

В рамках дискуссии

УДК 930.85

DOI: 10.31249/kgt/2025.04.11

Аналитический потенциал исследовательской категории «религиозный другой»: к постановке проблемы

Сергей Айказович ГОРЮНОВ

научный сотрудник

Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН)

Нахимовский проспект, д. 51/21, г. Москва, Российская Федерация, 117418

E-mail: existimator@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-6256-5099

Сергей Владиславович МЕЛЬНИК

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник

Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН)

Нахимовский проспект, д. 51/21, г. Москва, Российская Федерация, 117418

E-mail: melnik.s.vl@ya.ru

ORCID: 0000-0002-1491-7624

ЦИТИРОВАНИЕ: Горюнов С.А., Мельник С.В. Аналитический потенциал исследовательской категории «религиозный другой»: к постановке проблемы // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2025. Т. 18. № 4. С. 191–213.

DOI: 10.31249/kgt/2025.04.11

Статья поступила в редакцию 16.10.2025.

Исправленный текст представлен 29.11.2025.

АННОТАЦИЯ. Текст посвящен проблематизации исследовательской категории «религиозный другой» и ее соотношению с категорией «культурный другой». В центре внимания – вопрос о том, оправдано ли выделение «религиозного» как особого типа другоизации или речь идет лишь о вариации культурной инаковости. Материалом отчасти служат цензурные дела Комитета 2 апреля 1848 г., где практика контроля

за публикациями позволяет проследить специфику конструирования религиозной инаковости. Особый интерес вызывает ситуация, когда светское, претендующее на роль нейтрального арбитра, оказывается втянутым в бинарную оппозицию светско-духовного деления, во многом соотносящуюся с оппозицией священного и мирского, и становится полноправным участником «другоизирующего» противостояния в секулярную

и постсекулярную эпохи. Рассматривается также значение самой исследовательской категории применительно к понятиям, с которыми она пересекается: иноверие, инославие, раскол, ересь, суеверие и др. Анализ дореволюционного материала позволяет поставить более общий вопрос: уместна ли отдельная аналитическая категория «религиозный другой» для описания исторических процессов или достаточно говорить о культурной инаковости в целом? В рамках анализа применимости категории «религиозный другой» к современности выделяются две области: трансформация отношений верующих разных религий (межрелигиозный диалог), а также проблемы взаимодействия религиозного и секулярного сознания. «Религиозный другой» может восприниматься как «соперник», «собеседник», «сосед» или «партнер». Последние две формы имеют особое значение для межрелигиозного диалога или «духовной дипломатии», когда верующие разных религий делают акцент на миротворчестве и сотрудничестве во имя общего блага.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: «религиозный другой», «культурный другой», цензура, Комитет 2 апреля 1848 г., религиозная инаковость, светское и духовное, бинарные оппозиции.

Эмпирическая обусловленность категории «религиозный другой»: горизонтальная и вертикальная другоизация

«Истинное и ложное», «святое и греховное», «доктрина и ересь» (ряд можно продолжить) – эти бинарные оппозиции, структурирующие опыт инаковости в самых разных его фор-

мах, фактически обязывают – если не сказать обрекают – обращаться к дискурсу другого. Темы своего и чужого/чуждого («правоверный и еретик»), своего и иного («сакральное и профанное») являются не просто внешней исследовательской оптикой (так часто критикуемой в рамках рефлексивного поворота) – они постоянно проговариваются в религиозном дискурсе, внутри религии. Само понятие религии, быть может, содержит эту оппозиционность: обязательное наличие «других религий», или, перефразируя знаменитый тезис Макса Мюллера¹ [Müller, 1882, p. 13], в единственном числе можно говорить, скорее, о вере, тогда как религия всегда подразумевает наличие другой религии. И шире: некоторые религиозные концепты заведомо инверсивны, их трудно осмыслить вне противопоставленного – «святое»/«профанное», «праведник»/«грешник» и т. п. Но даже если оппозиции не универсальны (тут важно не соскальзывать в догматический дуализм) или, например, их негативные элементы не субстанциональны (например, тьма как значимое отсутствие света), то они, безусловно, операциональны – проговариваются в религии, переживаются, кодифицируются.

Важным, пусть и кажущимся очень далеко отстоящим, примером является одно рассуждение о семантической разнице между понятиями «номос» и «номой» во второй книге Маккавеев [Брагинская, Селезнев, Шмаина-Великанова, 2016, с. 34], где νόμος – Закон Моисея, а νόμοι – отеческие установления, религиозный обычай, «религия». Лингвистическая ситуация вокруг терминов «номос» и «номой», описанная в статье, – прекрасная иллюстрация рождения

1 «The same applies to religion. If you know one, you know none».

религиозного в переводе и в столкновении с иным. В примере отчетливо видно, что сама идея религии появляется при встрече с «*религиозным другим*». Авторы статьи предполагают некую семантическую близость понятий «номой» и «религия»: «в эллинистическом окружении нужно было иметь общий с этим окружением термин для права и обычая, ведь и права, и обычаи, и нравственные правила были и у язычников. Автор Второй книги Маккавеев систематически придает такую семантику множественному числу νόμοι. Из неопределенности и подмен, которые встречаются в переводе слова *torah* в LXX, он нашел такой выход, отделив уникальное явление своей культуры – Номос – от общего явления всех культур – номой». Это во многом обнаруживает не только теологическое, но и лексическое измерение вопроса, ситуационную близость дискурсов «другой культуры», «другой веры», «другого языка», при этом язык становится инструментом *другоизации* – обеспечивает эту возможность. А вот «номос» (Закон) оказывается, скорее, в зоне непереводаемого, необходим как констатация его обособленности. Но важнее, пожалуй, то, что без своего рода множества, без «иных» обычаев, идея *религии* кажется невозможной (ненужной?).

Важен и вывод, который делают авторы: «Именование по-гречески Торы и религии, отеческих установлений и Учения одним словом имело большие последствия и для христианства, и для иудаизма». Впрочем, четко отделить «*культурного другого*» от «*религиозного другого*» тут невозможно. То ли переводчик хотел защитить непереводаемое, на его взгляд, понятие «Тора», то ли искал эквивалент со схожим инвариантом для понятия «предания отцов»/«религия». Скорее всего, одновременно и то и другое. Мы можем лишь

зафиксировать факт необходимости термина для обозначения «религии» в языковой ситуации соприкосновения с иной, чужой культурой. Уникальное/святое (Тора) отделяется переводчиком, лингвистически оберегается. Собственно, слово «кадош» (קדוש) означает не только святое, но и отделенное и, бесспорно, подходит к рассуждениям об оппозиционности.

Ориентация приведенного нами примера на библейский материал создает определенную уязвимость для всего нашего текста, впрочем, эта проблема шире (касается не только нас) и встречается в ключевых работах, проговаривающих бинарную оппозиционность священного и профанного. В книге «Священное и мирское» (*Le sacré et le profane*) Мирча Элиаде начинает главу про священное пространство именно библейской цитатой: «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исход 3:5) [Элиаде, 1994, с. 22]. Далее, рассуждая о местах теофании и веровании, он приводит примеры из разных культур, но именно в подтверждение первичного тезиса, непосредственно вытекающего из известной библейской цитаты. Эта цитата, как и другие (например, Бытие 28: 12–19), задает общий тон повествованию и ощущается как способ навязать эпистему (рамку). А затем в логику этой библиоцентричной рамки выписываются все остальные примеры. Во многом такой же библиоцентричностью обладает и концепт Рудольфа Отто о священном как абсолютном инаковом (*ganz Andere*). Так, примеры священного трепета преимущественно заимствуются из Библии [Отто, 2008, с. 24]. Таким образом, вопрос применимости материалов статьи к иным религиям, базой для которых не выступает библейский текст, безусловно остается открытым (не может

быть снят в рамках данной статьи). И всё же с учетом оговорок отметим, что как минимум для авраамических религий у «*религиозного другого*» есть несколько измерений, несколько одновременно работающих механизмов другоизации: по горизонтали конструируется чуждое (иноверие), по вертикали – иное (священное), выходящее на некий онтологический уровень.

