многонациональный советский народ в едином деле — строительстве коммунизма. Однако для религиозного человека, сосредоточенного на боге и подготовке к вечной жизни, труд не имел сакрального характера, что снова ставило его вне социума: «у нас есть много верующих, которые, вовлекаясь в социалистическое строительство, становятся передовиками производства. Но стали они ими не благодаря религии, а вопреки ей». Автор другой работы подчеркивает, что «верующий человек пассивен, религия внушает отвращение к труду».

20. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 163. Л. 134–134 об. Здесь и далее сохранена авторская орфография и пунктуация источников.

21. Ф. 606. Оп. 4. Д. 163. Л. 76–76 об.

22. Там же. Л. 76 об.

23. Там же. Л. 90 об.

Атеистическая пропаганда формировала убеждение, что основанием для веры была неграмотность, что сразу ставило верующих за пределы интеллектуального равенства в эпоху космических открытий. Многие респонденты выражали чувство превосходства над отсталостью верующих. Верить было смешно и унизительно: «В наше время молодым людям верить в бога и ходить в церковь большой позор»[24], «По моему, в наше время верить в бога это значит не уважать себя»[25], «Нам, передовой советской молодежи, кажется глупым верить в ничто»[26]. Респонденты, характеризуя верующих, часто используют термин, подчеркивающий их неполноценность: «нравственные калеки», «вера калечит»[27], «Религия отупляет людей, мешает им быть активными строителями бесклассового общества»[28].

Заметим, что атеистический дискурс «эпохи оттепели» в первую очередь апеллировал к эмоциям. В отличие от конструирования образа «сектантов», основанном на демонизации, постоянном обращении к чувству страха, быть православным было смешно. Высмеивание косности, отсталости и несовременности верующих — ключевая особенность борьбы с православной религиозностью. Неслучайно большая часть информации в СМИ о православии написана в виде осуждающих статей либо фельетонов. Редкий номер юмористического журнала «Крокодил» обходился без материалов антирелигиозного характера[29]. Кинешемская «Приволжская правда» часто публиковала карикатуры антирелигиозного характера.

Бинарная оппозиция «наука — религия», активно культивируемая в СМИ, должна была свидетельствовать об отсталости и необразованности верующих. Быть верующим значило жить иной, квасной, домостроевской жизнью, где нет места современным достижениям науки и техники. Для респондентов

24. Там же. Л. 126.

25. Там же. Л. 39 об.

26. Там же. Л. 79 об.

27. Там же. Л. 86 об., 126 об., 137, 150.

28. Там же. Л. 90.

29. О силе смеха неоднократно говорилось в статьях журнала «Наука и религия»: «Над чем смеется человек, тому он не поклоняется. “Заставить улыбнуться над богом Аписом, значит, расстричь его из священного сана в простые быки”, — писал А. И. Герцен. “От смеха падают идолы, падают венки и оклады, и чудотворная икона делается почерневшей и дурно нарисованной картинкой”» (*Довгалюк П.* Очистительный смех // Наука и религия. 1963. № 6. С. 46–49).

современные им технические новшества уже выступали «апостолами атеизма», которые свидетельствовали о величии и всемогуществе человека, которому бог был уже не нужен. Для верующих техника и научные открытия не были достаточными доводами в пользу отказа от своих убеждений, что вызывало непонимание:

> Современный верующий человек — человек, живущий двусторонней жизнью. С одной стороны, верующий человек, гражданин советского государства, пользуется всеми земными благами, созданными человечеством за многие столетия. Верующий человек ходит в кино, театр, читает газеты и журналы, пользуется коммунальными услугами и многим другим, что было создано в нашей стране для советского человека. И в то же время этот человек верует в бога, в потустороннюю жизнь, в рок[30].

В сочинениях нашлось место и космической теме, широко используемой в СССР для опровержения существования бога. В 7 работах учащиеся выразили удивление от того, как в космическую эру можно быть религиозным человеком. Повторение известного тезиса «В космосе побывали люди. Ну и что же? Нет никакого бога»[31] свидетельствует о том, что респонденты некритично подходили к положениям атеистического дискурса.

Религиозность, по мнению учащихся, носила рудиментарный характер, так как ассоциировалась в трети работ с дореволюционным периодом. В 20% работ проводились логические связи между существованием императорской власти в России и верой как политическим инструментом сохранения режима. Неграмотность как основа распространения религиозности была выгодна для контроля над подданными:

> До революции в России почти каждый был верующим. Неверующими были только коммунисты и революционеры, которые были воспитаны на марксистской философии. Большое количество верующих людей в России было потому, что русский народ был неграмотен и вершины грамоты были недоступны забитым[32].

30. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 163. Л. 40.

31. Там же. Л. 77 об.

32. Там же. Л. 75.

Размышляя о причинах религиозности, особое удивление у респондентов вызывал необъяснимый парадокс — среди их знакомых встречались истово верующие люди с высшим образованием (5 сочинений), объяснение этому явлению учащиеся дать не смогли.

Страх божий и «педагогика страха»

Традиционно феномен страха занимает ключевое место в религиозных верованиях, не только объясняя вопросы жизни и смерти, тем самым нивелируя архетипический страх, присущий всему человечеству — страх смерти, но и развивая нравственный аспект, предоставляя человеку выбор поведения в мире земном, при условии получения воздаяния в мире загробном.

Богобоязненность традиционно выступает одной из христианских добродетелей. В православной традиции страх Божий понимается как символ любви, благоговения к Богу, опасение оскорбить Его нарушением заповедей, что невольно развивает в христианине особенную бдительность, смирение и непрестанную молитву: «Начало премудрости — страх Господень» (Пс. 110:10). В новозаветной традиции, через страх Божий верующий способен получить любовь к Богу и людям. По словам апостола Иоанна, «в любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение, боящийся не совершен в любви» (1 Иоанна. 4:18). Как писал о. Александр Мень:

> Страх Божий — это не значит бояться Бога, как мы боимся молнии или электрического разряда, страх Божий — это значит бояться потерять Его, потерять чувство полноты, чувство вечности, чувство божественного. Это самое высокое, поющее чувство в человеке, даже когда человек этого не сознает. Но он может его потерять, и потерять надолго, а может потерять это навсегда — вот чего следует бояться[33].

Атеистическая пропаганда выбрала эмоцию страха как центральный элемент образа верующего человека:

> Страх — это неотъемлемое чувство религиозного человека во все времена и у всех народов, начиная от первобытной религии и кончая современным христианством. Возникнув исторически как про-

33. Отец Александр Мень отвечает на вопросы. Москва: Фонд имени Александра Меня, 1999. С. 155.

> дукт бессилия человека перед господствующими над ним стихийными силами природы, религия по-прежнему опирается на такие чувства, как страх, горе, направляет его на ожидание лучшей жизни в другом, потустороннем мире. Любое религиозное учение призвано создавать атмосферу боязни, тревоги, преклонения перед «потусторонними силами», держать верующих в постоянном страхе[34].

Атеистическая пропаганда формировала у советского человека убеждение, что жизнь верующих окрашена эмоциональным воздействием страха. Неудивительно, что тема страха встречается в трети сочинений из Кинешмы. Однако по мнению респондентов, страх современных им верующих не имел метафизической природы: это не был страх смерти или страх получить воздаяние за неправедную жизнь после смерти. Страх был связан исключительно с наказанием в этой, земной жизни: «Почему молодежь верует? Ну прежде всего человек будет верить, если ему с детства будут говорить, что существует бог и все несчастья, которые случаются в жизни, идут от бога, который чем-то недоволен тобой»[35]. Подобные выводы были характерным следствием так называемой «педагогики страха», широко используемой в обиходе: «Постигло человека несчастье, тут как тут появляются бабушки, которые уверяют человека, что это бог послал наказание ему за то, что он не молился ему и ставил свечки»[36]. Отношение человека к богу в рамках этой парадигмы — это отношение рабства посредством страха. Страх верующих в глазах респондентов был иррационален: как можно бояться того, кого нет? Сам образ боящегося человека, внутренне скованного, бездеятельного, безынициативного, выступал прямым антагонистом образу строителя коммунизма:

> Когда ребенок родился в религиозной семье, ему сразу же внушают, что на свете есть такой могущественный человек, который может все сделать — это бог. Дети начинают бояться. Они думают, что если будут молиться, то бог ничего не сделает им и простит все. Когда эти дети подрастают, ... они становятся замкнутыми и недоступными[37].

34. *Быкова Г. Г.* Причины возникновения и проявления религиозности у подростков // Советская педагогика. 1963. № 8. С. 37–38.

35. Там же. Л. 49 об.

36. Там же. Л. 103.

37. Там же. Л. 92 об.

Паттерн о фундаментальном значении «педагогики страха» в религиозном воспитании также широко тиражировался в СМИ. Например, из письма в «Учительскую газету» мы узнаем о тяжелом детстве его автора, которое проходило в верующей семье в послереволюционные годы: «Богомольные мать и бабушка настойчиво внушают веру в бога. Длинными зимними вечерами рассказывают страшные истории о „геенне огненной“, аде, колдунах, о том, что божья кара настигнет богоотступников... Часами заставляют разучивать молитвы». Автор письма свидетельствует, что подобные методы запугивания отразились на его психике, он рос боязливым, робким, не вступал в шумные игры сверстников — «боженька накажет»[38].

Виктимизация женской и детской религиозности

Образы женской и детской виктимности стали центральными темами советского атеистического дискурса в силу ряда причин. Во-первых, образ жертвы выступал антагонистом идеалу советского человека, образу активного, бесстрашного борца — строителя коммунизма. Ролевая модель верующего человека предполагала такие качества, как смирение, покорность, терпение. Традиционные гендерные стереотипы, заимствованные из имперского дискурса, маркировали эти черты как женские. Образ девушки или ребенка — жертвы, под влиянием обстоятельств (горя) или внешних сил (родственников) попавших «в сети церковников», вызывал сочувствие и желание защитить, «спасти», что вторило властному дискурсу героизации советской маскулинности и противоречило образу «супер-женщины»[39]. Если же обладателем этих христианских качеств выступал мужчина, он не просто высмеивался атеистической пропагандой — демонизировался: смирение, послушание, жертвенность выдавались за лицемерие, под маской благочестия скрывались преступники, развратники и изуверы.

38. Настойчиво улучшать научно-атеистическую пропаганду (по письмам читателей) // Учительская газета. 1959, № 36 (4472).

39. *Хасбулатова О.А.* Российская гендерная политика в XX столетии: мифы и реалии. Иваново: ИвГУ, 2005; *Тулузакова М.В.* Социокультурные образцы феминного и маскулинного и проблема гендерного равенства // Известия Дальневосточного федерального университета. Экономика и управление. 2009. № 4. С. 105–118; *Пушкарева Н.Л.* Гендерная система Советской России и судьбы россиянок // Новое литературное обозрение. 2012. № 5. С. 8–23; *Здравомыслова Е.А., Темкина А.А.* Государственное конструирование гендера в советском обществе // Журнал исследований социальной политики. 2004. Т. 1. № 3/4. С. 299–321.

Во-вторых, в силу исторических обстоятельств — демографического дисбаланса, образовавшегося после Великой Отечественной войны, очевидно, что женщин в храмах было действительно больше, чем мужчин. Изменения половозрастного состава населения предопределили численное преобладание женщин на несколько десятилетий вперед. Следствием войны стали не только гендерные диспропорции в СССР, но и смягчение политики в отношении верующих (открытие церквей, возвращение священнослужителей из ссылок), что предопределило религиозный ренессанс в первое послевоенное десятилетие. Принимая во внимание объективный характер этих изменений, ситуация, когда вера обрела «женское лицо», представляется неудивительной.

«Женская» тема в атеистическом дискурсе появилась еще в первые годы существования советской власти. «Если вы зайдете в церковь, то увидите, что там женщин куда больше, чем мужчин. Из мужчин больше всего стариков, а женщин много и пожилых, и молодых»[40]. Данное утверждение из статьи «Работница и религия» 1922 г. сразу стало хрестоматийным, кочуя из работы в работу. «Девять десятых спешащих в храмы составляют женщины, две трети их составляют люди старше 50 лет. Старшие нередко ведут с собой детей»[41], — спустя 44 года вторит ей в начале своего атеистического пособия известный ренегат, бывший преподаватель Александро-Невской семинарии Александр Осипов.

В период «оттепельного» наступления на религию выходит значительное количество пособий в помощь лекторам-пропагандистам, озаглавленных «Женщина и религия». Эти работы имели целью не только развенчать догматические основы веры, но и дискредитировать верующих на примерах материалов, касающихся как христианских деноминаций[42], так и ислама[43]. Заметим, что в довоенный период для подобных брошюр был свой-

40. *Крупская Н.К.* Работница и религия // Из атеистического наследия. М., 1964. С. 70.

41. *Осипов А.А.* Женщина под крестом: статьи, беседы, размышления. Л.: Лениздат, 1966. С. 3.

42. Например: *Кононко Е.Н.* Материал к лекции на тему: Женщина и религия. Общество по распространению полит. и науч. знаний МССР. Кишинев, 1959; *Притчина Е.А.* Женщина и религия. Москва: Сов. Россия, 1960.; *Пролеева В.* Женщина и религия. Ижевск: Удмурт. кн. изд-во, 1960; *Соколова В.Г.* Религия и женщина. Пермь: Кн. изд-во, 1962; *Потапова В.А.* Отношение религии к женщине. Ставрополь: Кн. изд-во, 1954.

43. *Вагабов М.В.* Женщина и религия. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1959; *Лысенко В.Д.* Женщина и религия. [Грозный]: Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1964.

ственен эмансипационный дискурс[44], особенно характерный для советизации «исламских» республик СССР[45].

Визуальные и текстовые источники рисуют типичного православного верующего как пожилую малообразованную женщину, реже — молодую и одинокую, которая ищет в вере утешение и забвение от тоски. Поведение верующей женщины предполагало прозелитизм и стремление соблюдать все обряды, часто не вдаваясь в их смысл, и слепое благоговение перед священнослужителями, которые злоупотребляют их доверием и наживаются на их вере.

Учащихся из Кинешмы особенно занимал вопрос половозрастного состава верующих. Половина из них выразила уверенность, что кроме людей пожилого возраста («главного оплота церкви») «какая-то часть молодежи идет в церковь»[46]. Религиозность пожилых людей, получивших образование до революции и верящих «по привычке», воспринималась как само собой разумеющееся и вызывала снисходительное отношение, так как старость ассоциировалась с косностью и отсталостью:

> И вдруг в одном из коллективов обнаруживается верующая в бога, в какие-то сверхестественные силы, девушка. И это в наше время! В век покорения космоса! У этой девушки дома верит в бога старушка-мать. Но ведь это старушка. Ей простительно[47].

Религиозность молодого поколения стремились объяснить воспитанием, которое негативно отразилось на их личностных качествах:

> Среди бабушек и дедушек встречаются и молодые люди, которые также горячо верят в бога. Эти люди воспитывались на той же почве, что и наши деды. Они также политически слабы и неграмотны. Такие люди душевно бессильны[48].

44. *Крывелев И.А.* Женщина и религия. Москва: ГАИЗ, 1937.

45. Евгабель. Борьба за освобождение женщины востока и религия: [Пояснит. текст к серии диапозитивов] / Евгабель; Под ред. ЦС. Москва: ф-ка № 5 треста «Союзтехфильм», 1935. 15 с.; *Климович Л.И.* Борьба за освобождение женщины Востока и религия: [Пояснит. текст к серии диапозитивов] № 339 / Люциан Климович; Под общ. ред. ЦС СВБ; Ф-ка киноплен. диапозитивов треста «Союзтехфильм». Москва: тип. «6 Октябрь», 1933 (Загорск).

46. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 163. Л. 146 об.

47. Там же. Л. 77.

48. Там же. Л. 81 об.

Именно в «душевной слабости» и «моральной неустойчивости» личности видит причины обращения молодежи к религии большая часть респондентов (треть работ). В этих работах психическая уязвимость связывается с концептом «горя», чаще всего понимаемого как смерть близкого человека:

> У меня возникает неприятное чувство при виде церкви и людей, идущих туда. Особенно неприятно видеть, когда молодая девушка идет в церковь... Мне не верится, что она верит в бога, ее побудило или заставило что-то, может горе, а может и смерть близкого человека[49].

Заметим, что образ жертвы, обратившейся к религии как к способу ухода от жизненных проблем, в большинстве медиаисточников связывался с «сектантским» сообществом[50]. В данном случае интересен факт переноса этого паттерна с менее известной для учащихся конфессиональной группы на привычную.

Респонденты ставили под сомнение искренность веры своих знакомых. Религиозность молодежи часто объяснялась любопытством, желанием развлечься и отсутствием других видов досуга: «Иногда в церковь ходят не только потому, что верят в бога, а просто так. Например, я не верю, что Васина верит в бога, ведь она учится в нашей школе, а она ходит в церковь. По-моему, она ходит, чтобы посмотреть на попа» (далее комментарий рукой проверяющего: «Поп молодой»)[51].

В представлениях учащихся отчуждение и одиночество, отсутствие психологической поддержки и невнимательность со стороны рабочего коллектива открывают дорогу для проповедей и религиозных бесед. Четверть респондентов выразили убеждение в прозелитической деятельности верующих как характерной особенности их поведения. Восприятие церкви как организации, главной целью которой является пополнение рядов адептов веры, подтверждает использование эмотивов: «цепи бога», «путы веры», «черная паутина веры», «липкая паутина», «тина», «лапы

49. Там же. Л. 101 об.

50. Эта тема стала основной сценариев ряда игровых фильмов: «Тучи над Борском» (1960, реж. В. Ордынский), «Люблю тебя, жизнь!» (1960, реж. М. Ершов), «Армагеддон» (1962, реж. М. Израилев), «Цветок на камне» (1962, реж. С. Параджанов, А. Слесаренко); документального фильма «Правда о сектантах-пятидесятниках» (1959, Беларусьфильм, реж. Бурьян Б.)

51. Ф. 606. Оп. 4. Д. 163.

церкви», «церковные сети», «Чертов круг». Многие из приведенных выше эпитетов широко использовались советскими СМИ в качестве заглавий статей или названий фильмов.

«Потерянное детство» — один из наиболее сильных драматических приемов атеистического дискурса. Дети, которые оказываются беззащитными перед самодурством и произволом верующих родственников, вызывали наиболее сильный эмоциональный отклик аудитории. СМИ не скупились на свидетельства того, как верующие во имя «благой цели» воцерковления своих детей грубо вмешивались в их жизнь. Например, отец из г. Майкопа запретил своей дочери читать роман «Молодая гвардия» («в книге антихрист сидит»), заставил ее петь в церковном хоре[52]; бабушка из подмосковного города Загорска лишала своего внука, шестилетнего Гену В., обеда, «пока он не помолится»; Вова Д., ученик 4 класса, был крещен по требованию бабушки из деревни, что вызвало насмешки сверстников, порицание взрослых и сделало его изгоем[53].

В атеистических фильмах крупные планы отстраненных или несчастных лиц подростков и молодежи противопоставлялись активным и веселым светским молодым людям. Детская беззащитность перед лицом фанатизма взрослых не могла не вызывать жалость и чувство возмущения у читателей. Большое внимание в СМИ уделялось примерам детской смертности в результате обряда крещения[54].

Проблема детской виктимности также широко представлена в сочинениях. Наиболее часто респонденты упоминали физические наказания за вступление в пионеры и комсомол (от срывания пионерского галстука до побоев), психологическое насилие и принуждение исполнять церковные обряды, вмешательство в семейную жизнь детей. Сюжет о смерти в результате крещения не нашел значительного отражения в работах респондентов.

Религиозное воспитание, передававшееся по женской линии, было важным гендерным маркером религиозности в свете атеистической пропаганды. Респонденты обратили внимание на активное, порой агрессивное влияние старого поколения, преимущественно бабушек или матерей, на приобщение детей к вере.

52. Настойчиво улучшать научно-атеистическую пропаганду (по письмам читателей) // Учительская газета. 1959, № 36 (4472).

53. *Гальперина И.* Бабушкины сказки // Учительская газета. 1959. № 134.

54. *Калугин Г.* О «таинстве» крещения // Наука и религия. 1961. № 1. С. 86–87; *Жилин Б.* Окрестили!.. // Наука и религия. 1960. № 4. С. 74–75. О нескольких случаях «утопления» младенцев священником г. Орла см.: Факты обличают // Наука и религия. 1961. № 6. С. 26.

Часть респондентов поделилась личным опытом давления со стороны родственников. Для них мотивацией посещать храм в юном возрасте тоже был страх, но не перед богом, а перед строгой матерью:

> В детстве меня водила мать в церковь, учила молитвам. Уже учась в школе, я ходила одна в церковь, конечно, в младших классах. Не знаю, почему я ходила, то ли из-за боязни перед матерью, она у меня строгая, то ли по привычке ходила. Но когда стала понимать своим умишком кое-что, я перестала ходить, хотя мать по-прежнему ходила, читала свои книги[55].

Стигматизация верующих и антиклерикализм

Образ православной религиозности складывался из стереотипов, основой которых стала социальная стигматизация — наделение человека или группы негативным признаком-клеймом со стороны общества. Таким клеймом-стигмой являлось убеждение о сребролюбии верующих, тунеядстве и стремлении к наживе. Это убеждение распространялось не только на клир, но на рядовых верующих.

В советском атеистическом дискурсе существовала негласная «иерархия» пороков священнослужителей, где сребролюбие уверенно занимало первое место. СМИ на региональном и общесоюзном уровне пестрели сообщениями о мотовстве и роскоши, в которой утопали представители церкви[56]. О нравственном падении, личной деградации и сексуальных преступлениях духовенства говорилось исключительно в контексте стяжательства[57].

Алчность священнослужителей много веков была предметом сатиры, однако неслучайно именно этот порок стал центральной темой антиклерикального дискурса. В эпоху оттепели совет-

55. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 163. Л. 104 об.

56. *Харьков Н.* К кому же идти исповедоваться? // Наука и религия. 1960. № 6. С. 61–65. В журнале «Наука и религия» существовал особый раздел «Факты обличают», в котором публиковались конкретные случаи проступков клира и паствы разных вероисповеданий по всему миру, особое внимание уделялось, конечно, ситуации в СССР. Подробнейшим образом недостатки и пороки священнослужителей описаны в трудах церковных ренегатов, например: *Дарманский П.Ф.* Побег из тьмы. Рассказ бывшего священника. М.: Советская Россия, 1961. 103 с.

57. Статья о жалобе крестьянки на сексуальные домогательства со стороны квартиранта-священника из газеты Меленковского района Владимирской области: *Жадина В.* Святые отцы развлекаются // Коллективист. 27 окт. 1959. № 127.

ское законодательство стремилось ограничить финансовую основу церкви, чтобы ликвидировать ее как социальный институт. Агрессивная пропаганда в СМИ была призвана подорвать доверие паствы и лишить приходы источника существования.

В 20% работ респондентов возмутило сребролюбие, распространенное среди священнослужителей: «Попы и дьяконы до чего дошли. Религия не позволяет ходить в кино, иметь телевизор и так далее, а у современных попов и автомашины, и телевизоры, и лодки с моторами, буквально всё»[58]. Трое учащихся были убеждены в том, что священство стало только способом заработка для проходимцев: «А сами служители церкви верят в бога? Да, конечно, нет! Деньги — вот, что заставляет их “верить”»[59].

Порицание также вызвали неискренность, лицемерие и «теплохладность» верующих. Удивительно, но респонденты осуждали не саму религиозность, а несерьезное отношение к вере: «А ведь раньше люди за веру умирали, а сейчас хоть один лишится чего-либо за бога, они глядят как бы с божией помощью нажиться чем-нибудь»[60]. Значительная часть респондентов выразили убеждение, что истинно верующих в СССР практически не осталось:

> Некоторые идут в церковь так, от нечего делать, других привлекает церковное пение, внутреннее убранство церкви. Многие из них на самом деле не верят в бога. Если с ними говорить на эту тему серьезно, то они пытаются отделаться ничего не значащими словами ... Они случайные попутчики верующих[61].

Эволюция верующих в условиях социалистического общества, отход от прежних убеждений («верующие уже не те, что были раньше», «они уже не верят, что все создается по вере в бога»[62]) вызывали не одобрение, а осуждение за двуличие и бездумное следование обрядам.

Кроме корыстолюбия пропаганда предъявляла верующим одно из самых серьезных обвинений для советского послевоенного общества — коллаборационизм в период Великой Отечественной войны. СМИ часто делали акцент на том, что верующие,

58. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 163. Л. 114 об.
59. Там же. Л. 77 об.
60. Там же. Л. 112 об.
61. Там же. Л. 150–150 об.
62. Там же. Л. 44 об.

в том числе священнослужители, в период военных действий были либо дезертирами, кто подло отсиживался в тылу, в то время как женщины и дети бесстрашно шли на фронт, либо сотрудничали с нацистами[63].

Материал о коллаборационизме униатов, католиков и «сектантов» встречался на страницах печати намного чаще случаев перехода на сторону врага православных[64]. Трудно было отрицать большую работу, которую РПЦ проводила как для помощи фронту, так и по укреплению морального духа граждан в годы войны[65]. Говоря о значении вклада РПЦ в победу, в СМИ подчеркивалось, что «эта деятельность не имела никакого отношения к религиозному вероучению», более того, истинный смысл призывов Христа «не противься злому», «взявший меч от меча и погибнет» и т.п. прямо противоположен смыслу антифашистских воззваний РПЦ[66].

К провокативной теме предательства обратились и кинорежиссеры. В 1959 году вышел нашумевший фильм «Иванна», который сразу стал одним из самых кассовых: за первый год проката в СССР ленту посмотрело 30,2 млн зрителей[67]. Главная героиня — молодая, искренне верующая девушка Иванна видит, как служители униатской церкви во Львове сотрудничают с оккупантами, благословляют расправы с партизанами, евреями и мирными жителями.

Только в двух сочинениях из 38 освещается проблема коллаборационизма верующих в годы ВОВ. Несмотря на то, что в СМИ чаще всего освещались случаи пособничества фашистам среди

63. *Осипов И.* Второе лицо «учителя» Мокрова // Учительская газета. 1959. № 137. С. 2.

64. Например: *Шамаро А.* «Брат во Христе» из Людиново // Наука и религия. 1961. № 9. С. 79–81; *Беляев В.* По следам исчезнувшего гарнизона // Наука и религия. 1960. № 11. С. 62–67; Он же. Соловьи дальнего действия // Наука и религия. 1963. № 12; *Романов А.* Духовный скит предателя // Наука и религия. 1963. № 2. С. 24–27. Документальный фильм «Липкая паутина» (1961 г.), Куйбышевская студия кинохроники, реж. Д. Дальский. О сотрудничестве с нацистами Балтийского экзархата, отколовшегося от Московского патриархата: *Андреев А., Геродник Г.* Крест на службе у свастики // Наука и религия. 1963. № 11. С. 43–48.

65. *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Вече, 2007; *Шкаровский М. В.* Холокост и православная церковь. М.: Вече, 2017; *Васильева О. Ю.* Русская православная церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М.: Рос. акад. наук. Ин-т рос. истории. 2001.

66. *Шамаро А.* Крестоносное предательство // Наука и религия. 1961. № 3. С. 43.

67. «Иванна» (укр. Іванна), реж. Виктор Ивченко, киностудия им. А. Довженко, 1959 г. [https://www.kinopoisk.ru/film/42665/, доступ от 20.02.2020].

представителей протестантских деноминаций или католико-униатов на западных окраинах СССР, учащиеся выразили убежденность в принадлежности православного клира к преступлениям фашистов: «Во время Великой Отечественной войны почти все служители церкви переходили на сторону фашистов, вместе с ними мучили наших героев»[68]. Описание попыток «усмирения именем божьим» напоминает сцены фильма «Иванна»:

> В Великую Отечественную войну в церковь ходили гитлеровцы, прося попов, чтобы те проповедывали спокойствие и смирение людям, которых на их же глазах гнали в крематорий или на расстрел[69].

Великая Отечественная война была символической доминантой, определяющей ментальность советского человека. Учащиеся школы рабочей молодежи по возрасту относились к поколению «детей войны». Причастность клира к преступлениям нацистов сразу задает их принадлежность к «чужим», преступникам, врагам в военной парадигме «свой — чужой».

* * *

В начале статьи мы говорили о нехватке сведений о религиозности населения СССР, что привело нас к материалам социологических исследований, среди которых мы обнаружили школьные сочинения, написанные молодыми рабочими из русской глубинки. По задумке организаторов соцопроса, данная группа считалась референтной для анализа религиозности советской рабочей молодежи Ивановской области. Изучение 38 источников, безусловно, ограничено фреймами регионального кейса, что не позволяет нам экстраполировать выводы об эмоциональном восприятии религии и верующих на всю молодежь Советского Союза. При этом анализ восприятия одних категорий населения другими на локальном уровне вносит существенный вклад в изучение большой социальной истории советского общества и может способствовать пониманию эмоционального отношения к религии неверующих людей в СССР.

В сочинениях (37 работ из 38) авторы стремились подчеркнуть соответствие духу времени через трансляцию ожидаемого негативного отношения к религиозным людям и религиозности

68. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 163. Л. 77 об.

69. Там же. Л. 114 об.

в целом («С молодых лет я ненавидел тех, кто ходит в церковь. Во мне жила ненависть к церковным обрядам»[70], «У меня возникает неприятное чувство при виде церкви и людей, идущих туда»[71] и т.д.). При этом, стараясь выстроить повествование в логике атеистического дискурса, респонденты излагали личные наблюдения, которые противоречили официальным положениям, но оставляли эти парадоксы без объяснений. Так, учащиеся выразили уверенность в значительном количестве верующих в стране, в то время как пропаганда утверждала, что их в СССР почти не осталось, также спорными оказались утверждения о возрасте, уровне интеллекта и образования верующих. Выход за рамки парадигмы мог привести к когнитивному диссонансу, поэтому респонденты предпочли оставить поиск ответов на «сложные вопросы» проверяющим.

Интересной особенностью сочинений можно считать феномен «десакрализации» личного религиозного опыта ближайшего окружения для доказательства положений, транслируемых пропагандой. Респонденты оставляли за собой право рассекречивать частную жизнь своих знакомых и давать ей оценку на страницах своих сочинений. Подобные заявления могли быть адресными («Васина верит в бога, <...> она ходит в церковь <...>, чтобы посмотреть на попа», «У меня бабушка тоже ходит в церковь, но она, как мне кажется, не убеждена в боге») или анонимными: о коллегах, знакомых, соседях по коммуналке («Я знаю одну представительную женщину. <...> Ее комната обставлена иконами. Она не пропускает ни одного религиозного праздника. Посещает церковь. Молится»[72]). Респонденты считали, что сообщают правду в целях борьбы с религиозностью, что соответствовало общей тональности советских СМИ того времени — «обличая, перевоспитывать».

Удалось ли «перевоспитать» самих респондентов? Несмотря на повторение общеизвестных стереотипов и осуждение современных им верующих, четверть авторов выразила убеждение в том, что вера как феномен является неотъемлемой частью человеческого существования. Для других респондентов (четверть работ) вера в «человека», «прогресс» и «светлое будущее» заменила религиозную веру, что также свидетельствует о компенсаторном

70. Там же. Л. 118.

71. Там же. Л. 101 об.

72. Там же. Л. 82.

стремлении заполнить искусственно созданный «религиозный вакуум». В любом случае, сама постановка вопроса подтолкнула молодых людей из секулярного общества к рассуждению об экзистенциальных проблемах и метафизических категориях, что противоречило изначальной цели кампании. Авторы 37 сочинений из 38 имели опыт общения с верующими людьми, что свидетельствует о сохранении значительной степени религиозности населения в провинции Центральной России.

Библиография / References

Архивные материалы

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 606. Оп. 4.

Дело 120. Сводные данные конкретно-социологических исследований проблем атеизма и религии, проведенных в 1960–1972 гг. опорными пунктами Института научного атеизма.

Дело 163. Материалы социологического исследования об отношении учащихся 6–10-х классов школы г. Шуя Ивановской области к богу и религии, проведенного заслуженным учителем РСФСР Б. И. Красновым.

Литература

Белякова Н., Добсон М. Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940–1980-е гг. Исследования и источники. М.: Indrik, 2015.

Васильева О. Ю. Русская православная церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М.: Рос. акад. наук. Ин-т рос. истории. 2001.

Здравомыслова Е. А., Темкина А. А. Государственное конструирование гендера в советском обществе // Журнал исследований социальной политики. 2004. Т. 1. № 3/4. С. 299–321.

Келли К. Право на эмоции, правильные эмоции: управление чувствами в России после эпохи Просвещения // Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций / Под ред. Я. Плампера, Ш. Шахадат, М. Эли. М.: Новое литературное обозрение. 2010. С. 68–73.

Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть. СПб., 2009.

Осовский О. Е. Переживание «утраты дома» у детей-беженцев из России (по материалам школьных сочинений первой половины 1920-х гг.) // Гуманитарные науки и образование. 2010. № 1. С. 60–63.

Отец Александр Мень отвечает на вопросы. Москва: Фонд имени Александра Меня, 1999.

Пушкарева Н. Л. Гендерная система Советской России и судьбы россиянок // Новое литературное обозрение. 2012. № 5. С. 8–23.

Тулузакова М. В. Социокультурные образцы феминного и маскулинного и проблема гендерного равенства // Известия Дальневосточного федерального университета. Экономика и управление. 2009. № 4. С. 105–118.

Федоров А. В. Опыт герменевтического анализа советских аудиовизуальных медиатекстов антирелигиозной тематики на занятиях в студенческой аудитории // Инновации в образовании. 2013. № 7. С. 78–94.

Хасбулатова О.А. Российская гендерная политика в XX столетии: мифы и реалии. Иваново: ИвГУ, 2005.

Хун У. Рождение этнографии из духа атеизма? Исследования «современного сектантства» в контексте антирелигиозных компаний Н.С. Хрущева // Этнографическое обозрение. 2018. № 2. С. 110–112.

Чумакова Т. «Карта религий» для неудавшейся всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3–4 (30). С. 106–133.

Шкаровский М.В. Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Вече, 2007.

Шкаровский М.В. Холокост и православная церковь. М.: Вече, 2017.

Archival materials

Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv sotsial'no-politicheskoi istorii (RGASPI) [Russian State Archive of Social and Political History]. F. 606. Op. 4.

Delo 120. Svodnye dannye konkretno-sotsiologicheskikh issledovanii problem ateizma i religii, provedennykh v 1960–1972 gg. opornymi punktami Instituta nauchnogo ateizma [File 120. A summary of the data of specific sociological studies of the problems of atheism and religion, conducted in 1960–1972 by the Institute of Scientific Atheism].

Delo 163. Materialy sotsiologicheskogo issledovaniia ob otnoshenii uchashchikhsia 6-10-kh klassov shkoly g. Shuia Ivanovskoi oblasti k bogu i religii, provedennykh zasluzhennym uchitelem RSFSR B.I. Krasnovym [File 163. Materials of a sociological study of the attitude of students in the 6th-10th grades of the school in Shuya, Ivanovo Region, to God and religion, conducted by the honored teacher of the RSFSR B.I. Krasnov].

