

Шаронов Владимир Иванович

кандидат педагогических наук,
ведущий научный сотрудник,
заслуженный работник культуры РФ

Западный филиал
Российской академии
народного хозяйства
и государственной службы
(Калининград, Россия)

E-mail: sharonovvi@gmail.com

СЛАБОЕ СИЛЬНОЕ ЗВЕНО. НЕОЧЕВИДНЫЕ ЗАМЕТКИ О ТРАКТОВКАХ РЕЛИГИИ В УЧЕБНИКАХ ПО КУЛЬТУРОЛОГИИ

Часть 1

Текст посвящен выяснению причин доминирующего присутствия в учебниках по культурологии односторонних научных трактовок религии¹ как части, продукта, результата развития культуры и др. установок. Они наследованы дисциплиной в процессе ее трансформирования из марксистско-ленинской теории культуры (МЛТК). Такое одностороннее понимание религии препятствует обогащению современной дисциплины наследием русской религиозной мысли, в т. ч. раскрытию места и роли православия для России как государства-цивилизации и ее самобытной национальной культуры.

Анализ возникновения и устойчивости этих барьеров в культурологической теории дополнен эскизами исследовательских реконструкций истоков и обстоятельств их возникновения и закрепления в МЛТК, исходя из принципиального различия идеологических трактовок атеизма в СССР от теоретического — теологического и философского — его понимания. Последний представляет собой непредумышленный результат исторического развертывания самого христианства, осмысления уникального антиномичного Новозаветного Откровения.

Ключевые слова: культурология, религия и культура, марксистско-ленинское наследие, учебники, русская религиозная философия, эпистемологические барьеры, культурно-историческая реконструкция

Для цитирования: Шаронов В. И. Слабое сильное звено. Неочевидные заметки о трактовках религии в учебниках по культурологии. Часть 1 / В. И. Шаронов // Вестник культуры и искусств. — 2026. — № 3 (87). — С. 123–143.

¹ Здесь и далее под религией (от лат. *religare* — связывать) понимается приобщение человека к Богу, переживание им своей онтологической укоренённости в Боге как основания своего личного самосознания и бытия. Далее для краткости мы именуем это Богообщением и различаем его от вероучений — В. III.

Sharonov Vladimir I.

*Candidate of Pedagogical Sciences,
Leading researcher,
Honored Worker of Culture
of the Russian Federation*

*Western Branch
of the Russian Presidential Academy
of National Economy
and Public Administration
(Kaliningrad, Russia)*

E-mail: sharonovvi@gmail.com

**The Weak Strong Link: Non-Obvious Observations
on Interpretations of Religion in Cultural Studies Textbooks
Part 1**

This article examines the reasons for the dominance – within cultural studies textbooks – of one-sided scholarly interpretations of religion [1] (viewing it merely as a part, product, or result of cultural development, among other such perspectives). These views were inherited by the discipline during its transformation from Marxist-Leninist theory of culture (MLTC). Such a one-sided understanding of religion hinders the enrichment of the modern discipline with the legacy of Russian religious thought – specifically, by obscuring the place and role of Orthodoxy for Russia as a “state-civilization” and for its distinctive national culture.

The analysis of the emergence and persistence of these barriers in cultural studies theory is supplemented by sketches reconstructing the origins and circumstances of their inception and entrenchment within MLTC. This approach relies on a fundamental distinction between the ideological interpretations of atheism in the USSR and its theoretical understanding – both theological and philosophical. The latter represents an unintended outcome that grew out of Christianity and the conceptualization of the unique, antinomic New Testament Revelation.

Keywords: cultural studies, religion and culture, Marxist-Leninist legacy, textbooks, Russian religious philosophy, epistemological barriers, cultural-historical reconstruction

For citing: Sharonov V. I. 2026. The Weak Strong Link: Non-Obvious Observations on Interpretations of Religion in Cultural Studies Textbooks Part 1. *Vestnik kul'tury i iskusstv [Culture and Arts Herald]*. No 3 (87): 123–143. (In Russ.).

Христианство ответственно за современную науку, именно догмат о Воплощении один несет эту ответственность.

Александр Кожев²

Введение

История отечественной мысли России содержит примеры, когда государственные решения и сама жизнь ставили перед теорией задачи, к которым она была не всегда готова. К числу таких задач, несомненно, следует отнести две новеллы, появившиеся в указах Президента РФ В. В. Путина 2022 и 2023 гг. Первая зафиксировала понимание России как самобытного государства-цивилизации,

² Александр Кожев (Alexandre Kojève), известен также, как Александр Владимирович Кожевников (1902–1968) — русский эмигрант, крупный европейский философ-неогегельянец, один из архитекторов европейского экономического пространства [см.: 17, с. 424].

объединяющего русский народ и другие народы страны [44]. Вторая подчеркнула особую роль православия в становлении и укреплении традиционных ценностей [45].

Высокий статус документа позволял ожидать, что эти идеологемы станут реальным импульсом для глубокого переосмысления взаимосвязи религии и культуры. Ожидания казались более оправданными потому, что формулировки сразу получили широкий отклик в научной и культурной среде и до сих пор не исчезают из публичных и специальных дискуссий.

И все же характер откликов примечателен: их центр явно смещен на критику концепции догоняющей модернизации в гуманитарной науке и образовании, причем эта критика разворачивается преимущественно в идеологическом регистре. Аргументы об исчерпанности курса на вестернизацию и разрушительности моделей глобализации, о необходимости совершенствования культурной

политики по-своему справедливы. Но они не подменяют собой содержательного теоретического анализа, позволившего бы гуманитарным дисциплинам, в т. ч. культурологии, не уклоняясь от острых проблем, осмыслять их в логике органичного соответствия русской культуре.

Пока же существует заметный разрыв между весомостью указанных идеологом и незначительным числом новых идей о перспективных векторах развития теоретической культурологии [например: 23; 41]. Он наводит на мысль о скрытых умозрительных установках, которые продолжают определять основное русло дисциплины и ее содержательное наполнение. На первый взгляд, выявить такие установки невозможно, ведь массив накопленных работ огромен и продолжает постоянно расти. Однако выход существует, если вслед за авторитетными теоретиками (О. Н. Астафьева и др.) признать, что образовательная и научно-теоретическая культурология — это неотделимые уровни исследования культуры [19, с. 111].

В этом случае трактовки, доминирующие в современных учебниках, содержат подходы и взгляды, в наибольшей степени отражающие состояние дисциплины в отношении разработанности в ней конкретных тем. Задача их критического осмысления распадается на два этапа: во-первых, выявить скрытые барьеры, препятствующие дальнейшему теоретическому осмыслению, во-вторых, исследовать обстоятельства и факторы их возникновения и закрепления.

Одна из рабочих гипотез, избранных для настоящих заметок, заключается в том, что дисциплинарная трансформация отечественной гуманитаристики на рубеже 1980–1990-х гг. не сопровождалась систематической рефлексией не только над содержанием марксизма-ленинизма, но и над теоретическими установками, укоренившимися в гуманитарных науках под длительным идеологическим давлением. Во многом это произошло в результате форсированной деидеологизации, наложившейся на ускоренное реформирование научной и образовательной сфер и процессов легитимизации Русской Православной Церкви, начиная с периода подготовки к празднованию 1000-летия Руси [см. подробнее: 30].

Отсутствие должной критической рефлексивной проработки марксистско-ленинских установок привело к тому, что, хотя они и утратили статус доктринальных тезисов государственного значения, но продолжили функционировать как скрытые нормативные фильтры источника воспроизводства привычных каузальных схем и критериев. В культурологии их действие особенно отчетливо проявилось в отношении религии: редукционистские и функционалистские подходы остаются ведущими, препятствуя ее осмыслению как целостного мировосприятия и самодостаточной основы челове-

ского бытия, несводимой к культуре, а не в качестве ее промежуточного и преодолеваемого этапа эволюционного развития.

Наивно было бы полагать, что преодоление указанных барьеров возможно в границах одной журнальной статьи. Даже в самой предварительной постановке эта работа предполагает решение множества непростых задач, ответы на которые каждый исследователь будет искать и обосновывать по-своему. Обозначим ниже лишь часть из них, не ограничиваясь констатацией методологических ограничений: важно сразу указать на глубинную онтологическую инверсию, при которой религия мыслится как один из элементов культуры, тогда как сама традиция русской религиозной мысли видела в культуре производное от культа как секуляризованный результат выражения целевой теоретической и практической активности человека, направляемой высшим, духовным началом.

Затем предстоит выявить, с какими затруднениями сталкиваются теоретики в своих поисках новых подходов к этой теме, в какой мере эти трудности связаны не только с методологией, но и с угасанием самой способности к религиозному восприятию — того целостного, внерефлексивного знания, которое русская философская традиция противопоставляла расчленяющему рассудку. Здесь же встает крайне важный и совершенно недооцененный вопрос: насколько путь к религиозному мировосприятию в отечественном контексте предполагает осмысление современного атеизма как структурирующего самовосприятие и как то, что разделяет традиционную религиозность и ее современное продолжение через разрыв атеизма. Предстоит различить и соотнести по меньшей мере два его варианта — идеологический и теоретический (философски обоснованный), выяснить, каким образом после отказа от первого второй способен продолжать определять характер теоретической рефлексии.

Важный этап для преодоления скрытых установок представляет собой историко-культурная реконструкция и анализ обстоятельств и идей, предшествовавших и сопровождавших обособление темы культуры в марксизме-ленинизме, а также формирование обозначенных установок в процессе институционализации МЛТК. К этому же при- мыкает и анализ общественной атмосферы еще на одном этапе, когда происходила дисциплинарная трансформация МЛТК в официально признанную научную дисциплину новейшей России — культурологию — и когда теоретики, как и остальная значительная часть интеллигенции, делали первые шаги из атеизма в Церковь.

Широко распространенный сегодня феноменологический подход при описании религиозного опыта важен, но к нему нельзя свести все, поскольку

ку он нуждается в дополнении тем, что выходит за его пределы, — живым, непосредственным опытом причастности, в котором религиозное знание есть не только описание, но и преображение самого исследователя — та метанойя³, та перемена ума, которая в богословии считается условием подлинного познания.

Русская религиозная мысль не сводила метанойю только к раскаянию — к искреннему признанию греховных устремлений, проступков, ошибок и к самопорицанию за них. Полновесное и основное содержание этого понятия заключено в собранном, сосредоточенном переосмыслении, предполагающем преображение самого познающего в его живом постижении новой истины — Божественной правды. Без этой перемены, устремленной в будущее, религиозное знание останавливается на пороге своей погруженности в прошлое внешнего описания, не затрагивает онтологического ядра, обращенного в будущее. Иначе говоря, проблему культурологического осмысления темы религии следует ставить и так: способен ли исследователь не только описывать религиозное, но и переживать теоретическую работу над темой как свое лично значимое духовное событие?

Вполне очевидно, что такой ракурс будет воспринят коллегами как неочевидный, а то и вовсе неуместный ригоризм. Такое возможное отношение автор расценивает не как признак своей или чьей-то неправоты, но как симптом того, что аксиоматические основания дисциплины зачастую воспринимаются как само собой разумеющиеся. В этом случае они не становятся предметом специальной рефлексии: теоретик переступает через них, сразу сосредоточивая свое внимание на тех или иных умозрительных моделях, концептах и конструкциях. Эта очевидная «неочевидность», вынесенная в название текста, и определяет характер предлагаемых заметок: они не претендуют на решение этих и многих других необходимых задач, но представляют собой лишь самые первые и предварительные шаги в творе их известной постановки вопросов⁴ и возможных ответов.

³ «Метанойя» (греч. μετάνοια) — «умопремена», «перемена ума»: сосредоточенное переосмысление, открытое новому пониманию, в т. ч. через озарение.