Секуляризм как вид религиозной другоизации

Деление на «священное» и «мирское» нам кажется тесно перекликающимся и с делением на «светское» и «религиозное», хотя светское/религиозное деление часто привязывают не к делению на священное и мирское, а в современной философии возводят к мифу о модерне. Так, религиовед Дмитрий Узланер пишет: «Главный учредительный акт нового видения мира – это создание «светского» как особого пространства, выведенного из-под власти Бога» [Узланер, 2008, с. 153]. Нам это замечание кажется не вполне верным, и логику «Кесарю кесарево, а Божие Богу» мы встречаем гораздо раньше. Но что не так с самим секулярным проектом (как продуктом модерна), если отвлечься от рассуждений о его истоках?

Кажется привычной и естественной мысль, будто секулярный проект («светский взгляд») не вовлечен напрямую в ситуации полемических бинарных оппозиций – «парит над схваткой». По-видимому, это не вполне так – импликация оппозиционности и противостояния в нем, безусловно, ощущается.

Светский для религиозного оказывается, как мы полагаем, не более чем вариантом «*религиозного другого*». По меткому замечанию Джона Милбанка, секуляризм вполне может быть рассмотрен как форма теологии и квазирелигиозная универалистская док-

трина, постулирующая *истину равнодопустимости любых версий истины* [Milbank, 2022, p. 75–143], а тезис «как если бы Бога не было», в самом деле, насквозь теологичен, воспроизводит логику религиозных различий.

Секулярный взгляд подразумевает, что есть зоны, «освобожденные» от религии, и светское общество (не являясь одной из сторон полемической пары) регламентирует и ограничивает зону существования/влияния религии как частного дела гражданина. Однако на практике это именно отчуждение определенных областей у религии. Показательный пример – «Декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР об отделении церкви от государства и школы от церкви». В изначальной редакции первый пункт весьма нейтрально гласил: «Религия есть частное дело каждого гражданина». Однако этот пункт перечеркнут рукой В.И. Ленина и заменен гораздо более прямым, вполне перформативным отчуждающим высказыванием: «Церковь отделяется от государства» (рисунок 1).

Классическая модель секуляризма предполагает отчуждение религии от таких сфер, как воспитание, образование, здравоохранение, семья, наука и т.д. – областей, пронизанных (для верующего) религиозными смыслами. Сегодня, в так называемое постсекулярное время, религия вернулась в эти области. Это «возвращение религии» вызывает разные, часто полярные эмоции, но отметим бесспорный факт – оно очевидно наблюдаемо. Мы не можем ставить знак равенства между понятиями секулярный и мирской, но, по-видимому, для религиозного взгляда они сближены. Светское в таком взгляде – то, откуда изъяты сакральные смыслы, противопоставлено «священному»/«святому»/«неотмирному» и в таком своем виде – лишь еще одна фигура «*религиозного другого*».

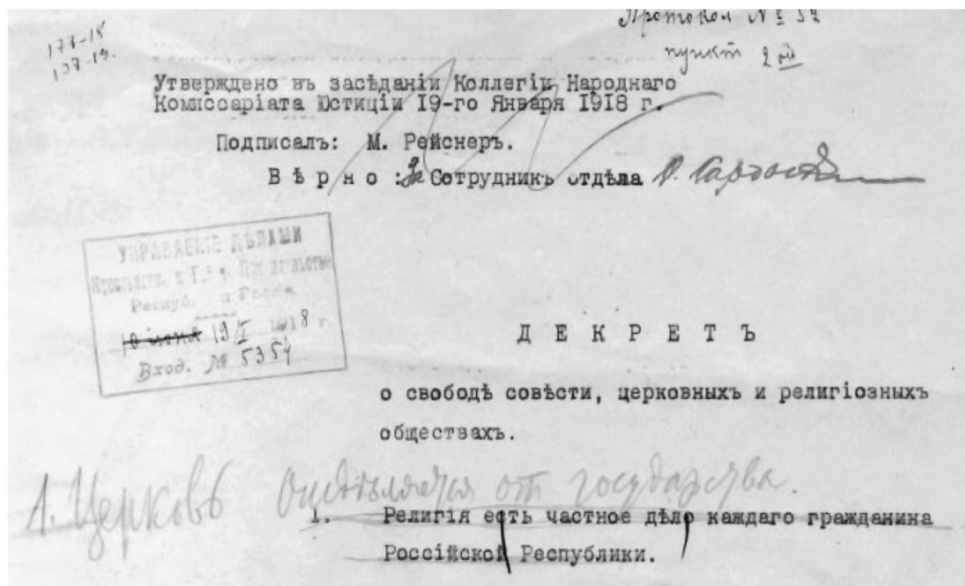


Рисунок 1. Резолюция В.И. Ленина об отделении церкви от государства

Figure 1. V.I. Lenin's resolution on the separation of church and state

Специфика российского случая

Исторически в России это видно особенно наглядно: терминологически разделение осуществлялось не на «секулярное» и «религиозное», а на «светское» и «духовное» – светская и духовная литература, образование, цензура и, наконец, власть (Сенат и Синод). Если понятие «религиозное» может наделяться секуляризованной/секуляризующей семантикой, то «духовное» (в отличие от «религиозного»), безусловно, сближено со «священным». В делении встроена иерархия – духовное строже оберегается, расположено иерархически выше. Тут мы вынуждены обойтись лишь упоминанием этого широкого исторического контекста деления культуры и власти на «светскую» и «духовную», более подробно он рассмотрен нами в другом тексте [Горюнов, 2024а, с. 159–166].

Механизмы другоизации «вшиты» в формы религиозного дискурса (в том

числе и в процессы секуляризации). Исторические понятия, маркирующие религиозную инаковость/чуждость, содержат в себе соответствующее семантическое, подчас коннотативно негативно окрашенное, наполнение, в котором инаковость смешана с чуждостью и неприятием. Так, например, слово «раскол», безусловно, отсылает нас к теме отделения и отступничества от единой Церкви. Но и шире: такие понятия, как «иноверие», «иностранные исповедания», «инославие», с очень показательной «другоизирующей» приставкой **ино-** вполне отчетливо демонстрируют ментальное пространство своего и чуждого, в которое помещались определенные группы верующих и доктрины. Так, князь И.И. Толстой пишет, что в законодательстве Российской империи иудаизм именуется «лжеучением», а религиозные понятия иудаизма – «суеверием», справедливо указывая на то, что «таких оскорбительных опре-

делений в законе нет ни относительно ислама, ни буддизма, ни даже шаманства» [Толстой, Гессен, 1907, с. 153]. Ряд понятий, маркирующих чуждость, хотя встречается в контексте религиозной инаковости, всё же более относится к «культурному другому» (простонародные массы, чернь, низшие классы): «шарлатанство», «сказки», «суеверные толки» и т.п. Большинство из них оказываются своего рода идеологическим «багажом», приехавшим в Российскую империю вместе с категорией «религия» в ее «просвещенческом» изводе, когда есть нечто прибавленное – *простонародные* наклонения/«суеверия темных людей», от которых «религию» следует «очищать». Такая парадигма мышления особенно хорошо видна в цензуре, часто прямо маркирующей отдельные высказывания подобными понятиями. На примере дела о еврейском амулете «Шемира – Легайлед» (охранение для дитяти)² мы демонстрировали эту мысль достаточно наглядно в другом тексте [Горюнов, 2024b, с. 59–91]. Приведем вновь только заключение по данному делу, подчеркивая понятия, маркирующие «культурного другого»: «Принимая в соображение, что Еврейская чернь, без того уже слишком наклонна к каббалистическим суевериям, следовало бы, кажется, воспретить спекуляторам усиливать еще, по произволу эти суеверия новыми, и действовать, сверх того, на расстроенное воображение больных женщин шарлатанскими амулетами»³. Стоит ли говорить, что для иудаизма в целом характерно иное отношение к тексту. Так, библейские отрывки, начертанные на пергаменте, традиционно помещаются в тфилин, используемый во время молитвы, и в мезузы, закрепляемые на дверных косяках.

