

УДК 1:316]:2

<https://doi.org/10.17072/2078-7898/2023-1-40-52>

Поступила: 23.08.2022

Принята: 17.01.2023

Опубликована: 10.04.2023

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ, ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ В ТЕОРИИ БЕДНОЙ ВЕРЫ М.Н. ЭПШТЕЙНА

Логиновский Сергей Сергеевич

Южно-Уральский государственный университет (Челябинск)

Головина Мария Александровна

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет (Челябинск)

В статье рассматривается теория бедной веры, предложенная М.Н. Эпштейном для описания нового варианта религиозности, характерного для современного российского постатеистического общества. Показывается, что эта теория содержит как научные составляющие, так и ненаучные — философские и теологические. Научная составляющая отличается краткостью, перечисляемые в ней признаки характерны не только для бедной веры, что затрудняет идентификацию того или иного религиозного феномена как принадлежащего к бедной вере. Поскольку бедность сама по себе есть признак количественный, требуется такое его описание, которое позволяло бы измерять уровень бедности любой веры и проверять объективность такого измерения. Философская составляющая представлена суждениями о социальных факторах, порождающих бедную веру, и значением данной веры для понимания сущности религии, научная ценность которых не может быть однозначно эмпирически подтверждена. Теологическая составляющая теории бедной веры, предполагающая активное обращение к иудео-христианской традиции, может быть квалифицирована как самоописание бедной веры. Она тесно связана с философской составляющей, но в отличие от нее не претендует на научность, являясь своеобразным внеконфессиональным методом герменевтики библейских текстов. Теологическая составляющая представляет научный интерес как источник информации о бедной вере, анализ которого позволяет лучше понять данный феномен. Несмотря на указанные недостатки, теория бедной веры может быть усовершенствована, что позволит ей стать полноценной научной теорией. Для этого необходимо четкое разделение имеющихся в ней на данный момент научных и ненаучных составляющих, а также конкретизация и квантификация элементов научной составляющей.

Ключевые слова: религиоведение, социальная философия, десекуляризация, постатеистическое общество, внеконфессиональная религиозность, М.Н. Эпштейн, бедная вера (минимальная религия).

Для цитирования:

Логиновский С.С., Головина М.А. Религиоведение, философия и теология в теории бедной веры М.Н. Эпштейна // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2023. Вып. 1. С. 40–52.
<https://doi.org/10.17072/2078-7898/2023-1-40-52>

RELIGIOUS STUDIES, PHILOSOPHY, AND THEOLOGY IN M.N. EPSTEIN'S POOR FAITH THEORY

Sergey S. Loginovskiy

South Ural State University (Chelyabinsk)

Mariya A. Golovina

South Ural State Humanitarian Pedagogical University (Chelyabinsk)

The article examines the theory of poor faith proposed by M.N. Epstein to describe a new variant of religiosity characteristic of contemporary Russian post-atheist society. It is shown that this theory contains both scientific and non-scientific components — philosophical and theological. The scientific component is characterized by brevity, and the features covered by this component are characteristic not only of poor faith, which makes it difficult to identify this or that religious phenomenon as belonging to poor faith. Since poverty itself is a quantitative characteristic, it requires a description that would make it possible to measure the level of poverty of any faith and to verify the objectivity of such a measurement. The philosophical component is represented by judgments about the social factors producing poor faith and the significance of this faith for understanding the essence of religion; the scientific value of these judgments cannot be unambiguously empirically confirmed. The theological component of the theory of poor faith, which implies an active reference to the Judeo-Christian tradition, can be qualified as a self-description of poor faith. It is closely connected with the philosophical component but, unlike the latter, it does not claim to be scientific, being a kind of extra-confessional method of hermeneutics of biblical texts. The theological component is of scientific interest as a source of information about poor faith, the analysis of which provides a better understanding of this phenomenon. In spite of the indicated shortcomings, the theory of poor faith could be improved, which would allow it to become a full-fledged scientific theory. This would require a clear separation of its current scientific and non-scientific components, as well as the specification and quantification of the elements of the scientific component.

Keywords: religious studies, social philosophy, desecularization, post-atheist society, non-denominational religiosity, M.N. Epstein, poor faith (minimal religion).

To cite:

Loginovskiy S.S., Golovina M.A. [Religious studies, philosophy, and theology in M.N. Epstein's poor faith theory]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofia. Psihologiya. Sociologia* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 2023, issue 1, pp. 40–52 (in Russian), <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2023-1-40-52>

Введение

Современное общество стремительно изменяется, порождая новые феномены в самых разных сферах. Не является исключением и религия: во-первых, изменяются религии, возникшие в до-современном (традиционном) обществе, во-вторых, появляются новые формы религиозности, характерные именно для современного общества. Эти процессы требуют изучения, и оно уже давно и продуктивно ведется. Одним из примеров осмысления специфики религиозности

в современном обществе является теория бедной веры М.Н. Эпштейна, о которой упоминают как в западных исследованиях (о чем пишет сам создатель теории [Эпштейн М.Н., 2017, с. 269–270]), так и в некоторых отечественных работах [Фазлеева Р.Р., 2016; Кузьмина Е.В., Фазлеева Р.Р., 2017; Сакович Д.Ю., 2021], однако развернутого анализа данной теории в этих работах нет, а между тем такой анализ необходим, поскольку статус данной теории неоднозначен. На наш взгляд, в теории бедной веры содержится одновременно несколько составляющих:

научная, философская и теологическая. Исходя из этого, цель данной статьи можно сформулировать следующим образом: различить научные, философские и теологические составляющие понятия бедной веры у М.Н. Эпштейна, а также предложить стратегию использования теологической составляющей в научных (религиоведческих) целях.

Вслед за В. Ханеграафом, научным мы будем называть такой подход, в котором изучение религии предполагает соединение эмпирического описания и концептуального анализа. При этом религиозные описания метаэмпирической реальности, поскольку они представлены в эмпирически воспринимаемой форме (при помощи слов, образов и т.д.) и могут в таком виде изучаться учеными, не должны оцениваться ни как ложные, ни как истинные, ведь сами ученые не имеют доступа к этой реальности, в силу чего необходимо придерживаться методологического агностицизма [Hanegraaff W., 1995, p. 101].