Literature

Baran, E. (2011) *Faith on the Margins: Jehovah's Witnesses in the Soviet Union and Post-Soviet Russia, Ukraine, and Moldova, 1945–2010*. PhD thesis, University of North Carolina at Chapel Hill.

Belyakova, N., Dobson M. (2015) *Zhenshchiny v evangel'skih obshchinakh poslevoennogo SSSR. 1940–1980-e gg*. [Women in Evangelical Communities of the Post-War USSR]. Issledovaniia i istochniki. M.: Indrik.

Biddulph, H. (1979) "Religious Participation of Youth in the USSR", *Soviet Studies* 31(3): 417–433.

Chumakova, T. (2012) "«Karta religii» dlia neudavsheisia vsesoyuznoi perepisi 1937 g.: zabytaia stranitsa sovetskogo religiovedeniia" ["Map of Religions" for the Unsuccessful Soviet Union Census of 1937: A Forgotten Page of Soviet Religious Studies], *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* 3–4 (30): 106–133.

Corley, F. (1994) "Believers' Responses to the 1937 and 1939 Soviet Censuses", *Religion, State and Society* 22(4): 403–417.

Dobson, M. (2014) "Child Sacrifice in the Soviet Press: Sensationalism and the 'Sectarian' in the Post-Stalin Era", *Russian Review* 73(2): 237–259.

Dobson, M. (2015) "The Social Scientist Meets the "Believer": Discussions of God, the Afterlife, and Communism in the Mid-1960s", *Slavic Review* 74(1): 89.

Fedorov, A.V. (2013) "Opyt germenevticheskogo analiza sovetskih audiovizual'nykh mediatekstov antireligioznoi tematiki na zanyatiiah v studencheskoi auditorii" [The hermeneutic analysis of Soviet anti-religious audiovisual media texts for the student audience], *Innovatsii v obrazovanii* 7: 78–94.

Hasbulatova, O. A. (2005) *Rossiiskaia gendernaia politika v XX stoletii: mify i realii* [Russian gender policy in the 20th century: myths and realities]. Ivanovo: IvGU.

Huhn, U. (2018) "Rozhdenie etnografii iz dukha ateizma? Issledovaniia «sovremennogo sektantstva» v kontekste antireligioznykh kompanii N. S. Khrushcheva" [The birth of ethnography from the atheism spirit? Research of "modern sectarianism" in the context of anti-religious campaigns by N. S. Khrushchev], *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 110–112.

Kelly, K. (2010) "Pravo na emotsii, pravil'nye emotsii: upravlenie chuvstvami v Rossii posle epokhi Prosveshcheniia" [The Right to Emotions, Right Emotions: Managing Feelings in Post-Enlightenment Russia], in Ia. Plamper, Sh. Shahadat, M. Eli (eds) *Rossiiskaia imperiia chuvstv: podhody k kul'turnoi istorii emotsii*, pp. 68–73. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.

Nikol'skaya, T. K. (2009) *Russkii protestantizm i gosudarstvennaia vlast'* [Russian Protestantism and state power]. SPb.

Otets Aleksandr Men' otvechaet na voprosy [Father Alexander Men' answers the questions] (1999). Moskva: Fond imeni Aleksandra Menya.

Osovskij, O. E. (2010) "Perezhivanie "utraty doma" u detei-bezhentsev iz Rossii (po materialam shkol'nykh sochinenii pervoi poloviny 1920-kh gg.)" [The experience of "loss of home" among refugee children from Russia (based on school compositions of the first half of the 1920s)], *Gumanitarnye nauki i obrazovanie* 1: 60–63.

Pospielovsky, D. V. (1987) *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*. Palgrave Macmillan.

Pushkareva, N. L. (2012) "Gendernaia sistema Sovetskoi Rossii i sud'by rossiianok" [The gender system of Soviet Russia and the fate of Russian women], *Novoe literaturnoe obozrenie* 5: 8–23.

Shkarovskij, M. V. (2017) *Kholokost i pravoslavnaia tserkov'* [Holocaust and the Orthodox Church]. M.: Veche.

Shkarovskij, M. V. (2007) *Krest i svastika. Natsistskaia Germaniia i Pravoslavnaia Tserkov'* [Cross and swastika. Nazi Germany and the Orthodox Church]. M.: Veche.

Smolkin, V. (2018) *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Tuluzakova, M. V. (2009) "Sotsiokul'turnye obraztsy feminnogo i maskulinnogo i problema gendernogo ravenstva" [Sociocultural patterns of feminine and masculine and the problem of gender equality], *Izvestiia Dal'nevostochnogo federal'nogo universiteta. Ekonomika i upravlenie* 4: 105–118.

Vasilyeva, O. U. (2001) *Russkaia pravoslavnaia tserkov' v politike sovetskogo gosudarstva v 1943–1948 gg*. [The Russian Orthodox Church in the politics of the Soviet state in 1943–1948]. M.: Ros. akad. nauk. In-t ros. istorii.

Zdravomyslova, E. A., Temkina, A. A. (2004) "Gosudarstvennoe konstruirovanie gendera v sovetskom obshchestve" [State construction of gender in Soviet society], *Zhurnal issledovanii sotsial'noi politiki* 1(3/4): 299–321.

Евгения Федякова, Висенте Эспиноса,
Виктор Фернандес

Оспаривая теорию социального капитала: корреляция религиозности и гражданско-политического участия среди чилийских евангеликов

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-247-278

Evguenia Fediakova, Vicente Espinoza, Victor Fernández

Challenging Social Capital Theory: What Is the Correlation Between Religious Involvement and Civic / Political Engagement? A Case for Chilean Evangelicals

Evguenia Fediakova — Institute of Advanced Studies at Universidad de Santiago de Chile (IDEA-USACH). evguenia.fediakova@usach.cl

Vicente Espinoza — Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) (Chile). profespinoza@gmail.com

Victor Fernández — Institute of Advanced Studies at Universidad de Santiago de Chile (IDEA-USACH); Programa de Intervención Comunitaria, Universidad de las Américas (Chile). victorfdez@gmail.com

This article analyzes the role of Chilean Evangelical and Pentecostal churches in the building social capital, considering its form, and its effects on the socio-political development of civil society and the quality of democratic life. The diversity of the Evangelical field in Chile demands a thorough review of Evangelicals' interaction with politics and society. Our results show that Evangelicals and Pentecostals, compared to the Catholic population, havehigher involvement in voluntary associations and lower interest in politics. Evangelicals expect their religious authorities to play an active role in the political field while overall, en masse, they are less involved in politics and less concerned in defining their political identity than their Catholic

Статья получила поддержку от проектов FONDECYT 1130220 и 1171426, а также COES. CONICYT/FONDAP/15130009

compatriots. This finding, to some extent, goes against the theory of social capital, which assumes that involvement in religious activities results in increased civic participation in general. Data for the study come from a national sample of Evangelicals (n=754).

Keywords: Evangelicals, Pentecostals, social capital, civic engagement, religion, Chile.

Введение

В ЛИТЕРАТУРЕ по социальному капиталу подчеркивается роль религии как важнейшего источника этого ресурса, поскольку религия предлагает регулярное взаимодействие в пространстве, которое мотивирует к постоянному участию[1]. Наличие социального капитала должно положительно влиять на гражданское поведение, поскольку практика обсуждения, терпимости, уважения и типичные альтруистические ценности христианских церквей способствуют созданию доверия к институтам, гражданскому участию и демократическим ценностям. Немногие исследователи сравнивали формы социального капитала в разных религиях, хотя есть основания предполагать, что между ними существуют различия[2].

В Чили, в отличие от других стран Латинской Америки, появление евангеликов на политической арене не получило массовой поддержки, но участие их лидеров в общественной сфере заставляет задуматься о том, в какой степени их гражданские привычки и оценка демократии отражают социальный капитал, характерный для этих церквей. Недавние исследователи анализируют политическое участие евангеликов в Чили, основываясь на взглядах и деятельности религиозных лидеров и рассматривая церкви как организации[3]. В отличие от исследований, посвященных церквам как институтам, в данной работе основное внимание уделяется

1. Putnam, R., Campbell, D. (2010) *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster.
2. Park, J., Sharma, G. (2015) "Religion and Social Capital: Examining the Roles of Religious Affiliation and Salience on Parental Network Closure", *Religion & Education* 2: 162–167.
3. Mansilla, M.A. (2018) *Evangélicos y política en Chile, 1960–1990: Política, apoliticismo y antipolítica*. Universidad Arturo Prat del Estado de Chile. RiL Editores; Mansilla, M.A., Orellana Urtubia, L., Panotto, N. (2018) "La participación política de los evangélicos en Chile (1999–2017)", *Revista Rupturas* 9(1): 175–204.

общественному участию членов религиозной общины, а не участию в общественной сфере церквей как организаций.

Мы рассмотрим, как коммунитарные практики в евангелических церквах — скорее всего, связанные с теологией или доктриной — переходят в принципы, которые определяют установки и деятельность их членов в вопросах, представляющих общественный интерес. В этой статье мы сравниваем социальный капитал евангеликов, протестантов и католиков в Чили. Мы показываем различия между социальным капиталом евангеликов и католиков, а также некоторые различия между евангелическими традициями. Цель нашей статьи — обсудить взаимосвязи между религией и социальным капиталом в стране со средним уровнем дохода и доминирующей католической традицией.

Есть конкретные причины, почему важно изучать сегодня взаимосвязь между религией и социальным капиталом в Чили — прежде всего, это тенденции вертикальной социальной мобильности, которая имела место в последние три десятилетия. В течение XX в. в Чили число евангелических и особенно пятидесятнических церквей стремительно росло. К ним принадлежала значительная часть бедного населения, особенно сельских мигрантов. В одном из исследований 1960-х гг. евангелические церкви были названы «убежищем масс», то есть пространством, которое защищало сельских мигрантов, оказавшихся в городах, от аномии[4]. Процесс капиталистической модернизации, пережитый Чили за последние три десятилетия, охватил все население, поэтому сейчас все чаще можно встретить университетских профессоров, парламентариев или видных бизнесменов евангелической ориентации[5].

Сначала мы обсудим существующие теоретические подходы к изучению евангеликов и социального капитала; затем мы представим историческую справку о некатолических христианах в Чили, а также классификацию евангелических традиций в исторической перспективе; далее мы рассмотрим некоторые публикации, посвященные чилийским и латиноамериканским евангеликам. Мы также представим методы и данные, использованные в исследовании, и обсудим результаты опросов. Наконец, в выводах мы вернемся к основной аргументации.

4. Lalive D'Epinay, Ch. (1968). *El refugio de las masas*. Santiago: Del Pacífico.

5. Lindhartd, M. (2016) *New Ways of Being Pentecostal in Latin America*, pp. 151–164. Laham: Lexington Books.

Теория социального капитала и евангельские христиане в Латинской Америке

Современные исследователи пересмотрели и обновили тезис о пятидесятничестве как об «убежище для масс»[6]. Мартин[7], а также Столл[8] подчеркивают разнообразие евангелических традиций в отличие от подхода 1960-х, когда их рассматривали, скорее, как однородную группу. Они указывают на рост числа евангеликов, а также увеличение их влияния в латиноамериканских обществах. В том же ключе Бастиан[9] обратил внимание на «мутации» в латиноамериканской религиозной сфере с 1960-х гг., характеризующиеся тем, что Католическая церковь утратила монополию на производство «символических продуктов» (*symbolic goods*) перед лицом возросшего значения культурных и политических требований евангелических церквей. С 2000-х гг. исследования евангеликов Латинской Америки фокусировались на растущем политическом влиянии их церквей[10].

В Чили Фонтен и Бейер[11] начали новую серию исследований о христианах-некатоликах, обновив информацию об их социальном положении и политических предпочтениях. Клири и Сепульведа[12] показывают неоднородность пятидесятников в исторической перспективе и разрушают некоторые стереотипы о евангеликах, которые получили распространение в общественном мнении и даже в общественных науках. Что касается их политических позиций, Сепульведа[13] утверждает, что, несмотря на политический прагматизм, пятидесятники сейчас расстают-

6. Lalive D'Epinay, Ch. *El refugio de las masas.*
7. Martin, D. (1990) *Tongues of Fire*. Blackwell Publishers, Oxford.
8. Stoll, D. (1990) *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Church*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
9. Bastian, J. P. (1997) *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica.* México: Fondo de Cultura Económica.
10. Freston, P. (1998) "Pentecostalism in Latin America Characteristics and Controversies*", Social Compass* 45 (3): 335–358; Freston P. (2004) *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Oxford University Press.
11. Fontaine, A., Beyer, H. (1991) "Retrato del movimiento evangélico a la luz de encuestas de opinión pública", *Estudios Públicos* 44: 63–124.
12. Cleary, E., Sepulveda, J. (1998) "Chilean Pentecostalism: Coming of Age", in E. Cleary, H. Stewart-Gambino (eds) *Power, Politics and Pentecostals in Latin America,* pp. 97–122. Boudler: Westview Press.
13. Sepúlveda, J. (1999) *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: Fundación Konrad Adenauer.

ся со своим прежним положением «пилигримов» и обретают сознание своих прав как религиозного меньшинства. Линдхардт[14] сосредоточился на изучении бедных пятидесятников, подчеркивая их активную миграцию из одной церкви в другую, что связано с конкуренцией между пасторами.

Роль евангелических церквей в развитии гражданских и коммуникативных практик широко признана[15]. Даже не принимая прямого участия в политической жизни, церкви вовлечены в решение общественных проблем, поскольку ставят вопросы, представляющие национальный интерес, и создают структуры для защиты отдельных людей и сообществ[16]. Евангелические церкви также помогают развивать среди своих верующих гражданские навыки политического участия — такие как организационные способности, опыт работы в команде, сбор средств или навыки публичных выступлений, — то есть ключевые культурные ресурсы для действия в общественной сфере[17]. Это указывает на наличие взаимосвязи между религиозной идентичностью и производством социального капитала.

На уровне интуиции вывод о том, что представляет собой социальный капитал, довольно прост: люди или группы, тесно связанные между собой, действуют успешнее, чем когда они действуют поодиночке. Индивиды или сообщества с социальным капиталом быстрее растут, лучше защищены от кризисных или разрушительных ситуаций, получают больше внимания со стороны других акторов. Проблема заключается в определении того, что означает «быть тесно связанным» — необходимая квалификация в латиноамериканских обществах, для которых характерны бедность, неравенство и социальная изоляция. Хотя концепция социального капитала возникла не в Латинской Америке, она перекликается с аналогичными разработками в регионе. Фактически озабоченность общественным участием бедных и рабочих классов в XX веке

14. Lindhardt, M. (2012) *Power in Powerlessness. A study of Pentecostal Life Worlds in Urban Chile*. Leiden-Boston: Brill; Lindhardt, M. (ed.) (2016) *New Ways of Being Pentecostal in Latin America*. Lanham: Lexington Books.

15. Putnam, R., Cambell, D. (2010) *American Grace. How Religion Divides and Unites us*. New York: Simon & Schuster; Park, J., Sharma, G. (2015) "Religion and Social Capital: Examining the Roles of Religious Affiliation and Salience on Parental Network Closure", *Religion & Education* 43(2):162–167.

16. Rudolph, S. (1996) "Transnational Religion, the State and Global Civil Society", in Rudolph, S., Piscatori, J. *Transnational Religion & Fading State*, pp. 1–26. New Jersey, London: Routledge.

17. Williams, R. (1999) "Visions of the Good Society and the Religious Roots of American Political Culture", *Sociology of Religio*n 60(1):1–34.

шла рука об руку с развитием общественных организаций, призванных содействовать социальной сплоченности и интеграции. Более того, различные формы общинной кооперации породили устойчивые институты управления местными ресурсами[18].

Роберт Патнэм предложил известное определение социального капитала как «характеристики социальной жизни — сети, нормы и доверие, — которые позволяют участникам действовать вместе более эффективно для достижения общих целей»[19]. Это определение объединяет сети, нормы и доверие и развивает точку зрения Джеймса Коулмана, согласно которой социальный капитал включает в себя характеристики общественной структуры, которые облегчают определенные действия некоторых участников этой структуры[20].

Возражения против определения Патнэма сводились к тому, что наличие внутренних связей с группой может не решить проблем, возникающих в результате сегрегации или исключения социальной группы по географическим, этническим, религиозным или экономическим признакам[21]. Поэтому необходимо различать позитивные формы социального капитала, которые способствуют коллективному благополучию, и негативные, связанные с различными формами дискриминации и даже преступности. Поскольку социальный капитал — это «не всегда хорошо», требуется концептуально уточнять характеристики социальных связей или сетей, сопровождающих социальный капитал. Они могут либо способствовать внутренней групповой сплоченности (*изолирующий социальный капитал — bonding social capital)*, либо преодолевать социальные разрывы, связывая различные социальные группы (*связующий социальный капитал — bridging social capital)*[22].

По мнению Муди и Пакстона[23], подход, основанный на выявлении социальных связей, следует отличать от другого подхода, согласно которому возможен социальный капитал без социальных сетей. В этом случае социальный капитал можно представить как

18. Durston, J. (1999) "Building Community Social Capital", *Cepal Review* 69: 103–118.
19. Putnam, R. (1993) "The Prosperous Community", *The American Prospect* 4(13): 35–43.
20. Coleman, J. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
21. Portes, A., Landolt, P. (1996) "The Downside of Social Capital", *The American Project* May 1: 18–22.
22. Putnam, R., Goss K. (2002) *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*. New York: Oxford University Press.
23. Moody, J., Paxton P. (2009) "Building Bridges: Linking Social Capital and Social Networks to Improve Theory and Research", *American Behavioral Scientist* 11(52): 1491–1506.

ценности, чувства, привязанности, идентичности, слабо связанные с людьми, не требующие членства в социальной сети. Во многих исследованиях доверие к незнакомым людям или к институтам обычно рассматривается как косвенный показатель социального капитала.

Однако именно сочетание сетей и социального капитала позволяет нам углубиться в изучение последнего, поскольку, чтобы понять, как чувства удерживают группу вместе, нам нужно знать сети, в которые вовлечены ее члены. Аналогично, чтобы изучить сети, нам нужно понять, что связи различаются в зависимости от содержания.

Теория социального капитала утверждает, что членство в добровольных ассоциациях способствует развитию гражданской жизни. В ранних формулировках среди ассоциаций не упоминаются церкви, где практики и условия могут отличаться от тех, что свойственны нерелигиозным организациям. Религиозные убеждения сами по себе не создают социального капитала; однако те, кто регулярно посещает церковь, скорее всего, будут чаще участвовать в светских организациях, выборах и других формах гражданской активности[24].

Христианские церкви предлагают пространство для развития постоянных отношений между их членами, поскольку контакты все время возобновляются и поощряются такими ценностями, как щедрость и альтруизм. Существование связи между религией и социальным капиталом не следует считать самим собой разумеющимся, поскольку производство и качество последнего может быть разным в разных церквах. Некоторые церкви более социально разнообразны, чем другие, с точки зрения возраста их прихожан, этнической принадлежности, образования, места жительства или социально-экономического статуса, что создает различные условия для формирования социального капитала. Доктрина или теология церквей может, в свою очередь, поощрять или ослаблять участие их членов в общественной жизни. Наконец, властные отношения внутри церквей могут быть далеки от демократической практики. Во всех этих случаях мы обнаруживаем различные формы и качества социального капитала. Как следствие, связь между религией и социальным капиталом может принимать различные формы.

В некоторых исследованиях обсуждалось влияние религиозных убеждений на политические установки. Вутнау[25] утверждает, что ис-

24. Putnam, R., (2000) *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.

25. Wuthnow, R. (1999) "Mobilizing Civic Engagement: the Changing Impact of Religious Involvement", in Skocpol, T., Fiorina, M. *Civic Engagement in American Democracy*, pp. 331–363. Washington DC: Brookings Institution.

торические протестантские церкви распространяют свою гражданскую активность на общество, действуя на национальном уровне, в то время как евангелические церкви не переносят свои гражданские привычки на общество в целом, концентрируясь на индивидуальном благочестии или корпоративных задачах. Валенсуэла, Скалли и Сомма[26] подчеркивают, что в Латинской Америке существует связь между религиозной идентичностью и политическими расхождениями, утверждая, что религиозная идентичность часто влияет на политические позиции людей. Исследования социального капитала и добровольных ассоциаций в Чили не затрагивают напрямую проблему соотношения двух последних и не рассматривают специфическое влияние членства в церкви.

Поэтому стоит задаться вопросом, на примере изучения чилийских евангеликов, производит ли каждая христианская традиция разные типы социального капитала, который, в свою очередь, выражается в различных формах гражданской активности. Мы изучим этот вопрос, рассматривая членство в различных церквах в его связи с социальными связями, участием в добровольных ассоциациях, доверием и политическими установками. Мы ожидаем обнаружить более высокую вовлеченность в решение общественных вопросов, что свидетельствовало бы о том, что евангелики покидают «убежище масс».

Некатолические христиане Чили: история и типология

Евангелические традиции в Чили имеют глубокие исторические корни, документально подтвержденные с начала XIX в. Первые протестантские церкви в Чили ориентировались на проживающих в стране не-католиков, особенно англичан и немцев. Методистская церковь появилась в 1877 г. с целью проповеди среди чилийцев; впоследствии, в момент ее духовного обновления (*Revival*) в 1909 г., отделившаяся от нее группа образовала чилийское пятидесятническое движение — случай, уникальный в Латинской Америке. Позже зарубежные миссионеры-пятидесятники, особенно из Ассамблей Бога из США, не встретили поддержки среди местных евангеликов, среди которых доминировали национальные пятидесятники.

26. Valenzuela, S., Scully T., Somma, N. (2008) “Religión, identidad y orientaciones políticas”, in E. Valenzuela, et. al. *Vínculos, creencias e ilusiones. La cohesión social de los latinoamericanos*, pp. 105–140. Santiago: Uqbar editores.

На протяжении большей части XX в. чилийские евангелики оставались практически неизвестной группой населения. Подавляющее их большинство были пятидесятниками и принадлежали к обездоленным и дискриминируемым социальным группам, почти невидимым в политическом и культурном плане. В то же время, хотя община пятидесятников сильно выросла во второй половине века, ее не замечали ни политические деятели, ни Католическая церковь.

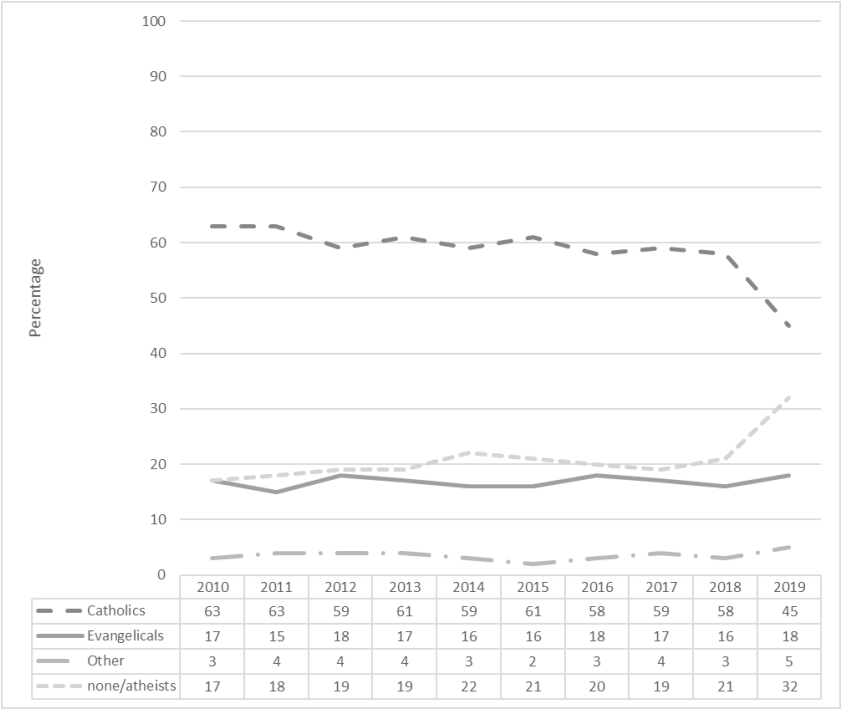
В течение XX в. чилийские евангелики демонстрировали разное отношение к политике. С одной стороны, многие пасторы и члены церкви отвергали политику, изображая ее коррумпированной и лживой, что делало ее несовместимой с христианскими ценностями. С другой стороны, с 1930-х гг. евангелики, включая пятидесятников, вступали в профсоюзы и устанавливали связи с левыми партиями. Например, в горнодобывающем секторе группа евангеликов сформировала отдельную фракцию в Социалистической партии. Сепульведа утверждает, что в 1960-е гг. коммунисты и социалисты обращались к евангеликам из-за сходства социального происхождения их членов, а также потому, что некоторые из евангеликов воспринимали левые проекты с точки зрения достижения целей справедливости, связанных с их верой[27]. По словам автора, многие евангелики, даже вопреки советам своих пасторов, поддерживали левого лидера Сальвадора Альенде.

Заметный выход евангеликов в публичную сферу произошел в 1974 г., когда несколько консервативных пасторов поддержали военный переворот, а затем, в 1975 г., пригласили генерала Пиночета на первый в истории евангелический *Te Deum* в честь национальной независимости, организованный в качестве альтернативы традиционной католической церемонии. Поддержка диктатуры, лежащая в основе этих инициатив, объясняется тем, что евангелики воспользовались возможностью получить признание со стороны политических властей, которым раньше они не пользовались. С того времени их политический статус только вырос. Так, на ежегодном евангелическом *Te Deum* до сего дня присутствуют представители высшей политической власти страны; кроме того, в 1999 г. в стране был принят Закон о свободе вероисповедания, а в 2008 г. 31 октября было объявлено Национальным днем евангелических и протестантских церквей.

27. Sepúlveda, J. *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile.*

В начале 1990-х Столл утверждал, что евангелики будут продолжать быстро расти за счет сокращения числа католиков[28]. Однако рост евангелического населения в последние два десятилетия замедлился. Более того, эволюция уровня религиозности чилийцев за последние десять лет показывает резкое сокращение также и католического населения и значительный рост атеистов или людей, не причисляющих себя ни к какой религии. В диаграмме 1 показан этот процесс.

Диаграмма 1: Эволюция уровня религиозности в Чили (процентное соотношение различных групп к общему населению страны)



	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Catholics	63	63	59	61	59	61	58	59	58	45
Evangelicals	17	15	18	17	16	16	18	17	16	18
Other	3	4	4	4	3	2	3	4	3	5
none/atheists	17	18	19	19	22	21	20	19	21	32

Источник: Encuesta Bicentenario UC (2019)[29].

28. Stoll, D. *Is Latin America turning protestant? The politics of Evangelical Church.*

29. "Encuesta Bicentenario", *Pontificia Universidad Católica de Chile*, 2019 [https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content//uploads/2019/11/EB_RELIGION.pdf, accessed on 15.11.2021].

В 2010-е гг., когда католиков стало заметно меньше, на фоне роста числа агностиков или атеистов, евангелическое население за то же десятилетие достигло примерно 16%, что свидетельствует о том, что оно не выиграло от сокращения католического населения. В 2019 г. евангелики и пятидесятники составляли 18% населения; они распределены между более чем 3000 церквей этого вероисповедания по всей стране и являются основным религиозным меньшинством, пользующимся широким культурным и социальным признанием. Однако в отличие от реального положения евангеликов в таких странах, как Гватемала, Перу или Бразилия, в Чили они не являются крупной политической силой.

Исследования евангелических церквей сталкиваются с проблемой представления этого разнообразия в виде значимых категорий. В самом деле, чилийские евангелические общины представляют бесконечное разнообразие теологий и ритуалов, которые различаются настолько, что невозможно установить четкие иерархии или линии различия. Мы классифицировали чилийские евангелические церкви, используя социально-исторические критерии, уточнив те, которые использовались в классических исследованиях чилийских евангеликов[30]. В данной работе используются следующие категории:

Исторические протестанты: происходят от церквей, возникших во время реформы XVI в. в Европе, которые появились в Чили в середине XIX — начале XX в. К этой категории относятся лютеранская, англиканская, пресвитерианская церкви, среди основных.

Миссионерские церкви: происходят от евангелических церквей и появились в Чили в конце XIX — начале XX в. В отличие от протестантских церквей, они рассматривали Чили как миссионерское поле. К этой категории относятся церкви баптистов, методистов, Христианского и миссионерского альянса, Армии спасения и др.

Национальные пятидесятники: возникли в результате пятидесятнического возрождения в 1909 г. В эту категорию вхо-

30. Игнасио Вергара, а также Лалив Д'Эпинэ классифицировали евангелические церкви, различая «первую реформу» и «вторую реформу» — вслед за появлением английских методистов. Vergara, I. (1962) *El protestantismo en Chile*. Santiago: Editorial del Pacífico; Lalive D´Epinay, Ch. (1968) *El refugio de las masas*. Santiago: Del Pacífico; Lagos, H. (1984). *La crisis de la hegemonía en Chile y la función de las iglesias evangélicas*. Santiago: Publicaciones PRESOR.

дят Пятидесятническая методистская церковь, Пятидесятническая евангелическая церковь, Пятидесятническая церковь Чили и различные пятидесятнические церкви, возникшие на их основе.

Экзогенное пятидесятничество: это церкви, происходящие из США, Швеции или Южной Кореи, появившиеся в Чили в конце 1940-х гг., такие как Ассамблеи Бога и Церковь Бога, которые включили Чили в свой миссионерский проект.

Неопятидесятники: в эту категорию мы включаем экзогенные пятидесятнические церкви, особенно некатолические харизматические церкви, как в случае церкви «Время Бога» или «Ассоциации Винья» (*Viña Association*).

Католики включены в исследование только в сравнительных целях.

В этой классификации мы не рассматриваем церкви Адвентистов седьмого дня, Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны) и Свидетелей Иеговы, либо потому что они не считают себя частью евангелических церквей, либо из-за внутренних доктринальных различий (адвентистские церкви).

Методология

В данной статье мы рассматриваем особенности гражданского участия в различных евангелических церквах по сравнению с католиками. Сравнение сосредоточено на социальном капитале, то есть способности развивать отношения, нормы и практики, способствующие коллективным действиям.

Социальный капитал относится к тем аспектам социальной структуры, которые создают ценности для сообществ и отдельных людей[31]. Мы рассматриваем три измерения, которые представляют ценность для религий в целом и для евангелических церквей в частности: социальные контакты, доверие и участие в добровольных ассоциациях. Социальные контакты означают связи, которые человек имеет в различных социальных кругах; в нашем исследовании мы спрашиваем о друзьях и их характеристиках. Количество и разнообразие контактов связано с доступом к отдаленным социальным кругам, что ведет к получению дефицитных ресурсов в ближайшем контексте, например, информации. До-

31. Coleman, J. (1990) *Foundations of Social Theory*, p. 302. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

верие означает ожидание того, что люди и институции действуют добросовестно и справедливо. Уровень доверия может быть связан с социальной сплоченностью, то есть с ощущением принадлежности к одному сообществу судьбы. Участие в добровольных ассоциациях считается источником социального капитала, поскольку позволяет диверсифицировать социальные контакты и способствует обучению гражданским практикам. Комбинации опыта взаимодействия и эмоциональных элементов порождают формы социальной структуры, которые могут быть более закрытыми или открытыми с точки зрения их разнообразия и уровня доверия.

Данные для анализа были получены в результате опроса евангелического, протестантского и католического населения в возрасте 15 лет и старше в четырех регионах Чили, где проживает больше всего евангеликов: столичный регион Сантьяго, Био-Био, Араукания и Лос-Риос (число опрошенных: N=754)[32]. Страты выборки позволяют проводить сравнение между евангелическими деноминациями, а также с католиками со схожим социально-экономическим статусом. Евангелики были классифицированы по церквам путем кодирования ответов на открытый вопрос.

Была произведена взвешенная выборка для евангельского и протестантского населения по деноминации, региона и полу — в сравнении с католиками, проживающими в тех же местах, где были опрошены евангелики. Вес каждой евангелической церкви был определен на основе опроса, проведенного в 2007 году (N: 2388), что также позволило выявить места с наибольшей плотностью членов каждой церкви. Хотя в опросе представлено небольшое количество протестантов (n=37), они включены в анализ, поскольку обычно показывают иные результаты. Опрос проводился в период с мая 2015 г. по май 2016 г. Несколько затянувшаяся публикация результатов связана с операциональными трудностями и не влияет на выводы, поскольку опрос сосредоточен на наиболее стабильных аспектах духовности, верований и практик.

32. Опросные исследования евангеликов впервые были проведены Лаливом Д'Эпине 1968), большинство исследований евангеликов являются качественными или историческими.

Результаты исследования

Сначала мы указываем на социальное положение респондентов. Далее мы представляем характеристики социального капитала: связи и доверие. Наконец, мы исследуем гражданскую активность и политическую идентификацию. Социально-историческая классификация служит для сравнения различий между членами разных церквей.

Экономическая активность. Модернизация чилийского общества в последние три десятилетия с интенсивной восходящей социальной мобильностью, связанной с доступом к университетскому образованию, охватила и евангеликов. Поэтому среди них следует выявить социально-экономическое разнообразие, а не рассматривать только группы бедных. Род занятий членов церкви является показателем их социально-экономического положения.

Таблица 1: Род занятий и экономическая активность респондентов[33] (в %)

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты
Неквалифицированный труд	13,0	3,4	19,2	24,0	2,8
Квалифицированный труд/малый бизнес	10,0	15,3	14,2	9,8	11,1
Средне- и низкоквалифицированные работники	29,0	27,1	24,2	30,5	25,0

33. Все таблицы подготовлены авторами статьи.

Средние руководители	26,0	16,9	29,2	22,2	25,0
Пенсионеры	19,9	35,6	10,8	11,6	30,6
Нет данных	2,2	1,7	2,5	1,8	5,6

Социально-экономическое разнообразие среди евангеликов очевидно, хотя категории низшего уровня продолжают доминировать. Большинство респондентов являются низко- и среднеквалифицированными работниками, без особых различий между деноминациями, в диапазоне от 24% до 30%. Также нет различий в квалифицированных профессиях и микробизнесе. Национальные и экзогенные пятидесятники сравнительно беднее, хотя последние демонстрируют большую диверсификацию. Для протестантов характерен сравнительно более высокий статус, что связано с восходящей социальной мобильностью мигрантов европейского происхождения в течение XX в. Особенностью выборки является преобладание пенсионеров среди тех, кто принадлежит к миссионерским церквам.

Социальные связи. Мы рассматриваем два показателя социальных связей: количество друзей и разнообразие социальных контактов. В таблице 2 указано количество друзей — степень вовлеченности в социальные круги вне семьи, которая может быть связана с сетевым разнообразием.