Как широкие категории («магометане», «ламаиты», «раскольники», «сектанты»), так и исторические категории, маркирующие «простонародные верования» («суеверия», «ересь», «изуверство»), для исследователя являются *анализируемыми (историческими)* – не могут быть использованы без кавычек, и соответствующая *аналитическая* категория для них необходима. В семантике этих категорий элементы «чуждости» и неприятия присутствуют в разной степени. В первой половине XIX в. «иностранные исповедания» регламентировались уставом «об **ино**странных исповеданиях»⁴. В цензурных документах и в отношении мусульман, и в отношении евреев, и в отношении протестантов и католиков используется единый термин «**ино**верие». При этом в Указе «Об укреплении начал веротерпимости» (от 17 апреля 1905 г.) для обозначения других конфессий уже используется термин «**ино**славие». Он встречается в документе 4 раза, но без каких-либо дефиниций – уже как вполне устойчивое и нормативное понятие. Для примера: в уложениях уголовных разница между *иноверием* и *инославием* проводится по смыслу, но сам термин еще не используется. Так, в статье 184 православие и *ино*славие фактически оказываются по одну сторону, а нехристианские учения – по другую: «За отвлечение, чрез подговоры, обольщения или иными средствами, кого-либо от христианской веры православного или другого исповедания в веру магометанскую, еврейскую или иную нехристианскую, виновный приговаривается: к лишению всех прав состояния и к ссылке в каторжную работу на время от восьми

2 РГИА. Ф. 1611. Оп. 1, ед. хр. 182.

3 РГИА. Ф. 1611. Оп. 1, ед. хр. 182. Л. 3.

4 Уставы духовных дел иностранных исповеданий. Свод законов Российской империи, повелением государя императора Николая Первого составленный. Т. 11. Ч. 1. – Санкт-Петербург: Государственная тип., 1896. – С. 9.

до десяти лет» [Таганцев, 1886, с. 145], а вот за «сворачивание из православно-го в иное христианское вероисповедание» – «лишение всех особенных, лично и по состоянию присвоенных, прав и преимуществ и к ссылке на житье в Сибирь...» (ст. 187) [Таганцев, 1886, с. 145]. Отметим отдельно и термины, употребляемые для обозначения миссионерства и прозелитизма в отношении *религиозных других* – «отвлечение» от веры «через подговоры», «обольщение», «сворачивание» в иную веру. В этих понятиях присутствует некая дополнительная семантическая нагрузка, содержащая негативную оценку склонения к чужому/чуждому, – их никак нельзя назвать нейтральными.

В Указе об укреплении начал веротерпимости 1905 г. прямо признается наличие коннотативных смыслов в отношении «*религиозных других*». Например, пункт 5 гласит: «Установить в законе различие между вероучениями, объемлемыми ныне наименованием «раскол», разделив их на три группы: а) старообрядческие согласия, б) сектантство и в) последователи изуверных учений, самая принадлежность к коим наказуема в уголовном порядке»⁵. Еще показательней пункт 16 Указа: «Подвергнуть обсуждению действующие узаконения о ламаитах [буддисты – С. Г.], возбранив впредь именованье их в официальных актах идолопоклонниками и язычниками»⁶.

Способы, которыми власть Российской империи говорила про другие религии, отчетливо маркируют нежелательные/неуместные религиозные группы/практики/смыслы. Применительно к имперской толерантности/

терпимости XIX в., пожалуй, можно говорить о вполне отчетливо проступающем на поверхность теологическом аспекте. Эта «теология» проявлялась на уровне нормы, когда миссионерство «господствующего исповедания» является поощряемым, миссионерство протестантов и католиков каралось ссылкой и обозначается терминами, семантика которых подразумевает, что действие отделяет адепта от «Истины» («соблазнение», «сворачивание», «подговоры»). Обращение в «другую нехристианскую веру», например иудаизм, и вовсе каралось каторгой.

«Грех анахронизма»

Тут следует сделать небольшое теоретическое отступление. Современный взгляд на исторические формы взаимодействия с «*религиозным другим*» содержит определенное искушение занять менторскую позицию и «с высоты» мультикультурализма начать раздавать оценки историческому прошлому, напрочь позабыв про то, что нас отделяют от описываемых событий два столетия. Эта проблема хорошо продемонстрирована Квентином Скиннером, который, предлагая целую серию «мифологий», характерных для исторических исследований, в качестве первой выделяет «мифологию теории». По Скиннеру, в основе подобной мифологии лежит представление о некоем «идеальном образце» теории, всегда присутствующей, «даже если целая историческая эпоха оказалась неспособна (подразумевается, что попытки были) «подняться до ее понимания»...» [Скиннер, 2018, с. 62]. Критика прошло-

5 Им. Выс. указ 17 апр. 1905 г. об укреплении начал веротерпимости // Законодательные акты переходного времени, 1904–1908 гг.: сборник законов, манифестов, указов Пр. Сенату, рескриптов и положений Комитета министров, относящихся к преобразованию государственного строя России, с приложением алфавитного предметного указателя. – Санкт-Петербург: Издание Юридического книжного склада «Право», 1909. – С. 35.

6 Там же. – С. 37.

го за неспособность «выйти на идеальный образец теории» [в нашем случае, например, культурный плюрализм и свобода вероисповедания – С. Г.], оказывается не очень продуктивным занятием, при котором мы вместо понимания неизменно выходим на разочарование в прошлом, «не способном подняться до наших высот». Мы ощущаем несправедливость ситуации, когда то, что для одних – прозелитизм, для других оказывается «сворачиванием от веры», но, на наш взгляд, путь оценок – это методологический тупик.

Конфессиональная идентичность

В законодательстве Российской империи о «*религиозных других*» очевидным образом прослеживается иерархия. То, что можно господствующему исповеданию, не вполне допустимо для других христианских, и еще менее допустимо для нехристианских. Показательна в этом смысле тема перехода из одного вероисповедания в другое. Например, массовое обращение более чем 100 тыс. лютеран Прибалтики в православную веру (1845–1848). Это обращение сопровождалось обвинениями со стороны местных чиновников в адрес православного духовенства в том, что переход поощрялся и сопровождался обещаниями земли и прощением долгов [Фриз, 2017, с. 789]. О похожих случаях, но в отношении католиков или евреев, можно, например, прочитать в прекрасной монографии Михаила Долбилова «Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II» [Долбилов, 2010]. Важно, что усилия правительства по религиозной интеграции опирались

прежде всего на **конфессиональную идентичность** как ключевую административную категорию. Национальные/этнические категории в это время уже присутствуют в интеллектуальном поле Европы (в том числе под влиянием немецкого романтизма), но в российской административной практике вплоть до конца XIX в. они едва ли играют какую-то роль.