⁴ Разумеется, автор не претендует на первооткрытие. Проблема несоизмеримости естественнонаучного и духовно-гуманитарного методов была глубоко осмыслена еще на рубеже XIX–XX вв. В западной традиции — В. Дильтеем, Э. Гуссерлем, Р. Отто, М. Шелером, М. Элиаде, П. Тиллихом и др.; в русской — Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком, П. А. Флоренским, Л. П. Карсавиным и др. Онтологическая несводимость богословия к методам светской науки и философии обосновывается также в трудах К. Барта и Х. У. фон Балтазара на Западе, а также прот. Г. Флоровского и В. Н. Лосского в русской традиции. Настоящие заметки лишь актуализируют эту тради-

Многомерность проблемы взаимосвязи религии и культуры несводима к арифметическому схематизму, где целое равно сумме слагаемых. Если использовать язык математики, религии следует определить своеобразный «онтологический статус мнимой единицы»⁵ — того элемента, который не является «вещественной» величиной в поле секулярного дискурса. Без нее целостность комплексного сопряжения религии и культуры оказывается методологически ускользающей. Подобно тому как мнимая единица, оставаясь невидимой в прямых измерениях, раскрывает свой смысловой потенциал в квантовой физике, так и значение религии, ускользающей от средств секулярного анализа, становится различимым лишь при ее признании и постановке вопросов о смысле бытия, творчества и культуры. Следовательно, автору настоящих заметок совершенно необходимо предельно ясно и кратко изложить свои исходные положения в отношении религии. Без этого многое из изложенного может быть неверно истолковано или воспринято как мелочная придирка к малозначительным формулировкам в учебниках.

Во-первых, автор убежден, что в самой природе человека заложена связь с Богом и устремленность к Нему, Богообщение есть первооснова собственно человеческого осуществления бытия, несводимая к культуре. Во-вторых, религия в значении Богообщения нераздельно связана с культурой, определяет ее смыслы и ценности на протяжении всей истории человечества, в т. ч. и сегодня. Эти положения не являются ни частным мнением, ни полемическим приемом: они представляют собой ту онтологическую рамку, без которой дальнейшее осмысление было бы невозможно. Этот момент замечательно схвачен доцентом кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ

цию применительно к теме скрытых барьеров, присутствующих в современной дисциплине в трактовках религии.

⁵ «Мнимая единица» — понятие из математики и физики (в частности, квантовой механики): это величина, выходящая за пределы обычных чисел, квадрат которой равен минус единице, что невозможно для привычных чисел. Подобно тому как физики не фиксируют эту единицу непосредственно в эксперименте, в виду того, что показания приборов всегда выражаются вещественными числами, так и секулярный дискурс, ограниченный средствами эмпирической верификации и законами формальной логики, не способен раскрыть собственное содержание религии. Эти ограничения не означают отсутствия самого содержания. Как без мнимой единицы невозможно дать полное описание квантовомеханических процессов, так и для адекватного культурологического понимания религии требуется признание ее самостоятельного статуса не как вспомогательного инструмента, а как неотъемлемого компонента целостной картины мира.

им. М. В. Ломоносова С. В. Поляковой (Мосоловой) в предисловии к научному и одновременно богословскому труду Л. П. Карсавина (1882–1952): «В том, что автор стоит на позициях определенной конфессии, еще нет ничего ненаучного. Это может вовсе не препятствовать ему стремиться к истине, ибо он держится своего вероисповедания именно потому, что видит в нем самое полное выражение истины» [29, с. 9].

А вот выяснять персональное авторство трактовок религии, главенствующим порядком представленных в современных учебниках и учебных пособиях по культурологии в самых разнообразных формулировках, нет никакого познавательного резона. Так, например, религия может еще определяться как «сфера» культуры, ее «формообразование», «институт», «подсистема», «компонент» и пр.⁶, но по сути от этого не изменится: за всеми ними всегда обнаруживается устойчивый односторонний взгляд на религию как на составную часть целого, т. е. культуры, результат развития, и, следовательно, прямо связанный с понятиями прогресса и эволюции. Опровергать такой взгляд на религию было бы большой ошибкой и создало бы для автора риск обвинений в обскурантизме. Опасность таких интерпретаций не в их ошибочности, а в одностороннем доминировании таких тоннельных представлений о культуре и их усвоении студентами — будущими теоретиками и практиками.

С позиций самооценки собственного содержания религии, такая однозначная, «гастрономическая» трактовка религии в качестве продукта на кухне культуры есть онтологический редукционизм в своей неполной форме⁷. За ним в учебниках по культурологии почти неизменно следует редукционизм секулярный. Последний превосходно описывает механику трансляции, функции, структуру, формы, но онтологически «запечатывает» реальность, сводя феномен религии к статусу полезной (или вредной) культурной функции, информационного кода, этнического признака и т. д., прививает

⁶ Следует отметить учебники, чьи авторы не спешили трактовать религию продуктом культуры, но таковые примеры, к сожалению, единичны. К таким текстам относятся, например главы № 11–26 и 28–31, написанные А. П. Огурцовым (1936–2014) в учебнике для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата (2006) [12, с. 131–288; 298–365], в курсах лекций С. С. Минц [27] и П. А. Сапронова [40, с. 31] и нескольких др. изданий.

⁷ Редукцию можно продолжать: одной из ее устойчивых форм стала «кибернетическая» редукция, сводящая культуру к системе информации и управления. Так, например, системный подход задумывался как преодоление механистического редукционизма, а в культурологии он нередко сам становится формой редукции, стирая смысловую и ценностную неоднородность — В. III.

утилитаризм и инструментально-материалистический взгляд на культуру, склонен сводить ее к набору объяснимых, «земных» факторов, игнорируя или даже отрицая ее смысловые глубины, трансцендентность в богословском и философском понимании этого понятия.

Ожидаемо, что установки, господствующие в учебной литературе, затем будут воспроизводиться и в серьезных научных работах. Так это и происходит. Например, в обстоятельной диссертации А. В. Бондарева, целиком посвященной истории и основным направлениям развития отечественных теоретических исследований культурогенеза (2008) [см.: 5], теме места и значения религии в ее взаимосвязи с культурой фактически не нашлось места. В этой вполне добросовестной панораме культурологических концепций, как и в самой исследовательской позиции автора, опознаются отчетливые признаки секулярного имманентизма, заданные избранной методологической базой — диалектическим и системным подходами, дополненными «онтологическим, гносеологическим, аксиологическим и праксеологическим аспектами» [см. там же, с. 8–9].

Увы, упоминания в работе об онтологии не связаны с выявлением сущностных оснований культуры (включая сакральное), а лишь со структурно-бытийными описаниями культурных систем. Синергетика, которой дополняется диалектика, также остается в рамках естественнонаучной парадигмы самоорганизации материи, и таким образом избранная рамка делает невозможным само появление вопроса об онтологической несводимости религии к культуре.

Редукция здесь не ошибка конкретного исследователя и авторов рассмотренных концепций, а неизбежное следствие различных типов рациональности. Только в фрагменте текста автор касается проблемы онтологических оснований культуры, когда характеризует коллективную монографию А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко (1998): «Для данных авторов первой, невы выводимой и постулируемой, теоретической посылкой является полагание единства онто-, фило- и культурогенеза. Последнее, по их убеждению, означает, что культурогенез не исчерпывается событием, отнесенным в далекое доисторическое прошлое, а он есть перманентно длящееся состояние, переживаемое и проживаемое всяким субъектом культуры» [Там же, с. 107–108]⁸.

⁸ Детальный анализ монографии А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко «Культура как система» (1998) под углом проблемы признания за религией ее собственного онтологического содержания показывает, что авторы придерживались позиции системного и последовательного секулярного редукционизма. При этом речь идет не о вульгарном отрицании, а о философски обоснованном и методологически выстроенном подходе, который не

Внимательное изучение текста этой важной работы приводит к двум возможным проекциям: с точки зрения светской науки А. В. Бондарев, А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко и все остальные теоретики, чьи работы были проанализированы — настоящие герои-антиредукционисты. Они спасают понимание культурогенеза от его сведения к «палеолитическим камням» или к «марксистскому базису» и даже проясняют собственную онтологию культуры. А в отношении признания за религией ее собственного содержания они же — секулярные имманентисты. Их модели — герметичные системы, описывающие, как культура самоорганизуется внутри человеческого рода, но во всех этих конструкциях нет места для Бога — ровно так же, как не нуждался в Нем для своей теории еще П.-С. Лаплас (1749–1827)⁹.

Хотя редукционизм был и остается привычным инструментом науки, применительно к нашей теме нельзя обойти вопрос об уместности его использования в качестве приоритетного подхода в культурологии — тем более о признании его претензий на исключительность. Если культурологическая теория действительно претендует быть дисциплиной, «преодолевающей естественную ограниченность методологии любой дисциплины» [19, с. 111], как об этом говорят ее самые авторитетные теоретики, то она обязана критически переосмыслить ограниченность редукционизма и обогатить свой теоретический арсенал подходами, способными удерживать несводимость религии к части культуры. Речь идет именно о таком обогащении, при котором теория культуры опиралась бы на понимание мира как пространства взаимоотношений Творца и Творения.

Но не тождественен ли призыв к такому преодолению теоретической ограниченности привычных трактовок религии в культурологии тому, чтобы сама дисциплина по примеру Мюнхгаузена вытащила себя из вязкого, омертвляющего болота сугубого редукционизма? И не скандальнее ли того — не возмутительно ли это бунтарство, подводящее под недопустимый вопрос саму «святую», «стерильную» научную объективность теоретической культурологии?

Возможные ответы на эти и подобные вопросы всегда будут неоднозначными, как и любые попытки сопряжения религиозно-метафизического и научного дискурсов. Не в том дело, насколько внушительны списки сторонников и противников: как смысловая полнота и глубина религии, так и

упраздняет религию грубо, но неизбежно ведет к ее систематическому поглощению и растворению — В. III.

⁹ Имеется в виду ответ, данный Наполеону Бонапарту (1769–1821), почему в его стройной теоретической модели не упомянут Бог: «Сир, я не нуждался в этой гипотезе» [см.: 53, с. 271].

многозначность культуры уже сами по себе предполагают возможность различных теоретических симфоний — вариантами органичного сопряжения и взаимодополнения религиозных, метафизических и научных подходов.

Каждый культуролог на своем научном пути неминуемо оказывается перед выбором той или иной теоретической и мировоззренческой базы. Вопрос лишь в том, отдает ли исследователь себе отчет в том, насколько избранные им методология, подходы и личная духовная позиция органически соответствуют ткани той или иной конкретной культуры и содействуют ее полноценному раскрытию. А это, в свою очередь, напрямую зависит от понимания места и значения религии в ее взаимосвязи с культурой¹⁰.

Хорошо известно, что все версии онтологического доказательства бытия Бога убедительны только для самих верующих. Исторические свидетельства материальной культуры не могут расцениваться в качестве окончательных теоретических доказательств эволюционного возникновения религии из культуры. Ни один даже самый впечатляющий материальный артефакт, установленный наукой, сам по себе не говорит, замкнут ли мир на себе или за ним есть Иное. Наука опирается на собственные аксиоматические предпосылки. Утверждение о том, что кроме материального мира ничего не существует, не является научно доказанным и представляет собой мировоззренческую установку, принимаемую на уровне аксиомы. Подобная установка схожа с религиозной верой по своему формально-структурному эпистемическому статусу: ни та, ни другая не выводятся из эмпирического опыта, хотя и опираются на различные основания. Признавать высокую роль и миссию науки, надежность ее данных в границах четко очерченной методологии — это одно. Но наделение науки безусловным авторитетом, сакрализация через признание ее безграничного значения, позволение ей вторгаться в сферы оснований и смысла бытия человека и предельных смыслов его познания есть не что иное, как дискредитация науки, прямое утверждение сциентизма.