К философским будем относить все рассуждения Михаила Наумовича о бедной вере, в которых он не ограничивается феноменологическим описанием изучаемого явления, а пытается постичь его сущность.

Теологическими элементами мы будем считать те оценочные суждения М.Н. Эпштейна, в которых он не просто описывает бедную религию или излагает свои представления о ее сущности, но выражает определенные представления о Боге и его связи с миром и человеком, которые интерпретируются как истинные, соответствующие действительности.

1. Религиоведческая (научная) составляющая теории бедной веры

Бедная вера (минимальная религия) определяется М.Н. Эпштейном как «вера в Бога, лишенная признаков конкретного исповедания, отвлеченная от исторических, национальных, церковных традиций; вера без храма, догм и обрядов» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 267]. Или, если еще более кратко и образно, то бедную веру можно определить как «вера и надежда ниоткуда» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 268].

Существование феномена, которой М.Н. Эпштейн обозначает при помощи понятия «бедная вера», признается в современном религиоведении, хотя его общепринятого обозначения и

описания пока нет. Данный феномен обычно связывают с современным постсекулярным обществом, в котором религия отвоевывает некоторые утерянные в предыдущую (секулярную) эпоху позиции. При этом помимо возрождения прежде (до эпохи секуляризации) существовавших и в этом смысле традиционных религий, появляется и новая форма религиозности, которая выражает особенности современного поздне-/постиндустриального общества. На наш взгляд, в первом приближении наиболее точно ее можно обозначить как внеконфессиональную религиозность. Поскольку данное понятие является отрицательным (в логическом смысле), указывает лишь на отсутствие связи с какой-либо религиозной традицией, постольку оно нуждается в уточнении, в указании признаков, присущих этой форме религиозности. Такого рода положительное описание может быть разным [Обидина Ю.С., 2020; Прилуцкий М.А., 2012; Ростова Н.Н., 2016; Узланер Д., 2020], что обусловлено сложностью и противоречивостью описываемого феномена. На наш взгляд, говоря о бедной вере, М.Н. Эпштейн также описывает эту новую внеконфессиональную религиозность с акцентом на ее версию, характерную для нашей страны. К научным составляющим этого описания можно отнести следующее.

Прежде всего, Михаил Наумович указывает на такое свойство бедной веры, как бедность, т.е. неразвитость собственного вероучения, его предельно краткий и общий характер. В качестве примера М.Н. Эпштейн цитирует Б. Окуджаву и В. Ерофеева [Эпштейн М.Н., 2017, с. 268], в целом подчеркивая, что именно в отечественной литературе 1970–1980-х гг. проще всего обнаружить «свидетельства этого религиозного мироощущения» [Эпштейн М.Н., 2014, с. 21]. Судя по тому, какое название избрал М.Н. Эпштейн для описываемого им феномена (*бедная вера*), а также по тому, как часто он акцентирует внимание на этом признаке, можно утверждать, что для него он является главной, определяющей характеристикой бедной веры.

Можно согласиться, что минимальность бедной веры позволяет отличать ее от большинства религиозных традиций, но все же не от всех. Так, характеристики народной религии (которую также могут обозначать как традиционную, локальную или массовую), а также при-

чины ее появления, сходны с характеристиками бедной религии [Гуревич А.Я., 1990; Недзьведзь А., 2016; Панченко А.А., 2012]. Различия между ними легко объясняются различиями обществ, в рамках которых они существовали, в результате чего бедная вера может быть интерпретирована как современный вариант народной религии, видоизменившийся под влиянием особенностей современного посттрадиционного общества.

Кроме того, поскольку бедность сама по себе есть признак количественный, требуется такое его описание, которое позволяло бы измерять уровень бедности любой веры и проверять объективность такого измерения. Также необходимо указать ту меру, после которой бедность из количественной характеристики, не являющейся существенной для понимания веры, превращается в качественную, не просто указывающую на особый вид веры, но во многом и конституирующую ее (пусть и не до уровня конфессии как настаивает М.Н. Эпштейн).

Фактически, в теории бедной веры бедность используется не только как количественная, но и как качественная характеристика или, как минимум, особенность, приводящая к качественным отличиям бедной веры от иных вер. Поэтому применительно к бедной вере бедность нуждается в более определенном описании в этом ее качестве, описании, раскрывающем особенности организации вероучения на таком минимальном уровне. В частности, можно попытаться выделить наиболее популярные у представителей бедной религии фрагменты различных религиозных и иных традиций, а также способы их использования (соединения, интерпретации и т.д.).

Второй особенностью бедной веры является отсутствие однозначной связи с какой-либо существующей религиозной традицией. При этом ни одна из этих традиций не только не отрицается, но и по необходимости используется [Эпштейн М.Н., 2017, с. 269]. Впрочем, и в этом случае, подчеркивает М.Н. Эпштейн, бедная вера «остаётся бедной в той мере, в какой не отождествляется ни с какими конфессиями и не позволяет им сформироваться в себе самой» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 269]. Это позволяет говорить о третьем признаке бедной веры — эклектизме или синкретизме (в зависимости от степени согласованности используемых эле-

ментов различных религиозных традиций). Данный признак можно осмыслить с помощью такого нового термина, призванного описывать эклектизм современной религиозности, как «бриколаж» (bricolage) [Hervieu-Leger D., 2000], а саму современную религиозность квалифицировать как «лоскутную религию» (patchwork religion) [Wuthnow R., 2005]. Тогда главной особенностью современной внеконфессиональной религиозности будет уже не бедность, а эклектизм, что демонстрирует возможность различных стратегий ее осмысления. В любом случае, оба эти признака присущи не только бедной вере, достаточно вспомнить позднеантичный гностицизм [Афонасин Е.В., 2002, с. 150–155].