Хорошим примером может послужить ограничительное законодательство в отношении евреев. С одной стороны, иудаизм – форма полной инаковости в отношении господствующего исповедания (другая религия, а не конфессия). С другой – в первой половине XIX в. он породил массу документов – после разделов Польши в конце XVIII в. и ее окончательного присоединения в 1815 г. по итогам Венского конгресса около двух третей всех евреев мира оказались в подданстве Российской империи. Правительственный аппарат империи столкнулся с новым и достаточно масштабным явлением, результатом чего стал колоссальный объем бюрократических документов. Впрочем, начало этому процессу было положено еще после первого раздела Речи Посполитой 1772 г., одним из результатов которого стал указ Екатерины II от 23 декабря 1791 г. «О предоставлении Евреям прав гражданства...»⁷. Именно этот указ стал правовым зачином (или фундаментом), на котором затем строилось законодательство о черте оседлости, всё более усложнявшееся с каждым разделом Польши. Но гораздо показательней формальных ограничений для нас то, как формировалось отношение к новому для империи «*религиозному другому*». Большое влияние на это оказала и борьба между хасидами и миснагдим (противниками

7 Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1. Т. 23. – Санкт-Петербург: Тип. 2-го Отд. Собств. Е.И. В. канцелярии, 1830. – С. 287 (№ 17.006.)

хасидизма). Например, противники хасидизма в жалобе на раввина Залмана попытались выставить последнего вместе с его последователями – политическими преступниками. Однако Павел I демонстрирует абсолютно нейтральное отношение к мистическому иудаизму, не обнаружив «в поведении евреев, коих считают в секте той, ничего вредного для государства, ни же развратного в нравах и нарушающего общее спокойствие» [Гессен, 1914, с. 73]. Со временем ситуация изменяется. В начале XIX в., у истоков весьма значимого законодательного акта «Положения об устройстве Евреев» (1804 г.), формируются два ключевых взгляда на эту тему: 1) так называемый проект Фризеля, в котором он предлагал просто уравнивать в правах евреев и христиан, 2) знаменитое «мнение» Державина⁸. Общее настроение этого «мнения» легко угадывается по заключительным словам: «... евреев род строптивый и изуверный, враги христиан, хотя по определению вечных судеб и останутся в неприменном своем рассеянии, в сем своем печальном состоянии получают образ благоустройства» [Гессен, 1914, с. 92]. В приведенных словах евреи выступают именно как «*религиозный другой*» – «враги христиан». Вся эта дискуссия предвляла работу специального Комитета под руководством графа Михаила Михайловича Сперанского (Державин входил в состав комитета), созданного в 1802 г. для формирования законодательных норм в отношении евреев. Впрочем, несмотря на «мнение» Державина, общий тон

документа остался вполне нейтральным. Так, например, второй пункт гласил: «Никто из Еврейских детей, быв в Училище, во время его воспитания, не должен быть ни под каким видом отвлекаем от своей религии, ни принуждаем учиться тому, что ей противно и даже несогласно с нею быть может»⁹. 53-й пункт Положения позволяет в случае раскола и разделения на секты и толки одной из сторон «построить свою Синагогу и выбрать своих Раввинов...»¹⁰. Словом, в этом соприкосновении империи с «*религиозным другим*» мы видим относительно нейтральное отношение. Но, с другой стороны, вместе с евреями из Польши приходит (переводится и печатается в отечественных типографиях) и соответствующая «литература неприятия»¹¹: например, уже в 1800 г. «Обряды жидовские» опубликованы казенной типографией [Клиер, 2011, с. 189]. Постепенно в отношении иудаизма формируется некая иерархия чуждости. В наиболее уязвимом положении оказываются представители хасидизма, тогда как к раввинистическому иудаизму отношение гораздо более мягкое (к середине века в Департаменте духовных дел МВД начинает работу так называемая Раввинская комиссия). Еще более благоприятным было отношение к сторонникам *хаскалы*, так называемым *маскилам* – представителям просвещенного иудаизма, которые воспринимались как союзники государства в противостоянии хасидизму. Наконец, особо благоприятное положение в этой иерархии занимали отвергающие Талмуд караимы,

8 «Мнение, об отвращении в Белоруссии голода и устройстве быта евреев».

9 Полное собрание законов Российской Империи. Т. 28. – Санкт-Петербург: Тип. II отделения Собственной Е.И. В. канцелярии, 1830. – С. 731.

10 Там же. – С. 736.

11 Можно сказать и шире. По меткому замечанию одного из рецензентов данной статьи, в предельной форме вертикальная другоизация выходит на абсолютно иное, но в обратном смысле – когда «чужой» отождествляется с демоническим. Идеи кровавого навета и крайнее неприятие иудаизма, попавшее в Россию, если можно так выразиться, экспортом – яркий пример такой демонизации.

сумевшие добиться юридического отделения от раввинистического иудаизма и законодательных привилегий. Чаще всего крестились представители просвещенного иудаизма, поэтому они воспринимались как наиболее желательная группа. Тут мы наблюдаем градацию чуждости, скажем, от «*религиозного чужого*» к «*религиозному почти своему*». Само обращение, как правило, происходило через принципы поощрения и так называемой мягкой силы. Крещеный еврей переставал в глазах закона быть евреем. Более того, евреи, принявшие христианство, оказывались под непосредственным покровительством правительства. Так, в 1817 г. учреждается Комитет опекунов над евреями, принявшими христианство [Вишленкова, 1998, с. 312].

На полях отметим, что хотя стремление правительства обратить евреев в христианство действительно сопровождалось различными формами ограничений и притеснений, речь идет не о логике эксплуатации и не о формировании подчиненной этнической периферии, а о религиозной интеграции – стремлении к унификации веры как условию политической стабильности. Российская империя не стремилась создать «ущемленную группу», напротив, обращение в православие мыслилось как форма интеграции в единое правовое и религиозное пространство.

Обращение евреев было не формой колониального принуждения, а проявлением религиозно-политического универсализма (стремление преодолеть «*религиозного другого*» – обратиться его в «своего»). Характер этих мер не подпадает под постколониальную

оптику (которую в последнее время всё чаще пытаются применить к российской истории¹²). Кроме того, включение этого опыта в постколониальный дискурс ведет к размыванию границ самой оптики – она теряет различие между логикой эксплуатации и логикой интеграции, а в случае, когда основой идентичности выступает именно религиозная принадлежность, можно сказать и метафорически – между «властью над телами» и «властью над душами».

Государство целенаправленно христианизировало евреев, и особенно это заметно в николаевской России. Так, в 1840 г. учреждается особый Комитет для определения мер коренного преобразования евреев, который готовил проект положения о еврейских училищах (утвержденное Николаем I в феврале 1841 г.), ориентируясь во многом на тайную записку Уварова, с подачи которого смотрители этих училищ в обязательном порядке назначались из христиан¹³. Задачи просвещения и христианизации евреев были возложены на Министерство народного просвещения и частично осуществлялись через публикацию соответствующей литературы. Примеры этих мер можно найти и в цензурных делах (в т. ч. Комитета 2 апреля 1848 г.).

Дело «По замечаниям на Еврейскую книгу *Maszyach Ben – David* (Мессия сын Давидов)¹⁴»

Данное дело начинается с записки титулярного советника Розена от 10 мая 1853 г., где сообщается, что «Цель сей брошюры есть доказать Евреям, что Иисус Христос был сын Давидов;

12 Показательным примером такого, на наш взгляд, неудачного способа говорить о российской истории в контексте колониального дискурса может послужить книга Александра Эткинда (включен Минюстом России в реестр иностранных агентов) [Эткинд, 2023].

13 Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. Т. 9. – Санкт-Петербург: О-во для науч. евр. изд. Брокгауз – Ефрон, 1908–1913. – С. 111.

14 Комитетом используется транслитерация в варианте польской орфографии – диграф *sz* передает звук ш.