Несмотря на явное умаление религии в учебниках по культурологии, именно трактовка ее вза-

¹⁰ Одним из уродливых последствий механического отказа от методологии марксизма-ленинизма стала подмена исследовательской обоснованности хаотичным перечнем звучных авторов и подходов, словно извлеченных со «склада чугунных болванок» — концепций преимущественно западного происхождения, возвеличенных у нас некритическим признанием. Но само это скривление авторитетов есть не что иное, как бессознательное признание в своей теоретической незрелости и в непонимании того, что предложенные теории принципиально не сопрягаются и нередко исключают друг друга — В. III.

имосвязи с культурой представляет собой главное концептуальное звено для полноценного понимания всех предложенных культурологических концептов и моделей. Когда эта связь истолковывается односторонне — от культуры к религии как производному результату, она обедняет понимание, склоняет к социологизму, культурному детерминизму, эволюционизму, культуроцентризму и прочим линейным крайностям. Но если видеть, что это звено сопряжения антиномично, являя собой различие и единство, тогда религия и культура нераздельны и неслиянны и в историческом опыте, и по своему онтологическому статусу¹¹. В этом случае эвристический потенциал сопрягающего звена обретает силу и полноту: внимание к антиномичности не позволяет теоретику незаметно для себя соскользнуть в плоский схематизм и помогает, не теряя собственно культурологического дискурса, раскрывать смысловые глубины различных горизонтов культуры. В то же время задача реализации этого потенциала остается очень непростой и напряженной от момента ее постановки до нахождения ответа, и она далека от уютности кабинетных умозаключений.

Антиномичность этого звена способна обретать вид острого и реального конфликта между непосредственным целостным религиозным и рационально-научным миропониманиями, когда теоретик или вузовский педагог настолько глубоко осознает личную ответственность перед своей верой, что приходит к пониманию необходимости переосмысления и своего профессионального предназначения. Именно так это и произошло у доктора культурологии С. В. Лурье (1961–2021), заявившей о своем «долге православного человека и культуролога... применить свою веру и в своей науке» [25].

В более обобщенном виде этот конфликт можно показать на примере типичной ситуации: один и тот же человек — культуролог и одновременно православный христианин — на литургии исповедует Символ веры, в том числе догмат о Едином Боге, Творце всего видимого и невидимого, а в преподавательской роли обязан донести до студентов содержание официально утвержденных и рекомендованных учебников, в которых доминируют односторонние трактовки религии.

Признать «нормальность» этой ситуации — значит легитимизировать мировоззрение культуролога, для которого самое важное для человека и культуры — духовное начало — оказывается оторванным от реальной жизни человека, поскольку оно ограничено церковной оградой, стенами храма.

¹¹ Формулировка «нераздельно и неслиянно» отсылает к устоявшейся в христианской догматике: греч. термин *ὁμοούσιος* (*homoousios*) — «единосущный». В данном культурологическом контексте формула использована типологически.

А это фактически первый шаг к установке на двойную мораль и внутреннюю раздвоенность, которая в современном массовом сознании получает вид циничного самооправдания, выражаемого формулой «Не мы такие — жизнь такая».

Транслируемый в учебниках схематизм, при котором религия оказывается в одном ряду с экономикой, политикой, спортом и т. д., закрепляется в сознании студентов как не подлежащая обсуждению аксиома. В подобной кажущейся самоочевидности и заключается коварство скрытой редукции: специфика сакрального не отвергается открыто, а просто «стирается», становится неразличимой. Раз за разом повторяясь, эта установка цементирует соответствующее восприятие и отношение и к религии, и к культуре. Закрепление такого типа мышления уже стало нормой для многих, и он продолжает прививаться, становясь непреодолимым препятствием для раскрытия религиозных оснований культуры.

Даже при условии обстоятельного знакомства с большим объемом теологических источников исследователь по-прежнему опирается на привычный научный инструментарий: критическую дистанцию, методологический скепсис, систематизацию данных, рационалистический анализ. В результате онтология религии остается вне фокуса: в скрупулезном «отцеживании» признаков и их последующей систематизации за пределами внимания неизбежно оказывается само онтологическое ядро религиозного опыта.

Разрешение этого конфликта, конечно, связано со степенью мировоззренческой зрелости культуролога и его готовностью сделать мировоззренческий выбор, но он крайне непрост. Во всяком случае, большинство современных авторов, относящих себя к числу сознательно верующих теоретиков, которым особенно важно раскрыть религиозное измерение проблемы, предпочитают придерживаться канонов строгой науки, то есть сохранять позицию отстраненного кабинетного ученого. Хрупкое духовно-интеллектуальное равновесие, пусть и неустойчивое, видится им более безопасной стратегией, чем неопределенные результаты попытки встать на позиции религии и риск столкнуться с критическими оценками коллег. Поэтому не приходится удивляться, что за прошедшие годы у нас почти отсутствуют серьезные попытки отнестись к наследию русской религиозной философии как к фундаменту осмысления современных проблем, а понятия «онтологизм», «софийность», «антропологизм», «историософичность» и прочие действительно превратились в расхожие штампы, не переводимые «на язык современных проблем» [33].

Затруднения, с которыми сталкивается верующий исследователь, не исчерпываются опасениями подвергнуться критике. Они коренятся в са-

мом строе научного мышления, в характере мысли современного человека, воспитанного наукой. Даже обладая высокой теоретической чуткостью и внимательно относясь к собственной рефлексии, теоретик, глубоко усвоивший устоявшиеся в дисциплине научные парадигмы, наталкивается на эти трудности — о чем точно писала С. В. Лурье: «Так сложилось, что основные аксиомы как теоретические, так и методологические, у современной науки материалистические. Даже когда ученый хочет отказаться от этих сомнительных аксиом, мыслить он продолжает в их ключе, ибо на них основан сам язык науки, сама парадигма научного мышления» [25, с. 45].

Важно, что это самонаблюдение было результатом последовательных попыток обосновать необходимость разработки особой дисциплины — православной культурологии, опирающейся на религиозную антропологию. Предложенные ею соображения охватывали широкий круг исторических и современных источников — как светских, так и богословских — и имели признаки концептуальности. В опубликованных текстах Светланы Владимировны имелось достаточно поводов для критики [см.: 23; 24 и др.], она и сама признавала, что находится только в начале пути, на подступах к трудной теме. Но при всем том была совершенно убеждена в том, что будущая дисциплина откроет новые перспективы и выведет ее из методологических тупиков, отмечаемых и другими авторами [16].

Словосочетание «православная культурология» вошло в научный оборот в 1990-е гг.; в числе первых его использовала Т. Л. Белкина (1941–2021) в названии религиозноведческой диссертации [3]. Практически тогда же в МГУ им. М. В. Ломоносова группа наиболее авторитетных ученых страны приступала к созданию отдельной кафедры и разработке курса по культурологии на религиозных основаниях [48, с. 135–138].

Одним из зачинателей проекта был С. С. Аверинцев (1937–2004). Сам он, разъясняя свою теоретическую позицию, говорил, что христианин, оставаясь христианином, «не может позволить себе рассматривать культуру и религию как две шизофренически разделенные сферы жизни и уж подавно не может рассматривать свою веру как часть культуры, относящуюся к культуре как к целому, — скажем, как это представляется во всех историях культуры», то есть в научном дискурсе [1, с. 39].

К близкому пониманию взаимоотношений содержательных значений религии и культуры пришел к началу 2000-х гг. один из основателей МЛТК и российской культурологии С. Н. Артановский (1932–2015): «Трансцендентные ценности вечны, в то время как в истории и культуре все преходяще. Понятия Бога, иного мира, вечной жизни возникли в определенном историческом пространстве

и во времени... но по содержанию они не имеют историко-культурных референтов, они есть чистый акт веры» [2, с. 166]. Схожие взгляды о взаимосвязи религии и культуры высказывал Э. В. Соколов (1932–2003), также стоявший у истоков МЛТК и отечественной культурологии¹².

Все перечисленные примеры объединяет главное — признание наличия у религии собственного содержания, несводимого к культуре, что было одним из общих принципов для всех русских религиозных мыслителей.

Парадоксально, но недооценка религии в учебных текстах сегодня компенсируется массовым декларативным превозношением духовной и теоретической ценности наследия русских религиозных мыслителей, заявлениями о его неизмеримой важности и содержательной полноте. Но подобные дифирамбы, равно как и декорирование своих статей цитатами авторов прошлого не мешает нашим современникам оставаться на позициях принципиально иных аксиоматических оснований, нежели те, что объединяют русских религиозных философов, согласно которым всякая культура религиозна по своим основаниям и истокам: «По существу, религия создает и определяет культуру; и культура есть одно из проявлений религии, а не наоборот, как твердят до сих пор плохие учебники» (1926)¹³ [11, с. 372].

Разумеется, русская религиозная мысль была не монолитна, и авторы по-разному обосновывали свои идеи, в т. ч. догматически, онтологически, феноменологически и т. д. Но все эти расхождения не отменяли общего и принципиального согласия: религия — не сумма абстрактных, отвлеченных умозаключений, утверждений, произведений и результатов, сформировавшихся в процессе культурной эволюции, а живая, непосредственная связь ума, погруженного в глубину сердечного переживания того реального присутствия Бога в мире. Это емко выражено в рождественском гимне: «Возсия мирови свет разума»¹⁴. В западноевропейской и русской

¹² Эльмар Владимирович и в советские годы с особым интересом относился к теме религиозной веры. По свидетельству нашего общего друга, доктора культурологии, профессора Г. В. Скотниковой, много сделавшей для сохранения памяти об этом необыкновенно талантливым и светлом человеке, в последние годы жизни он также считал религию первоосновой культуры — В. III.

¹³ Или, в другой формулировке Л. П. Карсавина: «Не религия основывается на науке, а наука на религии, как на осуществляющем себя в полноте жизнедеятельности...» [15, с. 46]

¹⁴ Строчка из тропаря Рождеству Христову (глас 4). В церковнославянской традиции под «светом разума» понимается просветление человеческого ума благодатью Божией с приходом Христа — обретение истинного богопознания как основы для постижения Божьего Творения и, в частности, культуры — В. III.

истории осмысление этой связи направлялось познанием верой в реальность главного события всей истории человечества — Воскресения Христа, Воплощенного Логоса и Богочеловека, — явления в Его Божественно-человеческом Лице самого Бога как средоточия Истины, Любви и обновления самой Жизни, Творца всего, в т. ч. и того, что мы именуем культурой.

Понятно, что такое мировосприятие и основанное на нем познание невозможно совместить с уже обозначенным главным признаком и условием автономной науки — бесстрастной объективностью ученого, насильственной стерилизацией его теоретической мысли от присутствия любых признаков «субъективности»: личных чувств, оценок, пристрастий и, наконец, духовных убеждений, христианской веры в высшую истину Любви.

Поразительно, насколько прочно в среде современных теоретиков укоренилась убежденность в правоте сциентизма: для них мыслить объективно — значит отстраненно и бесстрастно рассматривать мыслимое как безличный объект. Но именно эта установка на бесстрастность в культурологии неизбежно с разбегу наталкивается на стену — границу рациональности: никакая модель, никакая классификация, никакая типология не передадут значения любви и страдания, вдохновения и мук творчества. А без этого культура лишается ядра и рассыпается на безжизненные фрагменты — и перед ними остается растерянный исследователь.