Четвертым признаком бедной веры является указание на то, что она есть религия опыта, «жизненный и духовный порыв, ведущий к внутреннему преображению личности» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 269]. Этот признак может быть интерпретирован как указание на близость бедной веры к мистическому опыту, однако М.Н. Эпштейн подчеркивает принципиальную посюсторонность бедной веры, говоря, что она «укоренена в миру, в потребности соотносить жизнь с абсолютным смыслом» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 269], что не предполагает характерное для мистики стремление к иному, трансцендентному бытию. Бедная вера, напротив, «может быть понята как целиком имманентная жизнь с одним трансцендентным означаемым — личностью Бога... Здесь дан минимум трансцендентного» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 269], т.е. и в этом вопросе бедность, минимальность религии как ее главная характеристика также проявляется в полной мере.

Впрочем, эта посюсторонность не позволяет полностью отрицать сходство бедной веры с мистическими практиками, которые весьма разнообразны и, главное, также предполагают центральное положение личного опыта, «опыта переживания священного в чистом виде, вне тех рационализаций и дифференциаций, которые привносятся богословскими догмами и обрядовыми традициями» [Эпштейн М.Н., 2014, с. 34]. Особенно близка в этом плане бедная вера с некоторыми течениями позднего протестантизма. Более всего это заметно в случае с пиетизмом, для которого характерны «практическая ориентированность, акцент на личном переживании Бога и связанные с этим вни-

мание к духовной свободе личности и рационализм, хотя последний отмечается не во всех направлениях пиетизма» [Еремеева Н.В., 2016, с. 221] (см. также: [Крыштоп Л.Э., 2020; Шохин В.К., 2021]). Если же не учитывать такой признак, как бедность, то перечень религиозных традиций, в которых можно обнаружить рассматриваемый признак как определяющий, конституирующий религиозное учение и практику, может быть заметно расширен. Это понимает и сам М.Н. Эпштейн, указывая на классификацию религий А. Бергсона, согласно которой выделяются «динамические религии, которые основаны на опыте прямого общения человека с Богом» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 269], к которым он относит и бедную веру. Схожую классификацию с такими же выводами относительно статуса бедной веры можно обнаружить и у Е.А. Торчинова [Торчинов Е.А., 2000].

2. Философская составляющая теории бедной веры

Рассматривая бедную религию, М.Н. Эпштейн не ограничивается ее феноменологическим описанием, но предлагает собственное понимание природы данного явления. В этой связи особый интерес представляет интерпретация бедной веры как феномена, максимально наглядно выражающего сущность религии как таковой, безотносительно к той или иной религиозной традиции. Михаил Наумович так формулирует свои размышления об этом: «бедная вера — общий знаменатель всех вер, их всеобщая форма, ставшая содержанием постатеистической религиозности» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 268]. Развивая эту мысль, он отмечает, что «атеизм, отрицая в равной степени все веры, тем самым наглядно обнаруживает то, что их объединяет. Когда происходит разрыв с традициями, выявляется некая единая, невероисповедная форма смой веры» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 268]. Наконец, в более ранней работе он выражается еще более определенно: «отрицая равным образом все веры, атеизм тем самым наглядно обнаруживает то, что их объединяет: целостное, нерасчлененное чувство Бога, вырастающее вне исторических, национальных, конкретно церковных традиций» [Эпштейн М.Н., 2014, с. 410].

Познание сущности религии — задача традиционная для философии. Но в число задач, акту-

альных для религиоведения, она, как считает В. Ханеграаф (с которым мы полностью согласны), не входит [Hanegraaff W., 1995]. Тем не менее, не только в философии, но и в религиоведении и других социальных и гуманитарных дисциплинах, претендующих на статус научного знания, можно обнаружить рассуждения на эту тему. Классическим примером является поиск сущности религии посредством анализа австралийской религиозной традиции Э. Дюркгеймом [Дюркгейм Э., 2018; Трофимов С.В., 2019], с научной точки зрения весьма проблематичный [Леви-Стросс К., 1994, с. 74–86; Эванс-Притчард Э., 2003, с. 188–206; 2004, с. 68–73].

Поиск М.Н. Эпштейном сущности религии в чем-то схож с построениями Э. Дюркгейма, поскольку он также считает, что простота (бедность), неразвитость лучше позволяют приблизиться к постижению этой сущности, но, в отличие от французского социолога, не мыслит простоту достоянием только прошлого, обнаруживая ее и в настоящем, в феномене бедной веры. Однако, как и в случае с австралийской религиозной традицией, бедная вера оказывается все же недостаточно бедной для обнаружения сущности религии. В самом деле, несмотря на религиозную политику советской власти, которая действительно привела к уменьшению причастности населения к любым религиозным традициям [Смолкин В., 2021], все же нельзя сказать, что эти знания и предполагаемые ими практики были совершенно недоступны для населения [State Secularism..., 2012; Stone A.B., 2008; Религиозные практики в СССР..., 2012]. Однако в повседневной жизни, в семье нередко терялась связь с определенной религиозной традицией, которая выражается в совершении повседневных ритуальных действий и которая имеет большое значение, эффективно вовлекая человека в религиозную жизнь той или иной конфессии. Но и здесь не следует преувеличивать успехи советской власти. Как отмечает А.А. Панченко, та же «крестьянская религиозность с успехом выдержала безбожную кампанию» [Панченко А.А., 2012, с. 10] (см. также: [Цыплаков Д.А., Цыплакова С.М., 2019]). В городах ситуация была сложнее, но там процессы секуляризации и деконфессиализации имели место и до прихода большевиков к власти [Синелина Ю.Ю., 2004; Freede V., 2011]. Советская власть, скорее, лишь интенсифицировала эти

процессы, придав им более узкую «марксистскую» направленность. Но, с другой стороны, эти процессы компенсировались начавшимся с приходом к власти большевиков резким повышением уровня образования и возможностью знакомиться с различными религиозными традициями, пусть и посредством идеологически ангажированной литературы. В каком-то смысле можно даже говорить о расширении знаний о различных религиозных традициях в Советском Союзе: если неграмотный крестьянин мог быть знаком лишь с той религиозной традицией, которая существовала в его общине (да и то, весьма поверхностно с богословской точки зрения), то советский читатель литературы о религии (зачастую — вчерашний крестьянин) имел возможность подробно познакомиться практически со всеми известными науке религиозными учениями.