сочинитель оной, в Еврейском заглавии, называется Иоанном Рейхардтом и, вероятно, принадлежит к числу пребывающих в Царстве Польском миссионеров Великобританского общества для обращения Евреев в Христианство, в типографии коего оная брошюра и напечатана»¹⁵.

Некоторое смущение титулярного советника Розена (из крещеных евреев) вызвало несоответствие текста православному учению:

«Возражение «Мария после рождения Иисуса уже не была праздною, а стала женою мужнею» едва ли не противно учению и Православной и Евангелической Церкви о том, что Дева Мария была обручена Иосифу, дабы он был хранителем девства ее: потому что она была посвящена Богу с обетом всегда пребывать девою/см. Прост. Христ. Катехизис, в первой части о вере»¹⁶.

И далее:

«Если принять в соображение, что подобные брошюры раздаются Английскими Миссионерами безденежно Евреям и не обращенным и обращенным в различные Христианские исповедания, не исключая и Православного, особенно ныне, по снятии таможенной линии между Империей и Царством, то едва ли не следовало бы подвергать подобные брошюры Православной Духовной Цензуре, или, по крайней мере предварительному просмотру, в духовном отношении, со стороны протестантских Консистерий...»¹⁷.

Несмотря на явно выраженное понимание миссионерской цели брошюры (обращение евреев в христианство), она подвергается критике, так как ее содержание вступает в противоречие с православным учением/доктриной

(для цензора – «Истиной»). Пользуясь предложенной нами рабочей терминологией, *горизонтальная* другоизация (обращение «*религиозно чуждых*») вступает здесь в противоречие с *вертикальной* (несоответствие христианскому вероучению – пространство священного).

На соответствующий запрос статс-секретарю Царства Польского последовал крайне любопытный ответ:

Так как «...упомянутая выше брошюра напечатана на Еврейском языке, то Варшавский Цензурный Комитет, основываясь на 3-м примечании к 16-му параграфу Высочайше утвержденного в 25-й день мая 1843 года устава о цензуре в Варшавском Учебном округе, в коем сказано: «книги, относящиеся к еврейской вере, рассматривает и разрешает сам цензурный комитет», и принимая в уважение, что брошюра эта напечатана Английскими миссионерами, занимающимися, по поручению Правительства, обращением Евреев в христианскую веру [курсив наш – С. Г.], разрешил сам печатать означенное сочинение, не подвергая оного рассмотрению духовного начальства; тем более, что Комитет находился в затруднении, какому именно духовному начальству следовало переслать брошюру, так как предмет оной в равной мере относится ко всем Христианским исповеданиям»¹⁸.

Данное дело особенно примечательно тем, что в его документах (все они с отметкой «конфиденциально») недвусмысленно декларируется, что обращение евреев в христианство, в том числе посредством подобной литературы, осуществляется «по прямому поручению правительства». И всё же, несмотря на то, что цель брошюры –

15 РГИА. 1611. Оп. 1, ед. хр. 216. Л. 1.

16 РГИА. 1611. Оп. 1, ед. хр. 216. Л. 1 об. – 2.

17 РГИА. 1611. Оп. 1, ед. хр. 216. Л. 2–2 об.

18 РГИА. 1611. Оп. 1, ед. хр. 216. Л. 5–6.

обращение «*религиозного другого*», она посягает на строжайше охраняемое цензурой пространство православного вероучения, и, вероятно, поэтому Комитет 2 апреля 1848 г. не принял «в уважение» цель брошюры и направил обращение обер-прокурору Св. Синода¹⁹. Основным аргумент Комитета был в том, что применение в указанных в ответе статс-секретаря Царства Польского норм было неуместным, так как эти нормы относятся к еврейской вере, в то время как содержание брошюры касается веры христианской. Этот принцип проговаривается еще в цензурном Уставе 1826 г. – абсолютно нейтральное отношение к полемике внутри иудаизма и неприятие любых форм полемики со стороны иудаизма в адрес христианства. 16-я глава Устава целиком посвящена еврейским сочинениям. В параграфах 197 и 198 отдельно запрещается пропуск еврейских сочинений, направленных против христианства, внушающих ненависть или презрение к людям не одной с ними веры, противные нравственности и общественному благоустройству, «*позволяющие обманывать христиан*»²⁰. А вот «*Спорные книги между сектами Еврейскими могут быть одобряемы к напечатанию*» (§ 199)²¹. Эти правила отражены и в уставах 1828 г. (напомним, что с 1828 г. утверждены два отдельных цензурных устава – светский и духовный).

В случае, если что-то из литературы, относящейся к иудаизму, печаталось в противовес доктрине господствующего исповедания, реакция была чрезвычайно жесткой. Как нам представляется на основе приведенных примеров, это

как раз случаи, когда отчетливо видна вертикальная другоизация, – и подобные тексты воспринимались именно как попользование на священное/святое. По сути, это прямо проговаривается в цензурном документообороте. Приведем показательный случай.

Дело «О замеченных в IV книжке *Billisch – Talmudische Medicin*, соч. Вундербара, объяснения рациональным образом знамений и чудес, признаваемых христианскою церковью»²²

Дело начинается с обращения главы Комитета (Аненкова) к обер-прокурору Протасову:

«Хотя книга *Billisch – Talmudische Medicin* сочинена лицом Еврейского исповедания, но как она написана на Немецком языке и имея предметом исторические изыскания по части медицины, очевидно предназначается не для одних только Евреев, а для всех вообще врачей, то Комитет 2 апреля 1848 г. встречает сомнение может ли быть в подобном сочинении допущено объяснение физическими законами (рациональным образом) таких знамений и чудес, кои Христианская Церковь признает проявлением Божественного откровения и всемогущества Божия...»²³.

Получив подтверждение от обер-прокурора в том, что эта книга действительно вторгается в пространство охраняемой государством доктрины, Комитет (за подписью Аненкова) направляет Николаю I доклад, где мы встречаем уже гораздо более жесткие

19 РГИА. 1611. Оп. 1, ед. хр. 216. Л. 11.

20 Сборник постановлений и распоряжений по цензуре. С 1720 по 1862 год. – Санкт-Петербург: Тип. Морского Министерства, 1862. – С. 177–178.

21 Там же. – С. 178.

22 РГИА. 1611. Оп. 1, ед. хр. 205.

23 РГИА. 1611. Оп. 1, ед. хр. 205. Л. 3–3 об.

и недвусмысленные формулировки (мы выделим их курсивом):

«... [в книге рационально объясняются] некоторые чудесные исцеления Спасителя, которые Св. Апостолами и за ними христианскою церковью постоянно приводятся как сверхъестественные знамения, в доказательство божественности Иисуса Христа.

Считая подобные объяснения ересью, ведущей к прямому атеизму, Комитет 2-го Апреля счел необходимым передать на рассмотрение Святейшего Синода вопрос, признает ли онный приличным печатание в России, хотя бы Евреями и на Немецком языке сочинений, в коих содержатся подобные объяснения?

Вследствие сего Святейший Синод, как уведомляет меня ныне Генерал-Адъютант Граф Протасов, нашел, что содержащиеся в сочинении Вундербара объяснения, какая бы ни была цель их, *клонятся к поколебанию догматов христианской веры...*»²⁴.

Термин «ересь», безусловно, не является частью общеупотребительного в государственных документах тезауруса с учетом того обстоятельства, что с точки зрения господствующего исповедания (православия) ересью оказывается и часть доктрины других христианских конфессий, которые по закону терпимы²⁵. Этот термин в приведенном отрывке усиливает то, что мы обозначили как «вертикальная другоизация», обостряет ключевой тезис документа, что подобные тексты «клонятся к поколебанию догматов христианской веры» – вторгаются в зону духовного.