Этот изъян «объективности» особенно заметен, когда сталкиваешься с фундаментальными тезисами научно-культурологического дискурса. Например, положения о столкновении веры и разума в Новое время, о секуляризации, атеизме и рождении автономной науки. С научной точки зрения они безупречны. Но в культурологии на первый план выходит другое: сама бесстрастность этих формулировок, их безличность и отвлеченность. Они не способны никого задеть, не становятся источником переживания.

Но стоит изложить немного иначе — и многое меняется: мы — дети Нового времени, воспитаны европейской, христианской культурой — ее теологией, философией и народившейся в Новое время наукой. И в центре этой культуры более двух тысячелетий были и остаются факты Рождества Христа, Его Крестно Смерти и Его Воскресения. Они не отвлеченные «идеи», но предельно конкретные события апогея¹⁵ нашей истории, определившие ее ход и цветение нашей культуры. В таком видении теория перестает быть потоком холодных рассудочных, головных умозаключений, схемами, она начинает ожидать переживания культуролога, его согласий, возражений, развития, понимания...

¹⁵ Понятие «апогей» по отношению к истории мы заимствовали у Л. П. Карсавина, к данной теме мы вернемся позже — В. III.

Эту внутреннюю напряженность между двумя возможными отношениями личности к своему самосознанию на развилке выбора между религией и наукой в поиске надежной опоры остро переживал Ф. М. Достоевский: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [9, с. 176]. В иной, более обобщенной, но более сосредоточенной непосредственно на проблеме современной культуры, окружающей человека, с ее господством науки, ее авторитетом, надеждами на нее, писатель выразил так: «Можно ли веровать, быв цивилизованным¹⁶, т. е. европейцем? — т. е. веровать безусловно в Божественность Сына Божия Иисуса Христа? (ибо вся вера только в этом и состоит)» [10, с. 178].

Важно отметить: Достоевский не только поведует как православный христианин, он более художник-мыслитель, выражающий важный итог своих размышлений и понимания русской и европейской культур. И как гений он попадает в одну из самых главных и болезненных точек современного человека, неспособного справиться с убедительностью науки, с многообразием предлагаемых ею моделей, теорий, идей. Оно так велико, что лишает многих людей способности за «деревьями» — множеством теоретических воззрений, моделей, концепций, возможным образом объясняющих мир, — видеть «лес» — мир — целостным и не терять в нем главного. В современной культурологии это выражено так, что, сосредоточивая внимание на множественных вариантах теорий, обособленных умозрительных спекуляций и пр., культурологи зачастую упускают главное и фундаментальное положение: вся наша теоретическая мысль принадлежит христианству. Она так или иначе восходит к главному центру — реальности Воскресения Христа, уникальности факта явления Бога и Человека и глубоко антиномичному Откровению Нового Завета.

Христианство уникально и не вмещается в представления иных мировых религиозных верований. Основное теоретическое русло развития европейской мысли направлялось и направляется христианской догматикой. Под этим мы понимаем не только прямое следование догматам, но и их критическое, и альтернативное осмысление. В этом смысле незримая власть догматов обнаруживается и в ересях, и в идейных исканиях Реформации, Просвещения, Нового и Новейшего времени, в обособившихся, ставших автономными теологии, философии и науке.

Мы привыкли слышать слово «догмат» лишь как один из утрированных синонимов неизменности, некоего умерщвляющего начала. Но это не так:

¹⁶ Т. е. воспитанным наукой и принимающим ее положения о мире — В. III.

в действительности догмат — не застывшая формула, а ответ на живой вызов, стоящий перед мыслью о том, что полагается в основании нашей веры и знания об Истине — о Боге, мире, жизни. Даже отвергая его или выходя за его пределы, европейская мысль опосредованно отталкивалась от догматики, непрерывно порождая новые интеллектуальные и смысловые концепты. Поэтому культурологии, раскрывающей культуронаправляющую роль религии, необходимо увидеть в догматике ее специфический, но совершенно определенный эвристический потенциал¹⁷.

Таким образом, внимание к проблеме взаимосвязи религии и культуры позволяет выдвинуть положение о том, что преодоление кризиса отечественной культурологии требует иной эпистемологической установки. Это возможно, если допустить дополнение преобладающего сегодня объективистского подхода, при котором акт познания «стерилизуется» от любого духовного содержания, признанием самооценности религии, «амнистировать» догматику и увидеть в ней указанный выше потенциал.

В контексте всей европейской теоретической мысли это предполагает понимание культуры как результата устремления человека к Христу как Боговоплощения. И тогда признание реальности Его Воскресения — не как частной конфессиональной истины, но как онтологического события, преобразующего саму природу тварного мира¹⁸ — открывает возможность нового культурологического подхода, который назовем *эвристико-догматическим*.

Догматы в этом случае предстают не как застывшие формулы, а как конкретные положения, благодаря которым мысль о реальности выражена в онтологической глубине, а догматика — не слепая аксиоматика, ограничивающая свободу мысли, но как живая опора самосознания в его встрече с реальностью как совместным творением Бога и человека. Она открывает культурологической мысли реальность как постоянно преобразуемую в результате перихорезы¹⁹ — встречного движения Бога и

¹⁷ Мысль об эвристическом и культурообразующем значении догмата развивалась в трудах многих русских и мировых мыслителей (В. С. Соловьев, 1853–1900; С. Л. Франк, 1877–1950; Э. Трельч, 1865–1923; К. Доусон, 1889–1970; А. де Любак, 1896–1991 и др.). С особенной ясностью и концептуальной четкостью эту идею отстаивали Л. П. Карсавин и его ученик и последователь А. А. Ванеев (1900–1972).

¹⁸ Воскресение здесь — не частный конфессиональный догмат, а онтологическое ядро христианской мысли: апостол Павел прямо ставит в зависимость от него всю веру — «если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1 Кор. 15:17).

¹⁹ Перихореза (от греч. *περίχωρησις*) — первоначально богословский термин, сегодня преимущественно употребляемый в религиозной метафизике и

человека, где догмат — не ограничение, а условие свободы творческого познания. И тогда в свете этого подхода культура открывается не как набор мертвых знаков, поведенческих реакций, накопленных наукой знаний и информации, живым пространством богочеловеческого творчества, где каждый феномен неотделим от присутствия непосредственной причастности к ней самого исследователя.

По отношению к эвристико-догматическому подходу секулярные, и тем более сциентистские методологии есть не что иное, как принципиальные противоположности, корнем которых прямо или скрыто является философский атеизм. В советское время атеизм и сциентизм взаимно дополняли и усиливали друг друга. «Философская энциклопедия» (1970) прямо утверждала, что «марксизм-ленинизм исходит из тезиса о научности мировоззрения и решительно отвергает антисциентистское принижение роли науки» [47, с. 174].

Идеологический атеизм функционировал как квазирелигиозная догма: он жестко предписывал переписывать историю гуманитарной мысли как линейное восхождение к «прогрессивным» материалистическим образцам, при котором любое признание религиозных оснований культуры (вплоть до обвинений в мифе о «народе-богоносце») клеймилось как «мракобесие» и подлежало безоговорочному изъятию из научного оборота [см. 46]. В процессе институционализации из МЛТК в культурологию дисциплина предпочла разом освободиться от подобных мутных опусов, не озадачиваясь отделением зерен от плевел, сочла осмысление теоретического (философского) атеизма относящимся главным образом к философии, социологии, религиоведению и т. д. Практическим следствием этой близорукости стало исчезновение из современных учебников по истории культурологической мысли ключевых фигур, чье наследие фундаментально для понимания этого генезиса, даже таких значимых, как Л. Фейербах (1804–1872).

Его наследие для культурологии не менее значимо, чем секулярные труды М. Вебера (1864–1920)²⁰ уже потому, что Л. Фейербаху идейно были философии культуры. Его значение передается также и как взаимное проникновение, но и как взаимное пребывание (онтологическое со-бытие, при котором каждое сохраняется в другом); взаимовмещение (динамический процесс, при котором стороны «вмещают» друг друга, не теряя собственной идентичности) и т. д.

²⁰ Работы М. Вебера нередко цитируются по самому незначительному поводу и без всякого критического отношения, которые они заслуживают не только из-за недостаточной компетентности М. Вебера в теологии различных протестантских деноминаций, ограниченной применимости теоретических выводов [см., например: 14; 49] и даже не в его признании в «религиозной немзыкальности» [Цит по: 52, с. 7]. Главное в том, что его концепция представляет собой

обязаны и К. Маркс (1818–1883), и Ф. Энгельс (1820–1895)²¹, и мн. др. Философия Фейербаха фактически была еще одним, четвертым источником марксизма, хотя и не столь канонизированной как теории (и имена), канонизированные в известной всем советским студентам ленинской работе «Три источника и три составные части марксизма» [22]. Впрочем, В. И. Ленин (1870–1924) и сам прямо писал, что Маркс и Энгельс выросли из Фейербаха [21, с. 350].

Однако в современных учебных пособиях по культурологии нередко отсутствует изложение идей Фейербаха и их последствий для культуры и гуманитарных наук, зачастую не упоминается даже его имя. Такая же участь постигла наследие и глубоко вникавшего в теологию Энгельса, которого совсем не грешно назвать культурологом XIX века.

Сам факт выпадения из учебников этих и других самых значимых имен, связанных с вызреванием религиозных и атеистических идей, следует рассматривать в более широкой проекции. Речь идет о систематическом отрыве значимых светских теорий от их действительных религиозно-теоретических оснований. Усвоение концептов в режиме их абсолютной автономии — с обрубленными историко-интеллектуальными и онтологическими корнями — приводит к тому, что человек, именующий себя культурологом, имеет очень фрагментарные, обрывочные представления о культуре: в его голове нет целостного представления о том, что в гуманитарной теории откуда «вытекает и куда потом течет», или «вроде знаю, но не понимаю».

Фрагментарность взгляда части авторов-исследователей обусловлена не столько узкой специализацией, сколько исходной установкой на релятивизм. Из-за нее христианство искусственно сводится к статусу одного из равнозначных вероучений — хотя его влияние на европейскую и русскую культуру, включая рождение современной науки, несопоставимо. Такая подмена весомости христианства его равнозначностью приглушает смысловые тона, не позволяет увидеть подлинную архитектуру истории культуры и ее онтологических оснований. Дело здесь не в случайных пробелах и не в уцелевших осколках прежних подходов: перед нами комплекс скрытых теоретических препятствий различного толка. Пока они остаются неосмысленными и непреодоленными, авторы учебников по инерции будут воспроизводить все ту же

результат методологически светского, сугубо научного анализа, сциентистского убеждения, что социология [наука] должна быть свободна от ценностей [6, с. 552].

²¹ В России Л. Фейербах оказал самое значительно влияние и на Н. Г. Чернышевский (1828–1889) и многих других. [О влиянии Фейербаха на зарубежных и отечественных мыслителей см., напр.: 49; 51 и др.].

пустоту в разных ее проявлениях — игнорировать крупные имена, создавать тематические лакуны и т. д., тем самым суживая горизонт дисциплины.

Аналитически ориентированная культурно-историческая реконструкция обстоятельств, условий и идей, а именно того, как происходил процесс обособления темы культуры и институционализация МЛТК, обещает вскрыть, как и почему возникли эти установки и тенденции — через открытое провозглашение и безмолвное принятие, — какие тенденции они провоцировали, какие ориентации и ожидания подготавливали, некритическую ставку на западную мысль, селективный подход к интерпретациям собственного наследия и т. д. Повторимся: речь идет не о выявлении имен теоретиков или идеологов, повинных в том или ином, а о выявлении того прошлого характера мысли, который остается нашим настоящим и сужает горизонт культурологического мышления.

Полагаем, что даже в своем эскизном, фрагментарном виде такая реконструкция способна многое выявить. Основанием для ожидания ее результативности служит тот факт, что в советской философии эти установки образовывали тесную, челночную взаимосвязь: марксизм-ленинизм, выступавший одновременно как государственная идеология и методологическая база всех наук, имел в качестве центрального звена материалистический атеизм.