В целом, стратегия обнаружения религии в ее наиболее чистом виде у М.Н. Эпштейна содержит, как и у Э. Дюркгейма, *ergo fundamentalis* (основное заблуждение), но если у французского социолога эта ошибка проявляется в поиске наиболее архаичной (и поэтому простой) религии, то у Михаила Наумовича она заключается в допущении возможности существования максимально простой (бедной) религии скорее не в прошлом, а в настоящем, постатеистическом настоящем. Но возможно ли это? Человек никогда не существует в культурном вакууме (а если существует, то не как человек, доказательством чего являются дети-маугли). Следовательно, будучи всегда причастен той или иной культуре, человек усваивает присущие ей представления [Александров И.О., Александрова Н.Л., 2009], в том числе и религиозные. При этом нет необходимости напрямую знакомиться с религиозными текстами и практиками: религиозные представления «растворены» во всех подсистемах культуры, формируют характерные для нее онтологические, антропологические и иные представления, выражаемые не только в собственно религиозных, но и во вполне светских формах: повседневных представлениях, литературе, искусстве и т.д. И если, как замечает сам Михаил Наумович, «художественное произведение может выражать “бедную веру”, даже если ее лишен сам художник» [Эпштейн М.Н., 2014, с. 22], то и для других вер такая возможность также не закрыта, в

том числе и в атеистическом обществе. Поэтому вряд ли существует никак культурно не опосредованное религиозное чувство, и любая внеконфессиональная религиозность имеет то или иное конфессиональное измерение, пусть оно и выражено относительно слабо.

Будучи формой организации жизни человека, придания ей смысла, о чем пишет сам М.Н. Эпштейн, бедная вера (как и любой другой вариант религии) при всей своей бедности не может ограничиться утверждением, что «там Кто-то есть». Для организации жизни неизбежно необходим набор вполне определенных предписаний (пусть даже и не «догматизированных»), и практически все возможные их варианты уже были воплощены в той или иной религиозной традиции, по причине чего любой, на первый взгляд, новый вариант будет новым лишь в деталях, по существу отсылая к той или иной уже существующей религиозной традиции.

Второй философской проблемой, подробно рассматриваемой М.Н. Эпштейном, является проблема происхождения бедной веры. Подобного рода вопросы В. Ханеграаф также относит к группе, рассмотрением которой религиоведение не занимается, ограничиваясь простым исследованием идей без использования внешних теорий причинности [Hanegraaff W., 1995, p. 117]. У Эпштейна же данный вопрос играет, можно сказать, конституирующую роль, поскольку бедная религия всегда определяется им не только посредством констатации ее бедности, но и указанием на причину этой бедности, которая заключается в семидесятилетнем господстве в Советском Союзе государственного атеизма [Эпштейн М.Н., 2017, с. 268]. О других возможных причинах появления бедной религии ничего не говорится, в результате чего получается, что люди в теории бедной веры мыслятся как пассивные заложники ситуации, исповедующие бедную веру по необходимости. Кроме того, поскольку религиозная ситуация в СССР (тотальное отрицание любой религиозной традиции) позиционируется как уникальная, постольку и сам феномен бедной веры оказывается если и не присущим исключительно жителям постсоветского пространства, то как минимум по преимуществу представленным именно в этом регионе.

Но известные науке данные, которые упоминает и сам М.Н. Эпштейн, не позволяют мыслить бедную веру таким образом.

Во-первых, внеконфессиональная религиозность широко распространена не только на постсоветском пространстве, но и на Западе (ее даже обозначают сходным образом — религия низкой интенсивности (*low intensity religion*) [Тернер Б., 2012]), где не было семидесятилетнего государственного атеизма. Следовательно, возможны и другие варианты генезиса бедной веры, варианты, не связанные с господством государственного атеизма.

Во-вторых, Эпштейн упоминает о проектах «объединения вер, особенно под эгидой разума» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 268], указывая в качестве примера Г.Э. Лессинга. Но для него этот факт ничего не меняет, поскольку «лишь на определенной исторической почве, такой как массовый атеизм советского общества, подобное поведение становится живым чувством и потребностью» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 268]. На наш взгляд, это суждение является спорным, поскольку не приводятся аргументы, доказывающие, что такое «живое чувство и потребность» не могут быть вызваны другими причинами, а сам факт наличия явлений сходных или даже тождественных бедной вере в иные эпохи (и это не только проекты объединения вер эпохи Просвещения, но и уже упоминавшиеся гностицизм, пиетизм и народная религия) позволяет утверждать, что господство государственного атеизма не является ни необходимым, ни достаточным фактором для появления бедной веры.

Кроме того, «живое чувство и потребность» относятся к субъективным психологическим факторам и вряд ли можно говорить об однозначной связи между ним и господством государственного атеизма. И в годы этого господства, и после них люди становились не только «бедноверцами» — были и те, кто искренне принимал атеистическую идеологию, а также те, кто сохранял верность православию или иной традиционной религии. Следовательно, помимо простого указания на господство государственного атеизма, необходимо указывать и рассматривать иные, субъективные факторы, благоприятствовавшие развитию у индивида именно «бедноверных» взглядов. Это понимает и М.Н. Эпштейн, когда описывает «внутренний мир» нашего современника, ищущего истинную веру [Эпштейн М.Н., 2014, с. 20], но эта тема у него не получает должного развития.