Существуют заметные различия в количестве друзей в зависимости от деноминации. Среди респондентов, утверждающих, что у них более 5 друзей, выделяются протестанты, у которых это 32% от общего числа контактов, и почти половина из них имеет от 3 до 5 друзей. Члены миссионерской, экзогенной пятидесятнической и Католической церквей, как правило, имеют от 3 до 5 друзей. За исключением протестантов, в других церквах от 28% до 33% респондентов имеют одного или двух друзей, что указывает на наличие относительной социальной изоляции. Национальные пятидесятники выделяются тем, что 13% из них говорят, что у них нет друзей, а 31% имеет одного или двух друзей; таким образом, национальные пятидесятники живут в социальной изоляции.

Таблица 2: Процент близких контактов/друзей в разных церквах

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты
Нет	9,1	9,5	7,2	13,1	5,4
1–2	33,7	28,6	30,4	31,4	13,5
3–5	39,9	44,4	41,6	35,3	48,6
6–10	11,5	9,5	14,4	12,4	21,6
11+	5,8	7,9	6,4	7,8	10,8

Существуют заметные различия в количестве друзей в зависимости от деноминации. Среди респондентов, утверждающих, что у них более 5 друзей, выделяются протестанты, у которых это 32% от общего числа контактов, и почти половина из них имеет от 3 до 5 друзей. Члены миссионерской, экзогенной пятидесятнической и Католической церквей, как правило, имеют от 3 до 5 друзей. За исключением протестантов, в других церквах от 28% до 33% респондентов имеют одного или двух друзей, что указывает на наличие относительной социальной изоляции. Национальные пятидесятники выделяются тем, что 13% из них говорят, что у них нет друзей, а 31% имеет одного или двух друзей; таким образом, национальные пятидесятники живут в социальной изоляции.

Короче говоря, протестанты склонны устанавливать более тесные отношения с более отдаленными социальными кругами, помимо непосредственных социальных связей, в то время как национальные пятидесятники выглядят гораздо изолированнее социально. В других деноминациях, хотя около половины респондентов имеют 3 и более друзей, выделяется значительная группа с небольшим количеством друзей или вообще без них.

Опрос указывает на разнообразие социальных кругов в религиозном, социоэкономическом и культурном аспектах. Проценты в таблице 3 представляют тех, кто имеет знакомых в указанных категориях.

Таблица 3: Разнообразие друзей респондента («среди моих друзей у меня есть...»)

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты
Пятидесятники	21,1	49,1	76,4	76,0	68,6
Протестанты	21,4	56,6	63,3	53,5	91,4
Католики	85,2	49,1	45,4	50,0	71,4
Атеисты	47,5	38,5	38,3	33,9	75,8
Университетские специалисты	68,9	73,2	73,5	64,1	94,3
Деловые люди	39,5	31,4	36,0	26,8	45,7
Неквалифицированные рабочие	49,1	48,1	53,2	53,0	69,7
Коренные жители	25,7	38,8	33,3	27,6	35,3
Социальные лидеры	25,7	16,0	20,6	16,7	20,6
Геи	18,5	9,6	14,2	14,2	38,2

Что касается религиозного аспекта, то здесь прослеживается четкая тенденция к формированию связей с людьми той же веры. Национальные (чилийские) и экзогенные пятидесятники утверждают, что хорошо знают и понимают друг друга, и это может

быть связано с тем, что различия между этими группами скорее «академические», чем на уровне повседневного общения.

Протестанты демонстрируют, скорее, другую картину: у них есть друзья-протестанты, но они также общаются с католиками, атеистами и, в меньшей степени, с пятидесятниками.

В социально-экономическом измерении существуют некоторые различия в доступе к контактам с высоким социоэкономическим положением (по уровню образования и доходов), таким как у сотрудников университетов. Почти все протестанты имеют друзей среди последних, что значительно выше, чем у пятидесятников и католиков. Социальные связи с неквалифицированными работодателями и рабочими, за исключением протестантов, где они выше, относительно равны среди деноминаций.

Наконец, культурное разнообразие указывает на некоторые различия на низком уровне контактов. Миссионеры и протестанты демонстрируют самый высокий уровень контактов с коренным населением. Это связано с географическим распределением, отчасти с результатом их евангелической миссии, а отчасти с расселением мигрантов чилийским правительством. Связь с общественными лидерами незначительна, особенно среди миссионеров и национальных пятидесятников.

В таблице 4 рассматривается территориальное распределение религиозных контактов. Социальные отношения на близлежащих территориях, как правило, связаны с контактами с похожими людьми. Респондентов просили оценить долю прихожан, живущих рядом с церковью, относительно общего числа опрошенных.

Таблица 4: Доля членов общины, проживающих в одном районе

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты
Почти все	54,8	1,9	17,7	22,4	23,3
Три четверти	7,0	15,1	15,9	13,8	3,3

Половина	4,3	15,1	11,5	17,5	26,7
Менее половины	5,2	22,6	15,9	11,4	16,7
Несколько	7,8	28,3	22,1	20,3	20,0
Не знает	20,9	17,0	16,8	14,6	10,0

Основной контраст наблюдается между евангеликами и католиками. Более половины католиков заявляют, что почти все члены их общины живут в том же районе, в то время как в остальных церквах этот процент заметно снижается. Более того, среди миссионеров, экзогенных пятидесятников и пятидесятников самая многочисленная категория соответствует «нескольким» членам их общин, живущим по соседству.

Католики, очевидно, не делают различий между местами отправления культа и ходят в ту церковь, которая находится ближе всего к их месту жительства. В случае с евангеликами церковь, которую они посещают, является результатом решения, которое может заставить их отправиться в другой район, если местная церковь не соответствует их верованиям и предпочтениям.

Межличностное доверие. Доверие является ключевым измерением социального капитала, поскольку оно выражает социальные связи, качество которых гарантирует отсутствие недобросовестного и беспринципного поведения. Респондентам был задан вопрос о *доверии* среди различных социальных групп, чтобы определить его уровень в различных социальных кругах. В таблице 5 представлен процент людей, доверяющих другим в целом или почти всегда.

Доверие к близким социальным кругам, представленным семьей и друзьями, высоко и одинаково среди деноминаций и поэтому представляет собой обобщенный источник уверенности в социальной жизни. Доверие к пасторам высоко среди некатоликов, что контрастирует с более низким доверием католиков к своим священникам. Аналогично, доверие католиков к другим католикам (69%) ниже, чем среди некатоликов (от 76% до 85%). Доверие к атеистам относительно низкое во всех конфессиях. Наконец, католики и протестанты склонны относительно больше доверять своим соседям, а доверие к коллегам особенно высоко среди миссионеров.

Таблица 5: Межличностное доверие (всегда или в целом доверяют)

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты
Семье	93,8	96,8	96,0	92,8	83,8
Друзьям	81,4	86,7	84,5	76,1	80,6
Пасторам	46,7	90,2	92,0	81,5	75,6
Священникам	58,8	44,0	37,8	29,1	44,1
Прихожанам	69,4	85,3	80,0	78,2	75,7
Атеистам	59,9	48,4	46,0	43,2	66,7
Соседям	64,3	56,9	48,7	48,5	67,5
Коллегам	59,2	72,5	59,4	51,6	60,0

Одним словом, наибольшее доверие оказывается ближайшему социальному окружению. Евангелики, в отличие от католиков, также выражают высокое доверие своим пасторам и прихожанам. Соседи являются источником доверия в основном для католиков.

В целом, доверие среди евангеликов опирается на близкие социальные круги, укрепляемые членами их церкви и пасторами. Католики, в свою очередь, находят меньше поддержки своему доверию в кругах, удаленных от семьи или друзей; в частности, многие католики не доверяют своей церкви.

Таблица 6 показывает доверие к институциям, которое является косвенной или опосредованной формой доверия между людьми. Доверие к институциям отражает ожидание того, что они справедливо распоряжаются предоставленной им властью. Высокий уровень доверия к институциям свидетельствует о сплоченности общества в осуществлении своих прав.

Таблица 6: Процент тех, кто полностью или в значительной степени доверяет следующим институциям

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты
Местной полиции	44,5	60,6	49,2	52,1	45,9
Вооруженным силам	47,9	56,7	45,9	49,5	41,7
Евангелической церкви	16,5	58,0	66,2	62,0	35,1
Школе	40,4	41,0	33,4	38,1	27,0
Католической церкви	38,7	14,1	10,0	10,0	2,8
Радио	34,2	25,4	25,4	26,6	27,0
Правосудию	11,6	16,1	9,7	13,5	10,8
Телевидению	16,1	8,1	8,2	8,3	8,1
Парламенту	7,5	13,4	5,8	8,3	8,1

Местная полиция и вооруженные силы получают самый высокий уровень институционального доверия — около 50%. Доверие к этим институциям можно интерпретировать как поиск агента, способного установить порядок в среде, которая содержит угрозу. Когда доверие не выходит за рамки близкого социального круга, общественная жизнь кажется рискованной.

Доверие к церквам — на втором месте. Хотя формулировка вопроса подразумевала, что существует только одна евангелическая церковь, уровень доверия всех евангеликов высок и достигает почти двух третей в выборке. С другой стороны, католики мало дове-

ряют своей церкви (38%), что, как известно, меньше, чем доверие евангеликов к собственной церкви (63%). Религия благоприятствует социальным связям в основном для евангеликов, в то время как католическая вера ассоциируется с недоверием к институту.

Телевидение и радио, а также суды и парламентарии демонстрируют самые низкие уровни доверия в выборке, при этом различия между религиозными убеждениями здесь незначительны. Другими словами, СМИ вносят незначительный вклад в дело сплоченности общества[34].

Участие в ассоциациях. В таблице 7 представлен процент респондентов, которые были членами семи типов организаций в течение года, предшествовавшего опросу. Выборка была сформирована из домохозяйств, а не организаций или церквей, поэтому нет причин предполагать, что в рамки выборки попало аномальное количество членов организаций.

Таблица 7: Процент респондентов, являющихся членами следующих добровольных объединений, по типу церкви

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты	Всего
Сообщество	42,6	55,6	55,6	37,0	48,6	44,0
Образование	24,6	33,3	44,8	34,5	30,6	32,6
Услуги	20,1	50,0	40,0	34,9	29,7	31,8
Группа поддержки	12,7	24,2	31,7	27,1	19,4	22,5
Интернет-группа	21,7	30,6	36,5	29,0	41,7	28,5

34. Результаты нашего опроса близки к результатам, полученным в рамках исследования CEP Survey CEP. Июль-август 2013 года [https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160304/20160304100324/EncuestaCEP_JulAgo2013_completa.pdf, accessed on 12.12.2020].

Общественное движение	14,3	9,7	11,9	11,6	19,4	12,7
Профсоюз	10,7	6,5	5,6	9,9	16,7	9,4
Участвует как минимум в одном	66,8	84,1	85,7	71,1	73,0	73,3

Уровень участия, представленный в данной выборке (73%), намного выше, чем показано в других исследованиях. В исследовании «Гражданское общество в действии»[35] сообщается о 40% опрошенных, которые в какой-то момент участвовали в работе какой-либо организации, и о 27,3%, которые делали это в течение последнего года. Хотя маловероятно, что уровни участия обусловлены вопросом или особенностями дизайна выборки, эти данные следует интерпретировать с осторожностью до получения дополнительных свидетельств.

Члены экзогенных пятидесятнических и миссионерских церквей демонстрируют самый высокий уровень участия в ассоциациях. Общинные, соседские, культурные и рекреационные организации показывают наибольшее участие в данной выборке, хотя оно оказывается несколько ниже среди национальных пятидесятников и католиков. Школьные и университетские организации, такие как центры родителей и опекунов и студенческие ассоциации, также демонстрируют значительный уровень участия, который, однако, ниже среди католиков и протестантов. Аналогичная картина наблюдается и в благотворительных организациях. Участие евангеликов заметно в группах, которые занимаются прямой поддержкой людей с различными проблемами здоровья и представляют собой стандартное направление деятельности этих церквей. Евангелики также выделяются в интернет-группах, что может быть связано с участием в виртуальных вариантах их собственных церквей; однако этот аспект требует дальнейшего изучения. Наконец, уча-

35. Irrarázaval, I., Streeter P (2016). *Sociedad en acción. Construyendo Chile desde las organizaciones de la sociedad civil*. Santiago: Centro UC Políticas Públicas.

стие в социальных движениях, а также в организациях, связанных с миром труда, малочисленно во всей выборке.

В таблице 8 представлен уровень участия в общественной жизни, связанного с ее развитием и отражающего лидерские качества и степень приверженности, характеризующие социальный капитал.

Таблица 8: Процент респондентов, принявших участие в следующих общественных инициативах в течение последнего года

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты
Участвовал в общественном собрании	48,8	63,5	71,4	60,2	70,3
Руководил собранием	40,6	55,6	60,3	51,1	56,7
Общинный проект	33,6	44,4	48,4	39,8	45,9

Евангелики, особенно экзогенные пятидесятники, обнаруживают высокую степень вовлеченности в общинную жизнедеятельность, в которой они используют свои гражданские навыки. Католики, напротив, демонстрируют значительно более низкий уровень участия. Можно сделать вывод, что принадлежность к евангелическим церквам тесно связана с участием в общинной жизни.

Информация и политическая активность. В таблице 9 представлены индекс информированности и индекс политической активности, разработанные на основе анкеты для оценки интереса к политике. Индекс политической информированности варьируется от 0 до 6 и включает следующие пункты: просмотр политических программ по телевидению, чтение новостей о политике, разговоры о политике в семье или с друзьями. Индекс политической активности варьирует от 0 до 8 и включает следующие пункты:

агитировал за кандидата, участвовал в общественных демонстрациях, организовывал общественные демонстрации или участвовал в группах, изучающих политику. В таблице показан процент людей, которые выше среднего по выборке по обоим показателям.

Таблица 9: Процент респондентов выше среднего уровня информационной и политической активности в выборке

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Национальные пятидесятники	Протестанты
Индекс политической информированности	58,8	50,8	51,2	46,8	59,5
Индекс политической активности	34,4	26,2	24,8	23,0	46,0

Таблица 9 показывает, что население более информировано в политических вопросах, чем политически активно. Главный контраст — это бóльшая степень политической информированности католиков (и протестантов) и бóльшая вероятность их политической активности по сравнению с евангелическими церквами. У пятидесятников самый низкий индекс политической информированности; при этом все евангелики демонстрируют также и низкий уровень политической активности.

В таблице 10 представлено согласие респондентов с тремя утверждениями о демократии (желательности демократического режима).

Налицо широкая поддержка демократии независимо от религиозных убеждений. Однако интересно рассмотреть некоторые моменты. Поддержка авторитарного правления больше среди тех, кто принадлежит к миссионерской церкви, в то время как для одной трети национальных пятидесятников тип политического режима в стране безразличен, что выше пятой части, показанной другими деноминациями.

Таблица 10: Процент респондентов, согласных с утверждениями о демократии

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты
В некоторых случаях авторитарное правление предпочтительнее	13,9	19,0	15,1	9,5	5,4
Демократия всегда предпочтительнее	62,7	57,1	61,1	57,4	78,4
Форма правления не имеет значения для таких людей, как я	23,0	20,6	20,6	32,7	16,2

В таблице 11 представлены данные о политической позиции респондентов, включая категорию отсутствия политической идентификации.

Таблица 11: Политическая самоидентификация

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты
Отсутствие политической позиции	46,7	49,2	60,3	63,4	43,2

Правые	8,2	14,3	8,7	8,1	8,1
Правоцентристы	7,4	6,3	11,9	8,5	8,1
Левоцентристы	11,5	20,6	6,3	8,1	21,6
Левые	25,4	7,9	11,1	11,6	18,9

По вопросу о политической позиции большинство пятидесятников и экзогенных пятидесятников указывают, что у них нет политической позиции (62%), и это контрастирует с примерно 45% в других церквах.

Католики больше склонны идентифицировать себя с левоцентристами и левыми (37%). Похоже, что пятидесятники находят убежище от политики в своих церквах, не особо заботясь о форме правления и держась подальше от политических идентификаций.

В таблице 12 представлена степень согласия с несколькими утверждениями об отношении религии и политики.

Мнения евангеликов и католиков о связи между церковью и политикой контрастируют. Евангелики напрямую связывают обязанности правительства с защитой нравственности. Более того, хотя все согласны с тем, что религия не должна использоваться в политических целях, евангелики ожидают, что их религиозные лидеры будут оказывать влияние на правительство. Евангелики, в отличие от католиков, также ожидают, что христиане будут занимать государственные должности.

Кроме того, евангелики чаще, чем католики, готовы прислушиваться к своим лидерам в вопросе о том, как голосовать. Евангелики не будут голосовать за кандидатов-евангеликов только на основании исповедуемой ими религии. Также и идея создания евангелической политической партии не находит широкой поддержки, хотя и имеет определенный отклик среди экзогенных пятидесятников.

Короче говоря, евангелики, особенно пятидесятники, судя по всему, дистанцируются от политической активности и скорее предпочитают следовать в данном случае своим пасторам, чем действовать самостоятельно. Они тесно связывают религию с осу-

ществлением гражданских прав в случае, если законы направлены против христианской морали. В обоих аспектах они, похоже, далеки от католиков, которые демонстрируют противоположную модель поведения.

Таблица 12: Процент респондентов, которые полностью или частично согласны с утверждениями о соотношении христианской веры и политики — вне зависимости от принадлежности к конкретным церквам

	Католики	Миссионеры	Экзогенные пятидесятники	Пятидесятники	Протестанты
Правительство должно защищать мораль	62,8	80,0	89,4	81,9	66,7
Церкви должны противостоять антихристианским законам	35,0	62,1	80,3	71,6	59,4
Религия не должна использоваться в политических целях	74,7	78,3	69,3	70,7	77,8
Религиозные власти не должны влиять на правительство	66,1	36,9	28,9	42,6	62,1

Религия не должна влиять на голосование	73,3	61,0	57,4	69,5	91,9
Христиане должны занимать государственные должности	19,2	52,6	59,6	44,4	38,9
Я бы проголосовал за евангелика из любой партии	26,7	15,5	24,5	26,3	8,6
Христиане должны создать свою политическую партию	11,3	16,4	25,5	13,9	12,1

Заключение: социальный капитал, гражданское сознание и религия

Согласно идее о социальном капитале, членство в добровольных ассоциациях должно вносить положительный вклад в качество гражданской жизни[36]. Более конкретно это предполагает, что качество социального капитала должно быть связано с религиозными практиками[37].

Социальный капитал евангеликов и сопоставимой группы чилийских католиков обнаруживает некоторые общие черты, но также и заметные контрасты. Количество и разнообразие друзей отличает национальных пятидесятников от других групп,

36. Putnam, R. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*.

37. Putnam, R., Campbell, D. (2010) *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*.

поскольку первые выглядят более изолированными в своей социальной жизни, хотя они компенсируют социально-экономическое разнообразие в своих контактах. Межличностное доверие согласуется с небольшим количеством контактов, демонстрируемых респондентами. Фактически семья и друзья — это основные сферы доверия в выборке. За пределами этого тесного круга евангелики проявляют доверие к своим пасторам и членам своих церквей. Католики, напротив, меньше доверяют священникам и прихожанам, проявляя больше доверия к соседям. Рост доверия среди евангеликов поддерживается церквами, тогда как у католиков доверие слабо проецируется на их соседей. Евангелики также демонстрируют высокий уровень вовлеченности в общинные инициативы, выполняя лидерские роли, что особенно характерно для экзогенных пятидесятников. В целом, сети, поддерживающие социальный капитал, относительно невелики, при этом у евангеликов они несколько разнообразнее, чем у католиков. Доверие характерно для наиболее тесных социальных кругов и социально проецируется через церкви у евангеликов и через соседство у католиков. Наконец, участие в проектах и мероприятиях ассоциаций, как правило, выше среди евангеликов, без каких-либо различий между деноминациями.

Наши результаты в определенной степени ставят под вопрос постулаты теории социального капитала, поскольку наличие социального капитала у евангеликов не способствует широкому гражданскому участию. Опрос показывает, что большинство поддерживает демократию, что выше среднего уровня поддержки авторитарного правления, а также демонстрирует отсутствие интереса к типу политического режима, что больше характерно для евангеликов по сравнению с католиками и протестантами. Евангелики менее склонны к выработке политической идентичности, чем католики; аналогично, они менее информированы и менее активны в политической сфере. Более того, ориентации евангеликов в отношении политической активности в большей степени, чем у католиков, воспроизводят модели иерархических отношений, поскольку первые ожидают, что их пасторы будут представлять их в политической жизни и направлять их голосование. Будущие исследования должны прояснить, почему добровольное участие в общинной жизни ориентировано на направления, отличные от тех, на которые указывали теоретики концепции социального капитала.

Другие вопросы, касающиеся политического участия евангеликов, также заслуживают внимания: например, в какой мере

их взгляды учитываются политиками и властями; каким образом политика того или иного режима влияет на социальную жизнь евангеликов.

Перевод с английского Александра Кырлежева

Библиография / References

Bastian, J. P. (1997) *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cleary, E., Sepulveda, J. (1998) "Chilean Pentecostalism: Coming of Age", in E. Cleary, H. Stewart-Gambino (eds) *Power, Politics and Pentecostals in Latin America,* pp. 97–122. Boudler: Westview Press.

Coleman, J. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Coleman, J. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Durston, J. (1999) "Building Community Social Capital", *Cepal Review* 69: 103–118.

Fontaine, A., Beyer, H. (1991) "Retrato del movimiento evangélico a la luz de encuestas de opinión pública", *Estudios Públicos* 44: 63–124.

Freston P. (2004) *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Oxford University Press.

Freston, P. (1998) "Pentecostalism in Latin America Characteristics and Controversies*", Social Compass* 45 (3): 335–358.

Irrarázaval, I., Streeter P (2016). *Sociedad en acción. Construyendo Chile desde las organizaciones de la sociedad civil*. Santiago: Centro UC Políticas Públicas.

Lagos, H. (1984). *La crisis de la hegemonía en Chile y la función de las iglesias evangélicas*. Santiago: Publicaciones PRESOR.

Lalive D'Epinay, Ch. (1968). *El refugio de las masas*. Santiago: Del Pacífico.

Lindhardt, M. (2012) *Power in Powerlessness. A Study of Pentecostal Life Worlds in Urban Chile*. Leiden-Boston: Brill.

Lindhardt, M. (ed.) (2016) *New Ways of Being Pentecostal in Latin America*. Lanham: Lexington Books.

Mansilla, M. A. (2018) *Evangélicos y política en Chile, 1960–1990: Política, apoliticismo y antipolítica*. Universidad Arturo Prat del Estado de Chile. RiL Editores.

Mansilla, M. A., Orellana Urtubia, L., Panotto, N. (2018) "La participación política de los evangélicos en Chile (1999–2017)", *Revista Rupturas* 9(1): 175–204.

Martin, D. (1990) *Tongues of Fire*. Blackwell Publishers, Oxford.

Moody, J., Paxton P. (2009) "Building Bridges: Linking Social Capital and Social Networks to Improve Theory and Research", *American Behavioral Scientist* 11(52): 1491–1506.

Park, J., Sharma, G. (2015) "Religion and Social Capital: Examining the Roles of Religious Affiliation and Salience on Parental Network Closure", *Religion & Education* 2: 162–167.

Park, J., Sharma, G. (2015) "Religion and Social Capital: Examining the Roles of Religious Affiliation and Salience on Parental Network Closure", *Religion & Education* 43 (2):162–167.

Portes, A., Landolt, P. (1996) "The Downside of Social Capital", *The American Project* May 1: 18–22.

Putnam, R. (1993) "The Prosperous Community", *The American Prospect* 4(13): 35–43.

Putnam, R., (2000) *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.

Putnam, R., Cambell, D. (2010) *American Grace. How Religion Divides and Unites us*. New York: Simon & Schuster.

Putnam, R., Campbell, D. (2010) *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster.

Putnam, R., Goss K. (2002) *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*. New York: Oxford University Press.

Rudolph, S. (1996) "Transnational Religion, the State and Global Civil Society", in Rudolph, S., Piscatori, J. *Transnational Religion & Fading State*, pp. 1–26. New Jersey, London: Routledge.

Sepúlveda, J. (1999) *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: Fundación Konrad Adenauer.

Stoll, D. (1990) *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Church*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Valenzuela, S., Scully T., Somma, N. (2008) "Religión, identidad y orientaciones políticas", in E. Valenzuela, et. al. *Vínculos, creencias e ilusiones. La cohesión social de los latinoamericanos*, pp. 105–140. Santiago: Uqbar editores.

Vergara, I. (1962) *El protestantismo en Chile*. Santiago: Editorial del Pacífico; Lalive D´Epinay, Ch. (1968) *El refugio de las masas*. Santiago: Del Pacífico.

Williams, R. (1999) "Visions of the Good Society and the Religious Roots of American Political Culture", *Sociology of Religio*n 60 (1):1–34.

Wuthnow, R. (1999) "Mobilizing Civic Engagement: the Changing Impact of Religious Involvement", in Skocpol, T., Fiorina, M. *Civic Engagement in American Democracy*, pp. 331–363. Washington DC: Brookings Institution.

Тимур Атнашев, Владислав Калинин

Праведный разум: Джонатан Хайдт в поисках моральных оснований политики

Обзор книги: Jonathan Haidt. (2021) *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Vintage. — 419 pp.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-279-312

Timur Atnashev, Vladislav Kalinin

The Righteous Mind: Jonathan Haidt in Search for the Moral Foundations of Politics

Timur Atnashev — Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). atnashev-tm@ranepa.ru

Vladislav Kalinin — Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). vrkalinin1@gmail.com

The article provides an extended critical review of the key arguments of the book "Righteous Mind" by Jonhatan Haidt and an analysis of the intellectual context in which his influential theory of moral foundations (MFT) had emerged. Authors reconstruct Haidt's

Статья подготовлена в рамках научно-исследовательского проекта «Моральные основания публичных дискуссий в современной России: общественный язык конструктивных коммуникаций» РАНХиГС в 2021 г. Мы благодарны за обсуждение и за критические соображения о теории моральных оснований Дж. Хайдта Илье Винявкину, Владимиру Картавцеву, Виталию Куренному, Дмитрию Рогозину и Андрею Фетисову.

intention of reinterpreting and possibly overcoming the ever growing "culture wars" in American society — the difference between liberals and conservatives in their understanding of what constitutes the basic set of moral foundations. The opposition between intuitionist (Hume) and rationalistic (Kant) approaches to morality in social psychology is considered, followed by the discussion of the complex relationship between biological, evolutionist and sociocultural mechanisms according to Haidt, as well as his original revision of the theory of "homo duplex" by Emile Durkheim, who understood collective identity in terms of the sacred bonds. In the final part of the article authors show that the most vulnerable arguments of Haidt are not those related to the "biological reductionism" often erroneously attributed to the American thinker, but issues related to the insufficient elaboration of the criteria of the identification of the five or six specific foundations, and to self-contradictory character of the strategic move of the book: Haidt tries to extend the too narrow spectrum of the moral foundations of his liberal colleagues and compatriots by the force of his rational arguments, but at the same time he shows that moral reactions are rather intuitive and not rational by nature.

Keywords: moral foundations theory, culture wars, conservatives-liberals divide, socio-biological reductionism, Durkheim, collective as sacred, Jonathan Haidt.

Книга «Праведный разум: почему хорошие люди разделены политикой и религией» Джонатана Хайдта — очень амбициозный и провокационный проект, который вызвал целую волну эмпирических исследований и критики[1]. Несмотря на относительную молодость, исследовательская программа теории моральных оснований по ряду параметров сопоставима с большими сравнительными моделями анализа ценностей политического социолога Рональда Инглхарта и типологии культурных измерений социального психолога Герта Хофстеде.

1. В целом речь идет о нескольких сотнях исследований в течение последних десяти лет в диапазоне от жителей США и стран ЕС до Ирана или Южной Кореи, которые формируют своеобразную субдисциплину, включая метааналитические обзоры. См. Kivikangas, J. M., et. al. (2021) "Moral foundations and political orientation: Systematic review and meta-analysis", *Psychological Bulletin* 147(1): 55–94.

Для описания базового репертуара моральных оснований, внутри которого варьируется нравственная чувствительность представителей разных стран и сообществ, Хайдт обращается к ресурсам антропологии — и его конечной прагматической целью является лучшее понимание друг другом различных политических и религиозных сообществ. Работа влиятельного американского социального психолога и мыслителя демонстрирует два сквозных «умиротворяющих» аргумента или предположения:

а) мы можем лучше понимать друг друга в политике, обращаясь к моральным и религиозным основаниям убеждений наших оппонентов, даже в ситуации глубокого общественного раскола;

б) сложившиеся дисциплинарные границы между психологией, антропологией, социологией и эволюционной биологией можно продуктивно нарушать, если отказаться от попыток редукционизма и перейти к новому типу интеграции.

Каждый из этих аргументов спровоцировал живую и не всегда дружественную реакцию ученых, в свою очередь разделенных как политическими убеждениями, так и дисциплинарными конвенциями.

Вероятно, центральным ходом работы Хайдта является утверждение о том, что люди, которые определяют себя как либералы, имеют более узкий спектр или объем моральных оснований, чем люди, называющие себя консерваторами. Консерваторы относят к сфере общеобязательных норм морали такие вопросы, как авторитет и иерархию внутри организации и высокую лояльность своей группе. Для них также важна оценка поведения людей по отношению к вещам или действиям в терминах священного (чистого) / отвратительного (грязного). По Хайдту, эти вопросы связаны с ролью морали как механизма укрепления внутри групповой идентичности, кооперации и солидарности. С этим же механизмом связано важное для консерваторов разделение на своих, принадлежащих группе, и чужих, не разделяющих ее принципов и норм. Напротив, для либералов, к которым в США по факту относятся большинство ученых, этот набор «групповых» моральных оснований представляется архаичным или малозначимым. При этом моральные основания, связанные с защитой индивида (неприятие вреда и насилия, справедливость, автономия), оказываются почти равно важными как для консерваторов, так и для либералов. Таким образом, либералы и консерваторы разделены в их отношении к групповым моральным основаниям.

Как на своем собственном примере обнаружил Хайдт, для преодоления этой морально-религиозной границы между либералами и консерваторами эмансипированным городским жителям необходимо сделать большие интеллектуальные и культурные усилия. Ученый хочет показать, что высокая ценность групповых моральных оснований является исторической и антропологической нормой, а отказ либералов от них в пользу только индивидуальных оснований морали — историческая аномалия, мешающая взаимопониманию. Либералы смогут лучше понимать и убеждать консерваторов по конкретным вопросам общественной и политической жизни, вернув в свой риторический и жизненный репертуар групповые моральные основания. Консерваторы, предположительно, могут смягчить свои требования высокой групповой лояльности, когда они хотят найти общий язык и договориться с либералами.

Наконец, на следующем уровне ученый показывает косвенную связь или, точнее, сложную взаимозависимость индивидуальной и отчасти генетически определенной открытости/закрытости людей новому опыту и культурно-исторических вариаций консервативных и либеральных установок. Сильно упрощая серию нюансированных аргументов и контраргументов Хайдта и его коллег, мы можем сказать, что либералы более открыты, а консерваторы более закрыты новому опыту. Однако конкретные индивидуальные траектории людей с точки зрения их общественных предпочтений не жестко предопределены генетической предрасположенностью, а конкретные наборы правил и установок, принятых как «традиция» и «инновация» в разных сообществах, значительно отличаются.

Книга состоит из трех частей, которые призваны удержать вместе достаточно сложную и деликатную трансдисциплинарную конструкцию, связывающую моральные основания, религиозность и политические предпочтения с психологией и нейрофизиологией. Мы хотели бы для начала дать краткое изложение основных тезисов, чтобы затем представить контекст, в котором они возникли, более подробно разобрать каждый из них и в заключение указать на наиболее уязвимые для критики ходы и аргументы. Фоновым для нас будет вопрос о границах применимости теории моральных оснований и ее эмпирических находок в целом и о возможности «перевода» культурно и политически обусловленного проекта Хайдта, уже апробированного в десятках стран мира от Польши до Южной Кореи или Турции, на отечественный

контекст. Устойчивая корреляция между объемом моральных оснований и политическими предпочтениями обнаруживается в самых разных сообществах.

Структура и основные тезисы книги

В первой части книги Хайдт резюмирует и дополняет свои более ранние эмпирические работы и статьи, написанные совместно с коллегами, о преимущественно интуитивном характере моральных суждений, обращаясь к наследию Д. Юма[2]. Метафора слона и наездника[3] призвана показать, как бессознательный слон (интуиция) автоматически составляет / производит / «высказывает» моральные суждения, которые слабый по сравнению со слоном наездник (делиберативный разум) призван скорее рационализировать как свои собственные решения, наподобие пресс-секретаря влиятельного политика. Выбирая между Сократом и Главконом в их споре о природе нравственности, Хайдт принимает сторону второго — людям важно выглядеть морально безупречными в глазах других людей, но само по себе моральное поведение, когда их «никто не видит», не дает человеку преимуществ и не способствует благой жизни. Для подлинно альтруистического поведения индивида в отношении группы автор позже находит иной источник, не связанный с рациональными аргументами Сократа о высшем благе (или с его совестливым «демоном», ограждающим от ошибочных поступков).

Во второй части, опираясь на работы Р. Шведера, Хайдт предлагает антропологическое описание «области» морали, особенно подчеркивая, что к сфере моральных оснований следует относить не только вопросы вреда, свободы и справедливости, стандартные для понимания морали в американской академической среде, но и такие вопросы, как отношения людей к святыням, авторитету, преданность (или измена) своей группе. Каждый фактор способствует тому, что индивид отклоняется от стандартного пове-

2. Haidt, J., Joseph, C. (2004) “Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues”, *Daedalus* (Fall): 55–66; Haidt, J., Bjorklund, F. (2007) “Social intuitionists answer six questions about morality”, in W. Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral Psychology, vol. 2: The Cognitive Science of Morality*, pp. 181–217. Cambridge, Mass.: MIT Press.

3. В более ранней работе речь шла о рациональном хвосте и эмоциональной собаке. Haidt, J. (2001) “The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment”, *Psychological Review* 108(4): 814–834.

дения, предполагаемого расчетом выгод *homo economicus*. Всего получается шесть моральных оснований, которые ученый уподобляет пяти базовым вкусовым рецепторам на поверхности человеческого языка, которые задают сложную кулинарную палитру ощущений от еды. При этом важно, что городские жители США с высшим образованием, включая самих исследователей, имеют зауженный репертуар, в котором существенно снижено значение трех оснований: уважения к святыням, авторитета власти и преданности сообществу. Политический раскол по оси «либералы — консерваторы» оказывается глубоким антропологическим расколом в отношении того, что входит, а что не входит в область морального. Американские консерваторы в этом отношении ближе к жителям Индии, чем к образованным согражданам, живущих в больших городах.