Утверждая мнимость и иллюзорность религии, он закреплял сакрализацию науки и создавал эффект их взаимного многократного усиления. Наиболее чувствительно это сказалось в теории культуры. Одно из важнейших условий при воссоздании и анализе культурологической реконструкции — не отождествлять теоретический (философский) атеизм, укорененный в европейской философской традиции, с его идеологизированной советской версией. Последняя приобрела характер квазирелигиозной догмы, выполнявшей функцию нормативного шлагбаума: она перекрывала целые направления разработок — в первую очередь тем, где требовалось признать положительный культурный вклад Церкви, определяющую роль христианского Откровения. Именно это наряду с другими факторами обусловило формирование в отечественной теории культуры устойчивых методологических установок, осложняющих ее развитие вплоть до настоящего времени.

Самое значительное влияние на идейную трансформацию марксизма в России оказали В. И. Ленин и его соратники, активно использовавшие теоретические положения как практический инструмент разрушения царизма, захвата государственной власти и последующего ее удержания на этапе построения идеократического государства.

Перевод теории в подручный инструмент практики производился Лениным через переработку сложных теоретических положений в упрощен-

ные, понятные формулировки²², привлекательные лозунги, понятные и близкие малообразованным слоям. Не последнее значение имело то, что подавляющее большинство этой «целевой аудитории» были воспитаны в православной традиции и считали себя исповедующими православие. На эту религиозную подкладку большевизма — отчетливо проявлявшиеся религиозные признаки — радикализм, эсхатологизм, утопизм и пр. — указывали не только русские религиозные мыслители, но и западные исследователи. Так, например, о том, что многие зарубежные авторы при знакомстве с теорией и практикой русского марксизма сразу опознавали в нем «советскую схоластику», «советскую теологию», квази-религию и т. п., сообщает в своей докторской диссертации, посвященной философской культуре в СССР, известный исследователь Эверт ван дер Зверде (1994) [50, с. 127–129].

Хорошо известно, что некоторые видные большевики сами склонялись к религиозным воззрениям, в т. ч. к учению Н. Ф. Федорова (1829–1903) о всеобщем воскрешении отцов. Так, например, В. И. Ленину пришлось в одном из своих главных теоретических трудов — «Материализм и эмпириокритицизм» (1908/1909) подвергнуть жесточайшей критике богостроительские построения А. В. Луначарского (1875–1933), В. А. Базарова (Руднева) (1874–1939) и др. Они признавали факт высокой религиозности русского народа и предлагали использовать инструмент религии [см. 21, с. 364–367].

Несмотря на свою личную буквально фанатическую ненависть к церкви и религии, Ленин нередко использовал риторику, родственную мистическому отношению к истине как Откровению, характерную для христианства²³. Одна из таких ярких ленинских формул неслучайно в 1913 г. украсила статью, посвященную 30-летию со дня смерти отца исторического материализма: «Учение Маркса всесильно, потому что оно верно» [22, с. 43].

Постоянное воспроизводство этой ленинской цитаты во все годы советской власти превратило ее в своеобразный партийный пароль — «заклятье», налагаемое компартией на пространство, время и души. Навязчивая сакрализация марксизма-ленинизма как абсолютной вершины мировой научной мысли, осуществляемая без всякой меры, изначально обнажала свою главную основу — тре-

бование безусловной веры в науку, что предопределяло склонность большевизма к догматизации. На первой стадии трансформации эта тенденция сплющила марксистскую теорию до цитатологии²⁴, а в своем наиболее откровенном виде догматизм большевизма нашел свое законченное оформление в 1938 г. в «Кратком курсе истории ВКП(б)» И. В. Сталина (1878–1953).

9 сентября 1938 г. газета «Правда» начала публиковать его главы. И уже в ноябре высшая идеологическая инстанция страны сочла целесообразным и необходимым закрепить отдельным партийно-государственным актом незыблемость сталинских формулировок: в специальном и обязательном Постановлении ЦК ВКП(б) положения «Краткого курса» определялись как «официальное, проверенное ЦК ВКП(б) толкование основных вопросов истории ВКП(б) и марксизма-ленинизма, не допускающее никаких произвольных толкований» [34, с. 859]. С этого момента все авторы, трудившиеся в образовании, науке и художественной культуре, были обязаны неукоснительно воспроизводить узаконенные формулировки, а любые отклонения пресекались жесткими мерами государственного насилия, включая уголовные наказания.

Таким образом, со второй половины 1930-х гг. «учение Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина» [36] оформилось в своеобразный катехизис большевизма, а любые отклонения от догматических партийных формулировок расценивались как идейная «ересь, подлежащая уничтожению огнем и мечом». Последний этап идеологизации марксизма в его сталинско-ленинском изводе открыла дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» (16–25 июня 1947 г.), инициированная А. А. Ждановым (1896–1948) и проведенная под его тщательной опекой. По его же распоряжению был создан журнал «Вопросы философии», первый номер которого открыл стенографический отчет об этом показательном уроке расправы и самобичевания.

Одним из самых заметных событий этой очередной волны формовки марксизма-ленинизма в государственную идеологию стала статья П. Е. Вышинского (1903–1949)²⁵, вышедшая в том же журнале, но годом позже. В тексте под на-

²² Об упрощении В. И. Лениным сложных философских вопросов, политизации нравственности и др. см. например, у академика Т. И. Ойзермана. Зерна этого упрощения и идеологической предвзятости он находит уже у К. Маркса с Ф. Энгельса [31, с. 32, 104, 194, 379, 413, 468 и др.]

²³ К теме глубинной связи ленинской версии марксизма (атеизма) с христианской мыслью, начиная с апологетов, мы обязательно вернемся во второй части статьи — В. III.

²⁴ Под цитатологией, последовательно нараставшей после смерти В. И. Ленина, имеется в виду склонность к массивному цитированию его работ, а также трудов К. Маркса, Ф. Энгельса и И. В. Сталина, при котором каждая использованная автором цитата считалась аргументом последней и несомненной правоты, а их большое количество свидетельством фундаментальности научного исследования — В. III.

²⁵ Не путать с А. Я. Вышинским (1883–1954), генеральным прокурором СССР.

званием «Против формализма и аполитичности в преподавании логики» со всей окончательной определенностью было заявлено об ошибочности формальной логики как науки, восходящей к Аристотелю (384–322 до н. э.), и необходимости отныне руководствоваться логикой ленинской, т. е. партийной — на первое место ставить насущные интересы партии и подчинять философию им [7]. Таким образом, теоретическая тенденциозность стала главным принципом официальной советской философии и подведомственных ей общественных наук.

Смерть И. В. Сталина 5 марта 1953 г. в наших обществоведческих дисциплинах чаще всего связывается с началом периода «оттепели»²⁶ — временным, но заметным смягчением режима идеологической деспотии в стране, а также с пониманием высшим руководством в КПСС личных и общественных рисков, рождаемых продолжением сталинской линии. В реальности все происходило сложнее и драматичнее именно потому, что охранительно-репрессивное мировоззрение уже закрепилось в качестве неотъемлемой черты стиля этих руководителей страны, чем, скорее всего, объясняются и «погром “гносеологов”» в 1955–1956-х годах, и работа комиссии ЦК на философском факультете МГУ, имевшие своим результатом не только невзгоды в научной карьере ряда ученых, но «философскую безработицу» [6, с. 228]. Из нашего сегодня, на примерах Китая, Северной Кореи и Кубы с многолетним присутствием у них национальных версий марксизма, хорошо видно, что догматическая версия «Краткого курса» в качестве идеологии для внутреннего употребления могла бы долго сохраняться и в СССР, причем не одно десятилетие.

Во-первых, этому во многом способствовала стабильность внутривластной ситуации, обеспеченная сплоченностью, приобретенной советскими людьми в долгих испытаниях страшной войны. Во-вторых, население в массе своей не проявляло критичности к марксистско-ленинской идеологии, что в немалой степени объясняется преимущественно его сельским происхождением²⁷. Перебираясь в город, эти люди еще очень долго в своем мировосприятии и отношении к жизни продолжали оставаться все теми же расчетливыми, домовитыми русскими крестьянами, сугубыми практиками: житейские заботы и прямые, ощутимые бытовые последствия всевозможных лозунгов дня были для них на порядки весомее любых теоретически обоснованных аргументов «за» и «против» чего бы то ни было, доносимых пропагандой через

вездесущее радио и почти бесчисленные тиражи газет.

В резком контрасте с внутренней стабильностью международная обстановка в конце 1940-х — начале 1950-х гг. становилась все более напряженной. Так, например, исследователям истории и культуры следует обратить особое внимание на социально-культурные последствия почти забытой сегодня Корейской войны. Несмотря на свое название, она была противоборством Советского Союза с США, Великобританией и другими странами НАТО, причем осложненным принципиально новыми факторами. «Холодная война», появление атомного оружия и образование социалистического лагеря слишком многое изменили в этом давнем противостоянии СССР и Запада: масштабность конфликта и риск прямого ядерного удара стали несопоставимы по своим последствиям и разрушительному характеру с любым предыдущим конфликтом. Эта угроза абсолютно уравнивала высшее руководство страны с любым рядовым жителем: перед лицом атомной катастрофы они становились одинаково уязвимыми перед угрозой гибели и практически одинаково беззащитными, не имея реальных шансов на спасение.

Но, пожалуй, только И. В. Сталин, вопреки опасениям многих своих соратников, категорически не считал возможным применение атомной бомбы американцами в этих условиях, и поэтому поддерживал затягивание Корейской войны, полагая, что она лишь ослабляет политический авторитет Гарри Трумэна (1884–1972) и подрывает престиж англо-американских войск [см.: 43, с. 162–163, 232, 238, 257]. Эту его уверенность разделяли далеко не все в высшем руководстве страны. После смерти Сталина новое руководство, острее осознавшее эту экзистенциальную уязвимость, инициировало форсирование мирных переговоров, что и подтвердилось фактом подписания Соглашения о перемирии уже в июле 1953 г. [см. там же, с. 272]. Внешнеполитический курс страны был изменен на доктрину мирного сосуществования и соревновательности с капиталистическими странами, опиравшуюся на работы В. И. Ленина. Вскоре этот новый лозунг дня был официально закреплен в решениях XX съезда КПСС (1956) и далее — в третьей Программе КПСС (1961).

Возложение главной ответственности за все негативное в истории строительства социализма лично на И. В. Сталина хоть и отличалось высочайшим статусом обвиняемого, но в качестве внутривластного решения было шагом многократно опробованным за годы советской власти, притом всегда оправдывавшим себя. Какие бы сопутствующие меры ни принимались для смены политического курса во внешней политике, они не могли отменить принципов партийности и клас-

²⁶ Наименование «оттепель» этот период получил по названию повести И. Г. Эренбурга (1891–1967), опубликованной в 1954 г.

²⁷ Доля сельского населения в СССР составляла в 1926 г. — 80 %; в 1940 — 66 %; в 1946 — 64 %; в 1950 — 57 %; в 1955 — 51 % [39, с. 10].

совой непримиримости и диктуемой ими задачи разоблачения буржуазной идеологии, под которой понималась западная философия, социология и пр. Теперь эта идеология заявляла о себе в новом формате живых дискуссий на регулярно проводимых Всемирных конгрессах.