Также необходимо учитывать и другие объективные факторы (помимо государственного атеизма). Например, отсутствие всеобщей грамотности, особенно наряду с той или иной степенью разрушения традиционного общества, оторванностью индивида от общины, с не меньшей степенью может приводить к созданию феноменов, сходных или даже тождественных бедной вере даже без воздействия государственного атеизма. Еще один фактор деконфессионализации, как указывает М.А. Прилуцкий, — это конфликт религии и науки, достигший апогея в эпоху модерна. Он пишет, что, с научной точки зрения, все важные для религии вероучительные различия между конфессиями не имели значения, поскольку все религии и все верующие воспринимались «в равной степени маргинальные в своей религиозности» [Прилуцкий М.А., 2012, с. 118]. Такое восприятие различных религиозных традиций также не предполагает обязательного господства государственного атеизма, достаточно существования в обществе, в системе образования научного знания, понимаемого как несовместимого ни с одной религиозной традицией, что характерно не только для СССР.

Наконец, и помимо СССР были и есть страны, где в том или ином виде господствует государственный атеизм, например, КНДР и КНР [Фэнган Я., 2022]. Логично предположить, что и в этих странах должна появиться минимальная религия, изучение которой, с учетом иной изначальной религиозной традиции, представляет несомненный интерес для развития и уточнения теории бедной веры.

3. Теологическая составляющая теории бедной веры

К теологической составляющей теории бедной веры у М.Н. Эпштейна, на наш взгляд, следует отнести те суждения, которые можно квалифицировать как провиденциалистские. Речь идет об элементах религиозной историософии, в рамках которой те или иные исторические события рассматриваются как имеющие особый религиозный смысл. Так, описывая искоренение всех религиозных традиций в Советском Союзе, Михаил Наумович отмечает, что эта практика может рассматриваться не только как отрицательное явление, но и как то, что приносит пользу религии (понимаемой как религия

вообще, вне конфессиональной определенности), ссылаясь при этом на Библию, а именно цитируя книгу пророка Исая: «Глас вопиющего: В пустыне приготовьте путь Господу... Всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся, и неровные пути сделаются гладкими. И явится слава Господня, и узрит всякая плоть спасение Божие... (Исайя, 40: 3–5)» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 268]. С точки зрения М.Н. Эпштейна, именно советский массовый атеизм не просто способствовал появлению бедной веры, но тем самым ни много ни мало «подготовил путь Господу, преследуя и вытаптывая все веры, — а в итоге раздвинул пространство для собирания разных вер, чтобы “всякая плоть” могла узреть приход славы Божьей» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 269]. Хотя сам М.Н. Эпштейн не говорит прямо о том, кем ее («славы Божьей») появление было подготовлено, можно предположить, что самим Богом, поскольку ни советские атеисты, ни представители различных религиозных традиций к этому не стремились, по крайней мере, таким необычным способом. Своего рода фигура умолчания, используемая в этом случае Михаилом Наумовичем, в равной степени может пониматься и как нежелание полностью переходить на язык религиозного описания реальности, и как характерный для бедной религии минимализм и неопределенность в выражении собственных представлений о Боге.

В приведенной цитате интересна не только интерпретация советского атеизма, но и понимание бедной веры и ее отношений с различными религиозными традициями. Оказывается, что все существующие религиозные традиции являются в той или иной степени искажением истины (именно к ним относятся такие характеристики, как «кривизна» и «неровные пути» из приведенного высказывания пророка Исая). Поскольку в результате такого атеистического исправления появляется бедная вера, она у М.Н. Эпштейна оказывается той истинной верой, о которой говорил библейский пророк.

Подобное восприятие истории можно назвать не просто теологическим; его можно квалифицировать как теологию бедной веры, поскольку именно она воспринимается как религия в ее наиболее чистом, наиболее аутентичном виде не только в логическом (научном), но и в оценочно-теологическом смысле. На это

указывает и отсутствие выражаемого М.Н. Эпштейном варианта понимания Исая, 40: 3–5 в существующих христианских конфессиях. Другими словами, Михаил Наумович предлагает теологическую, но внеконфессиональную интерпретацию Исая, 40: 3–5, что, согласно его словам, характерно именно для бедной веры. На наш взгляд, это совершенно не случайно, поскольку сам Михаил Наумович является представителем позднесоветского во многом уже постатеистического общества. Вспоминая свою жизнь в Советском Союзе, он прямо пишет, что в те годы «сам я был “бедным верующим”, т.е. имел веру без вероисповедания, без конкретной истории и догматики» [Эпштейн М.Н., Юрьенен С.С., 2018, с. 381]. В силу же профессиональной принадлежности (филолог, культуролог, философ) он является не только представителем бедной веры, но и одним из первых ее богословов.

Приведенный пример оригинального толкования Библии не является единственным. Можно даже сказать, что М.Н. Эпштейн самым активным образом использует Писание при описании бедной веры, стремясь каждую указываемую им характеристику данного феномена осмыслить в библейском контексте, причем всегда с положительной стороны, интерпретируя приводимые им фрагменты таким образом, что бедная вера неизменно оказывается истинной верой. Показательными примерами такой стратегии использования Библии являются интерпретация евангельской притчи о мытаре и фарисее и указание на евангельского разбойника, «уверовавшего в Иисуса прямо на кресте и сораспятый с ним, не прошедший через катехизацию, через молитвенный и обрядовый опыт» [Эпштейн М.Н., 2017, с. 268]. Наиболее же развернутый пример эпштейновской герменевтики библейских тестов можно найти в работе «Религия после атеизма», а именно во второй и третьей главах пятого раздела. Во второй главе последовательно интерпретируется ряд ветхозаветных книг — книги Иова, Екклесиаста, Песнь Песней, а в третьей, более короткой, представлено «бедноверное» восприятие Нового Завета [Эпштейн М.Н., 2014, с. 246–293]. Также примечательной кажется первая глава этого раздела под названием «От философии к теологии», которую можно назвать предварительным теоретическим введением к двум по-

следующим главам, введением, которое является, пожалуй, самым развернутым и рациональным изложением теологии бедной веры [Эпштейн М.Н., 2014, с. 223–245], и которая поэтому заслуживает отдельного изучения.