В третьей части книги дается ответ на вопрос о том, как и почему альтруистическая мораль работает в обществе? Определяя мораль как способ преодоления эгоистического поведения индивидов и стимуляции их к кооперации в интересах группы, Хайдт обращается к классическому для социологии наследию Э. Дюркгейма и к эволюционной биологии и ее теории групповой селекции. Главной метафорой третьей части становится противопоставление кооперативных пчел и индивидуалистических шимпанзе. Люди, пишет Хайдт, на 90% шимпанзе и на 10% пчелы. Мораль и ее специфические переключатели помогают включать в нас роевую модель поведения, когда индивид вдруг явно ощущает принадлежность к единому целому. В результате более солидарные сообщества получают эволюционное преимущество над своими менее кооперативными конкурентами (несмотря на наличие и успехи самых лицемерных фрирайдеров внутри). В США начала 2010-х гг. Хайдт видит существенный дефицит кооперации в политическом сообществе в целом и предлагает средство его преодоления.

Культурная война и интервенция моральной психологии

Политика, если перефразировать изречение В. И. Ленина, есть концентрированное выражение моральных и религиозных установок. Эта известная максима если у кого-то и не вызывает чувство несогласия, то только у Джонатана Хайдта. Так, ситуация «культурной войны» в американском обществе, характеризующаяся моральным разделением и конфликтной поляризацией,

в 2012 году побудила Хайдта, до того занимавшегося научными исследованиями в области психологии морали, выступить с амбициозной теоретической интервенцией. Основной дидактический мотив книги американского психолога предельно ясен — средствами моральной психологии примерить американское общество, чье единство было расколото как политически, так и культурно, начиная с 60-х годов прошлого века. Расколото политически — потому что между демократами и республиканцами, как двумя доминирующими политическими силами, начиная с Уотергейтского кризиса, все меньше реперных точек солидарности, не считая чрезвычайных событий. Расколото культурно — потому что ценностные установки диаметрально противоположны по многим аспектам, начиная от абортов и заканчивая гендерными идентификациями.

За этим двойным политическим расколом, как показал в классическом труде «Культурная война: борьба за определение Америки» Дж. Д. Хантер, стоят определенные моральные перспективы[4]. Демократы как прогрессисты оперируют теми моральными категориями, которые традиционалисты и республиканцы отвергают, противопоставляя им свое моральное видение, основанное на христианской традиции. Такой бескомпромиссный манихейский конфликт добра со злом свидетельствует не только о напряженности, но и о моральных рисках, о том, что современная «культурная война», которую часто сравнивают с «религиозными войнами» раннего Нового времени, будет идти с использованием избыточных средств (например, социальной депривации в «культуре отмены») ради реализации праведных целей. Соответственно, можно преодолеть моральную, а вместе с тем культурную и политическую поляризацию, если разметить такую карту морали, в которой эта поляризация будет нейтрализована взаимным признанием.

Но что мешало моральным психологам разметить эту карту ранее? Дело в том, что внутри моральной психологии как дисциплины не было единства относительно того, как и что считать моралью и каковы, собственно, ее истоки. Это вовсе не означает, что

4. См.: Hunter, J. D. (1991) *Culture Wars: The Struggle to Control the Family, Art, Education, Law, and Politics in America*. New York: Basic Press. Об актуальности этого тренда в современном российском контексте см. *Узланер Д.* Россия в транснациональных культурных войнах. Часть 1 // Неприкосновенный запас. 2020. № 3(131). С. 100–120; *Узланер Д.* Россия в транснациональных культурных войнах. Часть 2 // Неприкосновенный Запас. 2020. № 4(132). С. 158–184.

именно результатами работ Хайдта достигается парадигмальный консенсус, однако параллельно с его начинаниями господствующий подход когнитивизма, блокировавший процесс картографии (об этом пойдет речь далее), сменяется нонкогнитивистским подходом, который до того не пользовался популярностью. Подкрепляя новые векторы развития моральной психологии, Дж. Хайдт, с одной стороны, воссоздал иное поле моральной тематизации, а с другой стороны, выступил как автор, чьи работы в «дидактическом» режиме направляют на путь морально-политического и религиозного примирения, в котором нуждается, по его мнению, американская нация.

Когнитивизм и интуитивизм в моральной психологии

«Долгое время лидером в области психологии морали был когнитивный подход к моральному сознанию личности»[5]. Как утверждает Хайдт, доминирование этого подхода было инициировано Ж. Пиаже, предложившим теорию «когнитивного развития». В середине XX в. Л. Кольберг расширил идеи Пиаже. Моральное суждение и поведение, по Кольбергу, структурируется вокруг понятий правил и справедливости. В онтогенезе индивида инкорпорирование моральных правил зависит от уровня когнитивного развития. Наличие логики и способностей к абстрагированию обеспечивает усвоение абстрактных деонтологических принципов. Например, кантовский категорический императив будет усвоен в том случае, если субъект будет способен схватывать логику частного и всеобщего. «Когда стадиальная теория Л. Колберга, — пишет Заикин, — не оправдала ожидания ее сторонников, начался активный поиск других подходов»[6]. Э. Туриель показал, что моральные оценки не синхронизируются со стадиями, схематизированными Кольбергом. В туриелевской типологизации нормы концентрируются в трех доменах, различающихся между собой не как этапы, а по уровню релевантности и по степени обобщения: персональном, конвенциональном и моральном.

5. *Заикин В.А.* Моральное функционирование: социально-психологический подход. Социально-интуитивистская теория Дж. Хайдта // Национальный психологический журнал. 2017. № 1(25). С. 33.
6. Там же. С. 34.

Способ рассмотрения морали с когнитивистских позиций содержит ряд важных допущений, которые оказываются контрпродуктивными для Хайдта. Первое — из такого способа тематизации морали изымаются многие важные этические постулаты, в том числе религиозно освященные. Хайдт не соглашается с определением морали Туриеля как сферой интеллектуального суждения о справедливости, правилах, регулирующих отношение субъектов друг к другу. «Но если мораль, — отмечает Хайдт, — заключается в том, как мы относимся друг к другу, то почему так много древних текстов уделяли так много места правилам о менструации, кто что может есть и кто с кем может заниматься сексом?»[7]. Генеральная совокупность моральных значений гораздо шире и богаче, нежели правила, в терминах которых осмысляют мораль сторонники когнитивистского подхода. Второе допущение заключается в том, что сама тематизация морали как правила обусловлена тем, что ее авторы атрибутировали ей в общих чертах именно те характеристики, которые оказали воздействие (в смысле личной культурной социализации) на них самих. Когнитивистская мораль правил как общая теория морали, другими словами, есть проекция рационального и индивидуализированного общества, к которому они принадлежали. Социальный порядок — здесь Хайдт опирается на антропологию Р. Шведера — по сути своей есть моральный порядок. Встроенность ученого в определенный социальный порядок, таким образом, сковывает перспективы концептуализации морали людей, принадлежащих к другим сообществам.

Будучи учеником Шведера и получив исследовательский грант, Хайдт отправился в 1993 г. в Индию изучать моральные порядки. Там он убедился в том, что моральные значения не всегда соизмеримы в различных социокультурных контекстах. Контакт с иным порядком позволил ему увидеть иные перспективы и тем самым преодолеть границы, сужающие моральную вариабельность. Хайдт описывает свой опыт моральной трансгрессии так:

> Вместо того, чтобы автоматически отвергать мужчин как угнетателей-сексистов и жалеть женщин, детей и слуг как беспомощных жертв, я смог увидеть моральный мир, в котором семьи, а не отдельные

7. Haidt, J. (2008) “What makes people vote republican?”, *Edge* [https://www.edge.org/conversation/jonathan_haidt-what-makes-people-vote-republican.html, accessed on 17.10.2021].

> люди, являются основной ячейкой общества, а члены каждой большой семьи (включая ее слуг) сильно взаимозависимы. В этом мире равенство и личная автономия не были священными ценностями[8].

Важно, что принятие инаковости морали другого исходно продиктовано здесь антропологическим подходом исследователя, нацеленного на отказ от универсализации собственных схем и представлений. Таким образом, наличие морального релятивизма выступает как автобиографический аргумент против когнитивистской концепции, в которой справедливость и свобода — универсальные переменные, которые можно обосновать рационально. А молодой либеральный ученый, вернувшись из Индии в США, вдруг начинает видеть в американских консерваторах, на деле разделяющих многие «предрассудки» индусов, не отсталых людей, а самоценную культуру, которая требует понимания и даже защиты от империалистической атаки либерального прогрессизма и рациональной морали.

Однако этот антирационалистический аргумент можно устранить отсылками на иную по своей природе рациональность, чем наша, на возможный иной набор аргументов, которые кажутся разумными и валидными для носителей другой культуры. В такой версии сама рациональность как источник морали потенциально может быть плюралистической. Хайдт, переживший после путешествия в Индии личную трансформацию по отношению к своим согражданам консерваторам, ищет принципиально другой способ опровержения посткантианской когнитивистской (рациональной) концепции морали с помощью философии Юма, неожиданно активно поддержанного как современными эмпирическими исследованиями, так и эволюционной теорией.

Актуализация юмовского наследия

Противостояние морального нонкогнитивизма, истоки которого восходят к Юму, и когнитивизма, представленного И. Кантом, — магистральная линия не только в моральной психологии. Как отмечает Томас Нагель, в современной моральной философии «по-прежнему доминируют разногласия между этими двумя ги-

8. Ibid.

гантами»[9]. Существенное отличие кантовской моральной схемы от юмовской заключается в том, что для первого мораль деонтологична и немыслима без таких категорий, как правило, долг и обязанность. Для второго, напротив, мораль есть сфера особой чувственности или интуиции. Несводимость моральных норм к рациональным принципам обусловлена радикальной для Юма, углубившего более ранние скептические аргументы Паскаля, несводимостью разнопорядковых суждений: фактических и нормативных. «Можно ли отталкиваясь только от разума, — пишет Юм, — различить моральное добро и моральное зло»?[10]. Если разум работает с истиной и ложью, которые как парные коды применимы лишь к фактичности, то моральная способность суждения должна основываться на чем-то ином. Юм пишет:

> Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно или не должно[11].

Копула «есть» исходит из пассивного разума. Но «долженствование» инициируется не разумом, а аффектами, например, желанием или симпатией. Несогласие Канта с такой трактовкой Юма базируется на этическом несогласии быть рабом страстей. Кантовский моральный субъект независим от конкретных обстоятельств жизни, настроений и автономен в формулировании моральных правил за счет рациональной способности. Эта интеллигибельная возвышенность морали над человеческой экзистенцией контрастна тому, что подразумевается под моралью у Юма, у которого она конкретна и зависима от вкусов, привычек, страстей. Упрощая, скажем, что у Канта мораль — это дело практического разума, у Юма мораль — дело аффекта, интуиции.

9. Nagel, T. (2012) “The Taste for Being Moral”, *New York Review of Books* [https://www.nybooks.com/articles/2012/12/06/taste-being-moral, accessed on 17.10.2021].
10. *Юм Д.* Сочинения в 2 т. Т.I. М.: Мысль, 1996 С. 498.
11. Там же. С. 511.

Как и в случае с подходом морального когнитивизма, кантовский подход к морали может быть интегрирован как частный случай, как одна сторона общей моральной карты. Так, акцент на рациональности в контексте определения морали может свидетельствовать, как утверждает Хайдт, о склонности (генетически и социально обусловленной) к систематизации. Более того, тотальная упорядоченность собственной жизни, как и произведений, не может ли, спрашивает он, говорить о том, что у Канта был синдром Аспергера[12]? В любом случае, юмовская мораль оказывается моралью первого порядка, в которой могут сочетаться и комбинироваться разные морали. Хайдт заключает, подводя итог реинтерпретации двух столпов моральной философии: «Плюралистический, сентименталистский и натуралистический подход Юма к этике, — отмечает Хайдт, — более перспективен, чем утилитаризм или деонтология для современной моральной психологии»[13]. Возобновление перспективного морального проекта Юма в свете современной социальной психологии должно быть не только теоретически обоснованным, но и эмпирически верифицируемым.

Проведя серию эмпирических кросс-культурных опросов, Хайдт, с одной стороны, пришел к выводу, что объем моральной чувственности меняется в зависимости от культурного контекста и национальной специфики[14]. Это подтвердило предположение Шведера, согласно которому моральные конвенции коррелируют с социокультурными контекстами. То, что принято считать аморальным в одном месте, например утилитарное использование флага при уборке в доме, не будет таковым считаться в ином культурном пространстве, где флаг наделен сакральными свойствами. С другой стороны, опрашивая респондентов, Хайдт пришел к еще одному выводу — моральное суждение отвечавших, как правило, было быстрым и сопровождалось некой телесно выраженной импульсивностью. Так, словно респонденты производили не этическое, а эстетическое суждение. Приведем часто используемый Хайдтом вопрос для иллюстрации того, как моральное суждение работает. Допустим ли безопасный инцест (то есть без послед-

12. Haidt, J. (2012) *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, pp. 133–134. Pantheon Books.

13. Ibid., p. 141.

14. См.: Haidt, J., Koller, S.H., Dias, M.G. (1993) “Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?”, *Journal of Personality and Social Psychology* 65(4): 613–628.

ствий деторождения) между братом и сестрой, при том что каждый из них получит удовольствие, об этом никто не узнает и это более не повторится? Задавая такой вопрос, Хайдт утверждает, что респонденты первоначально воспроизводят «безошибочное автоматическое суждение». Безошибочное по той причине, что все последующие стратегии рационального обоснования, как правило, усиливали высказанное прежде. То есть аргументация, выстроенная не всегда, как утверждает Хайдт, логичным образом, работает для закрепления эмоциональной (интуитивной) реакции. «Сознательное рассуждение действует, — пишет он, — подобно пресс-секретарю, который автоматически обосновывает любую позицию, занятую президентом. С помощью нашего пресс-секретаря мы можем часто лгать и обманывать, а затем скрывать это так эффективно, что убеждаем даже самих себя»[15]. Автоматическими суждения являются постольку, поскольку ответ проявляется моментально: в виде слов («нет»), междометий («фу») или телесных реакций (недовольная мимика). В итоге эмпирическая верификация предположений о моральной вариабельности и эмоциональном основании обеспечила морали Д. Юма «второе дыхание» в систематике социальной психологии. Данные многочисленных исследований в области нейрофизиологии, которые приводит Хайдт, также указывают на интуитивный и спонтанный характер моральных суждений.

Таким образом, актуализация Д. Юма в проекте Хайдта — это одновременно и критика позиций Кольберга и Туриеля как наследников кантианской моральной философии. Деструкция безусловного рационального основания как источника универсальности самой морали — следствие этого теоретического хода. Напротив, мораль, будучи укорененной в интуиции и эмоционально манифестируемой в природе, приобретает новый статус универсальности за счет своей собственной натурализации, но сохраняет плюрализм за счет разных значений важности каждого из моральных оснований, которые вместе представляют собой своеобразный эквалайзер. Мораль содержательно зависима от социально-политического контекста и может значительно изменяться в каждом сообществе. Вместе с тем, как пишет ученый, моральные основания являются врожденными. И они подобны первой черновой версии исходной книги, которая затем по-раз-

15. Haidt, J. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, p. 106.

ному редактируется разными сообществами. Конкретные правила и добродетели отличаются в разных культурах, так что мы будем одурачены, если будет искать исходные универсалии рукописного черновика в конечных напечатанных версиях текста. Природа направляет, а не предопределяет культуру.

Шесть моральных оснований. Элементы универсального морального языка?

Развивая исходные антропологические категории Р. Шведера[16], Хайдт и его коллеги выделили сначала пять, а затем шесть универсальных моральных оснований (перечень остается открытым, и автор пишет «как минимум» шесть), которые вместе задают исходный репертуар, внутри которого мы можем наблюдать значительные расхождения между конкретными обществами (странами) или разными сообществами внутри одной страны, как в случае либералов и консерваторов:

1. Забота/вред — в этом моральном основании проявляются встроенные биологические механизмы млекопитающих, связанные с воспитанием потомства и ухода за ним. Меньшее количество отпрысков требует больше заботы в отношении каждого. Взгляд на младенца или же на другого детеныша млекопитающего запускает импульс заботы. И вызывает гнев в отношении того, кто может причинить вред беззащитному существу. Триггеры «модуля» заботы исходно связаны с потомством, но их валентность с помощью других механизмов расширяется на всех членов своей популяции или даже до всего человечества.
2. Справедливость/несправедливость — данное моральное основание предполагает пропорциональность, взаимность и симметрию ответа на кооперативное или эгоистическое (включая жульническое) поведение людей, с которыми нет прямой родственной связи. Отвечая «зубом за зуб» мы одновременно поощряем своим поведением и тех, кто делает

16. Shweder, R.A., Haidt, J. (2000) "The Cultural Psychology of Emotions: Ancient and New", in M. Lewis, J.M. Haviland-Jones (eds) *Handbook of Emotions* (2nd ed.), pp. 379–414. New York: Guilford Press; Shweder R.A., Much N.C., Mahapatra M., Park L. (1997) "The "big three" of morality (autonomy, community, divinity) and the "big three" explanations of suffering", in A.M. Brandt, P. Rozin (eds) *Morality and Health*. New York, pp. 119–169. NY: Routledge; Shweder, R.A. (1991) *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

нам подарок или помогает. Несправедливое поведение вызывает гнев или отвращение (даже у некоторых обезьян), а кооперативное поведение и доверие — чувство удовольствия. Более альтруистическое или более агрессивное поведение, чем «зуб за зуб», вело к большим потерям и для индивидов, и для сообщества. При этом для левых справедливыми будут высокие налоги, а для правых высокие налоги — форма грабежа. Как говорит Хайдт, триггеры исходного «модуля» справедливости могут быть культурно опосредованы по-разному.

3. Преданность/предательство — спонтанное формирование групповой идентичности, включая выделение лидера, сакральные символы общности, ритуалы и предзнаменования, а также агрессию против внешних групп наблюдается как антропологами, изучающими самые разные народы, так и воспроизводится в современном американском контексте в среде юношей в скаутском походе или в феномене болельщиков спортивных соревнований. Модуль «преданности» — часть эволюционной адаптации людей и других приматов к решению задачи создания сплоченных сообществ и конкуренции с другими такими сообществами. При этом для американских консерваторов значение «преданности» максимально, а либералы оценивают значимость этого фактора в среднем значительно ниже.
4. Авторитет/уважение (бунт) — модуль «уважения авторитета» обеспечивает добровольное иерархическое подчинение одних людей другим внутри группы — вне грозы или прямого применения силы. С другой стороны, уважение авторитета предполагает обязательства господина по поддержанию общего порядка. Отношения родителей и детей являются моделью для триггеров этого основания, которое состоит из двух субмодулей — подчинения и господства. Титулы, фамилии и личные местоимения, встроенные во многие языки, служат поддержанию уважительного неравенства. Ссылаясь на Франсиса де Вааля, Хайдт вновь подчеркивает родство организации приматов и людей. И вновь консерваторы почти единодушно признают это основание важным, тогда как либералы настроены более сдержанно.
5. Священное/отвратительное — триггерами для данного основания в разных культурах выступают самые разные яв-

ления и действия (в диапазоне от запрещенных продуктов и запрета на обнажение определенных участков тела до отторжения чужеземцев или признания святости флага). Чувство отвращения в эволюционной логике связано с необходимостью для всеядных лучше различать съедобные и несъедобные продукты в зависимости от местности и климата. Реакция отвращения в ответ на болезнь или заражение других людей служит частью защитного иммунитета на уровне поведения. Чувство отвращения и чувство священного (в обоих случаях речь идет о «неприкасаемом» — в одном случае слишком «грязном», а в другом случае — слишком «чистом») оказываются проявлениями одного модуля, который может быть подключен к самым разным триггерам. Вместе они задают максимально жестко оберегаемые и потому надежные границы индивидуальных действий. Это третье основание, которое в современном контексте в США и в Европе более важно для консерваторов, чем для либералов. Впрочем, духовные левые течения также обращаются к этому моральному регистру.

На этой основе был разработан англоязычный опросник *Moral Foundation Theory* (MFT), который доступен онлайн и собрал более 100 тыс. ответов респондентов в США и со всего мира. В серии очень разных и остроумных исследований, включая описание предпочитаемого характера домашнего питомца, Хайдт и его коллеги показали, что эти пять оснований четко коррелируют с базовыми политическими предпочтениями по шкале либерал/консерватор. Граждане, сами оценивающие себя наиболее консервативными, считают практически равно важными все пять оснований при оценке поведения других людей — их моральный репертуар включает все пять «клавиш». Напротив, наиболее либеральные по собственной оценке респонденты в США и многих других странах высоко оценивают значимость двух оснований заботы/вреда и справедливости/несправедливости и значительно ниже — три других основания, связанных с групповой лояльностью, иерархией и священным (чистым). Эти устойчивые эмпирические результаты составляют наиболее значимую и эвристическую часть теории моральных оснований политики (MFT). Они объясняют актуальный политический рас-

кол в США через значимое сокращение морального репертуара для одной из двух частей политического спектра. По сути, в одной стране сосуществуют два сообщества с разным представлением о том, что в принципе является моральным и общеобязательным для всех, а что делом частного выбора.

6. Свобода/угнетение — шестое основание Хайдт включил только во время подготовки книги, отделив его от основания «справедливость». Одно ли чувство испытывают люди против обманщика, нарушающего принцип взаимности и пропорциональности, и против агрессора, кто хочет навязать свое господство и структурное неравенство силой и угрозами? Археологические исследования показывают, что после долгого периода жизни в строгой иерархии около миллиона лет назад охотники-собиратели стали жить в эгалитарных группах, где нормой было делиться добычей и ограничивать притязания индивидов на роль вождей. Опираясь на антрополога К. Боэма, Хайдт говорит о революции в поведении людей и приматов, которая привела к появлению нового модуля «свобода/угнетение». Под воздействием этого набора психофизиологических реакций люди и обезьяны склонны в определенных ситуациях атаковать вожаков, чрезмерно полагающихся на силу и пренебрегающих политическими альянсами. В дополнение и в противодействие к модулю «уважения иерархии» возник модуль «свободы/угнетения», благодаря которому простые члены группы ограничивают власть альфа-самцов. Сплетни о нарушении коллективных норм (одна из первых функций языка) и смертоносное оружие, позволяющее слабому убить более сильного, оказались источником этой революции. В этом смысле Хайдт говорит о неустойчивой комбинации древнего модуля иерархии и более молодого модуля эгалитаризма. Результатом стало самоодомашнивание альфа-самцов, которые должны полагаться не только на силу, но и на выстраивание отношений и внешне убедительно соблюдать коллективные нормы, чтобы получать поддержку рядовых членов сообществ.

В заключение обзора моральных оснований мы можем отметить, что шестое основание равно характерно как для более либеральных граждан, для которых важно равенство всех, так и для

консерваторов, которые видят угрозу со стороны государственной бюрократии как тираническое нарушение принципа свободы.

Наконец, Хайдт разделяет шесть моральных оснований на две подгруппы — индивидуальные моральные нормы (забота, справедливость, свобода), которые защищают каждого человека внутри группы, и групповые моральные нормы (иерархия, верность группе и священное), защищающие группы в их межгрупповой конкуренции. «Индивидуальные» основания морали почти одинаково активно, хотя и чуть по разным причинам, поддерживают и консерваторы, и либералы. «Групповые» основания в гораздо большей мере актуальны для консерваторов и сильно менее значимы для либералов.

Таким образом, либералы ограничены трехосновной моралью, теряя из виду целых три других основания, а консерваторы располагают всеми шестью основаниями. Данная асимметрия позволяет Хайдту сформулировать неожиданный тезис о «преимуществе» консерваторов и даже дать рекомендацию либеральным политикам больше использовать коллективистские или групповые основания, чтобы выровнять ситуацию и более уверенно завоевать большинство. Более того, исследователь в данном случае явно выходит за периметр аналитической работы и даже за периметр «PR-технологии» более эффективных коммуникаций. Судя по всему, Хайдт прямо предлагает либералам расширить свой моральный репертуар за счет групповых моральных оснований, считая его критически важным для общественной жизни.

Коллективное бурление как способ преодоления культурной войны

Возможен ли переход от одних моральных матриц, в которых господствуют индивидуалистические моральные основания, свойственные по преимуществу представителям либералов, скорее голосующих за демократическую партию, к другим моральным матрицам, носителями которых являются консерваторы, как правило сторонники республиканской партии?

Онтология человека, согласно Хайдту, двойственна. Он использует для аргументации это тезиса термин французского социолога Э. Дюркгейма “homo duplex”. Надо сказать, что социология Дюркгейма — чрезвычайно важный для Хайдта ресурс для построения собственного проекта. В свое время Дюркгейм об-

ратил внимание на то, что социология не может обойтись без психологии[17]. Мы можем заметить, что и сама психология в том виде, в котором представлена у Хайдта, невозможна без социологии. “Homo duplex” — это двойственность природы человека, проявляющаяся в таких разделениях, как душа и материя, индивидуализм и коллективизм и т.п. Само это разделение, как пишет Дюркгейм, есть следствие религиозного деления мира на профанное и сакральное. Но религия, как и мораль, у него выступает как дериватив коллективных образований.

> На самом деле религиозные силы — это всего лишь гипостазированные коллективные, то есть нравственные, силы; они созданы из представлений и чувств, которые пробуждает в нас театр общественной жизни, а не из ощущений, которые мы получаем от физического мира[18].

Профанное и сакральное как части религиозного гомологичны индивидуальному и коллективному. Высшая степень сакрализации активируется там и тогда, где и когда происходит то, что Дюркгейм называет «коллективным бурлением». Под этим термином следует понимать социальный акт единения и сплочения, результатом которого является эмоциональное и нравственное пробуждение. Как пишет социолог Г. Юдин:

> Индивидуальные сознания трансцендируют себя, преодолевают эгоистические наклонности и приникают к источнику морали, которым является коллектив. Принципиально важно, что питаться от этого источника невозможно поодиночке, а только совместно — усвоение морали происходит только в коллективном опыте, в опыте слияния индивидуальных сознаний[19].

Согласно Хайдту, коллективные эмоции, испытываемые в моменте «бурления» — это способ переключения морали с индивидуального уровня на групповой. Такое переключение в то же время активирует те моральные рецепторы, которые отвечают

17. *Дюркгейм Э.* Дуализм человеческой природы и его социальные условия // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 134.
18. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 536.
19. *Юдин Г.* Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма. // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 130.

за групповые нормы и ценности, такие как верность, авторитет, чистота (святость). Другими словами, переключение работает как моральная трансгрессия от частного к общему. Так, в индивидуалистической моральной перспективе, которую лучше всего, по мысли Хайдта, описал либеральный философ Д. С. Милль, размещены категории личной автономии и заботы в отношении тех, кто находится в уязвимом положении, например — меньшинства. Моральный дискурс в таком изводе нечувствителен к проблеме подрыва традиционных порядков, десакрализации и т.п. Представители демократической партии — продолжает Хайдт — могут расширить свой моральный репертуар за счет коллективных ритуальных исполнений, которые, по логике автора, высвобождают те подавленные моральные основания, что присутствуют у республиканцев. У традиционалистов республиканцев, в свою очередь, моральный набор матриц шире по охвату. Именно поэтому, утверждает автор «Праведного разума», они чаще выигрывают на выборах. «Люди голосуют за республиканцев, потому что республиканцы предлагают “моральную ясность” — простое видение добра и зла, которое активирует глубоко укоренившиеся страхи у большей части электората»[20].

Практическое следствие этого вывода состоит в том, что политические акторы, которые способны вызвать коллективное бурление, также способны завоевать «сердца» электората за счет влияния/пробуждения моральных матриц. Процитируем здесь Хайдта:

> Великие лидеры понимают Дюркгейма, даже если никогда не читали его работ. Для американцев, родившихся до 1950 года, вы можете активировать их дюркгеймовскую высшую природу, сказав всего два слова: «Не спрашивайте». Полное предложение, которое они услышат в своей голове, взято из инаугурационной речи Джона Ф. Кеннеди в 1961 году[21].

Культурный и политический раскол, таким образом, нивелируется за счет пробуждения универсальных моральных оснований у тех членов общества, у которых оно обычно пребывает в «спящем» режиме, то есть у демократов. Второй практический вывод

20. Haidt, J. “What makes people vote republican?”.

21. Haidt, J. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion,* p. 259.

формулируется в виде предписывающей нормативности — противоборствующим сторонам следует чаще проводить время в смысле формальных и неформальных контактов друг с другом. Политическая система дифференцировалась на борющиеся между собой фратрии. Хайдт констатирует, что отсутствие условий для наращивания сильных социальных связей между носителями полярных моральных матриц интенсифицирует состояние культурной войны. Если ранее между республиканцами и демократами были общие резоны единения: чувство принадлежности к элите, дружба семьями по причине пребывания в Вашингтоне, то теперь, пишет Хайдт, «большинство конгрессменов летают в Вашингтон в понедельник вечером, собираются вместе со своими товарищами по команде и сражаются в течение трех дней, а затем вылетают домой в четверг вечером. Межпартийная дружба исчезает»[22]. Говоря языком Дюркгейма, эти тенденции свидетельствуют об отсутствии солидарности, вызванной ослаблением социальных связей. Плотность коллективных взаимодействий снижается, а моральное дистанцирование и противостояние моральных видений увеличивается и расширяется.

Переключение одних моральных установок на другие внутри моральной карты, казалось бы, зависит от социальных условий, например, включенности в сильные или слабые социальные связи. Но у Хайдта ответ расширяется за пределы того симбиоза социологии и психологии, который, вероятно, подразумевал Э. Дюркгейм. Как отмечалось ранее, в силу мультидисциплинарного подхода (совмещения природного и социального) не предполагается использование замкнутого монокаузального объяснения, что можно найти у французского социолога. Так, американский психолог показывает, что переключение моральных основ с индивидуального на коллективный регистр зависит не в последнюю очередь от гормонов окситоцина и зеркальных нейронных связей. Ссылаясь на результаты недавних открытий, Хайдт фундирует биологическую обусловленность «коллективного бурления». Определенный уровень окситоцина повышает доверие, снижает страх и мотивирует на сверхусилие в интересах группы. Так, барабанный бой, пение гимна или литургия активизируют в людях пчелиное или роевое начало, ослабляя эгоистические мотивы. На это же направлено и действие коллективных моральных оснований. Значит ли это, что Хайдт редуцирует общественное до биологического?

22. Ibid., p. 331.

Редукция социального к биологическому или трансдисциплинарный вызов?

В последние несколько десятилетий происходит достаточно радикальная трансформация структуры научного знания — происходит своеобразное столкновение тектонических плит. Несколько ранее самостоятельных научных дисциплин, каждая из которых исторически отстояла свое право на академическую автономию, подвергаются радикальной пересборке со стороны коллег из соседних наук. Одна из таких зон «столкновения» — эволюционная биология и мораль[23]. Параллельно с Хайдтом многие ведущие ученые и популяризаторы науки работают на стыке эволюционной биологии, генетики, антропологии, психологии и социогуманитарных наук, указывая на возможность междисциплинарного синтеза, что вызывает острые критические комментарии внутри отдельных научных направлений и ставит ряд фундаментальных вопросов о природе научного знания в целом и о природе автономии отдельных дисциплин. Несколько значимых проектов такого рода были совершены специалистами по биологии и теории эволюции, а также популяризаторами науки, включая Франсиса Де Вааля, Роберта Сапольского, Ричарда Докинза или Александра Маркова.

Таким образом, в начале XXI века мы видим серию атак, которые происходят в конкурирующих областях научного знания и которые можно назвать трансдициплинарными. На самом общем уровне ученые предлагают рассматривать традиционные предметы одних наук (социальных) с помощью методов и моделей других наук (биологических, психологических, наук о мозге и др.). Скажем, некоторое собрание и общение людей на площади мы можем рассмотреть разными способами: анализируя классические тексты Аристотеля, политические институты конкретной страны, сравнивая их с другими странами или используя типичные модели поведения приматов в стае. Каждый из таких взглядов скорее всего будет монокаузальным и даст возможность содержательно описать и, возможно, даже предсказать определенные события. Траектории жизни двух близнецов можно объяснять через близость их ДНК, но также через различные события их жизни в сочетании с индивидуальными особенностями их характера, который, в свою очередь, отчасти наследуется, а от-

23. Shackelford, T. K., Hansen, R. D. (eds) (2016) *The Evolution of Morality*. Springer.

части — формируется индивидуально[24]. Как же работать со швами между дисциплинами или с зонами наложения дисциплин с разными онтологиями друг на друга?

Для осмысления этой проблематики мы хотели бы сделать два рабочих различения. Во-первых, мы выделим научные дисциплины, которые исследуют настолько различные феномены, что сами дисциплины можно назвать дифференцированными по отношению друг к другу. Напротив, научные дисциплины, которые в принципе могут давать содержательные интерпретации одних и тех же «сырых данных», пользуясь различными инструментами, моделями и разными базовыми онтологиями, мы можем назвать конкурирующими. Именно эта смежность позволяет проводить эмпирически обоснованные интервенции из одной дисциплины в другую. Во-вторых, мы можем различить монокаузальные и плюралистические объяснительные модели. Первый тип предполагает объяснение определенного набора данных с помощью одного закона или принципа. Это наиболее распространенный подход, который позволяет экспериментально выделить ситуацию, в которой можно оценить действие только одного фактора «при прочих равных». Как правило, каждый такой принцип или закон исторически формировал отдельную субдисциплину в рамках общего поля дисциплины: скажем, физика теплообмена, оптика или механика. Второй тип объяснений допускает наличие нескольких принципиально несводимых друг к другу логик, которые воздействуют на и объясняют одни и те же феномены. Наиболее скандальным и сложным примером является принцип дополнительности в физике.

Скажем, астрономия и социология изучают, то есть методически реконструируют настолько разные ряды явлений, что между ними нет и в принципе не может быть никакой конкуренции. Конечно, мы можем представить себе некоторый виртуальный гибрид этих двух наук, «астросоциологию», однако эта специальная область пересечения будет достаточно четко выделена по отношению к обеим исходным научным полям. Речь в случае таких гибридных дисциплин будет скорее идти о кооперации и совместном моделировании воображаемого, чем о конкуренции. Напротив, в «смежных» научных полях, которые исходно изуча-

24. Хайдт приводит пример двух близнецов, которые, несмотря на общую генетику, взрослея, расходятся по своим культурным и политическим установкам под воздействием окружающей среды и своих решений.