Делегации Советского Союза участвовали в международных конгрессах философов в 1926 и 1930 гг.²⁸, а затем партийное руководство отказалось от прямых дискуссий и встреч с идейными противниками, тем более что среди таковых действительно было много убежденных антикоммунистов, теологов, философов, социологов и т. д. Но в начале 1950-х гг. советские академики-марксисты уже не стремились за рубеж, предостерегаемые собственной памятью о судьбах тех, кто участвовал в международных встречах до 1930-х гг., когда для приговора хватало факта даже случайного общения с врагом партии и советской власти. Во многом поэтому и после смерти Сталина руководство Института философии (ИФ) АН СССР попыталось уклониться от поездок на международные форумы.

В 1953 г. директор Института философии АН СССР Г. Ф. Александров (1908–1961) в числе главных аргументов для отказа от участия в работе XI Всемирного философского конгресса в Брюсселе указал антирелигиозные мотивы: «сообразно составу Конгресса предполагается обсуждение весьма отвлеченных тем из области откровенной мистики и субъективно-идеалистического направления в философии. Обсуждать советским философам на такого рода Конгрессе религиозно-мистические вопросы нет никакого резона» [цит. по: 18, с. 128]. Близкие аргументы об оторванности повестки от актуальной борьбы за мир во всем мире присутствовали и в записке АН СССР в ЦК КПСС о нецелесообразности поездки на II Всемирный конгресс социологов в г. Льеж (Бельгия) (1953) [42, с. 15].

Массив фактического материала о том, как трудно и противоречиво происходило обновление марксизма-ленинизма в первые годы «оттепели», накопленного к сегодняшнему дню историками, буквально безграничен. Излагать его, даже останавливаясь на основных ярких событиях с участием ключевых персонажей, означало бы демонстрировать личную эрудицию и развлекать читателей, но так никогда и не приблизиться к заявленной теме. Для ее раскрытия вполне достаточно в обобщенном виде, пунктирно обозначить наиболее важное в происходивших процессах, не теряя, впрочем, дозированной конкретики.

Когда осенью 1954 г. советская делегация была отправлена в Цюрих на II Международный

²⁸ Дата последнего участия советской делегации в мировых философских конгрессах обозначена в записке Отдела науки и культуры ЦК КПСС об участии советских ученых в Международном конгрессе философов от 27 июля 1954 г. [13].

конгресс философии науки, ее участники не выступали с докладами [см.: 53], но смогли в полной мере убедиться, с какой тщательностью западные коллеги отслеживали все эти годы выход книг и статей, с какой теоретической обстоятельностью критикуют слабые места и как легко распознают за разночтениями текстов личную и групповую подкововерную борьбу научной номенклатуры²⁹.

Новый внешнеполитический курс мирного сосуществования и состязательности двух систем потребовал от всей советской философии и от критики буржуазных теорий, в частности, совершенно иного уровня компетентности, соответствующего международным форумам³⁰. Достичь его на практике можно было только при условии решения нескольких взаимосвязанных проблем — широкой информированности теоретиков, их углубленной специализации и той свободы в интерпретациях марксизма-ленинизма, которая бы позволяла выходить за границы догматического схематизма «Краткого курса» и вульгарного политико-экономического редукционизма.

Организационные формы для решения проблемы информированности и специализации подсказывал успешный опыт созданной еще при Сталине особой редакции (1946) при издательстве «Иностранная литература» [32; 35]. Ее сотрудники оперативно переводили наиболее значимые, резонансные книги и статьи³¹, выходившие на Западе, и русскоязычные версии вместе с поясняющими комментариями сразу отправлялись в типографию и печатались тиражом в сотни, а иногда и десятки экземпляров. Распространялись эти издания только среди высших руководителей партии, государства и официальной науки по всякий раз придирчиво отбираемому списку³², и тогда же

²⁹ Образцом такой компетентности долгое время считалась работа иезуита-неотомиста Густава Андреаса Веттера «Диалектический материализм. Исторический и систематический обзор философии в Советском Союзе» (1948). Затем она многократно дополнялась и переиздавалась на всех европейских языках [56].

³⁰ Ситуация в сфере гуманитарных дисциплин существенно осложнялась выступлениями и вопросами о таких далеко не самых приятных событиях внешней и внутренней политики СССР, как, например, антисоветские выступления в 1956 г. в Венгрии и Польше и др. Они заметно дополнительно накаляли атмосферу идейного противостояния — В. III.

³¹ Одним из тех, кто начинал в этой редакции свой трудовой путь, был будущий академик АН СССР Г. А. Арбатов (1923–2010).

³² Рассказано Ю. Н. Поповым (1938–2026), известным советским и российским филологом-германистом, переводчиком, научным редактором философских энциклопедических изданий. Он был непосредственным свидетелем, а затем активным

принималось решение о том, в спецхраны каких наиболее значимых библиотек их направлять. Оставалось перенести эту модель на официальные институты, создать в них подобные сектора, отделы, редакции.

Одним из самых значимых факторов, препятствующим полноценной реанимации советской философии и гуманитарных наук, был страх членов Политбюро, недавних соратников Сталина, перед тем, что предоставление теоретикам большей свободы мысли способен расшатать основы марксизма-ленинизма. Ни при каких обстоятельствах, ни в каком виде нельзя было допустить умаления его авторитета и значения как незыблемого идеологического фундамента социалистического строя и единственной методологической базы всей советской науки.

На крайнюю многослойность и противоречивость сложившейся тогда ситуации указывает странное сочетание между несколькими датами, имеющими, казалось бы, сугубо техническое значение. 10 февраля 1956 г., за четыре дня до начала XX съезда КПСС, был подписан в печать номер журнала «Вопросы философии»³³, все еще содержащий славословия имени и трудам И. В. Сталина. А за месяц до этого высшие партийные инстанции согласовали тиражирование почти год (!) пролежавшего на согласовании отдельного тома «Из ранних произведений» К. Маркса и Ф. Энгельса. В нем в числе прочего были опубликованы тексты «Парижских тетрадей» К. Маркса, известные у нас под названием «Экономическо-философских рукописей 1844 года». В 1927 г. третья часть этих текстов была издана Институтом Маркса—Энгельса—Ленина, и в полном виде вышла в СССР в 1932 г., но на немецком языке. Затем в атмосфере подавления оппозиции всех толков эту работу предпочли расценить как политически нецелесообразную, планы по изданию ранних текстов на русском языке свернули, а подготовленные к печати и другие и накопленные материалы на годы были сданы в архив [см. подробнее: 28, с. 104].

Обращает на себя внимание то, что работа по изданию тома «Из ранних произведений» началась за два года до XX съезда, т. е. еще до политических кульбитов с именем Сталина, когда он как теоретик — продолжатель дела Маркса—Энгельса—Ленина признавался публично в прежнем и полном объеме. Состав текстов, которым предстояло быть напечатанными под общим названием «Ранние произведения» контролировался высшими партийными

участником процесса обновления официальной советской философии в 1950-е — 1960-е гг. — В. III.

³³ В СССР выходные данные периодических изданий и отдельных книг в обязательном порядке содержали сведения о точной и конкретной дате сдачи в типографский набор и подписании в печать всего тиража — В. III.

инстанциями и неоднократно изменялся [Там же]. Не случайны и другие детали, связанные с выходом этого издания: оно не было включено в Собрание сочинений основателей исторического материализма, имело вдвое меньший тираж тома — 60 тысяч экземпляров в сравнении с 200 тысячами каждого из первых томов второго издания Собрания, вышедших в 1955 г. В составе Собрания сочинений ранние произведения появились только через 20 (!) лет в 42-м томе (1974). Совокупность этих признаков позволяет сделать вывод, что теоретическая провокативность Парижских тетрадей достаточно ясно осознавалась тем, кто так или иначе был причастен к инициативе их подготовки к изданию и фактическому выпуску в свет³⁴.

Сегодня авторы, понимающие важность осмысления феномена советской философии и ее последствий³⁵, оценивают выход «Экономическо-философских рукописей 1844 года» К. Маркса как «понятийную инверсию внутри марксизма» [37, с. 50], его возвращение к «антропологизму эпохи Просвещения» [38, с. 28] и т. д. Но все же главное значение появления этих рукописей заключается не в поиске более точных определений этого события, а в том, что гриф издания «Институт Маркса—Энгельса—Ленина—Сталина при ЦК КПСС» обеспечил полную легитимность их в качестве безусловно авторитетной опоры не только для теоретиков марксизма-ленинизма, но и для авторов иных гуманитарных дисциплин. В содержательном отношении перспективу их обновления открыли несравнимо более широкие трактовки категории «деятельность», нежели те, что использовались в «зрелом марксизме»³⁶, а также многое другое, позволившее именовать этот период творчества К. Маркса «гуманистическим».

Вряд ли можно назвать эти тексты Маркса «концептуальным оружием» для борьбы с марксизмом-ленинизмом, но несомненно, что выход тома «Из ранних произведений» в сочетании с политическими и организационными новациями 1950-х принципиально изменил страну с ее наукой и ход всей истории. И, к сожалению, не только содействовал возникновению МЛТК как базы для будущей культурологии, но и создал в ней собственные прямые и скрытые теоретические барьеры в отношении темы религии.

³⁴ На сегодня с определенностью нельзя назвать имя инициаторов и движителей издания «Экономическо-философских рукописей 1844 года» К. Маркса. Но очевидно, что очень многое зависело от позиции П. Н. Поспелова (1898–1978), Г. М. Маленкова (1891–1988), О. В. Куусинена (1881–1964) и др.

³⁵ Увы, совсем немногочисленные, но, конечно, не только процитированные — В. III.

³⁶ Характеристика В. И. Ленина, закрепившаяся в советской философии [20, с. 22].

Краткие предварительные выводы

Онтологический и секулярный редукционизм, сводящий религию к части, продукту, сфере или подсистеме культуры и т. п., сам по себе не является абсолютной ошибкой и вполне допустим в качестве возможного направления теоретической разработки, особенно для решения узких, локальных исследовательских задач. Однако его доминирование в современных учебниках несет в себе серьезную угрозу именно в темах, связанных с религией. На теоретическом уровне оно подменяет онтологическое ядро религии набором внешних социологических или кибернетических характеристик, блокируя продуктивный диалог с наследием русской религиозной мысли. На практическом уровне этот схематизм навязывает утилитарное и функционалистское отношение к культуре, низводя ее до уровня обслуживающего инструмента, что ведет к глубокому духовному и смысловому обеднению самой культурной практики и провоцирует мировоззренческий раскол у верующих специалистов.

Преодоление выявленных барьеров требует признания фундаментального значения именно христианства, его уникальной роли в формировании онтологических оснований как европейской, так и русской культуры. В отличие от релятивистских установок, искусственно нивелирующих христианство до статуса одного из равнозначных вероучений, подлинное культурологическое осмысление должно исходить из того, что отечественная культура и государственность исторически и онтологически укоренены в православной традиции. Игнорирование этого факта не только искажает архитектуру истории культуры, но и делает невозможным адекватное понимание России как самобытного государства-цивилизации.

Представленные в данной части статьи начальные эскизы историко-культурной реконструкции имеют стартовый характер и нуждаются в дальнейшей проверке рабочей гипотезы о том, что корни сложившейся ситуации, предположительно, лежат в критически неотрефлексированном наследии марксистско-ленинской теории культуры, которая, в свою очередь, оформлялась под сильнейшим воздействием диалектического и исторического материализма. Его важной частью был философский атеизм, нередко заявлявшийся в идеологизированном, вульгарно-упрощенном виде.

Дальнейшая, более детальная реконструкция обстоятельств дисциплинарной трансформации марксистско-ленинской теории культуры в современную культурологию представляется крайне необходимой и целесообразной, чтобы проследить, каким образом редукция и другие установки наследовались современной культурологией в процессе ее дисциплинарной трансформации.