Использование исключительно Библии, пусть и толкуемой внеконфессионально, при «бедноверном» теологическом (само)осмыслении М.Н. Эпштейном особенностей бедной веры еще раз показывает, что, хотя данный феномен и не связывается ни с какой религиозной традицией, все же определенная (и, скорее всего, во многом произвольная) связь с одной из них (или несколькими) существует, поскольку каждый человек вписан в определенную культуру, в основе которой всегда есть та или иная религиозная составляющая. Логично, что для Михаила Наумовича таковой является иудео-христианская традиция, что и объясняет использование именно Библии, а не Бхагавадгиты или Пополь-Вух. Тем интереснее изучение бедной веры в инокультурных регионах, таких как Китай.

На первый взгляд, наличие в теории бедной веры М.Н. Эпштейна теологической составляющей делает проблематичным ее использование в рамках религиоведения, если понимать последнюю как научную дисциплину. Однако такой вариант отношения к теории бедной веры в ее нынешнем виде не является единственно возможным. Во-первых, научные и ненаучные составляющие теории бедной веры различимы и могут быть друг от друга отделены. Во-вторых, собственно научная составляющая может быть развита в соответствии с существующими критериями научности вне связи с другими (ненаучными) составляющими.

Теологическая составляющая теории бедной веры в изложении М.Н. Эпштейна также может быть использована для научного изучения бедной веры. Поскольку мировоззренческие предпочтения М.Н. Эпштейна близки или даже тождественны установкам описываемой им бедной религии, присутствие такого рода ненаучных суждений может рассматриваться как самоописание бедной веры, как примеры, позволяющие лучше понять данный феномен, ведь, как замечает сам Михаил Наумович, «бедная вера пока что не оставила памятников теологической мысли» [Эпштейн М.Н., 2014, с. 21], есть только «свидетельства этого рели-

гиозного мироощущения» [Эпштейн М.Н., 2014, с. 21], причем, судя по приводимым Михаилом Наумовичем примерам, в основном в литературе позднесоветской эпохи. Тем ценнее видятся любые тексты, которые могут быть отнесены к «памятникам теологической мысли» бедной веры, на что может претендовать часть рассуждений М.Н. Эпштейна.

Так, из приведенных суждений М.Н. Эпштейна, квалифицированных нами как примеры теологии бедной веры, можно заключить, что представители этой веры, как и представители других религий, воспринимают именно свою веру в качестве истинной (или, как минимум, находящейся ближе всего к истине). Эта вера не имеет под собой научных оснований, но зато показывает, что даже такой минималистичный, адогматичный и эклектичный феномен как бедная вера не чужд характерного для всех религий эксклюзивизма, пусть и имеющего (как и в некоторых других религиях) видимость инклюзивизма или даже плюрализма.

Также можно утверждать, что для представителей бедной веры бедность, неразвитость вероучения, адогматичность является не просто количественной характеристикой и тем более не недостатком, а наоборот преимуществом, которое выгодно отличает эту веру от других религиозных традиций, которые в своей сложности воспринимаются как менее приспособленные к «жизненному и духовному порыву, ведущему к внутреннему преображению личности». Также положительно осмысливается внеконфессиональность бедной веры — как свидетельство ее открытости ко всему лучшему, что есть в иных религиозных традициях. Впрочем, нельзя исключить и того, что, хотя бы в некоторых случаях такой оценки бедности и внеконфессиональности имеет место рационализация, когда фактически существующие особенности задним числом интерпретируются представителями бедной веры не как недостаток (что логично с точки зрения большинства религиозных традиций), а как преимущество. Но и такого рода случаи позволяют лучше понять феномен бедной веры, причины и способы ее появления и существования.

Заключение

Религиозная ситуация в современном российском постатеистическом обществе не является

простым феноменом, который можно объяснить одной единственной характеристикой. Не только бедность (даже в купе с другими сопутствующими признаками, выделяемыми М.Н. Эпштейном), но и любая другая характеристика религиозности современного человека, взятая в отдельности, будет выглядеть (и фактически являться) как редукционизм. Необходимо учитывать множество самых различных факторов, хотя они, безусловно, могут ранжироваться и, вступая в определенные устойчивые связи, образовывать систему, причем не единообразную для всех, а представленную разными индивидуальными вариантами. Точно так же не следует преувеличивать значение объективных факторов, и тем более сводить их к одному, пусть даже и такому важному, как семидесятилетнее господство государственного атеизма в Советском Союзе. На наш взгляд, можно и нужно выделять другие факторы, причем не только объективные, но и субъективные, особенно значимые в случае с постсекулярной религиозностью, в которой индивидуальный поиск и даже творческое создание своей собственной веры играют значимую роль. Учет субъективных факторов способен, в частности, дать иное объяснение бедности бедной веры. Также необходимо учитывать явления, схожие с бедной верой, даже если они, как, например, гностицизм, существовали сравнительно давно и на первый взгляд никак не связаны с религиозностью постсекулярного общества. В результате, если развить в этом направлении уже имеющуюся научную составляющую бедной веры, четко разграничив ее и ненаучную составляющую, то теория бедной веры может стать инструментом, позволяющим научно изучать религиозность современного постатеистического общества.

Список литературы

Александров И.О., Александрова Н.Л. Субъективный опыт, культура и социальные представления. М.: Ин-т психологии РАН, 2009. 320 с.

Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 368 с.

Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 396 с.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии /

пер. с фр.; под науч. ред. А. Апполонова. М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.

Еремеева Н.В. Просвещение и пиетизм: к истории трансформации нравственных требований протестантизма // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17, вып. 1. С. 215–223.

Крышитов Л.Э. Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 528 с.

Кузьмина Е.В., Фазлеева Р.Р. Постсекулярность: тенденции анализа феномена в современных религиоведческих исследованиях // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 8(82). С. 106–112.

Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 37–110.

Недзьведзь А. От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3(34). С. 172–188.

Обидина Ю.С. Память как забвение: православие в России в эпоху секуляризации // Запад – Восток. 2020. № 13. С. 26–37. DOI: <https://doi.org/10.30914/2227-6874-2020-13-26-37>

Панченко А.А. Иван и Яков — необычные святыне из болотистой местности: «крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое лит. обозрение, 2012. 448 с.