От культурного другого к религиозному другому. Разница, которая отделяет «религиозного другого» и «культурно-

го другого», на исторических примерах была рассмотрена нами в другом тексте [см.: Горюнов, 2021, с. 267], но несколько слов об этом следует сказать.

Быть может, еще отчетливей и прозрачней эта разница видна сегодня, когда, воспринимая светское как «религиозно другое» (мирское), религии возвращаются в светские области (деторождение, образование, воспитание, наука). И религии обретают тут союзников со стороны светского государства, так как религиозно значимые темы маркируются как «традиционные ценности» (категория культуры) и противопоставляются «культурному другому», чуждому (в понятиях, сплетенных стемой чуждости и неприятия – «загнивающая Европа», «бездуховный Запад» и т.д.). Подобные понятия существуют одновременно в плоскости дискурса культурных войн (нередко привязанных к теме идентичности немодерных обществ) и в религиозном дискурсе. Но для конфессий, участвующих в дискуссии о допустимости, например, аборт (посягающих (для верующего) на жизнь, которую дал Бог), эта тема, безусловно, размещена не просто в пространстве традиционных ценностей, а в зоне вероучительного/священного (имеет онтологическое измерение). Именно тут, как нам кажется, дискурс «религиозного другого» сплетается с дискурсом «культурного другого» и более того – довлеет над ним.

Подводя промежуточный итог, отметим:

1. На наш взгляд, категория «религиозного другого» в своей минимальной применимости полезна в операциональном смысле как аналитическая

24 РГИА. 1611. Оп. 1, ед. хр. 205. Л. 7–8 об.

25 «В Российском государстве свобода веры присвоается не только Христианам иностранных исповеданий, но и Евреям, Магометанам и язычникам». Уставы духовных дел иностранных исповеданий. Свод законов Российской империи, повелением государя императора Николая Первого составленный. Т. 11. Ч. 1. – Санкт-Петербург: Государственная Тип., 1896. – С. 9.

категория, противопоставленная анализируемым (соответствует историческим понятиям «иноверие», «секта», «раскол», «ересь», «суеверие», «лжеучение»). Категория «*религиозный другой*» не обязательно подтягивает за собой какую-то отдельную большую теорию. Вполне, может быть, и нет. Но наряду с «*культурным*», «*языковым*», «*этническим другим*» она ощущается вполне уместным и удачным операционным понятием, позволяющим нам избежать некорректного использования семантически окрашенных терминов.

2. Она особенно удачно применяется к дореволюционной истории России, где главная идентичность – вероисповедание.

3. Мы выступаем с предположением (которое, безусловно, безупречно), что «*религиозный другой*» – это особая исследовательская перспектива, работающая по иным механизмам в сравнении с категорией «*культурный другой*». Тут всегда присутствует онтологический уровень (священное/профанное), а не только горизонтальный (свой/чужой).

В рамках религиоведческого анализа нам представляется продуктивным введение отдельной исследовательской категории – «*религиозный другой*».

В отличие от «*культурного другого*», который, как правило, мыслится в рамках моделей горизонтального взаимодействия и взаимного признания различий, «*религиозный другой*» структурируется через модели истины и заблуждения, спасения и погибели, святости и греха, через фундаментальные онтологические и эсхатологические противопоставления. Инаковость оказывается укорененной в теме квазиметафизического. Бинарности (полемиические пары) в религиозном дискурсе предписывают как мыслить, чувствовать, верить (структурируют субъектность).

Наши рассуждения, безусловно, открывают возможность дальнейшего применения введенной категории к современным процессам взаимодействия религии и секулярного/постсекулярного дискурса.

«Религиозный другой» в постсекулярную эпоху: развитие «духовной дипломатии»

Можно выделить две сферы применимости категории «*религиозный другой*» к современности. Прежде всего, это изменения во взаимовосприятии верующих разных религий или область межрелигиозного диалога. Вторая сфера касается проблем взаимодействия религиозного и секулярного сознания.

Точкой отсчета современного этапа межрелигиозного диалога можно считать Всемирный парламент религий (1893, г. Чикаго), который стал первым крупномасштабным событием нового формата [Moyaert, 2013, p. 195]. Организаторы обозначили в качестве главной цели встречи поиск способов выстраивания гармоничных и конструктивных отношений между последователями разных религий в противовес модели полемики и конфронтации, которая преобладала на протяжении многих веков. То есть модернистский этап межрелигиозного диалога отличается ориентированность участников на укрепление мира, уважительный обмен мнениями и идеями, сотрудничество в сферах, представляющих общий интерес [Мельник, 2022, с. 20–32].

Межрелигиозный диалог интенсифицируется после окончания Второй мировой войны, а экспоненциальный рост инициатив в этой области происходит в 1960–1970-х годах, что было обусловлено глобализацией, завершением колониальной эпохи (создававшей почву для неравноправия и привилеги-

рованного положения христианства), осмыслением Холокоста, популярностью идей взаимообогащающего диалога религий и культур. С этого периода межрелигиозный диалог становится социальным движением глобального масштаба, в него оказываются вовлечены фактически все религии по всему миру [Talking Dialogue..., 2021, p. 2–8].

Существуют четыре основных типа межрелигиозного диалога: «полемический», «когнитивный», «миротворческий» и «партнерский». Каждому из них можно условно сопоставить центральные вопросы, которые определяют цели и характер отношений: «кто прав?», «кто ты?», «как нам мирно жить вместе?» и «что мы можем сделать для улучшения мира?». Poleмический диалог выражается в форме богословских споров, а участники стремятся продемонстрировать истинность и превосходство своей религии. Когнитивный диалог направлен не на переубеждение, а на то, чтобы узнать другого. Целью миротворческого диалога является укрепление социального мира и согласия. Партнерский диалог выражается в сотрудничестве верующих в гуманитарной, социальной и экологической сферах (более подробно см. [Мельник, 2022]). В каждом из перечисленных типов диалога «*религиозный другой*» предстает в разных формах: как «соперник» (конкурент, оппонент, иногда, возможно, даже как враг – полемический диалог; «собеседник» (когнитивный диалог), «сосед» (с которым нужно выстраивать конструктивные отношения – миротворческий диалог) или «партнер» (с которым осуществляется совместная деятельность для продвижения общих интересов)).

Когнитивный диалог связан со сравнительным религиоведением, которое появляется во второй половине XIX в. В случаях, когда «*религиозный другой*» представлен как собеседник, нередко

говорится о ценности длящегося процесса диалога, или, согласно известному высказыванию М.М. Бахтина, «быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, всё кончается. Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончиться».

Во второй половине XX в. в рамках христианского богословия начинает активно развиваться направление «теология религий», предметом которого является осмысление отношения к другим религиям с точки зрения определения степени их истинности и спасительности. Исследователями выделены три основные позиции, которые могут занимать верующие: эксклюзивизм (или «экклезиоцентризм» – представление, что «вне церкви нет спасения»), инклюзивизм и плюрализм (теоцентризм). Модель эксклюзивизма предполагает, что истинно только христианство, а другие религии являются ложными, не могут дать своим адептам спасение, иногда их возникновение связывалось с происками злых сил. Сторонники инклюзивизма считают, что, хотя христианство является наиболее истинной, совершенной религией, некоторые элементы истины и нравственные начала имеются и в иных религиях. Например, католический богослов Карл Радер (1904–1984) предложил концепцию «анонимного христианства», согласно которой другие религии не только содержат некоторые правильные воззрения, но их благочестивые последователи в некоторой степени могут приобщаться к благодати. Наконец, позиция плюрализма (теоцентризма) исходит из того, что в своей сути, на духовной глубине мистического опыта, к которому призваны верующие, основные религии очень близки между собой. Тогда как отличия религий касаются лишь внешних форм и разнообразных интерпретаций, обуславливаемых лингвистическими, этнокультурными особенностями.