ют близкие феномены, скажем в парах «физика — химия» или «социология — психология», такая демаркация границ была историческим условием их автономизации. В этом смысле парадигматическим примером на рубеже XIX и XX вв. является обоснование Эмилем Дюркгеймом социологии как науки, которая изучает и объясняет общественное (социальное) через общественное (социальное). Это позволяло четко отделить социологию от психологии в версии Вильгельма Вундта, направленной на анализ сознания и поведения индивида, а затем и на психологию целых народов, или от социальной психологии Габриэля Тарда, которая объясняла сознание и поведение индивида через взаимодействие индивидуальных сознаний. В начале XX века автономизация дисциплин о человеке позволила укрепиться каждой из них, выделяя один главный принцип или закон для каждого из субдисциплинарных полей. А в зонах пересечения между дисциплинами или субдисциплинами, после серии взаимных атак, установилось своеобразное водное перемирие. Сегодня столетнее перемирие между конкурирующими дисциплинами закончилось и требуются серьезные усилия по выстраиванию взаимопонимания, если не согласия.

Исследовательская программа Джонатана Хайдта и его коллег, а также ее рецепция хорошо вписываются в этот большой тренд. В данном случае, хотя социальный психолог использует преимущественно собственные экспериментальные методы, но в своих теоретических построениях и обосновании моделей он активно опирается на понятия, готовые построения и экспериментальные данные других академических направлений в диапазоне от классической философии до нейрофизиологии и генетики. Работа американского социального психолога и антрополога соединяет настолько удаленные точки на научной и даже философской карте, что становится местами слишком уязвимой для критики. Насколько возможно анализировать культурные войны и структурную оппозицию консерваторов и либералов в современных США с помощью двух генетически «пред-инсталлированных», но не жестко предопределенных типов отношения индивидов к новому опыту?[25] Можно ли выбирать между философией морали Юма и Канта с по-

25. Мы разберем гипотезы и аргументы Хайдта о характере связи нейрофизиологической и генетической предрасположенности с разделением на консерваторов и либералов в следующем параграфе.

мощью данных нейрофизиологии? Здесь важно уточнить, что, как мы постарались показать в обзоре, позиция Хайдта более сложная. Однако в его подходе есть одна важная инновация, которая позволяет избежать прямых обвинений в редукционизме и задать более продуктивный (хотя и далекий от бесконфликтности или гармонии) формат для трансдисциплинарной интеграции. В ряде случаев Хайдт явно переходит от монокаузального объяснения к плюралистическим моделям, которые, во-первых, признают наличие нескольких разноприродных начал или факторов, а во-вторых, намечают объяснение второго порядка, описывая взаимодействие и взаимное влияние нескольких различных факторов, каждый из которых традиционно рассматривался по отдельности в рамках разных, но потенциально конкурирующих дисциплин. В зонах конкуренции нескольких наук мы почти всегда в принципе можем построить плюралистическое объяснение, когда два или более фактора оказывают значимое воздействие на события. Впрочем, для самих авторов таких трансдисциплинарных работ и в еще большей мере для их критиков речь обычно идет о редукции одной логики к другой. Иначе говоря, по умолчанию предполагается монокаузальная модель объяснения. В случае с экспансией биологических и эволюционных объяснений в область религиоведения, морали или политики авторы часто претендуют на то, что их родная дисциплина может заменить и включить в себя науки об обществе — утверждения о конце свободы воли или о биологической природе морали призваны драматизировать и подчеркнуть победу одного фактора над другими.

Напротив, Джонатан Хайдт осознанно отказывается от монокаузальности в пользу плюралистических моделей, что означает и отказ от редукционизма. Более того, он предлагает специальные модели для содержательного взаимодействия и взаимной коррекции биоэволюционных и культурных факторов. Так, следуя за нейрофизиологом Гэри Маркусом и отказываясь признать врожденные моральные интуиции «железом» или «зашитыми» в природу людей универсальными нормами, он различает предустановленные (*prewired*) модули психофизиологических реакций и их автономную последующую эволюцию, обусловленную коллективным и индивидуальным опытом.

Аналогичной цели служит выделение в моральных основаниях исходного психофизиологического по характеру «модуля», то есть набора устойчивых реакций отвращения, гнева, заботы

и др., и «триггеров» — конкретных социальных обстоятельств и аргументов, которые обращаются к исходным реакциям и делают их сильными и эмоционально насыщенными. Например, в экспериментах неприятный запах, вызывающий чувство отвращения, оказывает измеримое влияние на моральные суждения, делая их более резкими. Это первый уровень связи биологического и морального. Как мы видели, конкретный моральный модуль чистоты или священного в большей мере связан с чувством отвращения, чем другие основания — это второй уровень связи. Наконец, конкретная кодировка того, что считается священным, будет разной в зависимости от культуры и идентификация осуществляется через обучение и практику. Это третий уровень и механизм влияния биологии на социальное поведение. В целом Хайдт утверждает, что межгрупповой отбор определенных генетических черт людей внутри групп, а не только индивидуальный отбор генов отдельных особей, является эволюционной основой моральных оснований, хотя этот ключевой вопрос остается дискуссионным в биологии и на уровне философских предпосылок[26].

В этом отношении проект Хайдта далек от совершенства и требует существенной доработки, но он позволяет наметить принципиально новые и, как представляется, фундаментально необходимые подходы к будущему трансдисциплинарному синтезу конкурирующих наук о живом и общественном. В рамках этой новой логики интегрирующие конструкции, подобные программе Хайдта, предполагают сохранение относительной автономии отдельных исследовательских направлений. Однако защитный аргумент *ad reductio* представляется недостаточным для опровержения внутри таких автономных научных полей принципиальной возможности описывать «наши» явления «чужими» средствами. В этом смысле трансдисциплинарная интеграция конкурирующих областей — это долгосрочный вызов, на который важно учиться отвечать совместно, скорее через содержательную полемику, чем через отказ от нее с помощью априорной критики «редукционизма».

26. Abbot, P., et al. (2011) “Inclusive fitness theory and eusociality”, *Nature* 471 (7339): E1–E4; Dawkins, R. (1994) “Burying the Vehicle [Commentary on Wilson & Sober: Reintroducing Group Selection to Human Behavioral Sciences]”, *Behavioral and Brain Sciences* 17(4): 616–617; Nagel, T. “The Taste for Being Moral”.

Рецепция и критика

В заключительной части мы хотели бы сделать краткий обзор рецензий и рецепции книги, а также более широкой программы, связанной с MFT. Первые отзывы были в целом положительными, и их авторы приветствовали пионерский и междисциплинарный характер работы Хайдта, однако ряд важных тезисов вызывал возражения. Дж. Джост, оценивая книгу как «блестящую» и открывающую новые вопросы, указывал на нормативный по сути, но слабо проработанный призыв Хайдта к либералам включить «забытые» ими три групповых моральных основания в свое мировоззрение. Используя классическую модель Канемана, Джост осторожно предположил, что причиной может быть как раз более активное использование рациональных мотивов и аргументов, которые в случае либералов позволяют делиберативной и медленной Системе 2 ограничить более интуитивную и быструю Систему 1[27]. И полемически заключил вопросом — не перешел ли прогрессивный Хайдт на позиции консервативной и более архаичной морали? Б. Моссоп подчеркнул дидактический и прагматический характер MFT, призванный помочь людям лучше понимать друг друга, а также обратил внимание на актуализацию классической социологической интерпретации религии как механизма формирования социальных связей в группе[28]. В своем обзоре для европейских читателей американский социолог С. Вайзэ объединяет два сквозных сообщения Хайдта, с которых мы начали данную статью: гражданское стремление понять своих оппонентов хорошо соответствует собственной научной стратегии социального психолога, готового не только вторгаться в смежное поле социологов, но и учиться у них[29].

Наибольшую критику — помимо настороженной реакции на предполагаемый редукционизм теории Хайдта и претензий к его колебаниям между нормативной и дескриптивной позицией — вызвал вопрос об основаниях самих шести моральных оснований. Насколько исчерпывающ и точен этот набор? А также — смежный вопрос о принадлежности конкретных раскрывающих

27. Jost, J.T. (2012) “Review: Left and Right, Right and Wrong”, *Science*, *New Series* 337(6094): 525–526.

28. Mossop, B. (2012) “Moral Mayhem”, *Scientific American Mind* 22(6): 69.

29. Vaisey, S. (2012) “The Righteous Mind by Jonathan Haidt”, *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie* 53(3): 448–451.

вопросов тому или иному основанию. Как представляется, наиболее систематическим и серьезным ответом на данный тип критики стала работа О. Карри и его коллег, предложивших свою альтернативу MFT на основе систематического метаобзора антропологических исследований по всему миру[30]. Собрав максимально широкий репертуар моральных норм, Карри предложил оригинальный ход: к утверждению важности морали для стимуляции кооперативного поведения индивидов он добавил теорию игр. Неожиданно оказалось возможным реконструировать семь моральных оснований как семь разных типов математических по сути игр, предполагающих разные типы кооперации. Большая часть моральных оснований, выявленных Карри и обобщенных под именем «периодической таблицы этических элементов» или MAC (Morality-as-Cooperation), совпала с основаниями Хайдта, а часть их потребовала уточнения — или они были новыми. При этом моральное основание чистоты или священного выпало из модели Карри, что, возможно, указывает на его особый привилегированный статус, впрочем, хорошо известный социальным антропологам[31].

Многолетняя работа Хайдта и его коллег, включая Джесси Грэма, Сену Колеву и многих других[32], вызвала большую реакцию, которая выходит за пределы, очерченные в книге. С одной стороны, речь идет о серии дальнейших исследований на основе теории моральных оснований (и соответствующего опросника MFTQ), которые проводились и продолжаются как в США, так и во всем мире[33]. Только в 2021 году появилось несколько десят-

30. Curry, O., Chesters, M., Lissa, A. (2019) "Mapping morality with a compass: Testing the theory of 'morality-as-cooperation' with a new questionnaire", *Journal of Research in Personality 7*8: 106–124.

31. *Дуглас М.* Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / Пер. с англ. Р. Громовой под редакцией С. Баньковской; М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле. М., 2000.

32. Graham, J., et. al. (2013) "Moral Foundations Theory: The Pragmatic Validity of Moral Pluralism", in P. Devine, A. Plant (eds) *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 47, pp. 55-130. Burlington: Academic Press; Koleva, S. P., et. al. (2012) "Tracing the threads: how five moral concerns (especially Purity) help explain culture war attitudes", *Journal of Research in Personality* 46: 184–194.

33. Мы даем здесь лишь несколько выборочных ссылок из нескольких сотен исследований и публикаций для понимания масштаба и разнообразия работ по MFT: Harper, C. A., Rhodes, D. (2021) "Reanalysing the factor structure of the moral foundations questionnaire", *British Journal of Social Psychology* 60(4):1303-1329; Atari M., Graham J., Dehghani M. (2020) "Foundations of morality in Iran", *Evolution and Human Behavior* 41; Bayrak, F., Alper, S. (2021) "A tale of two hashtags: An examination of moral content of pro- and anti-government tweets in Turkey", *European Journal of Social Psychology* 51(3): 585–596. Kugler, M., Jost, J. T., Noorbaloochi, S.

ков новых публикаций. Опросник адаптирован и переведен более чем на 20 языков, включая арабский, немецкий, французский, китайский, вьетнамский, шведский, русский и японский[34]. В ряде статей обсуждаются и решаются вопросы и сложности адаптации опросников с учетом национальных и культурно-языковых особенностей[35]. В большинстве случаев использование опросника дает устойчивое подтверждение о связи моральных оснований, артикулированных в задаваемых в анкете вопросах, и общественно-политических предпочтений по шкале «либералы — консерваторы», а также психологических типов (профилей) людей. Российский психолог О. Сычев и его коллеги, опираясь на более ранний обзор М. Козловой и А. Козлова, провели валидацию опросника на русском языке, а также сделали сравнительный анализ предпочтений монгольских, российских и немецких подростков[36]. В целом данные работы подтверждают возможность применения MFT в отечественном контексте, но указывают на более высокую значимость двух подгрупп оснований (индивидуальных и групповых), чем отдельных шкал моральных оснований, что предполагает дальнейшую доработку русскоязычной версии MFTQ[37].

(2014) “Another look at moral foundations theory: do authoritarianism and social dominance orientation explain liberal-conservative differences in “moral” intuitions?”, *Social Justice Research* 27: 413–431; Smith, I. H., Aquino, K., Koleva, S., Graham, J. (2014) “The moral ties that bind…even to out-groups: the interactive effect of moral identity and the binding moral foundations”, *Psychological Science* 25: 1554–1562.

34. См. доступные переводы на сайте проекта Moral Foundations [https://moralfoundations.org/questionnaires/, доступ от 10.10.2021].

35. Nilsson, A., Erlandsson, A. (2015) “The Moral Foundations taxonomy: Structural validity and relation to political ideology in Sweden”, *Personality and Individual Differences* 76: 28–32.

36. *Козлова М. А., Козлов А. И.* Истоки морали, ориентированной на индивида и группу: социально-психологический и естественно-научный аспекты // Психологический журнал. 2016. Т. 37. № 3. С. 60–70; *Сычев О. А., Беспалов А. М., Прудникова М. М., Власов М. С.* Особенности моральных оснований у монгольских, немецких и российских подростков // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12. № 1. С. 85–96; *Сычев О., Протасова И., Белоусов К.* Диагностика моральных оснований: апробация русскоязычной версии опросника MFQ // Российский Психологический Журнал. 2018. Т. 15. № 3. С. 88–115.

37. Речь идет о двух связанных моментах. Во-первых, не вполне ясно, как правильно описать содержание каждого из шести оснований и отделить одно от другого (скажем, в некоторых случаях справедливость и забота или иерархия и лояльность группе будут сближаться до степени смешения). Во-вторых, нет единого критерия для демонстрации того, что выбранные основания составляют исчерпывающий перечень оснований морали. Чуть подробнее рассмотрим этот момент ниже, опираясь на критическую рецепцию Хайдта.

Томас Нагель, один из самых влиятельных современных философов в США, приветствует оригинальную постановку больших вопросов в книге «Праведный разум», близкую его собственным изысканиям, но критически указывает на неспособность Хайдта выдержать баланс между «ценностно-нейтральной» и «нормативной» перспективами[38]. Нагель видит наибольшую уязвимость в объективирующем утверждении ученого о важности морали как выражении групповой (и даже приходской) солидарности, которой он хочет научить либералов, слишком увлекающихся универсалистскими индивидуальными нормами и пренебрегающих узкогрупповыми. На чем же основана эта проповедь групповой морали со стороны ученого — на моральном релятивизме, на биологическом отборе, как бы говорящем сквозь него, на научном основании морали или же на еще более «праведном» понимании морали? Философ указывает на то, что сами рассуждения о морали и моральные призывы Хайдта к либералам носят подчеркнуто рациональный (с точки зрения обоснования морали) характер. При этом в книге автор столь последовательно деконструирует и критикует представление о рациональном характере морали и указывает на ее интуитивную природу. Представляется, что этот парадокс указывает на (еще) более сложное отношение между моралью, интуицией и коллективной рациональной дискуссией.

С помощью эмпирических исследований и концептуализации моральных оснований Хайдт демонстрирует исключительность или даже анормальность либеральной позиции в долгосрочной исторической или антропологической перспективе. Однако мыслитель, с одной стороны, указывает на мягкую, биологическую предрасположенность либералов к новому опыту, что предположительно указывает на первоисточник исторической «девиации» и снижения значимости групповой морали, а с другой стороны, с помощью рациональных, научных аргументов о важности всех шести оснований, предлагает либералам вернуться к более полному спектру, указывая на его антропологическую укорененность и эволюционную функциональность. К критике Нагеля мы хотели бы добавить эвристически важный и интригующий исторический вопрос, который мог бы быть задан внутри теории моральных оснований — что такое за последние сто лет произошло с либералами в США и во всем мире, что они преодоле-

38. Nagel, T. “The Taste for Being Moral”.

ли эволюционную гравитацию групповых моральных оснований, врожденных и организованных до опыта (пусть и допускающих последующую перекодировку)? Была ли эта работа коллективного разума или же иного механизма, подавившего три базовые интуиции?

Таким образом, спустя десять лет после публикации книги мы можем видеть развернутую международную программу сравнительных исследований, сотни публикаций, сильные конкурирующие теории и содержательную философскую критику, которая позволяет ставить новые исследовательские вопросы. Это в целом очень хороший результат, несмотря на углубляющийся во многих обществах раскол по линии «культурных войн», с которым не смогли справиться Хайдт и его коллеги. С учетом высказанных предостережений и ограничений, мы настоятельно рекомендуем книгу «Праведный разум» заинтересованным читателям и исследователям морали, религии, идеологии и политики, а также социологам, готовым к интеллектуальному вызову и плюралистическим объяснительным моделям в конкурирующих дисциплинах.

Библиография / References

Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / Пер. с англ. Р. Громовой под редакцией С. Баньковской; М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле. М., 2000.

Дюркгейм Э. Дуализм человеческой природы и его социальные условия // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 133–144.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.

Заикин В.А. Моральное функционирование: социально-психологический подход. Социально-интуитивистская теория Дж. Хайдта // Национальный психологический журнал. 2017. № 1(25). С. 32–38.

Козлова М.А., Козлов А.И. Истоки морали, ориентированной на индивида и группу: социально-психологический и естественно-научный аспекты // Психологический журнал. 2016. Т. 37. № 3. С. 60–70.

Сычев О., Протасова И., Белоусов К. Диагностика моральных оснований: апробация русскоязычной версии опросника MFQ // Российский Психологический Журнал. 2018. Т. 15. № 3. С. 88–115.

Сычев О.А., Беспалов А.М., Прудникова М.М., Власов М.С. Особенности моральных оснований у монгольских, немецких и российских подростков // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12. № 1. С. 85–96.

Узланер Д. Россия в транснациональных культурных войнах. Часть 1 // Неприкосновенный запас. 2020. № 3(131). С. 100–120.

Узланер Д. Россия в транснациональных культурных войнах. Часть 2 // Неприкосновенный Запас. 2020. № 4(132). С. 158—184.

Юдин Г. Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 122–132.

Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1996.

Abbot, P., et al. (2011) "Inclusive fitness theory and eusociality", *Nature* 471 (7339): E1–E4.

Atari M., Graham J., Dehghani M. (2020) "Foundations of morality in Iran", *Evolution and Human Behavior* 41.

Bayrak, F., Alper, S. (2021) "A tale of two hashtags: An examination of moral content of pro- and anti-government tweets in Turkey", *European Journal of Social Psychology* 51(3): 585–596.

Curry, O., Chesters, M., Lissa, A. (2019) "Mapping morality with a compass: Testing the theory of 'morality-as-cooperation' with a new questionnaire", *Journal of Research in Personality 7*8: 106–124.

Dawkins, R. (1994) "Burying the Vehicle [Commentary on Wilson & Sober: Reintroducing Group Selection to Human Behavioral Sciences]", *Behavioral and Brain Sciences* 17(4): 616–617.

Diurkgeim, E. (2013) "Dualizm chelovecheskoi prirody i ego sotsial'nye usloviia" [The dualism of human nature and its social conditions], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 12(2): 133–144.

Diurkgeim, E. (2018) *Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaia sistema v Avstralii* [Elementary forms of religious life: the totemic system in Australia]. M.: Izdatel'skii dom "Delo" RANKhiGS.

Duglas, M. (2000) *Chistota i opasnost': Analiz predstavlenii ob oskvernenii i tabu* [Purity and Danger: An Analysis of Perceptions of Defilement and Taboo]. M.: KANON-press-Ts, Kuchkovo pole.

Graham, J., et. al. (2013) "Moral Foundations Theory: The Pragmatic Validity of Moral Pluralism", in P. Devine, A. Plant (eds) *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 47, pp. 55–130. Burlington: Academic Press.

Haidt, J. (2001) "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review* 108(4): 814–834.

Haidt, J. (2008) "What makes people vote republican?", *Edge* [https://www.edge.org/conversation/jonathan_haidt-what-makes-people-vote-republican.html, accessed on 17.10.2021].

Haidt, J. (2012) *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, pp. 133–134. Pantheon Books.

Haidt, J., Bjorklund, F. (2007) "Social intuitionists answer six questions about morality", in W. Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral psychology, vol. 2: The cognitive science of morality*, pp. 181–217. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Haidt, J., Joseph, C. (2004) "Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues", *Daedalus* (Fall): 55–66.

Haidt, J., Koller, S. H., Dias, M. G. (1993) "Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?", *Journal of Personality and Social Psychology* 65(4): 613–628.

Harper, C. A., Rhodes, D. (2021) "Reanalysing the factor structure of the moral foundations questionnaire", *British Journal of Social Psychology* 60(4):1303–1329.

Hunter, J. D. (1991) *Culture Wars: The Struggle to Control the Family, Art, Education, Law, and Politics in America*. New York: Basic Press.

Iudin, G. (2013) “Kollektivnoe i individual’noe v filosofskoi antropologii E. Diurkgeima” [The Collective and the Individual in the Philosophical Anthropology of E. Durkheim], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 12(2): 122–132.

Ium, D. (1996) *Sochineniia v 2 t. T. I* [Essays in two volumes. Vol. 1]. M.: Mysl’.

Jost, J. T. (2012) “Review: Left and Right, Right and Wrong”, *Science, New Series* 337(6094): 525–526.

Kivikangas, J. M., et. al. (2021) “Moral foundations and political orientation: Systematic review and meta-analysis”, *Psychological Bulletin* 147(1): 55–94.

Koleva, S. P., et. al. (2012) “Tracing the threads: how five moral concerns (especially Purity) help explain culture war attitudes”, *Journal of Research in Personality* 46: 184–194.

Kozlova, M. A., Kozlov, A. I. (2016) “Istoki morali, orientirovannoi na individa i gruppu: sotsial’no-psikhologicheskii i estestvenno-nauchnyi aspekty” [The origins of individual- and group-oriented morality: socio-psychological and natural-scientific aspects], *Psikhologicheskii zhurnal* 37(3): 60–70.

Kugler, M., Jost, J. T., Noorbaloochi, S. (2014) “Another look at moral foundations theory: do authoritarianism and social dominance orientation explain liberal-conservative differences in “moral” intuitions?”, *Social Justice Research* 27: 413–431.

Mossop, B. (2012) “Moral Mayhem”, *Scientific American Mind* 22(6): 69.

Nagel, T. (2012) “The Taste for Being Moral”, *New York Review of Books* [https://www.nybooks.com/ articles/2012/12/06/ taste-being moral/?pagination=false#.UVHGZi5czCI.wordpress. html, accessed on 17.10.2021].

Nilsson, A., Erlandsson, A. (2015) “The Moral Foundations taxonomy: Structural validity and relation to political ideology in Sweden”, *Personality and Individual Differences* 76: 28–32.

Shackelford, T. K., Hansen, R. D. (eds) (2016) *The Evolution of Morality*. Springer.

Shweder R. A., Much N. C., Mahapatra M., Park L. (1997) “The “big three” of morality (autonomy, community, divinity) and the “big three” explanations of suffering”, in A. M. Brandt, P. Rozin (eds) *Morality and health*. New York, pp. 119–169. NY: Routledge.

Shweder, R. A. (1991) *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Shweder, R. A., Haidt, J. (2000) “The Cultural Psychology of Emotions: Ancient and New”, in M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (eds) *Handbook of Emotions* (2nd ed.), pp. 379–414. New York: Guilford Press.

Smith, I. H., Aquino, K., Koleva, S., Graham, J. (2014) “The moral ties that bind…even to out-groups: the interactive effect of moral identity and the binding moral foundations”, *Psychological Science* 25: 1554–1562.

Sychev O., Protasova I., Belousov K. (2018) “Diagnostika moral’nykh osnovanii: aprobatsiia russkoiazychnoi versii oprosnika MFQ” [Diagnosing Moral Foundations: Approbation of the Russian version of the MFQ questionnaire], *Rossiiskii Psikhologicheskii Zhurnal* 15(3): 88–115.

Sychev O. A., Bespalov A. M., Prudnikova M. M., Vlasov M. S. (2016) “Osobennosti moral’nykh osnovanii u mongol’skikh, nemetskikh i rossiiskikh podrostkov” [Features of Moral Foundations in Mongolian, German and Russian Adolescents], *Kul’turno-istoricheskaia psikhologiia* 12(1): 85–96.

Uzlaner, D. (2020) “Rossiia v transnatsional’nykh kul’turnykh voinakh. Chast’ 1” [Russia in transnational culture wars. Part 1], *Neprikosnovennyi zapas* 3(131): 100–120.

Uzlaner, D. (2020) “Rossiia v transnatsional’nykh kul’turnykh voinakh. Chast’ 2” [Russia in transnational culture wars. Part 2], *Neprikosnovennyi Zapas* 4(132): 158–184.

Vaisey, S. (2012) “The Righteous Mind by Jonathan Haidt”, *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie* 53(3): 448–451.

Zaikin, V. A. (2017) “Moral’noe funktsionirovanie: sotsial’no-psikhologicheskii podkhod. Sotsial’no-intuitivistskaia teoriia Dzh. Khaidta” [Moral functioning: a socio-psychological approach. Socio-intuitive theory of J. Haidt], *Natsional’nyi psikhologicheskii zhurnal* 1(25): 32–38.

Рецензии

Зло, благой Бог и дилемма вагонетки. Рецензия на: James P. Sterba. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Palgrave Macmillan. — 209 pp.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-313-319

Одна из характерных черт современной культуры — изменение отношения к феномену зла. Если Иммануил Кант на основании наблюдаемых антагонизмов эмпирии формулировал морально-теологический аргумент (постулировал бытие Бога), то уже герой Ф. М. Достоевского — на основании тех же антагонизмов — отказывается принять созданный Богом мир. Имея в виду ужасы нацизма, Карл Поппер замечает, что Кант, вводя в философский оборот термин «радикальное зло», «не имел представления» о том, что это такое[1]. Подразумевается, что XX век обнаруживает прежде немыслимый объем проявлений зла — объем, который не может быть встроен в нарисованную мыслителями Нового времени картину «превосходного мироустроения» (Кант).

В данном контексте постановка проблемы зла Джеймсом Стерба выглядит вполне закономерной. В книге «Возможен ли благой Бог с логической точки зрения?» он допускает, что присутствие некоторого зла в мире совместимо с существованием благого Бога. Но задается более острым вопросом: совместимо ли с Его существованием зло в том объеме, в котором оно наблюдается в мире?

Заметим, что значение обсуждаемого вопроса выходит за пределы философии религии и обусловлено злободневным вопросом о развитии. Если мир коренным образом поврежден, если его противоречия и антагонизмы неизлечимы (как зачастую и представляется в культуре «после Аушвица»), то невозможно оправдать историю. Обессмысливание превращает человечество в невинную жертву непра-

Публикация подготовлена в рамках реализации проекта «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», поддержанного РНФ № 19-18-00441.

1. Popper, K., Turner, P. N., Shearmur, J. (eds) (2008) *After The Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 52. L. & N.Y., Routledge.

вильного мира, предопределяя бунт морального сознания против лжи идеального: «того, ради чего разрушались бастилии»[2].

Стерба, однако, не озабочен социокультурной проблематикой. Он не ставит вопрос о том, почему объяснение зла не было значимой проблемой для Гете и Канта (или Бетховена), но стало таковой для Т. Манна и Т. Адорно (Шенберга), а равно и для него самого; он не вопрошает, обусловлена ли эта трансформация объективным возрастанием объемов зла (проявившимся трагическими событиями истории XX века) или повышением чувствительности к злу на исходе Нового времени, в ситуации кризиса его целеполаганий. Стерба принимает новую социокультурную ситуацию как данность и *из нее* (как если бы она имела универсальный характер) ставит вопрос о возможности оправдания Бога за «ужасное зло», существующее в мире.

Подобный подход, однако, позволяет Стербе провести строгий анализ возможных апологетических аргументов.

Главный тезис автора книги: *объем зла, существующий в мире, логически несовместим с идеей благого и всемогущего Бога*. Для доказательства Стерба обращается к ресурсам этики — в частности, к доктрине двойного эффекта, а также к современным разработкам в области т.н. экспериментальной этики (см. дилеммы вагонетки). Замысел обращения понятен: дилеммы, моделирующие использование логики «меньшего зла» в поступках морального субъекта, призваны помочь оценить использование логики «меньшего зла» в «поступках» Бога. Имеет ли право Бог допускать существование зла ради большего блага — или ради предотвращения еще большего зла?

Основные положения Стербы сводятся к тому, что:

(а) как моральные субъекты, мы не можем не предъявлять Богу моральных требований (т. е. не полагать Бога моральным субъектом), поэтому

(б) фундаментальный принцип ап. Павла «не делать зло, чтобы вышло добро» относится к Богу в той же мере, что и к человеку;

(в) исключения из принципа ап. Павла, значимые для простых смертных (и исследуемые экспериментальной этикой), не значимы для Бога.

На основании данных положений Стерба критикует разнообразные попытки теодицеи. Он, в частности, утверждает:

(а) благой Бог не мог бы допустить зла ради возможного в будущем торжества добра — это прямо противоречит базовому

2. *Манн Т.* Доктор Фаустус. М.: АСТ, 2014.

принципу ап. Павла и основанной на нем доктрине двойного эффекта, согласно которой может быть оправдано только ненамеренное причинение ущерба (причем, по мысли Стерба, поскольку мы говорим о Боге как о всемогущем существе, между допущением и причинением ушерба нет существенной разницы);

(б) всемогущий Бог не может не предвидеть также и ненамеренное причинение ущерба, поэтому логика, позволяющая оправдать его причинение в определенных случаях в человеческом мире, неприменима к оценке действий Бога;

(в) перед Богом не стоит проблемы выбора «из двух зол»: как всемогущее существо он был бы способен предотвратить любое — и большее, и меньшее — зло.

Надо заметить, что в значительной мере Стерба — по его собственному признанию — развивает идеи Ивана Карамазова[3]. (Издание даже сопровождается соответствующей иллюстрацией к «Братьям Карамазовым».) В самом деле, рассмотрение вопроса о бытии Бога «с логической точки зрения» и есть не что иное, как подробное и последовательное разворачивание сомнений «эвклидова ума». Вслед за героем Достоевского Стерба не видит возможности объяснить зло и страдание будущей гармонией. Как следствие, центральными объектами его критики становятся дискурсивный ход, оправдывающий страдание будущим божественным вознаграждением, и, в особенности, точка зрения скептического теизма, допускающая неведомое нам — и ведомое Богу — высшее благо, объясняющее зло.

Однако, следуя за Иваном Карамазовым, невозможно не прийти к постановке проблемы свободы. И Стерба, разумеется, к ней приходит, подвергая резкой критике апологетический аргумент, согласно которому Бог допускает зло ради свободы (уклонения человека ко злу). Стерба утверждает, что данный аргумент несостоятелен, так как свобода порождает «ужасное зло», следствием которого выступает утрата жизни и свободы невинных жертв. Он использует аналогию между благим Богом и правовым государством. Правовое государство ограничивает «не столь ценную» свободу преступников ради «более ценной» свободы добропорядочных граждан — благой Бог, если бы таковой существовал, тоже ограничил бы свободу производства «ужасного зла» ради защиты свободы его возможных жертв.

В то же время, как правовое государство оставляет некото-

3. Sterba, J. P. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* P. 97. Palgrave Macmillan.

рый уровень свободы (не чреватый причинением существенного ущерба), так и Бог вполне мог бы допустить степень свободы, порождающую «некоторый» объем зла (необходимый для существования добра и самосовершенствования).

Рассмотрев все действительные и возможные апологетические аргументы, Стерба приходит к такому выводу: с «логической точки зрения», если Бог существует, то он либо не благ, либо не всемогущ.

В связи с предложенной Стербой методологией и, в целом, с общей логикой его рассуждения, необходимо обратить внимание на следующее.

С одной стороны, отрицая возможность существования благого Бога, Стерба тем самым последовательно разоблачает попытки объяснения зла, т. е. попытки «оправдания зла в его необходимости»[4]. Иначе говоря, он философски выражает настроения, которые имплицитно присутствуют в современной культуре.

С другой стороны, существенной проблемой анализа Стербы является, на наш взгляд, избранное автором ограничение — рассмотрение вопроса «с логической точки зрения». Такая точка зрения по определению основана на представлении о тождестве бытия и мышления. В свою очередь, условием возможности мыслить Бога выступает расхождение данного тождества — и образованное им пространство метафизической свободы. То есть, ставя вопрос о Боге «с логической точки зрения», мы парадоксальным образом уничтожаем то пространство, которое, как замечает Анатолий Ахутин, и является «местом» Его возможного обитания[5]. В этом пространстве не действует закон недопущения противоречий и присутствуют антиномии. Логицизм, напротив, рационализирует иррациональное, устраняет антиномии, и таким образом лишается возможности поставить проблему Бога в ее глубине.

Действительно, упрощение обсуждаемой проблемы сопровождает текст работы едва ли не на всем его протяжении.

Например, Стерба, критикуя возможность рассматривать зло в качестве ступеньки на пути к добру, справедливо замечает: утверждение метафизической позитивности зла дало бы человеку стимул для «совершения... ужасных преступлений практически без всяких ограничений»[6].

4. *Шестов Л.* Киркегаард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 806.

5. См. об этом: *Ахутин А. В.* София и Черт // Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб.: Наука, 2005. С. 478.

6. Sterba, J. P. *Is a Good God Logically Possible?* P. 88.

Однако переход от зла к добру не эволюционен, а революционен, трагичен, связан со страданием и самоуничтожением — что в полной мере показано Достоевским. По этому поводу Николай Бердяев заметил, что «лишь раб или несовершеннолетний может понять тезис Достоевского о зле так, что нужно идти путем зла, чтобы получить новый опыт и обогатиться»[7]. Между тем именно подобное, упрощенное понимание перехода от зла к добру становится главным — и, по сути, слишком легким — объектом подробной критики Стербы. Антиномизм в отношениях Бога, свободы и зла безнадежно утрачивается.

Стерба видит важной новацией своей работы привлечение ресурсов этики для решения проблемы зла. Речь при этом идет о ресурсах т.н. экспериментальной этики. Но эти ресурсы весьма специфичны. Если абсолютная этика задает пределы человечности («никакой логикой нельзя оправдать убийство»), то экспериментальная этика их разрушает. С целью допытаться до природы морального чувства испытуемого последний ставится в предельные (или, с моральной точки зрения, беспредельные) условия — условия неизбежности убийства. Затем осуществляется дознание реакций пытками души (ср. с исследованием природы естествоиспытателями). Души, вынужденной переживать, воображать, промысливать творение зла — насилие и убийство. Но может ли душа вынести эти пытки и не утратить чувство предела (сакрального, абсолютного)?

Как заметил Мартин Хайдеггер, в отсутствие измерения священного (т. е. если для нас «нет ничего святого»), проблема Бога даже не может быть поставлена[8]. Но есть ли место этому измерению в *без-образном* мире, заданном экспериментальной этикой? То есть в мире количественных подсчетов, насилия, тотальной атомизации, образов привязанных к рельсам и разбросанных по разным туннелям людей, решающих их судьбу властных стрелочников и т. д. и т.п.? А книга Стерба на уровне методологии и используемых примеров целиком погружена в этот мир. Автор всерьез рассматривает такие дилеммы: «сбрасывать или нет толстяка на рельсы, чтобы его телом остановить смертоносный поезд?»; «убивать ли одного ради спасения нескольких других?» (на последний вопрос он дает положительный ответ[9]). Промыс-

7. *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. Прага, YMCA-PRESS, 1923. С. 98.

8. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 213.

9. Стерба утверждает: «Безусловно, ситуация выглядит так, что нужно застрелить одного ради спасения девят-

ливая — и принуждая читателя промысливать — эти дилеммы, он не только использует некий «этический» (строго в кавычках) инструментарий. Самим фактом его использования он увеличивает (а не уменьшает) объем зла в мире[10]. Тот самый объем, на основании которого Бог подвергается моральному суду. Но если мы увеличиваем объем зла, считаем правильным искать моральное обоснование насилия и убийства, то как можем одновременно судить Бога за то, что он допустил их возможность?

Наконец, экспериментирующее мышление — важнейший элемент новоевропейской рациональности. Той самой рациональности, которая выступила главнейшим соучастником преступлений нацизма. Зигмунд Бауман замечает, что именно «рациональный мир современной цивилизации... сделал Холокост возможным»[11]. Зададимся в этой связи риторическим вопросом: как можно рассматривать проблему зла, существующего в современном мире, опираясь на важнейший метод той рациональности, которая его и произвела?

Стерба, повторим, не раз подчеркивает, что на его восприятие проблемы зла оказал влияние Достоевский. Имея в виду сказанное, можно заметить, что речь, скорее, идет об одной из многих сторон диалектического отношения Достоевского к проблеме зла, а именно о бунте «эвклидова ума». Но Стерба вовсе не следует за Достоевским в его знаменитом разоблачении этого бунта.

У Достоевского *с логической точки зрения* рассматривает проблему свободы, Бога и зла Великий Инквизитор. Безупречной логике Инквизитора Достоевский противопоставляет не встречную, более сильную логику, а молчание Христа, его кроткий взгляд и поцелуй. Поцелуй, который «горит на сердце» старика Великого Инквизитора (а не давит на его разум), оказывается сильнее всех рациональностей («логических точек зрения»).

Достоевский тем самым подсказывает: для решения проблемы зла недостаточно отказаться от его эволюционных объяснений как момента добра. В критике таких объяснений, в разоблачении их нравственной лжи Иван Карамазов и следующий за ним

надцати». Sterba, J. P. *Is a Good God Logically Possible?* P. 4.

10. К тому же за образом всемогущего и всеблагого Бога, осуществляющего «ограниченную интервенцию» в наш мир и уменьшающего степень свободы для защиты угнетенных, угадываются вполне определенные политические практики, основанные на доктрине «ограниченного суверенитета». К подобным ассоциациям подталкивает и постоянно проводимая автором аналогия между (благим) Богом и (правовым) государством.

11. *Бауман З.* Актуальность Холокоста. М.: «Европа» ИД КДУ, 2013. С. 30.

Джеймс Стерба правы. Но подобный отказ сам по себе ведет к отказу от свободы (ход мысли Стербы это подтверждает), отказу от развития и, в конечном итоге, предопределяет построение тоталитарного царства Великого Инквизитора (именно для избавления от «ужасного зла»). Только идея, освещенная *вне-логическим* смыслом, может позволить выйти из данного теоретического и практического тупика и предотвратить повторение резкого увеличения объемов зла в XX веке.

Не столько «благой и всемогущий Бог», сколько экспериментирующее мышление в сфере этики — как соучастник, если не главный инициатор, роста объемов наблюдаемого зла в современном мире — могут и должны быть объектом морального суда. И тем более невозможно опереться на экспериментирующее мышление при постановке и решении проблем зла, Бога и добра.

Здесь нет и не может быть компромисса: либо принимается «логическая точка зрения» и производится детабуирование этических запретов (т. е. выход за пределы человечности), либо признается «примат практического разума» и ставится вопрос о моральной оправданности экспериментирующего мышления применительно к этике, Богу и человеку.

А. Скоморохов

Библиография

Ахутин А. В. София и Черт // Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб.: Наука, 2005.

Бауман З. Актуальность Холокоста. М.: «Европа» ИД КДУ, 2013.

Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Прага, YMCA-PRESS, 1923.

Манн Т. Доктор Фаустус. М.: АСТ, 2014.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 192–221.

Шестов Л. Киркегаард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 621–809.

Akhutin, A. V. (2005) “Sofiia i Chert” [Sophia and Devil], Povorotnye vremena. Stat’i i nabroski. SPb.: Nauka.

Bauman, Z. (2013) *Aktual’nost’ Kholokosta* [Relevance of the Holocaust]. M.: “Evropa” ID KDU.

Berdiaev, N. A. (1923) *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [The Worldview of Dostoevsky]. Praga, YMCA-PRESS.

Mann, T. (2014) *Doktor Faustus* [Doctor Faustus]. M.: AST.

Khaidegger, M. (1993) “Pis’mo o gumanizme” [Letter on Humanism], *Vremia i bytie*, s. 192–221. M.: Respublika.

Shestov, L. (2000) “Kirkegaard i ekzistentsial’naia filosofiia” [Kirkegaard and Existential Philosophy], Shestov L. *Apofeoz bespochvennosti*, s. 621–809. M.: AST.

Popper, K., Turner, P. N., Shearmur, J. (eds) (2008) *After The Open Society: Selected Social and Political Writings*. L. & N.-Y., Routledge.

Sterba, J. P. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Palgrave Macmillan.

Этика благополучия и собственная этика Бога. Рецензия на: Mark C. Murphy. (2017) *God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford University Press. — 210 pp.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-320-326

Ничто так в современной философии религии не беспокоит человеческие умы, как проблема зла. Если мир создан всемогущим и всеблагим Богом, то почему в нем так много зла? Одни реагируют на эту проблему отрицанием Бога, утверждая, что присутствующее в мире зло не позволяет рационально признавать Его существование. Другие пытаются показать, что убеждение в существовании всемогущего и всеблагого Бога рационально совместимо как с присутствием в мире зла как такового, так и с тем объемом злом, которое в нем встречается. Среди реакций второго типа можно выделить две наиболее популярные. Одна заключается в том, чтобы сказать, что Бог допускает в мире зло ради большего блага (теодицея). Вторая — в том, чтобы сказать, что человеческие познавательные способности несоизмеримы с божественным всеведением, и мы просто не можем постичь всей благости Его замысла (скептический теизм). На этом фоне книга Марка Мёрфи «Собственная этика Бога. Нормы божественного действия и аргумент от зла» сходит с проторенных путей и предлагает совершенно новый подход к пониманию проблемы зла. Более того, в ней ставится новая, вероятно, более глобальная, проблема экспликации принципов этики божественного агента.

Этику агента Мёрфи понимает как «диспозиции некоего агента трактовать различные соображения как рациональные основания (*reasons*) для действия… Этика агента определяет, какую роль различные предметы играют в практической жизни агента, формируя и направляя его мысли и действия»[1]. Мёрфи поясняет свою мысль на примере матери Терезы, говоря, что ее этикой была этика любви. Это означает, что любящий желает, чтобы вещи происходили определенным образом, желает действовать определенным образом,

Публикация подготовлена при поддержке НИУ ВШЭ, проект «Натурализация этики: естественнонаучные подходы к свободе воли и моральной ответственности».

1. Murphy, M. C. (2017) *God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*, p. 1. Oxford University Press.

воспринимает определенные соображения в качестве значимых или даже первостепенных в принятии решений, действует в соответствии с одними основаниями и отвергает другие, и что деятельность матери Терезы характеризовалась именно этими чертами[2]. Книга Мёрфи посвящена этике Бога, где Бог понимается как агент в вышеуказанном смысле.

Автор отдает отчет в том, что подобное исследование является весьма амбициозным предприятием, но при этом справедливо замечает, что никакая формулировка аргумента от зла не может обойтись без ссылки на этику Бога в качестве одной из своих посылок. Поэтому каждый, кто желает серьезно рассматривать подобные аргументы, поневоле должен обратиться к вопросу об этике божества. Тем более удивительно, что этот вопрос, насколько мне известно, никогда не получал систематического обсуждения в многочисленной литературе, посвященной проблеме зла. В этом отношении книга Мёрфи, безусловно, уникальна.

Отвечать на вопрос о собственной этике Бога Мёрфи предлагает, опираясь на анализ концепций Бога. Он выделяет три подхода к пониманию того, что есть Бог. Во-первых, это ансельмовская трактовка Бога как Совершеннейшего существа, под которым Мёрфи предлагает понимать *абсолютно совершенное существо* в противоположность защищаемому Ю. Нагасавой[3] пониманию Совершеннейшего существа как обладающего *максимально возможной степенью совершенства*. Во-вторых, это концепция Бога как *существа, достойного наивысшего поклонения*. И, в-третьих,— как *существа, достойного наивысшей преданности*. Мёрфи рассматривает эти подходы как три различные концепции Бога, полагая, что из того, что некое существо является абсолютно совершенным, еще не следует, что оно достойно наивысшего поклонения или наивысшей преданности. В то же время он полагает, что концепция Бога как абсолютно совершенного существа является метафизически более фундаментальной по отношению к двум другим, так как то, что некое существо является абсолютно совершенным, способно объяснить, почему оно в высшей степени достойно поклонения и преданности.

Книга Мёрфи состоит из двух частей. В первой части он раз-

2. Ibid.

3. Nagasawa, Yu. (2008) "A New Defence of Anselmian Theism", *Philosophical Quarterly* 58: 577–596; Nagasawa, Yu. (2017) *Maximal God*: *A New Defense of Perfect Being Theism*. Oxford University Press.

ворачивает свой аргумент в защиту того, что абсолютно совершенное существо, в его терминологии Ансельмово существо, не обязано рассматривать человеческое благополучие, как оно понимается обычной моралью, в качестве безусловного рационального основания для своих действий, и какие последствия это имеет для атеистического аргумента от зла. Вторая часть посвящена вопросу о том, какие последствия имеет отрицание этики благополучия как собственной этики Бога для понимания Его как существа, в высшей степени достойного поклонения и преданности.

Основная линия аргументации Мёрфи построена вокруг идеи, что существует логический зазор между благополучием и рациональным основанием, то есть то обстоятельство, что X есть благо для A, не является *ipso facto* рациональным основанием для каждого морального агента совершить X[4]. Поэтому моральная благость Ансельмова существа не предполагает обеспечения благополучия человека, если нет рациональных оснований, обязывающих его делать это[5]. Однако Мёрфи полагает, что у Ансельмова существа есть только лишь рациональные основания, которые *оправдывают* Его в том, что Он способствует обеспечению благополучия человека или иных сотворенных существ, тогда как ничто *не обязывает* Его поступать таким образом. Аналогично и в отношении предотвращения зла у Ансельмова существа также не существует каких-либо обязывающих рациональных оснований. Это, конечно, не означает, по мнению Мёрфи, что Ансельмово существо может поступать абсолютно как ему угодно, поскольку, действуя, оно обязано не иметь намерения причинять зло своим творениям[6].

В завершении первой части своей книги Мёрфи обсуждает последствия такой концепции этики Ансельмова существа для аргументов от зла и естественным образом приходит к выводу, что эти аргументы недейственны против Ансельмова существа, так как предполагают в качестве одной из своих фундаментальных посылок этику благополучия в качестве этики Бога. Согласно этике благополучия, всякий, кто без существенного для себя ущерба может либо обеспечить благо другого, либо предотвратить зло, причиняемое другому, обязан сделать это, при условии что тем самым он либо не воспрепятствует осуществлению большего или равного блага, либо предотвратит

4. Ibid., p. 49.
5. Ibid., p. 66.
6. Ibid., p. 99ff.

большее или равное зло[7]. Исходя из посылки, что этика Бога — это этика благополучия, сторонники аргументов от зла приходят к заключению, что Бог, если бы Он существовал, обязательно бы устранил всякое зло, которое не ведет к большему благу или не препятствует большему злу. Поэтому если аргументация Мёрфи в защиту того, что этика Бога — это не этика благополучия, то аргументы от зла лишаются своей ключевой посылки, оказываясь тем самым недееспособными. Однако в первой части Мёрфи полагает, что ему удалось показать лишь то, что этика Ансельмова существа не является этикой благополучия. Поскольку он считает, что для Бога имеет значение не только бытие абсолютно совершенным существом, но бытие существом, которое в высшей степени достойно поклонения и преданности, то во второй части он обращается к вопросу о том, является ли Ансельмово существо в высшей степени достойным поклонения и преданности.

Мёрфи полагает, что Ансельмово существо является в высшей степени достойным поклонения в силу своего абсолютного совершенства[8]. В то же время он не считает, что абсолютное совершенство Ансельмова существа с необходимостью влечет за собой то, что оно является для человека в высшей степени достойным преданности, так как это может вступить в противоречие с обязанностями по отношению к другим людям, проистекающими из этики благополучия, которыми мы с ними связаны. Решение этой проблемы он видит в признании того, что хотя Ансельмово существо и не может быть в высшей степени достойным преданности необходимым образом, оно достойно ее контингентно в той мере, в какой абсолютно совершенное существо предлагает своим рациональным творениям союз с ним[9].

Представляется, что, предлагая свою концепцию этики Бога, Мёрфи пытается двигаться неким средним путем между теми современными версиями «классического теизма», в которых обнаруживается склонность к отрицанию того, что Бог вообще является «моральным агентом», и общераспространенным представлением, что Бог является моральным агентом, подобным прочим моральным агентам и отличным от них только тем, что обладает позитивными мо-

7. Ср. Rowe, W. L. (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16(4): 336.

8. Murphy, M. C. (2017) *God's Own Ethics*, p. 132.

9. Ibid., p. 148.

ральными свойствами в превосходной степени[10]. (Кажется, что данное представление имплицитно разделяется как атеистами, так и теистами, активно дебатирующими так называемые аргументы от зла.) Средний путь, предлагаемый Мёрфи, безусловно интересен и заслуживает серьезного внимания всех, кто интересуется как проблемой зла, так и вопросами философской теологии в целом. Тем более что вопросы теологической этики до последнего времени сравнительно редко оказывались в поле внимания аналитических теологов и философов религии[11]. Вместе с тем возникает вопрос, насколько то предлагаемое им конкретное решение проблемы способно убедить других участников дискуссии.

На мой взгляд, положительный инсайт Мёрфи состоит в том, что он четко показал: убедительность аргумента от зла зависит от спорной посылки, что этика Бога — это этика благополучия, согласно которой всякий моральный агент *обязан* способствовать благу другого и предотвращать зло в отношении другого, если только он на это способен без существенного ущерба для самого себя и других. Значительный интерес также представляют его аргументы в пользу того, что концепция Бога, ядром которой является метафизика абсолютно совершенного существа, необязательно подразумевает этику благополучия. В то же время нельзя не отметить, что между метафизикой совершенного существа и представлением о Боге как о моральном агенте, имеющих фундаментальное значение для аргументов Мёрфи, присутствует определенное напряжение. И это, несомненно, тот момент, который может показаться неудовлетворительным как для «классических теистов», так и для тех, кто разделяет более персоналистическую концепцию божества. Если мыслить Бога как абсолютно совершенное существо, то действительно непросто понять, как Он может быть моральным агентом в том смысле, в каком это понимает этика как учение о практическом действии, так как в понимании классического теизма Бог не вовлечен в практическую деятельность и представление о том, что Он может действовать

10. Davies, B. (2006) *The Reality of God and the Problem of Evil*, p. 92ff. London, New York: Continuum.

11. В последнее время в аналитической теологии и философии религии наблюдается некоторое оживление интереса к этической проблематике, в том числе и в контексте проблемы зла, свидетельствами чего является недавняя публикация монографии Дж. Стербы «Является ли Бог логически возможным» (Sterba, J. P. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Palgrave Macmillan), в которой автор пытается вдохнуть новую жизнь в старый аргумент Мэки, исходя именно из этических посылок.

для достижения каких-либо целей в том смысле, в каком ради них действует какой-нибудь человек, кажется с этой точки зрения нелепым. Жизнь божества в представлении классического теизма — это скорее жизнь созерцательная. Богу не нужно ничего достигать, поскольку он ничего не лишен. Отсюда постоянное указание Аристотеля на то, что у Бога не может быть так называемых «гражданских» добродетелей[12], которое повторяется и многими христианскими авторами, например Фомой Аквинским[13]. Это неслучайно, поскольку обладание этими добродетелями связано с определенными лишениями, тогда как в Боге как абсолютно совершенном существе не может быть никакого недостатка.

Естественно, самому Мёрфи прекрасно об этом известно. Во введении к своей книге он пишет:

> Находясь в «пространстве теологии», я утверждаю, что Бог на самом деле есть не одна из сущностей, но бытие как таковое; Бог есть не одна из благих сущностей, но благость как таковая; и так далее. Однако, когда я рассуждаю о Боге в этой книге, я говорю о Нем как об одной из сущностей, как об одной из благих сущностей, как об агенте, и так далее. Поступая так, я не отрицаю, что бытие Богом одной из сущностей должно пониматься в ключе учения об аналогической предикации. И, более того, поступая таким образом, я не говорю ничего иного и не рассуждаю образом, отличным от того, как говорили и рассуждали образцовые сторонники учения об аналогии, включая самого Аквината[14].

Однако голая ссылка на аналогию представляется мне недостаточной для того, чтобы дать удовлетворительное объяснение, *что* для Бога, понимаемого как Ансельмово существо, означает быть моральным агентом. Необходима концепция морального действия божества, которая бы адекватно объясняла, каким образом совершенное существо могло бы действовать, руководствуясь рациональными основаниями, но при этом оставалось бы абсолютно неизменным и не нуждающимся ни в чем, отличном от себя. На мой взгляд,

12. *Аристотель*. Никомахова этика. М.: Мысль, 1983. С. 285. (NE 1178b 10–20).

13. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. Т. 1. М., 2006. Перевод Апполонова А. В. С. 294 (*ST* I.21.1).

14. Murphy, M. C. (2017) *God's Own Ethics*, p. 5.

в книге Мёрфи такая концепция отсутствует.

Второй момент, за который, как мне кажется, также можно критиковать Мёрфи, — это его концепции контингентности Бога как того, кто в высшей степени достоин преданности. Мёрфи утверждает, что солидарность с ближним может оказаться у человека сильнее, чем рациональное основание быть преданным Богу, так как этика Бога отличается от этики человека. Однако мне представляется, что Бог относится к человеку как его высшая и окончательная цель, поэтому у последнего не может быть никакого рационального основания предпочитать солидарность с ближним единству с Богом, так как связь между ними носит сущностный, а не контингентный характер.

За последние полвека в аналитической теологии и философии религии были приложены немалые усилия для осмысления проблемы зла. В данном контексте книге Мёрфи, на мой взгляд, принадлежит особое место. Несмотря на критические замечания, высказанные мною выше, я полагаю, что книга Мёрфи является новым шагом в понимании проблемы, который выводит дебаты по данному вопросу на более глубинный уровень, поскольку в ней обсуждаются фундаментальные принципы, порождающие саму проблему. В этой связи хочется выразить надежду, что знакомство с этим исследованием заинтересованных читателей станет началом для нового витка этой старой дискуссии, который, может быть, окажется более плодотворным, чем предыдущие.

И. Гаспаров

Библиография / References

Аристотель. Никомахова этика. Соч. в 4 тт. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 53–294.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. Т. 1. М., 2006.

Appolonov, A.V. (ed.) (2006) *Foma Akvinskii. Summa teologii. Chast' pervaia. Voporosy 1–64* [Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Part 1. Questions 1–64]. Moskva.

Aristotle (1983) Nikomakhova etika [Nicomachean Ethics]. Soch. v 4 t. T. 4, pp. 53–294. Moskva.

Davies, B. (2006) *The Reality of God and the Problem of Evil*. London, New York: Continuum.

Murphy, M.C. (2017) *God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford University Press.

Nagasawa, Yu. (2008) "A New Defence of Anselmian Theism", *Philosophical Quarterly* 58: 577–596.

Nagasawa, Yu. (2017) *Maximal God*: *A New Defense of Perfect Being Theism*. Oxford University Press.

Rowe, W. (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16(4): 335–341.

Sterba, J.P. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Palgrave Macmillan.

Бог в поисках выхода. Рецензия на: *Коначева С.А.* Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2019. — 242 с.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-327-333

Легко написанная, но ставшая результатом долгой работы книга — гид по герменевтической и феноменологической теологии, затрагивающей темы конца метафизики и постметафизики. Автор исследует, как философы и богословы продолжают деструкцию Мартина Хайдеггера: осмысляют, спорят, ищут необычные выходы. Монография построена не по историческому, а по концептуальному принципу. Каждая из семи глав посвящена отдельному философскому вопросу: что означает преодоление метафизики для теологии, как мыслить Бога за пределами традиционных категорий, каким мог бы быть язык постметафизической теологии.

Книга в существенной степени проникнута мыслью Хайдеггера. Философ понимает метафизику тотально — как исторический набор понятий, действующих в философии начиная с Платона, прошедших через схоластику и продолженных в Новое время. В наши дни этот набор, в который входят противопоставления имманентного и трансцендентного, существования и несуществования, понятия сущности и субъекта, больше не может служить продолжению мышления. Не потому, что он слаб или случаен. Великая конструкция европейской мысли оказалась достаточно эффективной, чтобы в XX веке ее историческое продолжение осуществлялось помимо философии[1]: в науках и развитии техники. Метафизика перестала быть мыслью, поскольку она больше не нуждается в мысли. Новое время, увидевшее мир представлением одиночного субъекта, а число — способом понять представляемое, оказалось завершающим актом исторической драмы метафизики.

Понятия христианской теологии, по Хайдеггеру, разделяют судьбу метафизической философии. С одной стороны, в начале последнего акта Нового времени, свидетелем которого выступает Ницше, Бог становится ценностью и точкой зрения, а рассуждающее о нем богословие — одной из техник возра-

1. *Хайдеггер М.* «Слова Ницше “Бог мертв”» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 208.

стающей воли к власти. С другой стороны, Бог метафизики уже в пределах метафизики выглядел оторванным от религиозного опыта и практики веры. Как предмет теологии, Бог свелся к понятию причины самого себя, causa sui. Такому богу нельзя «ни молиться, ни приносить жертвы», перед ним «человек не может петь и танцевать»[2].

Для мыслителей, о которых рассказывает «Бог после Бога», эти рассуждения имеют решающее значение. Но для них важны не мрачные предсказания Хайдеггера о господстве техники. Хайдеггер плодотворен для теологии, поскольку его мысль дает надежду. Она создает трудные выходы из метафизического тупика: возможности просвета заслоненного метафизикой сущего события, возвращения в истину события, появления некоего другого начала.

В первой главе мы встречаем двух теологов, пытающихся выбраться из метафизического лабиринта. Для эксцентричного левого католика Джанни Ваттимо метафизика, как и строгие философские категории, слишком насильственна. И поскольку христианство основано не на власти, а на любви, понятийному насилию можно противопоставить «слабое мышление». Не нужно спрашивать о существовании и несуществовании, всемогуществе или абсолютном благе. Нигилизм опустошает возможность говорить о Боге в терминах теологии, но, во-первых, для христианского Бога опустошение не новость: мы знаем *kenosis* — умаление и, по сути, исчезновение Христа во время распятия. Во-вторых, уход Бога лишь открывает путь для свободы и любви. Ваттимо предлагает секуляризированную версию христианства, в которой верующему достаточно того, что Бог «транскрибирован» в историческое время, а отказ от насилия оказывается важнее последних истин.

Автор другой концепции — американский теолог Джон Капуто. Капуто считает метафизику оторванной от религиозной жизни и, вдобавок, чрезмерно успокаивающей: твердое основание с «гарантиями тождества» не позволяет обратить внимание на такие близкие вещи, как страдание. Концептуальной опорой для Капуто служит не только Хайдеггер, но и Деррида. Деконструкция Деррида отличается от деструкции Хайдеггера: немецкий философ сосредоточен на поисках больших понятий, альтернативных метафизике («бытие», «событие»), автор деконструкции ищет выход в том, что философия предшествующих веков

2. *Коначева С.А.* Бог без Бога. С. 18. Цитаты из работы Хайдеггера «Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik».

уже содержала в себе, но считала не слишком важным: письмо, диссеминация, *khora*. Капуто принимает игру нестабильных понятий, предложенную Деррида, и включает ее в свою версию «слабой» теологии.

Что если не идти вслед за Хайдеггером, а возразить ему? Так делает главный персонаж второй главы. Православный богослов Дэвид Харт в принципе не считает, что ключевой вопрос теологии — о бытии: верующий не спрашивает о бытии Бога, поскольку знает ответ. Харт опирается на различие имманентного и трансцендентного: Бог не принадлежит миру, — но находит способ ослабить это противопоставление. Вслед за Гансом Урсом фон Бальтазаром, он говорит о трансграничности красоты, которая преодолевает недоступность трансцендентного. В мире обнаруживается божественная красота, например в лицах Троицы, а в ней видна и слава Господа — как объективность она тоже не охватывается традиционными понятийными определениями. Богословие в таком понимании становится эстетикой.

Дальше в книге разбираются концепции, продумывающие бытие как событие. Прежде всего, слово предоставлено самому Хайдеггеру. Во второй половине 1930-х гг. Хайдеггер формулирует трудную для понимания философию «последнего Бога». Его приход — часть события бытия. В заслонении бытия сущим, в ужасающем ничто, в разрушении и гибели, которые наблюдает Хайдеггер, — начало грядущего события: бытие покажет себя. В событии бытия может высветиться и Бог, о котором пока нельзя сказать практически ничего: ему даже невозможно приписать числа, возможно — не Бог, а боги. Но этот Бог не останется с человеком как вечность или царствие после конца времен. Он всего лишь «проходящий», у него собственное историческое движение.

За пределами монографии остается контекст, в котором появилась идея «последнего Бога»: «Черные тетради» позволяют считать, что начало «события бытия» для Хайдеггера в 1930-е гг. — исторически конкретный национал-социализм, в установлении которого философ участвует. Событие бытия начинает немецкий народ[3], и последний Бог — часть национально понятого другого начала. Примечателен пафос растущего разочарования, которым проникнуты «Черные тетради»: немцы застревают в историографии, мифологии, расизме; гибель и разрушения все ближе, а событие не наступает. От идеи борющегося за свою сущность

3. «Только немец может заново творить бытие с самого истока». *Хайдеггер М.* Размышления II-VI (Черные тетради 1931–1938). М., 2016. С. 34.

народа Хайдеггер постепенно переходит к концепции «хранителей» — немногих, кто способен мыслить будущее событие бытия.

Эберхард Юнгель предлагает другой способ понять временность и историчность Бога: он говорит о становлении. Не в смысле развертывания духа Гегеля или антропологии Макса Шелера. Бог обретает временность в уже исторически случившемся человеческом воплощении: в Христе. Свободный Бог становится Иисусом — и, таким образом, собой — в *кенозисе* на кресте. Божественность Бога осуществляется как человечность, и в этом смысле даже смерть для него — положительный онтологический признак. Исторично понимание события Бога и у другого персонажа третьей главы — Капуто. В концепции «слабой теологии» Капуто событие Бога — лишь то, что «может» случиться. Такая теология опирается не на действительность, а на возможность, на слабое «может быть» обращенного к человеку божественного зова.

Деррида в монографии тоже отнесен к мыслителям, для которых Бог — сбывающееся событие. В «Боге после Бога» анализируется его работа “Circonfession”, где Деррида откровенно говорит о себе, опираясь на «Исповедь» Августина. След события Бога можно заметить в исповеди, обращенной буквально к «бог знает кому». А также в слезной молитве, которая берет Бога в свидетели, но остается без ответа.

В силу нарочито неприличной исповедальности, “*Circonfession*” трудна для концептуализации, и в анализе Деррида автор «Бога после Бога», возможно, слишком полагается на трактовку Капуто. В целом Деррида, говоря о религии и божественном, опирается не столько на Хайдеггера, сколько на Эммануэля Левинаса — не на концепцию события, а на проблему другого. В существенной степени размышления Деррида вызваны иудаизмом. Бог для него — отсутствие, скорее понятое как радикальная сокрытость: он «за пределами сущности», «за пределами бытия», «не зараженный (*non contaminé*) бытием»[4]. Главным образом, Деррида обращается к Богу в связи с темой смерти. В нескольких работах он, вслед за Левинасом, разбирает формулу прощания: *adieu* (приблизительный перевод: «С богом!»). Именно в прощании с умершим, обращенном к ушедшему, но не только к нему, появляется остаток того, что могло бы быть за пределами смерти. Формула прощания свидетельствует, как, соглашаясь, Деррида цитирует Левинаса: «Альтернатива бытия и ничто не оконча-

4. Derrida, J. (1997) “Le mot d’accueil”, in J. Derrida *Adieu à Emmanuel Lévinas*, p. 193. Paris.

тельная»[5]. Но дальше признания «неокончательности» прощания Деррида не идет.

В четвертой главе продолжается разбор возможностей осмысления Бога как исторического. В ней снова появляются размышления Хайдеггера и Юнгеля, а также концепция ирландского представителя герменевтики Ричарда Керни. Керни, как и Капуто, считает, что Бог — не метафизическое существование, а то, что «может быть». Но предлагает дотянуться до его возможности средствами поэтики, в том числе через чтение литературных текстов: Райнера Мария Рильке, Роберта Музиля, Эмили Дикинсон. Евангелия и произведения религиозных мыслителей прошлого Керни тоже трактует с точки зрения поэтики.

Как можно мыслить Бога за пределами метафизики, становится ясно из следующей главы. Бернхард Вельте открывает такую возможность в опыте Бога как священного и настаивает, что пытаться понять этот опыт нужно средствами разума. Юнгель полагает, что мышление о Боге неотделимо от речи, но в нем нужно исходить из «децентрированного субъекта», в котором смещено господство картезианского *cogito*. Мышление о вере структурно подобно вере, и оно меняется в соответствии с ней, так как мышление в принципе соответствует своему объекту.

Феноменологические способы осмысления божественного в книге тоже исследуются. Казалось бы, они перспективный путь. Вынесение за скобки вопроса о существовании предмета, на который направлена интенция, позволяет уйти от метафизической проблематики: божественное можно рассматривать в качестве одного из регионов сознания. Споры о том, допускал ли возможность очевидного опыта Бога основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль, продолжаются до наших дней[6].

Адольф Райнах предлагает сосредоточиться на феноменологическом опыте религиозных переживаний. Они загадочны, но не бессмысленны — и в их продумывании можно придерживаться строгих данностей. Молодой Хайдеггер в курсах лекций конца 1910-х гг. тоже исследует возможность религиозного опыта, прежде всего мистического: Майстера Экхарта, Терезы Авильской. Он делает вывод, что феноменология религии возможна, причем как историчная и фактичная: за пределами априоризма и предданных категорий.

Современные авторы, близкие к феноменологии и герменев-

5. Ibid., p. 208.

6. См., например: McNeilly-Renaudie, J. (2017) “God Without God: A Divine Limit to ‘The Phenomenon’”, *Phainomenon* 26: 195–215.

тике, чаще предлагают мыслить Бога средствами «теопоэтики», как Капуто. В этом смысле интересен Керни, вводящий так называемую «четвертую феноменологическую редукцию»: мышление о Боге должно сосредоточиться на повседневном мире и прежде всего — на опыте лица. Ученик Керни, православный богослов Джон Пантелеймон Мануссакис, говоря о лице, *prosopon*, обращается к опыту созерцания иконы, которая обратной перспективой втягивает в себя зрителя, и в этой игре «я» и другого возникает своего рода диалогическое пространство: «я» не только видит Бога, но и видимо им.

Возможный язык неметафизической теологии разбирается в шестой главе. Подступы к проблеме задал уже Хайдеггер, для которого язык лежит вне субъекта. Язык говорит сам, он высвечивает бытие. Божественное может высказываться поэтическими средствами — как у Фридриха Гельдерлина. Продолжая мысль, Генрих Отт отказывается считать, что естественный язык состоит из логических пропозиций: для него теология, как и повседневный опыт, может высказываться в символах и призывах-эвокациях. Юнгель исследует языковые возможности слова «Бог» и приходит к выводу, что, хотя современный секуляризованный язык плохо подходит для схватывания этого имени, на помощь может прийти метафора. Керни, основываясь на метафоре, разрабатывает концепцию теологического воображения: оно позволяет создать «поэтику возможного», в которой Бог высказывается через ряды псевдонимов.

Завершается книга разбором возможности неметафизического понимания религии. Здесь мы снова имеем дело с концепцией Капуто. Религию без уверенности в существовании Бога он называет «религией без религии»: она может иметь место без знаний и практик, важнее вера в «приходящую возможность невозможного», каковой является Бог. Религия понимается как «завет с невозможным», главное в котором — любовь. И это не умаление веры, а скорее возвращение ее из метафизических блужданий и понимания Бога как власти. Царствие божие в этом смысле — священное «анархическое» поле, в котором нет абсолютного начала. И тем не менее, это царствие — пусть слабый, но призыв к миру, любви и обязательству перед другим.

В «Боге после Бога» мало разбираются французская феноменология и герменевтика. В ней нет далеких от теологии хайдеггерианцев — таких как автор собственной философии события Ален Бадью, который в «Апостоле Павле», читая послания, полемизирует с Хайдеггером и заменяет концепцию ожидания

события «верностью событию»[7]. В силу темы — критики именно западной метафизики — монография вынуждена оставаться европоцентричной. В ней почти не встретишь размышляющих о религии феноменологов, принадлежащих к иудаизму — традиция, обязанная в том числе Левинасу и Мартину Буберу. За пределами текста остается мусульманская[8] и, к примеру, буддистская феноменология[9].

Но отбор мыслителей только заостряет тему. «Бытие — жаркий ... горн, во мраке которого созидательно-порождающий взгляд человека и богов друг на друга лучится как сущее в основанном хранении своей истины. Но где взять надежных кузнецов, которые в таком горне перекуют истину Бытия в сущее?» — писал Хайдеггер[10]. И вот они, теологи и философы, предлагают выходы.

П. Хицкий

7. *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. М., 1999.
8. См., напр.: Hanafi, H. (1981) *L'exégèse de la phénoménologie: l'état actuelle de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux*. Caire.
9. См, напр: Lusthaus, D. (2006) *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. Abingdon.
10. *Хайдеггер М.* Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939). М., 2018. С. 241–242.

Библиография / References

Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М., 1999.

Хайдеггер М. «Слова Ницше "Бог мертв"» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.

Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). М., 2016.

Хайдеггер М. Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939). М., 2018.

Badiou, A. (1999) *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [Saint Paul: The Foundation of Universalism]. M., 1999.

Derrida, J. (1997) "Le mot d'accueil", in J. Derrida *Adieu à Emmanuel Lévinas*, p. 193. Paris.

Hanafi, H. (1981) *L'exégèse de la phénoménologie: l'état actuelle de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux*. Caire.

Heidegger, M. (1993) ""Slova Nitsshe "Bog mertv"" [Nietzsche's Word "God is Dead"], in Heidegger, M. *Raboty i razmyshleniia raznykh let*. M.