Развитие культурологии сегодня особенно требует отказа от претензий редукционизма на монополизм и обращения к альтернативному подходу, который гораздо более органичен для самой ткани русской культуры и традиции отечественной религиозной мысли. В качестве предварительного ориентира предложен эвристико-догматический метод, признающий онтологический примат религии и рассматривающий культуру как пространство перихорезы — встречного творческого движения Бога и человека. Именно эта исследовательская оптика указывает путь, в рамках которого культурология могла бы вновь обрести способность к целостному восприятию духовного опыта, — перспективу, где догмат из ограничивающей схемы становится условием свободы подлинного творческого познания.

(Продолжение следует)

Список литературы

1. Аверинцев, С. С. Богословие в контексте культуры / С. С. Аверинцев // Православная община. — 1998. — № 45. — С. 38–44.
2. Артановский, С. Н. Культура для человека или человек для культуры. Критика концепции культуроцентризма / С. Н. Артановский // Вестник СПбГУКИ. — 2004. — Декабрь. — С. 165–166.
3. Белкина, Т. Л. Философско-социологический анализ современной православной культурологии : дис. ... канд. филос. наук / Т. Л. Белкина ; Молдавский ун-т. — Кишинёв, 1990. — 125 с.
4. Бильченко, Е. В. Религиозная культурология в структуре гуманитарного знания / Е. В. Бильченко // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — 2023. — № 4 (20). — С. 125–135.
5. Бондарев, А. В. История и основные направления развития отечественных теоретических исследований культурогенеза : дис. ... канд. культурологии / А. В. Бондарев. — Санкт-Петербург, 2009. — 251 с.
6. Вебер, М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // М. Вебер. Избранные произведения. — Москва : Прогресс, 1990. — С. 547–601.
7. Володин, А. И. Философия в СССР: от версий к проблемам // А. И. Володин. История отечественной философии с субъективной точки зрения (критико-публицистические выступления. 1962–2002). — Москва : Изд-во РАГС, 2003. — С. 222–240.

8. Вышинский, П. Е. Против формализма и аполитичности в преподавании логики / П. Е. Вышинский // Вопросы философии. — 1948. — № 1. — С. 344–348.
9. Достоевский, Ф. М. Письмо Н. Д. Фонвизиной. Конец января — 20-е числа февраля 1854 // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 28, кн. 1 : Письма, 1832–1859. — Ленинград : Наука. Ленингр. отделение, 1985. — С. 175–177.
10. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. Т. 11. Бесы / Ф. М. Достоевский. — Ленинград : Наука. Ленингр. отделение, 1974. — 412 с.
11. Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. — Москва : Русская книга, 1992. — С. 347–415.
12. История культурологии : учеб. для аспирантов и соискателей учёной степени кандидата наук. — Москва : Гардарики, 2006. — 383 с.
13. Из записки Отдела науки и культуры ЦК КПСС об участии советских учёных в Международном конгрессе философов от 27 июля 1954 г. // Электронная библиотека исторических документов. — URL: <https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/39769> (дата обращения: 16.06.2026).
14. Капелюшников, Р. И. «Гипноз Вебера. Заметки о “Протестантской этике и духе капитализма”» / Р. И. Капелюшников // Экономическая социология. — 2018. — Т. 19, № 3. — С. 25–49.
15. Карсавин, Л. П. Об опасностях и преодолении отвлечённого христианства / Л. П. Карсавин // Путь. — 1927. — № 6. — С. 32–49.
16. Ковальчук, О. В. Интерпретация культуры: конфессиональная версия культурологии / О. В. Ковальчук, О. Н. Римская, П. У. Симора // Наука. Искусство. Культура. — 2019. — Вып. 1 (21). — С. 22–31.
17. Кожев, А. Христианское происхождение науки (1964) / А. Кожев // Кожев, А. Атеизм и другие работы. — Москва : Праксис, 2006. — С. 416–418.
18. Корсаков, С. Н. XI Всемирный философский конгресс (Брюссель, 1953) в истории отечественной философии / С. Н. Корсаков // Философский журнал. — 2009. — № 4. — С. 123–131.
19. Культурология как дисциплинарная загадка : материалы круглого стола // Вопросы культурологии. — 2010. — № 11. — С. 106–124.
20. Ленин, В. И. Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. — Т. 33. — Москва : Изд-во политической литературы, 1969. — С. 1–120.
21. Ленин, В. И. Материализм и эмпириокритицизм // В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. — Т. 18. — Москва : Изд-во политической литературы, 1963. — 526 с.
22. Ленин, В. И. Три источника и три составные части марксизма // В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. — Т. 23. — Москва : Изд-во политической литературы, 1973. — С. 40–48.
23. Лурье, С. В. «Картезианский театр» в американской аналитической философии и православной антропологии и культурологии / С. В. Лурье // Тетради по консерватизму. — 2021. — № 2. — С. 208–245.
24. Лурье, С. В. О теории культуры с точки зрения православной антропологии / С. В. Лурье // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — 2020. — № 3 (7). — С. 110–133.
25. Лурье, С. В. Послесловие: коротко о моём проекте / С. В. Лурье // Светлана Владимировна Лурье : [сайт]. — URL: <http://svlourie.ru/node/138> (дата обращения: 14.08.2026).
26. Любак, А. Драма атеистического гуманизма / А. Любак. — Москва : Христианская Россия, 1997. — 301 с.
27. Минц, С. С. Культура и самосознание: лекции по культурологии / С. С. Минц. — Краснодар : Кубанский гос. ун-т, 2008. — 327 с.
28. Мосолов, В. Г. ИМЭЛ — цитадель партийной ортодоксии: из истории Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС (1921–1956) / В. Г. Мосолов. — Москва : Новый хронограф, 2010. — 600 с.
29. Мосолова, С. В. Предисловие / С. В. Мосолова // Л. П. Карсавин. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). — Москва : Изд-во МГУ, 1994. — С. 3–10.
30. Одинцов, М. И. Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985–1997 гг. / М. И. Одинцов. — Москва : Российское объединение исследователей религии, 2010. — 441 с.
31. Ойзерман, Т. И. Марксизм и утопизм / Т. И. Ойзерман. — Москва : Прогресс-Традиция, 2003. — 568 с.
32. Панков, Ю. В. Литература специального назначения / Ю. В. Панков // Про книги. — 2011. — № 2. — С. 66–77.

33. Плотников, Н. С. Философия для внутреннего употребления / Н. С. Плотников // Неприкосновенный запас. — 2002. — № 2. — С. 98–104. — URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/2/filosofiya-dlya-vnutrennego-upotrebleniya.html> (дата обращения: 03.06.2026).
34. Постановление ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г. «О постановке партийной пропаганды в связи с выпуском „Краткого курса истории ВКП(б)“» // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. 1898–1953. — Москва : Госполитиздат, 1953. — С. 859–875.
35. Постановление Политбюро ЦК ВКП(б) об организации Государственного издательства иностранной литературы. 4 мая 1946 г. // Электронная библиотека исторических документов. — URL: <https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/191428> (дата обращения: 18.12.2025).
36. По ленинскому пути // Правда. — 1939. — 22 января. — № 22 (7707). — С. 1.
37. Рагозина, Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ / Т. Э. Рагозина // Философия и культура в гуманитарном дискурсе : материалы междунар. науч.-метод. конф., 27 апреля 2018 года. — Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2018. — С. 48–56.
38. Ретинский, С. Г. Деятельностный подход и антропологический принцип: критический анализ / С. Г. Ретинский // Культура и цивилизация. — 2021. — Т. 11, № 1 (13). — С. 27–32.
39. РСФСР за 50 лет : статистический сборник ЦСУ при Совете Министров РСФСР. — Москва, 1967. — 255 с.
40. Сапронов, П. А. Культурология: курс лекций по теории и истории культуры / П. А. Сапронов. — Санкт-Петербург : Союз, 1998. — 560 с.
41. Сокоиков, С. С. Зримость культуры: возможности визуальной культурологии / С. С. Сокоиков // Вестник культуры и искусств. — 2025. — № 3 (83). — С. 129–140.
42. Социология и власть. Сборник 1. Документы. 1953–1968. — Москва : Academia, 1997. — 165 с.
43. Торкунов, А. В. Загадочная война: корейский конфликт 1950–1953 годов / А. В. Торкунов. — Москва : РОССПЭН, 2000. — 312 с.
44. Указ Президента Российской Федерации «Об утверждении Концепции внешней политики Российской Федерации» от 31.03.2023 № 229 // Собрание законодательства Российской Федерации. — 2023. — № 14. — Ст. 2406. — С. 6170–6194.
45. Указ Президента Российской Федерации «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» от 09.11.2022 № 809 // Собрание законодательства Российской Федерации. — 2022. — № 46. — Ст. 7977. — С. 21035–21040.
46. Шахнович, М. А. Происхождение философии и атеизм / М. А. Шахнович. — Ленинград : Наука. Ленингр. отделение, 1973. — 248 с.
47. Швырев, В. Сциентизм / В. Швырев, Э. Юдин // Философская энциклопедия : в 5 т. — Т. 5. — Москва : Советская энциклопедия, 1970. — С. 173–174.
48. Щипков, Н. А. Сравнительный анализ философско-методологических оснований науки о культуре в России и на Западе : дис. ... канд. филос. наук / Н. А. Щипков. — Москва, 2024. — 214 с.
49. Devanshu, B. Max Weber: Theory of Religion / B. Devanshu // Research Journal of Humanities and Social Sciences. — 2012. — Vol. 3, No. 1. — P. 17–22.
50. Evert van der Zande. Soviet Philosophy — the Ideology and the Handmaid. A Historical and Critical Analysis of Soviet Philosophy, with a Case-study into Soviet History of Philosophy. — Heerlen : Universitatis Radbodiana, 1994. — 663 p.
51. Feys, R. Actes du Deuxième Congrès international de l'Union internationale de philosophie des sciences (Zurich 1954) / R. Feys // Revue Philosophique de Louvain. — 1956. — No. 42. — P. 332–335.
52. Franzmann, M. From «Atheism» to «Religious Indifference». Suggestions for Future Research on Secularization / M. Franzmann // Sociology of Atheism. — Leiden : Brill, 2016. — P. 1–16.
53. Hugo, V. Récits de témoins oculaires. 1847 // V. Hugo. Choses vues. — T. 1. — Paris : Ollendorff, 1913. — 467 p.
54. Wetter, G. A. Dialectical Materialism. A Historical and Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union / G. A. Wetter. — New York ; London, 1958. — 609 p.

Получено 23.07.2026

References

1. Averintsev S. S. 1998. Theology in the Context of Culture. Pravoslavnyaya obshchina [Orthodox Community]. No 45: 38–44. (In Russ.).