Авторитетный исследователь теологии религий Дж. Хик в своих работах («Учимся у других вероисповеданий» (*Learning from Other Faiths*) (1972), «Бог и универсум верований» (*God and the Universe of Faiths*) (1973)) говорил об эволюции отношения христианства к другим религиям: сначала от эксклюзивизма к инклюзивистским подходам (то есть позиция инклюзивизма получает всё большую популярность) и в конечном счете ко всё большему распространению среди верующих плюрализма, к чему, по его мнению, неизбежно должна привести эта тенденция в будущем. Для иллюстрации этого тезиса на примере Римско-католической церкви приведем две выдержки. В заявлении Ферраро-Флорентийского собора (1438–1442; считается XVII Вселенским собором Римско-католической церкви) говорится: «Святая римская Церковь... твердо верит, исповедует и провозглашает, что вне Католической Церкви никто не будет участвовать в вечной жизни, будь он язычник, иудей, неверующий или отделившийся от Церкви: он будет жертвой вечного огня, уготовленной дьяволу и его ангелам, если он перед смертью не соединится с Католической Церковью» (цит. по: [Мельник, 2022, с. 283]). На Втором Ватиканском соборе (1962–1965; считается XXI Вселенский собором Католической церкви) была принята декларация об отношении к нехристианским религиям *Nostra aetate* (лат. «Наше время»). В декларации провозглашается, что Католическая церковь «не отвергает ничего из того, что истинно и свято в этих религиях, <...> с искренним уважением рассматривает тот образ действия и жизни, те предписания, которые <...> доносят луч Истины, просвещающий всех людей <...>. Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, мило-

сердному и всемогущему, Творцу неба и земли, говорившему к людям <...>. В силу того, что столь велико духовное наследие, общее христианам и иудеям, Священный Собор желает беречь и поощрять взаимопонимание между ними и уважение друг к другу» (Цит. по: [Мельник, с. 279–280; 288–289]).

Й. Ратцингер (папа Бенедикт XVI) в одной из своих работ написал относительно современных католиков, что «у идеи эксклюзивности (в том смысле, что все нехристиане лишены возможности спасения), скорее всего, сторонников больше нет» (Цит. по: [Мельник, 2022, с. 153]). Это очень смелое утверждение, ведь основания для позиции эксклюзивизма можно найти в Библии (как в Ветхом, так и в Новом Завете) и у многих авторитетных богословов на протяжении всей истории Церкви. Не вдаваясь в рассмотрение этой обширной проблематики [Мельник, 2022, с. 98–106, 142–172], отметим лишь, что в христианстве действительно можно увидеть тенденцию ко всё большему распространению инклюзивизма, то есть можно констатировать существенный сдвиг в восприятии «*религиозного другого*». Сходную направленность можно наблюдать в исламе (см. открытое письмо мусульманских ученых христианам «Общее слово между нами и вами» 2007 г.) и в иудаизме (документы «Дабру эмет» («Говорите истину») 2000 г. и «Исполнить волю Отца нашего небесного: навстречу сотрудничеству между иудеями и христианами» 2015 г.).

Вместе с тем, если мы говорим о межрелигиозных отношениях на официальном уровне (а это большинство проводящихся встреч, конференций, саммитов и иных межрелигиозных проектов), то здесь взаимодействие осуществляется в рамках миротворческого и партнерского типов диалога. То есть обсуждение собственно богословских вопросов выносится за скоб-

ки, а «*религиозный другой*» рассматривается как «сосед» (в условиях современного взаимозависимого и взаимосвязанного мира, «глобальной деревни» таковыми, в общем-то, являются все люди в разных точках земного шара) или «партнер» (с которым можно наладить сотрудничество для достижения общих целей). Такая парадигма взаимоотношений была хорошо выражена в заявлении по итогам самого крупного межрелигиозного саммита в истории СССР – Всемирной конференции «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы» (принимали участие делегаты из 90 стран): «Мы не стремимся к слиянию наших мировоззрений. Наши точки зрения на реальность остаются отличными друг от друга. Мы бескомпромиссно придерживаемся наших различных религиозных убеждений. Несмотря на эти различия, мы можем совместно утверждать то многое, что дорого всем нам» (Цит. по: [Мельник, 2022, с. 45]). Уникальная идентичность диалогических партнеров, культурные и религиозные отличия сохраняются, но не приводят к антагонизму, конфронтации в отношениях и не мешают сотрудничеству верующих. При этом «то многое, что дорого» верующим разных религий с течением времени претерпевает некоторые трансформации, хотя неизменным остается приверженность к миру и поддержанию уважительных, гармоничных отношений. Так, последние годы в повестке межрелигиозных саммитов находятся такие вопросы, как защита окружающей среды, противодействие терроризму, укрепление традиционных ценностей, вызовы,

связанные с цифровизацией и искусственным интеллектом.

Например, 17–18 сентября 2025 г. в Астане состоялся VIII Съезд лидеров мировых и традиционных религий на тему «Диалог религий: синергия во имя будущего», в котором приняли участие 100 делегаций из 60 стран мира. Как отмечается в пострелизизе мероприятия, основными обсуждаемыми темами стали «роль религий в обеспечении глобального мира и стабильности, этические вызовы цифровой эпохи, влияние искусственного интеллекта на общество, а также противодействие насилию, радикализму и религиозной розни»²⁶. Президент Казахстана К.-Ж. Токаев, который был председателем пленарного заседания съезда, отметил: «Убежден, что религиозные лидеры, как хранители нравственных ценностей и идеалов, должны участвовать в обсуждении цифрового будущего человечества... В развитии искусственного интеллекта мы видим хорошую возможность для динамичного прогресса страны. Вместе с тем прекрасно осознаем особую важность соблюдения этических норм, поэтому открыты к широкому сотрудничеству в данной сфере. Предлагаю создать Межрелигиозную комиссию по этике развития искусственного интеллекта, которая займется разработкой свода универсальных принципов ответственного использования нейросетей и других прорывных технологий. Речь идет о своеобразных «заповедях для алгоритмов», которые подразумевают уважение к человеческому достоинству, недопустимость дискриминации, контроль над решениями, носящими судьбоносный характер»²⁷. Таким образом, акцент

26 VIII Съезд лидеров мировых и традиционных религий. Пресс-релиз. – 2025. – 26 сентября. – URL: https://religions-congress.org/ru/news/press-reliz_VIII/2922 (дата обращения: 07.10.2025).

27 Токаев предложил создать Межрелигиозную комиссию по этике развития искусственного интеллекта // Elorda Info. – 2025. – 17 сентября. – URL: <https://ru.elordainfo.kz/prezident-ru/prezident-rk-predlozhit-sozdat-mezhreligioznuyu-komissiyu-po-etike-razvitiya-iskusstvennogo-intellekta?ysclid=mgnf60tfiq141220536> (дата обращения: 18.10.2025).

во взаимодействии между религиозными лидерами, что иногда обозначается как «духовная дипломатия», сегодня делается на поиске совместных ответов на вызовы современности и сотрудничества для достижения общего блага.

Наряду с тематикой межрелигиозного диалога, вторая выделенная нами область в контексте категории «*религиозного другого*», требующая рассмотрения, касается фундаментальной трансформации взаимодействия религиозного и секулярного сознания (так называемый постсекулярный поворот). Тезис о секуляризации, согласно которому предполагалось, что религия будет приходить в упадок и вырождаться, уступая место научному мировоззрению и рациональному мышлению, оказался ошибочным. Религия вернулась в общественное пространство (религиозный фактор следует учитывать в политике, экономике, праве, культуре, образовании), происходит эрозия традиционных представлений о том, что является религиозным, а что – секулярным, формируются новые, гибридные формы их отношений и взаимопереплетения [Узланер, 2019]. В этом контексте интерес представляют рассуждения В.А. Щипкова о природе секуляризма как феномене, имеющем теологическое происхождение, то есть как о метаморфозе религиозного сознания, которое характерно именно для западной христианской традиции [Щипков, 2024].