Heidegger, M. (2016) *Razmyshleniia II–VI (Chernye tetradi 1931-1938)* [Reflections II–VI (Black Notebooks 1931–1938)]. M.

Heidegger, M. (2018) *Razmyshleniia VII–XI (Chernye tetradi 1938–1939)* [Reflections VII–XI (Black Notebooks 1938–1939)]. M.

Lusthaus, D. (2006) *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. Abingdon.

McNeilly-Renaudie, J. (2017) "God Without God: A Divine Limit to "The Phenomenon", *Phainomenon* 26: 195–215.

Штырков С. А. Религия, или Узы благочестия. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021. — 172 с.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-334-341

Рассматриваемый текст представляет собой научно-популярное сочинение (небольшого объема), изданное в серии «Азбука понятий», которая выходит с 2015 г. в издательстве Европейского университета в Санкт-Петербурге. Это 13-й выпуск серии[1]. Автор книги — доцент факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге и старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии РАН.

Научно-издательский контекст в данном случае важен — по нескольким причинам. Во-первых, «религия» здесь вписана в целый набор понятий, и это понятие рассматривается и объясняется широкому читателю с опорой на современную мировую науку (в нынешнем отечественном контексте на это стоит обратить внимание, потому что у нас бытуют самые разные вненаучные подходы к религии). Во-вторых, автор — социальный антрополог, занимавшийся полевыми исследованиями, и именно это подвигло его разобраться с тем, как понималась религия в разные времена и в разных культурах. В-третьих, это работа в жанре именно исследования устоявшихся в обществе представлений о религии, а не самого феномена; речь также не идет о том, как определяли религию конкретные ученые.

Эти три аспекта требуют пояснений. С определенной точки зрения, «религия» вписывается в набор по преимуществу политических понятий (см. сноску), но при этом в политической науке пока нет соответствующей субдисциплины, которая могла бы и должна была бы с этим понятием работать. И с этим *понятием* пока плохо работают профессиональные религиоведы, которые погружены во внутренние аспекты религиозных феноменов и почти не выходят за их пределы (отсюда и сама давнишняя проблема *определения* религии в рамках религиоведения). И вот когда с этим понятием начинают работать гуманитарии из раз-

1. До этого вышли подобные краткие тексты, посвященные понятиям: патриотизм, общественное мнение, республика, война, автократия, цивилизация, государство, история, авторитет, деньги, нация, демократия. См. на сайте университета: Серия «Азбука понятий» // Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге [https://eupress.ru/books/index/view/series/16, доступ от 15.11.2021].

ных дисциплин, то обнаруживается, что само понятие о «религии» имеет длинную историю. А поэтому, чтобы создать научно-популярный текст, посвященный религии вообще, приходится не повторять прошлые и нынешние штампы, а прежде всего разбираться с самими этими штампами.

Несколько слов о научном значении рассматриваемого текста. Эта небольшая и, в силу самого жанра, безусловно, компилятивная книжка представляет собой, на наш взгляд, весьма важный вклад в отечественное религиоведение. Потому что история понятия «религия» до сих пор не была системно описана на русском языке, несмотря на то что все основные иноязычные работы, посвященные этой теме, появлялись в течение последних десятилетий. Обобщение соответствующих исследований и введение их результатов в русскоязычное пространство давно было насущной задачей. Но мы пока имели лишь фрагментарные и полемические публикации на эту тему[2], которые не давали широкой и «взвешенной» картины. А потому научно-популярное предприятие автора рассматриваемой книги следует признать важным прорывом на отечественном религиоведческом фронте.

В чем это прорыв? Именно в том, что проблематизируются религиоведческие штампы (унаследованные от «нормальной науки», по Томасу Куну) и вводятся важные результаты научной рефлексии, основанной на эмпирическом материале, но имеющей и теоретическое измерение. Иначе говоря, без той работы, которую проделал автор книги (а до него у нас в публичном поле ее не проделал никто), невозможно «по-современному» рассуждать о религии и религиях в нынешнем поле исследований религии.

Стратегия автора понятна, и она совершенно справедлива: он взял наиболее значимые недавние обобщающие тексты по теме, которые обозначены им в краткой библиографии в конце книжки («Что читать по теме?»): это прежде всего — хронологически — работы Томоко Масузавы (2005), Уильяма Кавано (2009) и Брента Нонгбри (2013), а так-

2. См., например, диалог А. В. Апполонова и Д. А. Узланера в журнале «Религиоведческие исследования», 2011, 1–2 (5–6) (*Апполонов А. В.* О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции) // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5–6). С. 110–130; *Узланер Д. А.* О «религии» и «секулярном» еще раз // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5–6). С. 131–139; *Апполонов А. В.* Еще раз о том же // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5–6). С. 139–149). Автор книги ссылается и на другие тексты А.В Апполонова.

же, конечно, своего рода классический текст Уилфреда Кантвела Смита (1963)[3]. Сюда надо добавить и влиятельную книгу Талала Асада, недавно опубликованную в русском переводе издательством НЛО[4]. К сожалению, в научно-популярном издании не приводится вся соответствующая библиография (как это принято в научных изданиях), которая в данном случае будет насчитывать десятки позиций, то есть гораздо больше того, что мы находим в сносках автора книги.

Однако важно, что автор, хотя он сам пишет, что будет опираться на конкретные исследования, по ходу изложения пошел, так сказать, вглубь и не только цитирует других авторов, но обращается к первоисточникам. И это очень ценно, так как мы, конечно, можем доверять добросовестным исследователям, но серьезная работа (даже в жанре научпопа) не отменяет обращения к оригинальным текстам и ссылок на них.

В целом получился такой нарратив, который одновременно и общепонятен, и эвристичен — думаю, для многих читателей, включая специалистов. Даже если эти специалисты читали упомянутые и другие иноязычные исследования по теме, общая картина возникает именно благодаря рассматриваемой книжке.

Автор ставит задачу проследить «судьбу “религии” как понятия, как важного слова из политического лексикона, не столько отражающего мир, сколько его формирующего и меняющего» (с. 27), поскольку «в течение последних двух-трех столетий представления о нашем предмете строились на том, что во всех обществах и во все времена существовало, а значит, может быть найдено и определено нечто, что является религией» (с. 16). Здесь главная интрига: *религия вообще* — это религиоведческий конструкт, который, однако, возник еще в теологическом, конфессиональном пространстве, а более конкретно — в ходе миссионерской экспансии западного христианства на колонизируемых территориях. Но это более поздняя история, а начинает ав-

3. Masuzawa, T. (2005) *The Invention of World Religions: or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press; Cavanaugh, W.T. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press; Nongbri, B. (2013) *Before Religion: A History of Modern Concept*. New Haven, CT: Yale University Press; Smith, W.C. (1963) *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. Minneapolis, MN: Fortress.

4. *Асад Т.* Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность. М.: НЛО, 2020 (англ. оригинал: Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press).

тор с выяснения смысла понятия в древности и в Средневековье.

Здесь прежде всего возникает фигура Цицерона, который первым задает те параметры «религии», которые позднее стали стандартными — сначала у христиан: «его *religio* стала ассоциироваться с чувствами и действиями, направленными прежде всего на богов, и, кроме того, стала означать практики, которые регулярны, находятся под контролем жреческой корпорации и санкционированы авторитетом земных властей» (с. 65). Это было серьезным поворотом, так как ранее «в Древнем Риме словом *religiones* определяли психологические состояния и побуждения людей в самых разных контекстах, связанных с выполнением ими каких-то обязательств, в том числе в повседневной жизни» (с. 29).

Раннехристианские апологеты взяли Цицерона на вооружение, но теперь речь пошла об истинной религии, то есть христианстве, в сравнении с ложными. У Тертуллиана «на смену прежней оппозиции между публичной строгой регулярной *religio* и относящимися к частной сфере суевериями приходит разделение на “правильное” служение Истинному Богу и, соответственно, “неправильное” поклонение ложным божествам» (с. 82).

В то же время важной особенностью древнего понимания религии было то, что, например, «для Августина и для его современников религия не являлась областью жизни, ясно отделенной от сферы светской, у которой были бы четкие границы, позволявшие с высокой степенью определенности сказать о чем-то: вот это — религия, а это — уже нет» (с. 90).

Христианская апроприация «религии» произошла «в ситуации острой конкуренции между разными вероучениями», и тогда «термин *religio* использовался христианскими авторами особенно часто, а к V веку, когда христианство стало безусловно доминировать, частота его употребления резко сократилась» (с. 78). Это важный момент — термин в цицероновском значении, адаптированный для христианства, практически исчезает, так сказать, в самую христианскую эпоху.

В то же время автор обращает внимание на другой значимый (ввиду будущего) момент: именно на пороге Средневековья в Европе «“изобрели” религию как абстрактный концепт и родовой термин» (с. 90).

В Средние века отчасти происходит откат к античности: «согласно Аквинату, *religio* является моральной (и естественной), а не теологической (то есть даваемой свыше) добродетелью» (с. 96). Новым стало то, что «в средневековом словоупотреб-

лении термин *religio* использовался главным образом для того, чтобы отличать духовенство, состоявшее в монашеских орденах, от приходского духовенства и, реже, чтобы противопоставить духовенство мирянам» (с. 98). То есть здесь появляются некие «религиозные виртуозы»: подлинно «религиозными» являются лишь особо посвященные люди. Иначе говоря, в этом словоупотреблении смысл «религиозного» становится значительно более узким.

При переходе к Новому времени возникает несколько новых значений термина «религия».

Так, для Николая Кузанского существуют разные «религии» как способы богопочитания (еврейские, христианские и арабские), но они отождествляются с некоей единой внутренней мудростью (с. 102–103). Для Марсилио Фичино «*religio* есть естественный импульс человеческого сердца, "всеобщее представление о Боге"» (с. 105), то есть речь идет об одной универсальной религии, хотя истинной религией остается христианство (с. 106, 108).

Другой важный момент — «осознание "христианской религии" в качестве набора определенных идей» (с. 111). Обращая внимание на чрезвычайное распространение катехизисов в Англии XVII в. (около пятисот изданий к середине столетия), автор делает вывод: «Христианство... постепенно свелось к набору идей, а гарантия спасения души виделась в том, чтобы принять своим разумом и сердцем этот набор идей в качестве единственно верного» (с. 112). Это, так сказать, «интеллектуалистское» понимание религии.

Наконец, после Аугсбурского мира (с. 1555), завершившего «религиозные войны», «впервые "религия" могла быть понята как политическая и правовая конструкция» (с. 114). Ссылаясь на Босси[5], автор пишет, что «к 1700 году мир был заполнен религиями, понимаемыми как объективные социальные образования, каждое из которых характеризовалось системностью, наличием основных принципов и жестких границ» (с. 114).

Но интересно, что в то же самое время лорд Герберт Чербери «(как и Фичино до него) создал новое понятие некоей вневременной религии как явления универсального, нематериального и по своей природе отделенного от сферы управления обществом» (с. 118).

Оба этих аспекта — религия как организация и как феномен индивидуального сознания и чувства — нашли отражение у Джона Локка, согласно которому, с одной стороны, религия «нераз-

5. Bossy, J. (1985) *Christianity in the West 1400–1700*. Oxford: Oxford University Press.

рывно связана с вопросом индивидуального поиска и выбора, возможность осуществить который является естественным правом человека» (с. 125), а с другой, «Церковь является “добровольным сообществом людей”, но подчинение государству не является делом добровольным» (с. 125). Здесь вступает тема новоевропейского государства, в котором идут процессы «либо поглощения государством церкви, либо вытеснения церкви в пространство частной жизни» (с. 127).

Другая история связана с колониализмом. Здесь было два этапа: сначала «европейцы отрицали факт существования религии у коренных народов», а «по мере обнаружения эти религии помещались в западные классификационные схемы» (с. 131). В результате эти религии оказались для христиан-европейцев «примитивными» и были помещены «на нижнюю ступеньку эволюционной лестницы, на вершине которой находилось христианство» (с. 132). При этом «понимание религии как ряда утверждений, принятых человеком на веру, было тем шаблоном, который позволил европейцам хоть как-то представить себе мир людей, подвергавшихся колонизации» (с. 133).

Так были изобретены индуизм, буддизм, синтоизм, конфуцианство, которые мыслились согласно новоевропейской модели отделения религии как особого феномена от политики и иных специальных сфер жизни общества. Подробности этого процесса можно найти в книге, в том числе историю ответных реакций неевропейских элит, которые «присваивали инструментарий колонизаторов для формирования своей собственной идентичности» (с. 144). Здесь нам важно указать на то, что, как отмечает автор, «западное понятие религии задает такую рамку для описания и анализа незападных практик, что те оказываются отрезанными от материальных аспектов жизни людей и повисают в метафизической пустоте» (с. 153). Так, например, «принадлежать синтоизму не значило во что-то верить, это попросту значило быть японцем» (с. 156). Характерным является и приводимое автором замечание Уилфреда Кантуэлла Смита, что один китаец может быть одновременно конфуцианцем, буддистом и даосом (160). В завершение своего повествования автор цитирует Т. Масудзаву: «Концепция религии как общего, транскультурного явления… явно безосновательна; это понимание пришло из ниоткуда, и нет никакого надежного способа продемонстрировать его фактическую и эмпирическую обоснованность» (с. 162).

Один из выводов автора гласит: «Те, кто обнаруживают религию в любом обществе и в любую эпоху, — как если бы это была ре-

альность, существовавшая до того, как кто-либо разработал это понятие, — создают искаженную картину действительности. Религия изначально является западным концептом. Производство религии происходило и происходит в контексте, создаваемом давлением, как внешним, так и внутренним, направленным на модернизацию и, хотя бы отчасти, вестернизацию незападных обществ» (с. 162). И «все это происходит из теологически безыскусных построений разных вариантов протестантизма, и все это в XIX веке было привезено в Азию миссионерами» (с. 163). Поэтому автор призывает читателя своей книги «осознать очевидную истину — единой истории понятия “религия” не существует» (с. 171).

Мы пунктиром обозначили содержание рассказанной автором истории. Убедительность этого рассказа (опирающегося на множество академических исследований) зависит от готовности погрузиться в подробности, то есть хотя бы прочитать рассматриваемую здесь популярную книжку.

Но в чем же ее главный пафос? Повторю, что, на мой взгляд, — в разрушении стереотипов, как научных, так и популярных. Спросят: а зачем это разрушение стереотипов, если они вполне работают и в науке (вкупе с образованием), и в массовом сознании?

Короткий ответ такой: потому что мы живем в постсекулярной ситуации. Мы сегодня вполне понимаем — не только благодаря научным исследованиям, но и просто читая новости, — что та парадигма «религии», которая сформировалась в недавнее время в западной секулярной культуре, не работает применительно ко многим культурно-религиозным контекстам. Но при этом — парадоксально — эта парадигма продолжает работать в социополитическом пространстве, не только западно-христианском, но и незападном, то есть глобальном. Выделение религии в отдельную сферу, отделение этой сферы от иных социокультурных сфер, понимание религии как по преимуществу индивидуально-психологического феномена, противопоставление религии светскому знанию и прочее, — все это до сих пор стандартизировано в нашем социальном воображении. И это результат того долгого исторического процесса, который кратко описывает автор рассматриваемой книги.

Очевидно, что мы стоим на распутье. *Религии вообще* — не существует в реальности, но везде мы опознаем нечто религиоморфное, если посмотреть с точки зрения новоевропейской «религиоведческой» парадигмы. Здесь апория.

Разрешить эту апорию мы сможем лишь в том случае, если

предложим какие-то иные концептуализации *религиозного*, обогащенные критическим рассмотрением истории термина «религия». И в решении этой задачи нам помогают исследования, обобщенные в книге Сергея Штыркова.

А. Кырлежев

Библиография / References

Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность. М.: НЛО, 2020.

Апполонов А. В. О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5–6). С. 110–130.

Узланер Д. А. О «религии» и «секулярном» еще раз // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5–6). С. 131–139.

Апполонов А. В. Еще раз о том же // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5–6). С. 139–149.

Appolonov, A. V. (2011) "O poniatiiakh «religiia» i «svetskoe» v srednevekovoi evropeiskoi traditsii" [On the concepts of 'religion' and 'secular' in Medieval European tradition], *Religiovedcheskie issledovaniia* 1–2(5–6): 110–130.

Appolonov, A. V. (2011) "Eshche raz o tom zhe" [Once again on the same topic], *Religiovedcheskie issledovaniia* 1–2(5–6): 139–149.

Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press

Bossy, J. (1985) *Christianity in the West 1400–1700*. Oxford: Oxford University Press.

Cavanaugh, W. T. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press.

Masuzawa, T. (2005) *The Invention of World Religions: or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.

Nongbri, B. (2013) *Before Religion: A History of Modern Concept*. New Haven, CT: Yale University Press.

Smith, W. C. (1963) *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. Minneapolis, MN: Fortress.

Uzlaner, D. A. (2011) "O «religii» i «sekuliarnom» eshche raz" [On 'religion' and 'secular' one more time], *Religiovedcheskie issledovaniia* 1–2 (5–6): 131–139.

Надиров И. И. Джахилийа и ислам: Очерк демонологии. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. — 440 с., илл.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-341-347

Появление в 2021 г. монографии кандидата исторических наук Ильнура Надирова «Джахилийа и ислам: Очерки демонологии» представляет собой важную веху в изучении исламской демонологии, которой в российском востоковедении уделялось мало внимания. Эта работа — третья в ряду монографий На-

дирова, посвященных арабо-бедуинским корням современной культуры арабо-мусульманского мира; первые две, «Ритуалы джахилиййи в исламе[1]» и «Джахилийа и ислам: очерк теонимии[2]», увидели свет в 2014 и 2015 гг. соответственно. И если первый из трудов был посвящен ритуальному аспекту и восприятию ранней исламской культурой ряда древних языческих практик, а второй — происхождению имен Аллаха и Аллат, то новая работа всецело сконцентрирована на исследовании мира духов, в первую очередь — джиннов.

Ключевое отличие монографии Надирова от немногочисленных предшествующих русскоязычных исследований, полностью или частично посвященных мусульманской демонологии (монографии М. Б. Пиотровского[3] и Т. С. Налич[4], статьи О. А. Власовой[5] и П. В. Башарина[6]), заключается в ее всеобъемлющем охвате. Комплексный подход характеризует и выделение проблематики, и широкий круг источников, на основании которых делаются основные выводы работы, и спектр исследуемых аспектов. Если прежде в российском востоковедении в фокусе исследований, связанных с демонологией, оказывались в первую очередь Коран и хадисы, то труд Надирова построен на равноценном вовлечении доисламских надписей, текстовых памятников средневековой мусульманской культуры, современного фольклора и т. д.

В аннотации к монографии выделяются две задачи: (1) рассмотрение источников и исследований на предмет концептуальной эпигенетики терминологии; (2) описание представлений о джиннах в доисламской мифологии и выделение особенностей их трансформации на этапе становления ислама и при дальнейшем развитии мусульманской культуры. Во введении автор добавляет к ним две более специфические задачи: (1) включение в научный обиход новых текстовых свидетельств о различных сверхъестественных существах; (2) комментирование и анализ терминов, связанных с демонологией, в свете новых исследо-

1. *Надиров И. И.* Ритуалы Джахилиййи в исламе. М.: Нестор-история, 2014.
2. *Надиров И. И.* Джахилийа и ислам: очерк теонимии. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2015.
3. *Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1991.
4. *Налич Т. С.* Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М.: Знак, 2009.
5. *Власова О. А.* Демонология в Коране и в арабской народной литературе // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М.: Наследие, 1998. С. 258–286.
6. *Башарин П. В.* «Сакральные войны» в рамках мусульманской демонологии // Pax Islamica. 2009. № 2/3. С. 45–63.

ваний, посвященных Ближнему Востоку в эпоху эллинизма, римского и персидского господства.

Примечательно, что структура монографии, разделенной на пять глав, предполагает решение трех задач из четырех уже в самом начале. Большая часть объема книги посвящена исследованию представлений о джиннах, сложившихся в рамках средневековой исламской культурной среды. Тем не менее, отсылки к доисламскому наследию, включая источники, относящиеся к ранней иудейской и христианской традициям, позволяют сохранить заявленный автором «транстемпоральный» подход на протяжении всего текста работы.

Первая глава, «Охранительные духи до ислама», посвящена раннему этапу формирования представлений о джиннах. Она отделена от четырех остальных как тематически, так и хронологически, и вполне бы могла послужить отдельным исследованием. Базируясь на широком круге источников, относящихся к различным языковым и культурным традициям (арамейской, древнееврейской, сирийской, мандейской и т. д.), эта глава знакомит читателя как с генезисом терминов, которыми обозначали духов «нижнего» мира в мифологиях семитских народов, так и с эволюцией представлений о них.

Четыре оставшиеся главы разделены между собой по тематическому признаку. Вторая — «Демография джиннов» — затрагивает вопросы мест обитания, численности, долгожительства духов. Третья, «Концептуальные отличия джиннов в исламе», позволяет вникнуть в специфические особенности, выделяющие арабо-мусульманскую традицию в общей семитской канве. Четвертая, «Проявления джиннов», посвящена эмпирически ощущаемым формам джиннов в доступном человеку (в первую очередь человеческому глазу) мире. Пятая сосредоточена на феноменах одержимости и экзорцизме.

Хотя, на первый взгляд, логика последовательности глав кажется сомнительной (глава 3 могла бы послужить естественным продолжением главы 1), на самом деле она вполне ясна: автор идет от общих сведений к частным. Задав во второй главе основные «формальные» сведения о джиннах, выдержанные в духе упомянутой «транстемпоральности», Надиров переходит к более специфическим вопросам их природы, а затем — к их проявлению в человеческом мире и непосредственно к возможностям контакта человека с духами.

Первая глава, пожалуй, представляет наибольшую ценность для исследователей: источники на языках, изучением которых редко занимаются арабисты, не только переведены и приведены в работе, но и систематизиро-

ваны и классифицированы. Задействовано внушительное количество западных исследований, подняты (и весьма логично разрешены) такие давние спорные вопросы, как возможность этимологии понятия *джинн* от латинского *genius*, и некоторые другие. Безусловную ценность представляет исследование всего спектра значений, заложенных в корневом «гнезде» *jnn*, представителем которого является термин *джинн*, как в арабском языке на разных стадиях его развития, так и у других семитских народов, в языках которых имелись однокоренные лексемы.

Четыре остальных тематических главы также написаны на базе компиляции огромного числа источников, принадлежащих к разным культурам, эпохам и традициям. Однако здесь применение этого подхода привело, на мой взгляд, к неоднозначным результатам.

С одной стороны, монография Надирова — первое масштабное русскоязычное исследование, в котором представлен весь доступный круг источников информации, что открывает простор для последующих изысканий в этой сфере. Более того, задействование в одном фрагменте и сюжетов из доисламской поэзии, и коранических аятов, и трактатов энциклопедистов эпох Аббасидов и мамлюков, и современного племенного фольклора придает тексту не только полноту, но и своеобразную хронологическую динамику.

С другой стороны, по мере чтения возникают вопросы как по поводу целесообразности такой компиляции, так и по поводу подбора источников.

Что касается первого соображения, один и тот же подвид демонических существ или один и тот же аспект их бытования может описываться с опорой на источники разных эпох: одни черты или детали черпаются, например, из трактатов крупнейшего классика популяризации науки ал-Джахиза (IX в.), другие — из современного племенного фольклора. И хотя получается цельная, внятная картинка, образ или целый сюжет, при прочтении сложно судить о том, складывалась ли подобная картинка (образ, сюжет) в голове самих ал-Джахиза и представителей племен во всей ее полноте.

Отчасти можно оправдать эту особенность фрагментарностью текстов источников: в арабоязычной среде сведения о джиннах и других демонических существах зачастую записывались в виде не связанных между собой историй и преданий. Полноценные научные труды, посвященные им, за редкими исключениями («Россыпи жемчуга в учении о джиннах» Бадр ад-Дина аш-Шибли, «Извлечение жемчуга из учения о джиннах» Джалал ад-Дина ас-Суйути)

или не дошли до нас, или попросту отсутствовали. Однако в результате того, что автор допускает возможность «достроить» некоторый образ сведениями, почерпнутыми из разных эпох или социальных сред, достоверность итоговой, цельной картинки оказывается под сомнением.

Что касается подбора источников, представляется, что некоторые из знаковых средневековых работ остались вне пределов внимания автора. Такие лексикографические труды, как «Всеобъемлющий словарь» Маджид ад-Дина ал-Фирузабади или «Венец невесты» Муртады аз-Забиди позволили бы расширить представление о спектре значений изучаемых корней. Например, понятие «шайтан» ал-Фирузабади возводит не к общему семитскому корню, производным от которого является известное нам слово «сатана». Он рассматривает его в качестве производного от корня *ştn* («связывать веревкой, стреноживать»), и «шайтан» (существо, которое передвигается на манер стреноженного верблюда либо верблюда с неестественной походкой из-за непропорциональной длины бедра и голени) оказывается не столько злым духом, сколько неудачной природной аномалией. Подобная трактовка происхождения представлений о шайтанах в арабской среде заслуживает если не исследования, то хотя бы упоминания.

Цитирование фрагментов «Жизни животных» Камал ад-Дина ад-Дамири, которые в точности воспроизводят отрывки «Чудес творений и диковинок существующего» Закарии ал-Казвини, вызывает недоумение. Более пристальное внимание к «Чудесам творений» позволило бы не только обойтись без «передатчика» в лице ад-Дамири, работа которого носит компиляторский, но не аналитический характер, но и обогатить некоторые сюжеты. В частности, автору удалось бы при изложении сведений о различных разновидностях джиннов провести более глубокий анализ таких духов, как *музхиб*, *гаддар*. Например, *музхиб* (Надиров ограничивается тем, что упоминает его как «духа-мучителя») у ал-Казвини выполняет роль своеобразного «домового от шайтана», который накрывает на стол в келье отшельников и тем самым искушает их земными благами и отвлекает от скромного образа жизни и молитвы. Впрочем, и сведения о *кутрубе*, весьма подробно изложенные у ад-Дамири, включая внешний облик и повадки (не спит ни днем ни ночью, без конца перемещаясь по пустыне, причем днем — в образе лысого волка, ночью — в образе разлагающегося трупа), остались за пределами повествования. В результате «нижняя» прослойка мира джиннов почти полностью сводится к двум категориям — к *гулю* и *си'ла*, что

не отражает богатство представлений арабов о сверхъестественном.

Некоторые вопросы вызывает в ряде случаев перевод фрагментов средневековых текстов; бросается в глаза не доведенная до конца унификация транскрибированных в той или иной форме терминов — несмотря на наличие фрагмента предисловия о принципах транскрипции. В ряде случаев не хватает ссылок. В монографии встречаются прямые противоречия: так, то волк возглавляет список животных, в облике которых джинны предпочитают проявляться перед человеческим глазом, то неоднократно следует упоминание о том, что для джиннов волк — форма крайне редкая и неприятная, поскольку в волке они видят источник угрозы для себя. Хадис о нежелательности выходить на улицу *в момент* захода солнца вплоть до наступления ночи (поскольку солнце затаскивает на своих рогах за горизонт злой дух) неожиданно дополняется и аргументируется хадисом о нежелательности выходить на улицу *после захода* солнца, поскольку в ночной тьме обитают шайтаны.

Впрочем, изложенные выше соображения не стоит воспринимать *слишком* серьезно, если помнить, что монография позиционируется в качестве очерка, что предполагает не неотступное следование академическому стилю изложения, а, скорее, свободный «полет мысли». Кроме того, книга, как о том пишет сам автор, рассчитана не только на специалистов, но и на широкий круг заинтересованных читателей.

Если отвлечься от более чем специфической тематики и отталкиваться от логики построения текста и стиля изложения, монография Надирова действительно представляется ориентированной на широкую аудиторию. Тем не менее, обилие терминов и имен (от их потока не спасает даже добротный аппарат сносок с примечаниями), не доведенная до конца транскрипция, фрагментарность некоторых частей текста (а также нехватка корректорской вычитки, остающаяся на совести издательства) затрудняют задачу неспециалисту, который возьмется за монографию. В то же время соображения, изложенные выше, будут бросаться в глаза востоковедам, снижая оценку работы. «Очерк демонологии» Надирова оказывается на некотором перепутье между академической наукой и научно-популярной литературой, не дотягивая немного ни до одной, ни до другой.

Тем не менее, монография заслуживает особого внимания, будучи первым комплексным и практически всеобъемлющим русскоязычным исследованием в сфере исламской демонологии. Широкому кругу читателей, несмотря на возможные затруднения при прочтении и восприятии материала, она предоставляет воз-

можность прикоснуться к необъятному волшебному миру, с которым многие знакомы лишь по адаптированным переводам сказок цикла «1001 ночи». Для специалистов же, при всех замечаниях и оговорках, это знаковая работа, начинающая целый этап в изучении исламской демонологии и открывающая новые просторы для исследований.

В. Матросов

Библиография / References

Власова О.А. Демонология в Коране и в арабской народной литературе // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М.: Наследие, 1998. С. 258–286.

Надиров И.И. Джахилийа и ислам: очерк теонимии. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2015.

Надиров И.И. Ритуалы Джахилиййи в исламе. М.: Нестор-история, 2014.

Налич Т.С. Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М.: Знак, 2009.

Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1991.

Башарин П.В. «Сакральные войны» в рамках мусульманской демонологии // Pax Islamica. 2009. № 2/3. С. 45–63.

Basharin, P.V. (2009) «“Sakral’nye voiny” v ramkakh musul’manskoi demonologii» [“Sacred wars” within Muslim demonology], *Pax Islamica* 2/3: 45–63.

Nadirov, I.I. (2015) *Dzhakhiliia i islam: ocherk teonimii* [Jahiliyya and Islam: An Essay on Theonomy]. SPb.: Izd-vo RGPU im. A.I. Gertsena.

Nadirov, I.I. (2014) *Ritualy Dzhakhiliiii v islame* [Jahiliyya rituals in Islam]. M.: Nestor-istoriia.

Nalich, T.S. (2009) *Angely i drugie sverkh“estestvennye sushchestva v islame* [Angels and other supernatural beings in Islam]. M.: Znak.

Piotrovskii, M.B. (1991) *Koranicheskie skazaniia* [Qur’anic tales]. M.: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izd-va «Nauka».

Vlasova, O.A. (1998) “Demonologiia v Korane i v arabskoi narodnoi literature” [Demonology in the Qur’an and in Arabic popular literature], in *Vostochnaia demonologiia. Ot narodnykh verovanii k literature*, pp. 258–286. M.: Nasledie.

Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения (к 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) / отв. ред. Захаров В.Н. М.: Институт Российской истории РАН, 2020. — 572 с.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-347-354

2020 был годом 400-летия одной из ключевых фигур в движении старообрядчества — протопопа Аввакума. В связи с этим 26 и 27 октября совместными усилиями нескольких научных учре-

ждений — Института российской истории РАН, Государственного исторического музея и Института мировой литературы — была проведена конференция, по итогам которой и был опубликован сборник «Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения». Сборник демонстрирует срез современного состояния исследований старообрядчества и позволяет сделать выводы об основных подходах, методах и задачах, которые ставят перед собой представители данного направления. Издание подобного формата далеко не единственное: за последние три года состоялось несколько крупных конференций, по итогам которых под одной обложкой были опубликованы расширенные материалы докладов. Однако данный сборник отличает то, что его составители попытались сформулировать ряд проблемных вопросов, касающихся специалистов разных областей.

Сборник состоит из небольшого введения, а также шести разделов. Во введении перечисляется ряд принципиальных проблем в исследованиях старообрядчества. К таковым, например, относится нехватка обобщающих исторических работ и новых публикаций источников; плохая изученность начального периода истории старообрядчества, а также тенденция рассматривать историю старообрядчества отдельно от истории русской православной церкви, тогда как в действительности все происходило в едином историческом пространстве; накопившиеся в историографии «мифы и стереотипы», преодоление разрыва между «апологетической и обличительной» ветвями последней (с. 10–11). Хотя перечисленные проблемы справедливо названы ключевыми, к некоторым из них возникают вопросы. Прежде всего, это касается «мифов и стереотипов» историографии. Далеко не всегда существующие источники позволяют подтвердить или опровергнуть, что то или иное событие действительно имело место в истории. Подобные «мифы» иногда становятся частью идентичности той или иной группы: в настоящее время в исследование старообрядчества на академическом уровне вовлечено множество самих староверов, а также клириков РПЦ, что неизбежно сказывается на поляризации оценок исторических явлений. Те же «апологетическое и обличительное» направления историографии до некоторой степени конфессионализированы, что помимо множества прочих причин влияет на невозможность «преодоления разрыва», к которому призывает редколлегия сборника. Однако поиск «исторической правды» не должен быть ни в коем случае ограничен — это само по себе яв-

ление, достойное внимания исследователя, так же как и появление и бытование исторических «мифов».

Разделы сборника составлены достаточно условно, поэтому нет смысла рассматривать их по отдельности. Однако я коротко обозначу, какие темы представлены в каждом. В первом, озаглавленном «Актуальные проблемы изучения старообрядчества. Протопоп Аввакум и начальный период старообрядчества», опубликованы статьи по истории старообрядчества как движения, а также исследования автографов Аввакума и его сподвижников. Археографическая тематика продолжается и в следующем разделе «Распространение старообрядческих сочинений и идеология старообрядчества: особенности, закономерности, основная проблематика (итоги и перспективы изучения)», но также присутствуют статьи по истории отдельных общин. Из них же в основном состоит третий раздел под названием «Старообрядческие центры, старообрядческие поселения: особенности формирования, взаимодействие с окружающим населением». Безусловно, большая часть статей написана об Аввакуме, его роли в истории старообрядчества, его творчестве и значении в российской культуре. Аввакуму полностью посвящен четвертый раздел («Протопоп Аввакум — писатель»), однако о нем есть статьи и во всех остальных разделах. Пятая часть, «Роль старообрядческих центров и личностей в сохранении культурного наследия, взаимодействие с обществом», собрала исследования по этнографии и антропологии старообрядчества. Завершающий раздел озаглавлен как «Отношение к старообрядчеству церковных деятелей патриаршего периода и синодальной эпохи. Влияние старообрядчества на религиозные поиски духовенства, интеллигенции, народа». В нем рассматриваются региональные кейсы церковно-миссионерской политики по отношению к староверам, а также изучается восприятие древлеправославных христиан народниками и российскими поэтами. Ниже я разберу некоторые статьи более подробно.