Пилуцкий М.А. Деконфессионализация как семиотическая проблема // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. Т. 2: Философия. 2012. № 2. С. 113–122.

Религиозные практики в СССР. Спец. вып. журнала «Государство. Религия. Церковь» / ред.-сост. А. Агаджанян, А. Беглов. 2012. № 3–4(30). 560 с.

Ростова Н.Н. Феномен внеконфессиональной религиозности с точки зрения философии // Философия и общество. 2016. № 4. С. 111–119.

Сакович Д.Ю. Постсекулярное в русском православии: «Бедная вера» // Caucasian Science Bridge. 2021. Т. 4, вып. 4(14). С. 82–87. DOI: <https://doi.org/10.18522/2658-5820.2021.4.9>

Синелина Ю.Ю. Секуляризация в социальной истории России. М.: Академия, 2004. 223 с.

Смолкин В. Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. М.: Новое лит. обозрение, 2021. 552 с.

Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 21–51.

Торчинов Е.А. Религия мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. 384 с.

Трофимов С.В. Эмиль Дюркгейм о роли религии в общественной жизни. Обоснование выбора элементарной религии // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2019. Т. 25, № 3. С. 173–197. DOI: <https://doi.org/10.24290/1029-3736-2019-25-3-173-197>

Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2020. 416 с.

Фазлеева Р.Р. «Бедная» вера как минимум религиозности в постсекулярном российском обществе // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 4(66), ч. 1. С. 186–188.

Фэнган Я. Религия в Китае. Выживание и возрождение при коммунистическом режиме / пер. с англ. Д. Гальцина. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2022. 271 с.

Цыплаков Д.А., Цыплакова С.М. Актантное взаимодействие в традиционной религиозной культуре в секулярном СССР // Коммуникология. 2019. Т. 7, № 1. С. 113–126.

Шохин В.К. Представления о секулярности и религия Просвещения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 61–76. DOI: <https://doi.org/10.15382/sturi202196.61-76>

Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли / пер. с англ. А.Л. Елфимова. М.: «Восточная литература» РАН, 2003. 358 с.

Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии / пер. с англ. А.А. Казанкова, А.А. Белика. М.: ОГИ, 2004. 144 с.

Эпштейн М.Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое лит. обозрение, 2017. 616 с.

Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-Пресс Книга, 2014. 416 с.

Эпштейн М.Н., Юрьенен С.С. Энциклопедия юности. М.: Эксмо, 2018. 592 с.

Freede V. Doubt, Atheism, and the Nineteenth-Century Russian Intelligentsia. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2011. 314 p.

Hanegraaff W. Empirical method in the study of esotericism // Method & Theory in the Study of Religion. 1995. Vol. 7, iss. 2. P. 99–129. DOI: <https://doi.org/10.1163/157006895x00342>

Hervieu-Leger D. Religion as a Chain of Memory. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000. 216 p.

State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine / ed. by C. Wanner. N.Y.: Oxford University Press, 2012. 346 p.

Stone A.B. «Overcoming Peasant Backwardness»: The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union // Russian Review. 2008. Vol. 67, iss. 2. P. 296–320. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9434.2008.00485.x>

Wuthnow R. America and the Challenges of Religious Diversity. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005. 416 p. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400837243>

References

Alexandrov, I.O. and Alexandrova, N.L. (2009). *Sub'yektivnyy opyt, kul'tura i sotsial'nyye predstavleniya* [Subjective experience, culture, and social perceptions]. Moscow: IP RAS Publ., 320 p.

Afonasin, E.V. (2002). *Antichnyy gnostitsizm. Fragmentsy i svidetel'stva* [Ancient gnosticism. Fragments and testimonies]. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 368 p.

Aganzhanyan, A. and Beglov, A. (eds.) (2012). [Religious practices in the USSR]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. No. 3–4(30), 560 p.

Durkheim, E. (2018). *Elementarnye formy religioznoy zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii* [The elementary forms of the religious life]. Moscow: Delo RANEPА Publ., 736 p.

Epstein, M.N. (2017). *Proektivnyy slovar' gumanitarnykh nauk* [The projective dictionary of humanistic disciplines]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obzrenie Publ., 616 p.

Epstein, M.N. (2014). *Religiya posle ateizma. Novye vozmozhnosti teologii* [Religion after atheism: New possibilities for theology]. Moscow: AST-Press Publ., 416 p.

Eremeeva, N.V. (2016). [Enlightenment and pietism: Toward a history of the transformation of the moral requirements of Protestantism]. *Vestnik Russ-*

koy khristianskoy gumanitarnoy akademii [Review of the Russian Christian Academy for the Humanity]. Vol. 17, iss. 1, pp. 215–223.

Evans-Pritchard, E. (2003). *Istoriya antropologicheskoy mysli* [Social anthropology and other essays]. Moscow: «Vostochnaya Literatura» RAS Publ., 358 p.

Evans-Pritchard, E. (2004). *Teorii primitivnoy religii* [Theories of primitive religion]. Moscow: United Humanities Publ., 144 p.

Epstein, M.N. and Yur'enen, S.S. (2018). *Entsiklopediya yunosti* [Encyclopedia of youth]. Moscow: Eksmo Publ., 592 p.

Fazleeva, R.R. (2016). [«Poor» faith as minimum of religiosity in post-secular russian society]. *Istoriicheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice]. No. 4(66), pt. 1, pp. 186–188.

Fenggang, Ya. (2022). *Religiya v Kitae. Vyzhivanie i vozrozhdenie pri kommunisticheskom rezhime* [Religion in China. Survival and revival under communist rule]. St. Petersburg: Academic Studies Press, Bibliorossika Publ., 271 p.

Freede, V. (2011). *Doubt, atheism, and the nineteenth-century Russian intelligentsia*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 314 p.