2. Artanovskii S. N. 2004. Culture for Man or Man for Culture: A Critique of the Concept of Culturcentrism. *Vestnik SPbGUKI [Bulletin of Saint Petersburg State University of Culture and Arts]*. December: 165–166. (In Russ.).
3. Belkina T. L. 1990. Filosofsko-sotsiologicheskii analiz sovremennoi pravoslavnoi kul'turologii [Philosophical-sociological analysis of contemporary Orthodox culturology]. Thesis. Kishinev: Moldavskii universitet. (In Russ.).
4. Bil'chenko E. V. 2023. Religious Culturology in the Structure of Humanitarian Knowledge. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii [Proceedings of the Theology Department of the Saint Petersburg Theological Academy]*. No 4 (20): 125–135. (In Russ.).
5. Bondarev A. V. 2009. Istoriya i osnovnye napravleniya razvitiya otechestvennykh teoreticheskikh issledovaniy kul'turogenез [History and main directions of development of domestic theoretical research on culturogenesis]. Thesis. Saint-Petersburg. (In Russ.).
6. Weber M. 1990. The Meaning of "Value Freedom" in Sociological and Economic Science. *Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]*. Moscow: Progress. Pp. 547–601. (In Russ.).
7. Volodin A. I. 2003. Philosophy in the USSR: From Versions to Problems. *Istoriya otechestvennoi filosofii s sub'ektivnoi tochki zreniya (kritiko-publitsisticheskie vystupleniya. 1962–2002) [History of Russian Philosophy from a Subjective Point of View (Critical-Publicistic Writings. 1962–2002)]*. Moscow: Izdatel'stvo RAGS. Pp. 222–240. (In Russ.).
8. Vyshinskii P. E. 1948. Against Formalism and Apoliticism in the Teaching of Logic. *Voprosy filosofii [Questions of Philosophy]*. No 1: 344–348. (In Russ.).
9. Dostoevskii F. M. 1985. Letter to N. D. Fonvizina. Late January – 20s of February 1854. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t. T. 28, kn. 1: Pis'ma, 1832–1859 [Complete Collected Works: in 30 vols. Vol. 28, bk. 1: Letters, 1832–1859]*. Leningrad: Nauka. Leningradskoye otdelenie. P. 175–177. (In Russ.).
10. Dostoevskii F. M. 1974. Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t. T. 11. Besy [Complete collected works: in 30 vols. Vol. 11. Demons]. Leningrad: Nauka. Leningr. otdelenie. (In Russ.).
11. Eurasianism: An Attempt at a Systematic Exposition. 1992. In: Puti Evrazii. Russkaya intelligentsiya i sud'by Rossii [Paths of Eurasia. The Russian Intelligentsia and the Destinies of Russia]. Moscow: Russkaya kniga. Pp. 347–415. (In Russ.).
12. Istoriya kul'turologii [History of Culturology]. 2006. Moscow: Gardariki. (In Russ.).
13. From the memo of the Department of Science and Culture of the Central Committee of the CPSU on the participation of Soviet scientists in the International Congress of Philosophers of 27 July 1954. *Elektronnaya biblioteka istoricheskikh dokumentov [Electronic Library of Historical Documents]*. Available from: <https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/39769> (accessed: 16.06.2026) (In Russ.).
14. Kapelyushnikov R. I. 2018. "The Hypnosis of Weber: Notes on 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism'". *Ekonomicheskaya sotsiologiya [Economic Sociology]*. Vol. 19. No 3: 25–49. (In Russ.).
15. Karsavin L. P. 1927. On the Dangers and Overcoming of Abstract Christianity. *Put' [The Way]*. No 6: 32–49. (In Russ.).
16. Koval'chuk O. V., Rimskaya O. N., Simora P. U. 2019. Interpretation of Culture: A Confessional Version of Culturology. *Nauka. Iskustvo. Kul'tura [Science. Art. Culture]*. No 1 (21): 22–31. (In Russ.).
17. Kojève A. 2006. The Christian Origin of Science (1964). *Ateizm i drugie raboty [Atheism and Other Works]*. Moscow: Praksis. Pp. 416–418. (In Russ.).
18. Korsakov S. N. 2009. The XI World Philosophical Congress (Brussels, 1953) in the History of Russian Philosophy. *Filosofskii zhurnal [Philosophical Journal]*. No 4: 123–131. (In Russ.).
19. Culturology as a Disciplinary Enigma: Round Table Materials. 2010. *Voprosy kul'turologii [Questions of Culturology]*. No 11: 106–124. (In Russ.).
20. Lenin V. I. 1969. The State and Revolution: The Marxist Teaching on the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution. *Polnoe sobranie sochinenii [Complete Collected Works]*. Vol. 33. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury. Pp. 1–120. (In Russ.).
21. Lenin V. I. 1963. Materializm i empiriokrititsizm [Materialism and Empirio-criticism]. *Polnoe sobranie sochinenii [Complete Collected Works]*. Vol. 18. Moscow: Izd-vo politicheskoi literatury. (In Russ.).
22. Lenin V. I. 1973. Three Sources and Three Component Parts of Marxism. *Polnoe sobranie sochinenii [Complete Collected Works]*. Vol. 23. Moscow: Izd-vo politicheskoi literatury. P. 40–48. (In Russ.).
23. Lur'e S. V. 2021. The "Cartesian Theatre" in American Analytic Philosophy and Orthodox Anthropology and Culturology. *Tetradi po konservatizmu [Notebooks on Conservatism]*. No 2: 208–245. (In Russ.).
24. Lur'e S. V. 2020. On the Theory of Culture from the Perspective of Orthodox Anthropology. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii [Proceedings of the Theology Department of the Saint Petersburg Theological Academy]*. No 3 (7): 110–133. (In Russ.).

25. Lur'e S. V. Postscript: Briefly about My Project. *Svetlana Vladimirovna Lur'e*. Available from: <http://svlourie.ru/node/138> (accessed: 14.08.2026) (In Russ.).
26. Lubac A. de 1997. *Drama ateisticheskogo gumanizma* [The Drama of Atheistic Humanism]. Moscow: Khristianskaya Rossiya. (In Russ.).
27. Mints S. S. 2008. *Kul'tura i samosoznanie: lektzii po kul'turologii* [Culture and self-awareness: lectures on culturology]. Krasnodar: Kubanskii gos. un-t. (In Russ.).
28. Mosolov V. G. 2010. IMEL — tsitadel' partiinoi ortodoksii: iz istorii Instituta marksizma-leninizma pri TsK KPSS (1921–1956) [IMEL — the citadel of party orthodoxy: from the history of the Institute of Marxism-Leninism under the Central Committee of the CPSU (1921–1956)]. Moscow: Novyi khronograf. (In Russ.).
29. Mosolova S. V. 1994. Preface. In: Karsavin L. P. *Sv. ottsy i uchiteli Tserkvi (raskrytie Pravoslaviya v ikh tvoreniiakh)* [The Holy Fathers and Teachers of the Church (the Revelation of Orthodoxy in Their Writings)]. Moscow: Izd-vo MGU. Pp. 3–10. (In Russ.).
30. Odintsov M. I. 2010. *Veroispovednye reformy v Sovetskom Soyuze i v Rossii. 1985–1997 gg.* [Confessional reforms in the Soviet Union and Russia. 1985–1997]. Moscow: Rossiiskoe ob'edinenie issledovatelei religii. (In Russ.).
31. Oizerman T. I. 2003. *Marksizm i utopizm* [Marxism and utopianism]. Moscow: Progress-Traditsiya. (In Russ.).
32. Pankov Yu. V. 2011. Literature for a Special Purpose. *Pro knigi* [About Books]. No 2: 66–77. (In Russ.).
33. Plotnikov N. S. 2002. Philosophy for Internal Use. *Neprikosnovennyi zapas* [Unstocked]. No 2: 98–104. Available from: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/2/filosofiya-dlya-vnutrennego-upotrebleniya.html> (accessed: 03.06.2026) (In Russ.).
34. Resolution of the Central Committee of the AUCP(b) of 14 November 1938 “On the Setting of Party Propaganda in Connection with the Publication of the ‘Short Course on the History of the AUCP(b)’”. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh s"ezdov, konferentsii i plenumov TsK. 1898–1953* [CPSU in Resolutions and Decisions of Congresses, Conferences and Plenums of the Central Committee. 1898–1953]. Moscow: Gospolitizdat. Pp. 859–875. (In Russ.).
35. Resolution of the Politburo of the Central Committee of the AUCP(b) on the Organization of the State Publishing House of Foreign Literature. 4 May 1946. *Elektronnaya biblioteka istoricheskikh dokumentov* [Electronic Library of Historical Documents]. Available from: <https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/191428> (accessed: 18.12.2025) (In Russ.).
36. Following the Leninist Path. 1939. *Pravda* [Truth]. 22 Jan. No 22 (7707): 1. (In Russ.).
37. Ragozina T. E. 2018. Conceptual Boundaries of the Activity Approach: A Critical Analysis. *Filosofiya i kul'tura v gumanitarnom diskurse* [Philosophy and Culture in Humanitarian Discourse]. Voronezh: Voronezhskii TsNTI. Pp. 48–56. (In Russ.).
38. Retinskii S. G. 2021. The Activity Approach and the Anthropological Principle: A Critical Analysis. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization]. Vol. 11. No 1 (13): 27–32. (In Russ.).
39. RSFSR za 50 let: statisticheskii sbornik TsSU pri Sovete Ministrov RSFSR [50 Years of the RSFSR: A Statistical Collection of the Central Statistical Administration under the Council of Ministers of the RSFSR]. 1967. Moscow. (In Russ.).
40. Sapronov P. A. 1998. *Kul'turologiya: kurs lektzii po teorii i istorii kul'tury* [Culturology: a course of lectures on the theory and history of culture]. Saint-Petersburg: Soyuz. (In Russ.).
41. Sokovikov S. S. 2025. The Visibility of Culture: Possibilities of Visual Culturology. *Vestnik kul'tury i iskusstv* [Bulletin of Culture and Arts]. No 3 (83): 129–140. (In Russ.).
42. *Sotsiologiya i vlast'. Sbornik 1. Dokumenty. 1953–1968* [Sociology and Power. Collection 1. Documents. 1953–1968]. 1997. Moscow: Academia. (In Russ.).
43. Torkunov A. V. 2000. *Zagadochnaya voyna: koreiskii konflikt 1950–1953 godov* [The mysterious war: the Korean conflict of 1950–1953]. Moscow: ROSSPEN. (In Russ.).
44. Decree of the President of the Russian Federation “On Approval of the Foreign Policy Concept of the Russian Federation”. 2023. *Sobranie zakonodatel'stva Rossiiskoi Federatsii* [Collection of Legislation of the Russian Federation]. No 14. Art. 2406: 6170–6194. (In Russ.).
45. Decree of the President of the Russian Federation “On Approval of the Foundations of State Policy on the Preservation and Strengthening of Traditional Russian Spiritual and Moral Values”. 2022. *Sobranie zakonodatel'stva Rossiiskoi Federatsii* [Collection of Legislation of the Russian Federation]. No 46. Art. 7977: 21035–21040. (In Russ.).
46. Shakhnovich M. A. 1973. *Proiskhozhdenie filosofii i ateizm* [The origin of philosophy and atheism]. Leningrad: Nauka. Leningr. otделение. (In Russ.).

47. Shvyrev V., Yudin E. 1970. Scientism. In: *Filosofskaya entsiklopediya: v 5 t.* [Philosophical Encyclopedia: in 5 vols.]. Vol. 5. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya. Pp. 173–174. (In Russ.).
48. Shchipkov N. A. 2024. *Sravnitel'nyi analiz filosofsko-metodologicheskikh osnovanii nauki o kul'ture v Rossii i na Zapade* [Comparative analysis of the philosophical and methodological foundations of the science of culture in Russia and in the West]. Thesis. Moscow. (In Russ.).
49. Devanshu B. 2012. Max Weber: Theory of Religion. *Research Journal of Humanities and Social Sciences*. Vol. 3. No 1: 17–22.
50. Van der Zande E. 1994. Soviet Philosophy — the Ideology and the Handmaid: A Historical and Critical Analysis of Soviet Philosophy, with a Case-study into Soviet History of Philosophy. Heerlen: Universitatis Radbodiana.
51. Feys R. 1956. Actes du Deuxième Congrès international de l'Union internationale de philosophie des sciences (Zurich 1954). *Revue Philosophique de Louvain*. No 42: 332–335. (In French).
52. Franzmann M. 2016. From “Atheism” to “Religious Indifference”: Suggestions for Future Research on Secularization. In: *Sociology of Atheism*. Leiden: Brill. Pp. 1–16.
53. Hugo V. 1913. *Récits de témoins oculaires. 1847. Choses vues*. T. 1. Paris: Ollendorff. (In French).
54. Wetter G. A. 1958. *Dialectical Materialism: A Historical and Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union*. New York; London.

Received 23.07.2026