Открывает сборник программная статья одной из самых авторитетных исследовательниц истории старой веры, Елены Юхименко, «Объективное изучение истории старообрядчества как задача современных исследователей» (с. 15–33). С одной стороны, автор подводит итоги многолетним исследованиям старообрядчества, рассматривая их по отдельным дисциплинам, а с другой — обозначает наиболее перспективные и насущные проблемы, которые должны принести значительные резуль-

таты в будущем. По замечанию ученой, одним из существенных препятствий на пути исследователей оказывается предвзятость историографии. Многие оценки и утверждения появились в те времена, когда старообрядчество считалось маргинальным религиозным течением. Долгое время они не осмыслялись критически и продолжали воспроизводиться в научных публикациях. В качестве примера Юхименко приводит выдуманную историю поддержки старообрядцами занявшего Москву Наполеона в 1812 году. По ее словам, какие-либо источники это подтверждающие, кроме анекдотов, отсутствуют, зато документы, свидетельствующие об обратном, долгое время не привлекали внимания историков (с. 16–17). Интересно, что мнение Юхименко противоречит выводам статьи Любови Мельниковой об отношении староверов к наполеоновскому завоеванию. Случаев открытого коллаборационизма со стороны старообрядцев действительно не установлено, однако, как замечает автор, аргументов Юхименко недостаточно для разоблачения «мифа» (с. 510–514). При этом сами староверы попутно создавали «мифы» о себе: так, в старообрядческих кругах широко известна легенда о даровании старообрядцам Рогожского кладбища после освобождения Москвы походной церкви атаманом М. И. Платовым, который якобы сам исповедовал старую веру. Публикуемые Мельниковой цитаты из документов опровергают это. Замечу, что в данном споре попытки дезавуировать те или иные «мифы» выглядят довольно прямолинейно и, кажется, не способствуют задаче более глубокого осмысления старообрядчества как движения. К тому же все они возникли под влиянием тех или иных социальных и политических обстоятельств, которые интересуют авторов в меньшей степени. Важно и то, что «мифы» имеют значение и в настоящее время: к примеру, на Рогожском кладбище до сих пор хранится походная церковь, якобы подаренная Платовым. На мой взгляд, вопросы о том, как формируются подобные легенды, как они находят свое материальное подтверждение, могут быть даже важнее, чем их скрупулезное разоблачение.

Юхименко также призывает обратить внимание на вклад старообрядцев в развитие и сохранение российской культуры. Под этим прежде всего подразумевается сбор и описание древних текстов и предметов церковной старины. Часто работа, проделанная старообрядцами, оказывалась в руках их противников, представителей «официальной церкви», — и таким образом влияла на развитие православной традиции в целом. Например, изъятые старообрядческие

иконы использовались для обучения писцов и публикаций, чем способствовали возрождению иконописания во второй половине XIX века (с. 23). Юхименко также замечает, что «старообрядчество как объект изучения предоставляет прекрасные возможности для комплексного исследования» (там же). Безусловно, развитые литературная, певческая и иконописная традиции требуют привлечения специалистов из самых разных дисциплин. Здесь автор отмечает успехи в комплексном изучении Выговского общежительства (с. 24).

Не могу не заметить, что среди примеров успешных исследований, которые упоминает Юхименко в своей статье, нет работ по культурной антропологии и этнографии старообрядческих общин. В последнее время данное направление развивается не менее активно, чем классическая археография и другие традиционные для исследований старообрядчества дисциплины. Наиболее близким примером, который встречается в статье, можно считать историческую антропологию, под которой автор понимает изучение биографий конкретных династий, истории семей и старообрядческих династий. Вероятно, отсутствие культурной антропологии как направления должно объясняться тем, что продуктивное сотрудничество между археологами и антропологами по сей день не налажено, за одним лишь исключением — комплексным исследованием старообрядческой традиции Верхокамья (об этом еще будет сказано ниже). При этом и археографы, и музыковеды, и другие специалисты занимаются полевыми исследованиями. Постоянная рефлексия над полевым методом является одной из основ антропологии как дисциплины, и потенциально приемы этой рефлексии могли бы обогатить другие направления. В то же время антропологические исследования могли бы быть важны для понимания исторических процессов «на местах».

Елена Юхименко также отмечает необходимость «написания общей истории старообрядческого движения» (с. 31). Такой вопрос действительно назрел. Традиционно среди исследователей считается, что слишком разные пути развития старообрядческих согласий сделали их настолько непохожими друг на друга, что написать общую историю движения практически невозможно. В этом смысле интересна статья Марии Плюхановой «Ранний период формирования старообрядчества в компаративном освещении», в которой автор выделяет черты старообрядчества именно как религиозного движения или, точнее, движения покаяния. Плюханова сближает

его со средневековыми европейскими *confraternite* — объединениями мирян для совместного покаяния, — анализируя тематику покаянных сборников, содержащих паралитургические стихи. Как и западно-европейские движения средневековья, старообрядчество было сконцентрировано на идее подражания страстям Христовым. В частности, эти мотивы широко представлены в творчестве протопопа Аввакума (с. 49–52). Подобные типологические параллели весьма любопытны и позволяют посмотреть на старообрядчество не только как на движение протеста. Однако нельзя не заметить, что противопоставление себя официальной церкви все же было лейтмотивом появления старообрядчества, что отличает его от средневековых братств мирян. Статья Плюхановой не первая, рассматривающая старообрядчество именно как движение, — этому, например, посвящена монография С. А. Зеньковского, аргументы которого Плюханова разбирает. Это направление заслуживает внимания.

Ирина Поздеева в статье с замечательным названием «Триста лет и тридцать три года. Результаты комплексного археографического исследования Верхокамья» подводит итоги 33 лет комплексных экспедиций в названный регион. Данная публикация демонстрирует, как совмещение книжного и этнографического измерения традиции в комплексном исследовании делает ее описание более насыщенным, глубоким и живым. Говоря о книжном наследии Верхокамья, Поздеева весьма подробно описывает количество археографических находок и перечисляет наиболее ценные из них, которых оказывается довольно много (с. 287–289). Верхокамскую книжную традицию также ярко характеризует «видовое разнообразие» местных собраний: те представлены как личными, так и соборными библиотеками, т. е. находившимися в общем владении всех членов общины. Община решала, у кого из них такая библиотека будет храниться физически и кто обязан заниматься ее сохранением (с. 285–286). Как правило, археографы довольно редко пишут о социальных особенностях бытования книги в старообрядческих сообществах, поскольку основной задачей считается публикация и анализ обнаруженных текстов. Тем и ценна статья Поздеевой, что она проливает свет на эти аспекты традиции.

Поскольку составители сборника сами обратили внимание на недостаточную разработанность ранней истории старообрядчества, то отмечу также две статьи, посвященные этому периоду. Елена Белякова пишет

о складывании стереотипов в отношении старообрядчества благодаря первым соборам. Автор проводит источниковедческое исследование постановлений соборов 1666, 1666–1667 годов и приходит к выводу, что раскол в русской церкви случился далеко не только вследствие принятии соборами нововведений; как такового обсуждения старого и нового обряда не состоялось, голос противников реформ не был услышан, вместо этого последних объявили «невеждами» и «непокорниками», постановили применять суровые наказания ко всем, кто не желал перемен (с. 434).

Ирина Устинова (с. 459–478) рассматривает изменения в архиерейском корпусе накануне церковной реформы: на ключевые кафедры поставляются благонадежные люди из клира патриарха Никона, не имевшие опыта управления монастырем, что противоречило сложившейся практике. Кроме того, автор оценила, насколько архиереи действительно были готовы сопротивляться никоновским нововведениям. На самом деле, перед угрозой разного рода наказаний те отказывались от борьбы и поддерживали начинания как церковной, так и светской власти. Таким образом, даже те архиереи, которые традиционно воспринимались старообрядцами в качестве их сторонников (такие как Павел Коломенский, Симеон Сибирский и др.), в основном занимали сторону реформ.

Хотя в ряде статей сборника, как мы видели, проводятся попытки написать общую историю старой веры как движения, значительная часть работ посвящена локальной полемике внутри старообрядческих согласий и истории региональных общин. Такие работы, тем не менее, ценны тем, что позволяют показать разнообразие социальной и конфессиональной истории старообрядчества. Как движение, древлеправославное христианство не смогло добиться больших политических целей в государстве, но на местном уровне продолжалась борьба за власть и ресурсы.

Если говорить о том, какие именно центры старообрядчества были представлены в исследованиях, то следует назвать Выг (статьи Елены Юхименко, Александра Старицына); Верхокамье (Ирина Поздеева); Дубчес (о нем писали Александр Костров, Александр Пригарин и Екатерина Быкова). Региональное разнообразие старовериа включает также Прибалтику (статьи Надежды Морозовой, Алексея Кудрина), Новгородчину (Илья Мельников) и другие территории, включая Якутию (Инна Юрганова), где оно практически не было представлено. Елена Данилко в очередной раз напоминает о том, что старообряд-

чество — это не только русское явление, каковым его принято считать. В Поволжье и на Урале существовали небольшие группы мордвы, коми-пермяков, чувашей и других народов данного региона, присоединившиеся к старой вере. Кроме того, авторам удалось показать, насколько глубоким было культурное влияние старообрядчества. В этом плане следует особенно отметить статьи Марианны Каплун о постановке спектакля «Аввакум» на сцене МХАТа, Бориса Сажина о попытках народников осмыслить философию старообрядчества и Кирилла Кожурина об образе протопопа в русской поэзии XVIII–XXI веков.

Впрочем, некоторые направления исследований старообрядчества оказались представленны хуже, чем остальные. Например, это касается исследований по лингвистике, иконописи и музыковедению, в рамках которых изучаются значимые аспекты старообрядческой культуры. Однако в сборнике опубликовано лишь по одной статье из первых двух направлений (работы Надежды Дарбановой о говорах семейских, Миядзаки Идзуми и Накадзава Ацуо о старообрядческих иконах в японском музее; кроме того, Екатерина Быкова довольно развернуто сообщает об иконописной традиции в скитах часовенного согласия на Дубчесе), а музыковедение не представлено вовсе. Впрочем, дело не столько в количестве. Сборник выиграл бы от включения программных и обобщающих статей по указанным дисциплинам. Уверен, что не только у историков и археографов есть видение перспектив развития исследований старообрядчества.

Тем не менее, предпринятая попытка обсуждения спорных моментов истории старообрядчества достойна внимания. Остается надеятся, что на этом дискуссия не остановится и в ближайшее время появятся другие публикации, в которых она будет продолжена.

Д. Рыговский

Справочная информация

Авторы

Тимур Атнашев — старший научный исследователь Института общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС) (Москва, Россия). atnashev-tm@ranepa.ru

Алексей Беглов — старший научный сотрудник Института Всеобщей истории РАН (Москва, Россия). beglov.al@yandex.ru

Надежда Белякова — научный сотрудник Центра истории религии и церкви Института Всеобщей истории РАН (Москва, Россия). beliacovana@gmail.com

Алексей Гагинский — старший научный сотрудник сектора современной западной философии, Институт философии РАН (Москва, Россия). algaginsky@gmail.com

Игорь Гаспаров — доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки Воронежского государственного медицинского университета им. Н. Н. Бурденко; старший научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). gasparov@mail.ru

Галина Егорова — научный сотрудник Международной лаборатории Региональной истории России Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). gsegorova@hse.ru

Владислав Калинин — преподаватель Института общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС) (Москва, Россия). vrkalinin1@gmail.com

Кирилл Карпов — старший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва, Россия). kirill.karpov@gmail.com

Александр Кырлежев — научный консультант Синодальной библейско-богословской комиссии Русской православной церкви (Москва, Россия). kyrlezhev@gmail.com

Диакон Евгений Лютько — приглашенный сотрудник Лаборатории исследований церковных институций ПСТГУ (Москва, Россия). e.i.lutjko@gmail.com

Валерий Матросов — преподаватель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). vmatrosov@hse.ru

Александр Мишура — научный сотрудник Международной лаборатории логики, лингвистики и формальной философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). alex.mishura@gmail.com

Данила Рыговский — исследователь факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге (Россия). danielrygovsky@gmail.com

Владимир Сидорин — научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН (Москва, Россия). vlavitsidorin@gmail.com

Алексей Скоморохов — младший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва, Россия). alskom2@mail.ru

Роман Тарабрин — ассистент кафедры гуманитарных наук Первого Московского государственного медицинского университета им. И. М. Сеченова; исследователь кафедры социально-гуманитарных наук Приволжского исследовательского медицинского университета (Нижний Новгород, Россия). romanscript@yandex.ru

Богдан Фауль — лаборант-исследователь, Санкт-Петербургский Государственный Университет (Россия). faulbogdan@gmail.com

Евгения Федякова — научный сотрудник Института перспективных исследований Университета Сантьяго-де-Чили (Чили). evguenia.fediakova@usach.cl

Виктор Фернандес — научный сотрудник Института перспективных исследований Университета Сантьяго-де-Чили; научный сотрудник программы «Общественное участие», Университет Лас-Америкас (Чили). victorfdez@gmail.com

Павел Хицкий — главный библиограф, Институт научной информации по общественным наукам РАН (ИНИОН РАН) (Москва, Россия). paveletsk@gmail.com

Висенте Эспиноса — научный сотрудник Centro de Estudios de Conflicto y Cohesion Social (COES) (Чили). profespinoza@gmail.com

Authors

Timur Atnashev — Senior Researcher, Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). atnashev-tm@ranepa.ru

Aleksei Beglov — Senior Researcher, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). beglov.al@yandex.ru

Nadezhda Beliakova — Senior Scientific Fellow, Institute of World History, Russian Academy of Sciences; National Research Nuclear University MEPhI (Moscow, Russia). beliacovana@gmail.com

Galina Egorova — Researcher, International Laboratory "Russia's Regions in Historical Perspective", HSE University (Moscow, Russia). gsegorova@hse.ru

Vicente Espinoza — Researcher, Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) (Chile). profespinoza@gmail.com

Bogdan Faul — Researcher, Saint-Petersburg State University (Russia). faulbogdan@gmail.com

Evguenia Fediakova — Researcher, Institute of Advanced Studies at Universidad de Santiago de Chile (IDEA-USACH). evguenia.fediakova@usach.cl

Victor Fernández — Researcher, Institute of Advanced Studies at Universidad de Santiago de Chile (IDEA-USACH); Researcher, Programa de Intervención Comunitaria, Universidad de las Américas (Chile). victorfdez@gmail.com

Alexei Gaginsky — Senior Research Fellow, Department of Contemporary Western philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). algaginsky@gmail.com

Igor Gasparov — Associate Professor, Voronezh State Medical University Named after N.N. Burdenko; Senior Research Fellow, HSE University (Moscow, Russia). gasparov@mail.ru

Vladislav Kalinin — Lecturer, Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). vrkalinin1@gmail.com

Kirill Karpov — Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). kirill.karpov@gmail.com

Pavel Khitskiy — Chief Bibliographer, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN) (Moscow, Russia). paveletsk@gmail.com

Alexander Kyrlezhev — Consultant of the Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church (Moscow, Russia). kyrlezhev@gmail.com

Eugene Lyutko — Guest Researcher, Ecclesiastical Institutions Research Laboratory, Saint Tikhon Orthodox University (Moscow, Russia). e.i.lutjko@gmail.com

Valerii Matrosov — Lecturer, HSE University (Moscow, Russia). vmatrosov@hse.ru

Aleksandr Mishura — Research Fellow, International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy, HSE University (Moscow, Russia). alex.mishura@gmail.com

Danila Rygovskiy — Research Associate, European University at Saint Petersburg (Russia). danielrygovsky@gmail.com

Vladimir Sidorin — Research Fellow, Department of History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). vlavitsidorin@gmail.com.

Alexey Skomorokhov — Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). alskom2@mail.ru

Roman Tarabrin — Assistant, Department of Humanity Sciences, First Moscow State Medical University (Moscow, Russia); Researcher, Privolzhsky Research Medical University (Nizhny Novgorod, Russia). romanscript@yandex.ru

Аннотации

Кирилл Карпов. После теодицеи: проблема зла в аналитической философии религии

В статье представлен краткий очерк генеалогии современных дискуссий по проблеме зла в аналитической философии религии. Показывается, что они восходят еще к античному обсуждению вопросов о происхождении зла и о его месте в общем порядке вещей, а также к двойной классификации благ и зол (благо–зло–безразличное и душевное–телесное–внешнее благо/зло). Однако особенность современной формулировки проблемы зла заключается в том, что она представлена исключительно атеистическими аргументами. Важное общее место в рассуждениях аналитических философов религии по проблеме зла состоит в том, что она обсуждается в контексте авраамических религий или, как говорят сами аналитические философы, это — проблема для теизма. Одна из главных тенденций в развитии этих дискуссий заключается в преодолении устоявшихся теистических практик теодицеи и защит.

Ключевые слова: проблема зла, атеистические аргументы от зла, теодицея, антитеодицея, классификации зла.

Кирилл Карпов. Проблема зла: метаэтика и привационная трактовка зла

В современной философии религии принято выделять две основные формулировки проблемы зла: логическую и индуктивную (вероятностную). Однако у проблемы зла имеется и аксиологическая (метаэтическая) формулировка. Статья посвящена рассмотрению в контексте аксиологической формулировки проблемы зла привационной трактовки зла — одного из самых древних ответов на аргумент от зла. В первой части статьи эксплицируется метаэтический ракурс проблемы. Во второй реконструируется одна из версий привационной трактовки зла на основе текстов Августина Гиппонского и Фомы Аквинского. Показывается, что у Августина и Аквината одним из основных смысловых элементов привационной трактовки зла выступает понятие порядка (ordo), а метафизическая трактовка зла как недостатка блага дополняется ими присущим западной теологической традиции учением о двух видах зла: о грехе (peccatum) и наказании за грех (poena peccati) у Августина, о зле наказания (malum poenae) и зле вины (malum culpae) у Аквината. Также эксплицируются основные положения привационной трактовки зла. В третьей части раскрываются метаэтические предпосылки привационной трактовки зла. В области моральной онтологии привационной трактовке блага наиболее соответствует реализм, в моральной эпистемологии — когнитивизм и фундаментализм, а в моральной психологии — одна из версий мотивационного интернализма.

Ключевые слова: проблема зла, метаэтика, аксиология, привационная трактовка зла, моральный реализм, эпистемологический фундаментализм, мотивационный интернализм.

Алексей Гагинский. Феномен зла, натуралистическая ошибка и теория трансценденталий

Натуралистическая ошибка, о которой говорил Дж. Мур, наиболее очевидным образом эксплицирует проблему концептуализации понятий добра и зла. В статье предлагается рассмотреть эту проблему в контексте истории философии. В частности, вопреки представлениям самого Дж. Мура, его подход к определению «добра» не является новым, поскольку схожая проблематика имеется уже у Платона и Аристотеля. Тем не менее вопрос, который предполагает «натуралистическая ошибка», указывает на то, что в современной культуре прогрессирует кризис основопонятий. В задачу настоящей статьи входит, во-первых, рассмотрение указанного кризиса и, во-вторых, попытка наметить выход из сложившейся ситуации. Этот выход автор связывает с теорией трансценденталий.

Ключевые слова: добро, зло, истина, красота, бытие, Платон, Дж. Мур, натуралистическая ошибка.

Игорь Гаспаров. Является ли злом существование ада?

В традиционном понимании существование рая и ада представляется необходимым условием божественной справедливости. В упрощенном виде такое понимание посмертной жизни утверждает, что люди, которые вели праведный образ жизни, получат вознаграждение в виде вечного блаженства, способного компенсировать любые временные страдания, которые им пришлось пережить в земной жизни, а люди, совершившие зло, но не раскаявшиеся в нем и не возместившие его в этой жизни, понесут вечное наказание в жизни будущей. В современной аналитической теологии и философии религии такое понимание посмертного воздания ставится под сомнение. Особой мишенью для критики является концепция «вечного ада», поскольку многим вечные мучения кажутся несовместимыми с божественной благостью. В статье рассмотрены аргументы известного аналитического теолога Т. Тэлботта против совместимости «вечного ада» с безусловной любовью Бога ко всем людям. Показано, что его аргументы опираются на концепцию любви, в которой любовь мыслится как отношение между индивидами, тогда как понимание любви как субстанции не ведет к противоречию между существованием вечного ада и безусловностью божественной любви ко всем людям. Также рассмотрен аргумент Д. Льюиса, утверждающий аморальность Бога, творящего мир, который предполагает существование вечного ада. Показано, что ответ на этот аргумент, данный современным томистом Дж. Леймонтом, убедительно демонстрирует, что он базируется на предпосылках, которые сторонники традиционного учения о вечном аде не обязаны принимать.

Ключевые слова: проблема зла, проблема ада, философская теология, философия религии, Т. Тэлботт, Д. Льюис, Дж. Леймонт.

Александр Мишура. Бесполезная свобода и проблема ада

В статье на примере теории жесткого инкомпатибилизма Д. Перебума рассматривается проблема социальной и практической значимости веры в свободу воли. В первой части статьи описываются основные идеи теории жесткого инкомпатибилизма Д. Перебума. В частности, приводятся доводы Перебума в пользу того, что отказ от веры в свободу воли не имел бы для общества значимых дурных последствий, а в некоторых аспектах был бы полезен; описывается проспективная теория моральной ответственности Перебума и его концепция замещения ответных установок, основанных на вере в свободу воли. Во второй части эксплицируется общая логика оценки моральной оправданности практик, которая лежит в основе подхода Перебума. Демонстрируется, что, вопреки тезисам Перебума, последовательное развитие данной логики влечет тезис о том, что вера в свободу воли не имеет принципиального значения для оценки общей оправданности практик моральной ответственности, то есть отказ от веры в свободу воли или сохранение этой веры не могут изменить моральный статус конкретной практики. В третьей части кратко описывается так называемая проблема ада. Демонстрируется, что концепция ада трудно совместима с логикой оценки моральной оправданности практик, на которую опирается Перебум, поскольку существование ада в ней оказывается, очевидно, не оправданным, что влечет либо отказ от концепции ада, либо отказ от указанной логики, а также принятие альтернативной концепции моральной оправданности, в которой понятие свободы воли приобретает решающее значение.

Ключевые слова: свобода воли, моральная ответственности, Перебум, жесткий инкомпатибилизм, проблема ада.

Владимир Сидорин. Феномен зла в атеистическом дискурсе: иллюзия эвристического преимущества

В статье рассматривается аргумент, сформулированный рядом современных философов (Г. Оппи, П. Дрэпер), о наличии у атеизма своеобразного эвристического преимущества в объяснении феномена зла, позволяющего в дискуссиях между теизмом и натурализмом обосновать рациональный выбор теоретической (мировоззренческой) позиции в пользу последнего. Автор обращается также к анализу соответствующей секулярной литературы, констатируя, с одной стороны, периферийность проблемы зла для нетеистического мышления, с другой стороны, все более оформляющуюся в современной философии тенденцию, в рамках которой осознается необходимость артикуляции и концептуализации проблемы зла в рамках секулярного мышления. Кратко рассматриваются натуралистические и скептические попытки элиминировать тему зла из проблемного поля секуляризма. Вместе с тем делается вывод о процессе конституирования отдельной предметной области, своего рода секулярных *evil-studies*, оценка эвристическо-

го потенциала и продуктивности которых станет возможной только по мере дальнейшего развития данного проблемного поля. При этом ставится вопрос о проблематичности предпосылки тождественности описания механики осуществления зла его объяснению, что часто подразумевается в секулярных концепциях и представлениях о зле. Делается вывод о том, что точка зрения, в соответствии с которой зло рассматривается как проблема, актуальная исключительно для теистического мышления, представляет собой результат своеобразной инерции, свойственной интеллектуальной истории, и объяснение зла является одним из уязвимых проблемных узлов самого атеистического (и говоря более широко, секулярного) дискурса, без плодотворного разрешения которого не представляется возможным говорить об эвристическом преимуществе атеизма в контексте проблемы зла.

Ключевые слова: проблема зла, атеизм, теизм, натуралистическая этика, «зло-скептицизм», секулярная теория зла.

Алексей Скоморохов. Оправдание морали как проблема этики Иммануила Канта

В данной статье анализируются предпосылки постановки проблемы оправдания морали, а также ее значение а) в этической системе Канта, б) в процессе трансформации этических смыслов (от Канта — к Ницше). На первом этапе выявляются предпосылки проблемы оправдания морали в этической теории. На втором этапе анализируется вопрос о месте данной проблемы в этической системе Канта и о предложенном способе ее решения. Постулирование Кантом бытия Бога и бессмертия души трактуется как специфический способ оправдания морали. На третьем этапе реконструируется историческая судьба учения о постулатах — в частности, его преломление в мысли Ницше и Достоевского. Проведенный анализ позволяет а) установить значение учения о постулатах практического разума как необходимой части этической системы Канта, защищающей мораль от обесценивания, б) сопоставить решение проблемы оправдания морали в мысли Канта и в поэзии Лермонтова, в) выявить логику перехода от этической системы Канта к мысли Ницше и Достоевского. Показано: религиозные постулаты Канта, с одной стороны, обеспечивают единство и целостность морального опыта, но, с другой стороны, делают это вопреки логике мысли Нового времени. Выявлена закономерность перехода от этического абсолютизма Канта к радикальному сомнению в морали в мысли Достоевского и Ницше. Сделан вывод о том, что в рамках логики мысли Нового времени решение проблемы оправдания морали не представляется возможным.

Ключевые слова: мораль, оправдание морали, парадоксы морали, постулаты практического разума, добро, зло, нигилизм, этический абсолютизм.

Богдан Фауль. Реляционное измерение проблемы зла и мистическая теодицея

В данной статье автор рассматривает проблему зла с точки зрения проекта антитеодицеи, основанной на критике традиционных формулировок

и подходов к решению проблемы зла. В статье демонстрируются основания проекта антитеодицеи и предлагается оригинальная идентификация экзистенциального измерения проблемы зла в рамках религиозной жизни, специфика которой выражается в концепции «теологического реляционного потрясения». С точки зрения этого подхода, экзистенциальный корень проблемы зла в рамках религиозной жизни состоит в обнаружении неспособности личности находиться с Богом в отношениях любви. Автор демонстрирует зависимость теоретического рассмотрения проблемы зла от экзистенциального уровня проблемы. Более того, в статье предлагается два решения проблемы зла, которые основаны на том, что, при определенных допущениях, можно охарактеризовать как мистический опыт. Автор выделяет феноменологические свойства рассматриваемого мистического опыта и демонстрирует, что он обеспечивает решение экзистенциальной проблемы зла в «антитеодицейном» духе.

Ключевые слова: проблема зла, экзистенциальная проблема зла, реляционное потрясение, христианство, религиозный опыт, теизм.

Роман Тарабрин. Биоэтические проблемы экстракорпорального оплодотворения в российской православной дискуссии

Бесплодие затрагивает седьмую часть репродуктивного населения, поэтому к методам вспомогательной репродукции обращается все большее количество православных христиан. Однако двойственная позиция «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000) по этому вопросу не давала верующим четких этических ориентиров, чтобы определить, какие репродуктивные методы приемлемы. Кроме того, односторонняя трактовка ОСК привела к формированию положения о совершенной недопустимости экстракорпорального оплодотворения православной церковью. Межсоборное присутствие РПЦ разработало проект документа, который призван прояснить двусмысленность позиции ОСК относительно репродуктивных технологий. В феврале 2021 г. проект документа «Этические проблемы, связанные с методом экстракорпорального оплодотворения» опубликован на официальном сайте. В данной работе идет речь о дискуссиях, имевших место как до, так и после этой публикации. Автор показывает, что противники ЭКО используют для подтверждения своих аргументов выборочные данные, не отражающие данные медицинской науки. Анализируя соответствующие возражения, автор обращает внимание на то, что гибель эмбрионов при ЭКО происходит в силу естественных причин, а потому ЭКО не может быть приравнено к убийству. Также утверждается, что в случае ЭКО уровень врожденной патологии детей, если и превышает заболеваемость обычных детей, то в абсолютном выражении остается на уровне долей процента и потому не может делать ЭКО этически неприемлемым. В статье ставятся под вопрос опасения, касающиеся вреда, который ЭКО причиняет беременным женщинам.

Ключевые слова: биоэтика, репродуктивные технологии, экстракорпоральное оплодотворение, бесплодие, Русская православная церковь, Межсоборное присутствие.

Алексей Беглов, Надежда Белякова. «Пишите хоть Папе Римскому». Письма верующих из СССР римскому понтифику: формирование и бытование традиции

Авторы исследуют практику апелляции к зарубежным религиозным лидерам, прежде всего к Папе Римскому, со стороны верующих советской России, причем не столько католиков, сколько православных. Такая практика зародилась в годы Гражданской войны и, меняя свой характер, просуществовала до конца советского периода. В конце 1910-х и в 1920-е гг. авторами таких обращений были в основном православные иерархи. В начале 1930-х гг. эта практика приобрела более массовый характер, а в послевоенный период к ней прибегали в основном активисты и диссиденты. Причиной появления этой традиции было убеждение, что давление религиозных и политических лидеров Запада может принудить советское руководство изменить свою политику преследования верующих. В 1923 г. это убеждение оформилось в своеобразный «синдром ультиматума Керзона», поскольку именно с появлением этого меморандума британского правительства верующие связывали освобождение из-под ареста патриарха Тихона. Эффективность обращений к западным религиозным лидерам для довоенного периода вызывает большие сомнения, тогда как обращение активистов и диссидентских групп в Ватикан в 1960–1980-е гг. можно признать вполне эффективной стратегией. Папа Римский был одним из главных лидеров религиозного мира Запада; как объект советской контрпропагандистской кампании, он стал частью массового сознания, и потому обращение к нему в условиях холодной войны стало для церковных диссидентов одним из способов заявить о себе и своей программе, и тем самым включиться в международный процесс защиты прав человека.

Ключевые слова: история СССР, история коммуникаций, Ватикан и СССР, история Русской православной церкви, Папа Римский, письма, религиозные диссиденты

Евгений Лютько. «Духовное»: к вопросу об истории понятия в XVII–XIX вв.

Категория «духовное» имеет большое значение для формирования современной общественно-политической дискуссии в России. Такие понятия, как «духовные ценности», «духовная культура» используются на самом высоком политическом уровне, а выражение «быть духовным» ассоциируется с богатством внутреннего мира и личностным потенциалом. В то же время лексикон, связанный с историей Русской Православной Церкви, сохранил специфическое институциональное понимание «духовного», сохранившееся в таких выражениях, как «духовная семинария», «духовное сословие», «духовенство». В этой статьей предпринимается реконструкция развития категории «духовное» в период раннего модерна — второй половины XVII — первой половины XIX в. В этот период идет становление «институционального» понимания «духовного», которое инициировалось властью. Параллельно этому категория «духовное» получает развитие в рамках аскетического церковного дискурса, в котором категория «духовное» проти-

вопоставлялась «мирскому», и была реакцией на становление секулярной культуры. В рамках собственно секулярной культуры также формулировалось свое понимание «духовного», во многом опирающееся на западную мистическую традицию, предполагающую доступ к божественному. Наконец, сами представители духовенства осмысляют эту проблему и формулируют свое представление об «истинно духовном», уже отталкиваясь от нового светского понимания.

Ключевые слова: «Духовное», духовное сословие, история Церкви, историко-семантическое развитие, Церковь и государство, церковное и светское, история понятий.

Галина Егорова. Советская молодежь о православных верующих в период антирелигиозной кампании Н.С. Хрущева (case-study: г. Кинешма Ивановской области)

Целью данной работы является изучение уникальных источников — 38 школьных сочинений «Кто сейчас ходит в церковь?», написанных в городе Кинешма Ивановской области в 1964 году. В центре исследования — вопрос о том, была ли советская атеистическая пропаганда эффективной и в какой степени антирелигиозная риторика оказывала влияние на молодых людей в советской провинции. Применение методологии истории эмоций и социологических методов обработки нарративных источников позволило выделить ключевые составляющие образа верующих с точки зрения советской молодежи: противопоставление верующих социалистической модерности и прогрессу, виктимизацию женской и детской религиозности, а также социальную стигматизацию верующих.

Ключевые слова: антирелигиозная кампания Н.С. Хрущева, верующие, религиозность, молодежь, школьные сочинения.

Евгения Федякова, Висенте Эспиноса, Виктор Фернандес. Оспаривая теорию социального капитала: корреляция религиозности и гражданско-политического участия среди чилийских евангеликов

В данной статье анализируется роль чилийских евангелических и пятидесятнических церквей в создании социального капитала, рассматриваются его формы, а также его влияние на социально-политическое развитие гражданского общества и качество демократической жизни. Многообразие мира евангельских церквей в Чили требует тщательного анализа взаимодействия евангеликов с политикой и обществом. Наши результаты показывают, что по сравнению с католическим населением евангелики и пятидесятники в гораздо большей степени вовлечены в добровольные ассоциации, при сравнительно меньшем интересе к политике. Однако евангелики ожидают, что их лидеры могут играть активную роль в политической сфере. Полученные результаты в некоторой степени противоречат теории социального капитала, которая предполагает, что вовлеченность в религиозную деятельность приводит к повышению гражданского участия в целом. Данные для исследования получены на основе национальной выборки (n=754).

Ключевые слова: евангелики, пятидесятники, социальный капитал, гражданская активность, религия, Чили.

Тимур Атнашев, Владислав Калинин. Праведный разум: Джонатан Хайдт в поисках моральных оснований политики

В статье дается развернутый обзор ключевых аргументов книги «Праведный разум» Джонатана Хайдта и анализ интеллектуального контекста возникновения его влиятельной теории моральных оснований, получившей международное признание и породившей серию эмпирических исследований в США и в десятках стран мира. Авторы реконструируют намерение Хайдта и коллег предложить оригинальный способ осмысления и преодоления резко обострившихся в XXI в. «культурных войн» в американском обществе с помощью указания на разное понимание объема морали консерваторами и либералами. В работе последовательно разбирается противопоставление интуитивистских (Юм) и рациональных (Кант) подходов к морали в социальной психологии, сложное соотношение биологических, эволюционных и социокультурных механизмов по Хайдту, а также его обращение к теории “homo duplex” Эмиля Дюркгейма, осмыслявшего коллективную, надличностную идентичность в терминах сакрального. В заключительной части авторы показывают, что наиболее уязвимые для критики аспекты теории моральных оснований связаны не с ошибочно вменяемым Хайдту биологическим редукционизмом, а с недостаточной обоснованностью выбора конкретных оснований и с вопросом о противоречивом характере намерения Хайдта расширить моральную палитру либеральных коллег и сограждан силой рациональных аргументов, одновременно доказывая невозможность рациональной коррекции интуитивных по своей природе моральных реакций.

Ключевые слова: теория моральных оснований, раскол «консерваторы — либералы», культурные войны, коллективное как сакральное, Э. Дюркгейм, социобиологический редукционизм, Дж. Хайдт.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide
4(39) 2021
Established in 1968.
Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.
The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.
Indexed in *Scopus, Web of Science* and *ATLA Religion Database.*
Address:
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"
84, Vernadskogo pr.
119606 Moscow. Russia
E-mail: religion@ranepa.ru
Web-site: https://religion.ranepa.ru/home/

Editorial Staff: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina.

Editorial Board: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

International Council: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton (UK), Euguenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zveerde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Chrissy Stroop (USA), Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2021
4[39]

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073–7203 (PRINT), 2073–7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82–84

ISSN 2073-7203
9 772073 720000