Gurevich, A.Ya. (1990). *Srednevekovyy mir: Kul'tura bezmolstvuyushchego bol'shinstva* [The Medieval world: The culture of the silent majority]. Moscow: Iskusstvo Publ., 396 p.

Hanegraaff, W. (1995). Empirical method in the study of esotericism. *Method & Theory in the Study of Religion*. Vol. 7, iss. 2, pp. 99–129. DOI: <https://doi.org/10.1163/157006895x00342>

Hervieu-Leger, D. (2000). *Religion as a chain of memory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 216 p.

Krysh-top, L.E. (2020). *Moral' i religiya v filosofii nemetskogo Prosvetsheniya: ot Hr. Tomaziya do I. Kanta* [Morality and religion in the philosophy of the German Enlightenment: From Chr. Thomasius to I. Kant]. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 528 p.

Kuz'mina, E.V. and Fazleeva, R.R. (2017). [Post-secularity: Trends of phenomenon analysis in modern religious studies]. *Istoriicheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice]. No. 8(82), pp. 106–112.

Lévi-Strauss, C. (1994). [Totemism today]. *Levi-Stross K. Pervobytnoe myshlenie* [Lévi-Strauss C. Primitive thinking]. Moscow: Respublika Publ., pp. 37–110.

Niedzwiedz, A. (2016). [From «folk religiosity» to «lived religion»: Terminological debate within the polish anthropology of religion]. *Gosudarstvo, religia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. No. 3(34), pp. 172–188.

Obidina, Yu.S. (2020). [Memory as oblivion: Orthodoxy in Russia in the era of secularization]. *Zapad – Vostok* [West – East]. No. 13, pp. 26–37. DOI: <https://doi.org/10.30914/2227-6874-2020-13-26-37>

Panchenko, A.A. (2014). *Ivan i Yakov — neobychnye svyatye iz bolotistoy mestnosti: «krest'yanskaya agiologiya» i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov — unusual saints from the marshland: «Peasant hagiology» and religious practices in New Age Russia]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ., 448 p.

Prilutskiy, M.A. (2012). [De-confessionalization as a semiotic problem]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina. T. 2: Filosofiya* [Pushkin Leningrad State University Journal. Vol. 2. Philosophy]. No. 2, pp. 113–122.

Rostova, N.N. (2016). [The phenomenon of extra-confessional religiosity in terms of philosophy]. *Filosofiya i obschestvo* [Philosophy and Society]. No. 4, pp. 111–119.

Sakovich, D.Yu. (2021). [Post-secular in Russian Orthodoxy: «Poor Faith»]. *Caucasian Science Bridge*. Vol. 4, iss. 4(14), pp. 82–87. DOI: <https://doi.org/10.18522/2658-5820.2021.4.9>

Sinelina, Yu.Yu. (2004). *Sekulyarizatsiya v sotsial'noy istorii Rossii* [Secularization in the social history of Russia]. Moscow: Akademiya Publ., 223 p.

Shokhin, V.K. (2021). [The narrative of secularism and the religion of German Enlightenment]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies]. Iss. 96, pp. 61–76. DOI: <https://doi.org/10.15382/sturi202196.61-76>

Smolkin, V. (2021). *Svyato mesto pusto ne byvaet. Istoriya sovetskogo ateizma* [A sacred space is never empty: A history of soviet atheism]. Moscow: New Literary Observer Publ., 552 p.

Stone, A.B. (2008). «Overcoming peasant backwardness»: The Khrushchev antireligious campaign and the rural Soviet Union. *Russian Review*. Vol. 67,

iss. 2, pp. 296–320. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9434.2008.00485.x>

Torchinov, E.A. (2000). *Religii mira: opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the world: Experience of the beyond. Psychotechniques and transpersonal states]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 384 p.

Trofimov, S.V. (2019). [Emile Durkheim on the role of religion in public life. Substantiation of the choice of elementary religion]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sotsiologiya i politologiya* [Moscow State University Bulletin. Series 18. Sociology and Political Science]. Vol. 25, no. 3, pp. 173–197. DOI: <https://doi.org/10.24290/1029-3736-2019-25-3-173-197>

Tsyplakov, D.A., Tsyplakova, S.M. (2019). [Actant Interaction in Traditional Religious Culture in the

Secular USSR]. *Kommunikologiya* [Communicology]. Vol. 7, no. 1, pp. 113–126.

Turner, B. (2012). [Religion in a post-secular society]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. No. 2(30), pp. 21–51.

Uzlaner, D. (2020). *Postsekulyarnyy povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke* [The postsecular turn. How to think about religion in the XXI century]. Moscow: Gaidar Institute Publ., 416 p.

Wanner, C. (ed.) (2012) *State secularism and lived religion in Soviet Russia and Ukraine*. New York: Oxford University Press, 346 p.

Wuthnow, R. (2005). *America and the challenges of religious diversity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 416 p. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400837243>

Об авторах

Логиновский Сергей Сергеевич

доктор философских наук, доцент,
доцент кафедры международных отношений,
политологии и регионоведения

Южно-Уральский государственный университет,
454080, Россия, Челябинск, пр. Ленина, 76;
e-mail: loginovskiiss@susu.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8703-3862>
ResearcherID: GON-9379-2022

Головина Мария Александровна

магистр религиоведения,
помощник ректора

Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет,
454080, Челябинск, пр. Ленина, 69;
e-mail: golovinama@cspu.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6131-8889>
ResearcherID: GON-9396-2022

About the authors

Sergey S. Loginovskiy

Doctor of Philosophy, Docent,
Associate Professor of the Department of International
Relations, Politology and Regional Studies

South Ural State University,
76, Lenin av., Chelyabinsk, 454080, Russia;
e-mail: loginovskiiss@susu.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8703-3862>
ResearcherID: GON-9379-2022

Mariya A. Golovina

Master of Religious Studies,
Assistant to the Rector

South Ural State Humanitarian Pedagogical University,
69, Lenin av., Chelyabinsk, 454080, Russia;
e-mail: golovinama@cspu.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6131-8889>
ResearcherID: GON-9396-2022