В современной России коренным образом изменился характер государственно-религиозных отношений. Конституцией страны всем и каждому обеспечена свобода вероисповедания, религиозные объединения равны перед законом, при этом в Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» отмечается особая роль православия в истории страны, а также отдельно упоминаются христиан-

ство, ислам, буддизм, иудаизм. В Указе Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» также перечисляются эти четыре религии и подчеркивается значение православия. Религиозные организации стали важной частью гражданского общества, они способствуют укреплению традиционных ценностей и стабильности, активно занимаются социальным служением, осуществляя работу по разным направлениям – от культурно-просветительских инициатив и образовательных программ до благотворительности, издательской и предпринимательской деятельности.

Архивные материалы и собрания законов

Российский государственный исторический архив (РГИА), Ф. 1611 – Комитет 2 апреля 1848 г. Оп. 1.:

- Ед. хр. 182. Дело «О еврейском амулете Шемира–Легаиелед (охранение для дитяти)».

- Ед. хр. 205. Дело «О замеченных в IV книжке *Billisch – Talmudische Medicin*, соч. Вундербара, объяснения рациональным образом знамений и чудес, признаваемых христианскою церковью».

- Ед. хр. 216. Дело «По замечаниям на Еврейскую книгу *Masz yach Ben – David* (Мессия сын Давидов).

Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1. Т. 23. – Санкт-Петербург : Тип. 2-го Отд. Собств. Е.И.В. канцелярии, 1830. – 969 с.

Полное собрание законов Российской Империи. Т. 28. – Санкт-Петербург : Тип. II отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830. – 1351 с.

Сборник постановлений и распоряжений по цензуре. С 1720 по 1862 год. –

Санкт-Петербург : Тип. Морского Министерства, 1862. – 482 с.

Уставы духовных дел иностранных исповеданий. Свод законов Российской империи, повелением государя императора Николая Первого составленный. Т. 11. Ч. 1. – Санкт-Петербург : Государственная Тип., 1896. – 171 с.

Список литературы

Брагинская Н.В., Селезнев М.Г., Шмайна-Великанова А.И. «Номос» и «Номой» во второй книге Маккавеев // Вестник РГГУ. Сер.: Литературоведение. Языкознание. Культурология. – 2016. – № 6 (15). – С. 9–38. – DOI: 10.28995/2686-7249-2016-6-9-38.

Вишленкова Е.В. Религиозная политика в России, первая четверть XIX века : дис. ... докт. ист. наук. – Казань : КФУ, 1998. – 466 с.

Гессен Ю.И. История евреев в России. – Санкт-Петербург : Право, 1914. – IV, 346 с.

Горюнов С. Между полемикой и толерантностью: конструирование «религиозного другого» через призму николаевской цензуры // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2021. – № 39 (2). – С. 247–276. – DOI: 10.22394/2073-7203-2021-39-2-247-276.

Горюнов С.А. Разделение цензуры и книжной культуры на «светскую» и «духовную»: в исторической перспективе (от «Духовного регламента» до «Эпохи цензурного террора») // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. – 2024а. – Вып. 7 (888). – С. 159–166.

Горюнов С.А. Семантические приключения понятий: цензурное дело-производство как источник изучения исторической семантики понятий (по материалам «Комитета 2 апреля 1848 г.») // Вестник культурологии. –

2024б. – № 2 (109). – С. 59–91. – DOI: 10.31249/hoc/2024.02.03.

Долбилов М. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Беларуси при Александре II. – Москва : Новое литературное обозрение, 2010. – 1000 с.

Клиер Д. Кровавый навет в русской православной традиции // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / под ред. М.В. Дмитриева. – Москва : Индрик, 2011. – С. 181–205.

Мельник С.В. Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации. – Москва : ИНИОН РАН, 2022. – 398 с.

Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А.М. Руткевич. – Санкт-Петербург : СПбГУ, 2008. – 272 с.

Скиннер Кв. Значение и понимание в истории идей // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / под ред. Т. Атнашева, М. Велижева. – Москва : Новое литературное обозрение, 2018. – С. 35–81.

Таганцев Н.С. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 года. – Санкт-Петербург : Тип. М. Стасюлевича, 1886. – 714 с.

Толстой И.И., Гессен Ю.И. Факты и Мысли. Еврейский вопрос в России. – Санкт-Петербург : Тип. т-ва «Общественная Польза», 1907. – 220 с.

Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. – Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. – 240 с.

Узланер Д.А. Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос. – 2008. – № 4. – С. 140–159.

Фриз Г. Религиозная политика Российской империи в Прибалтике // Вестник СПбГУ. История. – 2017. – Т. 62. Вып. 4. – С. 777–806.

Щипков В.А. Генеалогия секулярного дискурса. – Москва : МГИМО-Университет, 2024. – 755 с.

Элиаде М. Священное и мирское. – Москва : МГУ, 1994. – 144 с.

Эткинд А.²⁸ Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. – Москва : Новое литературное обозрение, 2023. – 448 с.

Milbank J. Religion, Science and Magic: Rewriting the Agenda // *After Science and Religion: Fresh Perspectives from Philosophy and Theology* / ed. by P. Harrison, J. Milbank. – Cambridge : Cambridge University Press, 2022. – P. 75–143.

Moyaert M. Interreligious Dialogue // *Understanding Interreligious Relations* / ed. by D. Cheetham, D. Pratt, and D. Thomas. – Oxford : Oxford University Press. – 2013. – P. 193–217.

Müller M. Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and May, 1870. – London : Longmans, Green, and Co., 1882. – 341 p.

Talking Dialogue: Eleven Episodes in the History of the Modern Interreligious Dialogue Movement / ed. by K. Lehmann. – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021. – 377 p.

28 Включен Минюстом России в реестр иностранных агентов.

Under Discussion

DOI: 10.31249/kgt/2025.04.11

The Analytical Potential of the Research Category "Religious Other": Towards the Formulation of the Problem

Sergey A. GORYUNOV

Researcher

Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN)

Nakhimovsky Avenue, 51/21, Moscow, Russian Federation, 117418

E-mail: existimator@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-6256-5099

Sergey V. MELNIK

Dr. Sc. (Philosophy), leading researcher

Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN)

Nakhimovsky Avenue, 51/21, Moscow, Russian Federation, 117418

E-mail: melnik.s.vl@ya.ru

ORCID: 0000-0002-1491-7624

CITATION: Goryunov S.A., Melnik S.V. (2025). The Analytical Potential of the Research Category "Religious Other": Towards the Formulation of the Problem. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 18, no. 4, pp. 191–213 (in Russian). DOI: 10.31249/kgt/2025.04.11

Received: 16.10.2025.

Revised: 29.11.2025.

ABSTRACT. *The paper addresses the problematization of the analytical category religious other and its relation to the category cultural other. It focuses on whether it is justified to distinguish the "religious" as a specific mode of othering, or whether it should rather be seen as a variation of cultural alterity. The study partly draws on the censorship files of the Committee of April 2nd, 1848, where the practice of controlling publications reveals the mechanisms of constructing religious difference. Particular attention is given to the situations in which the secular, claiming the*

role of a neutral arbiter, becomes involved in the binary opposition of the secular and the spiritual – closely linked to the sacred/profane divide – and turns into a full participant in the dynamics of othering within both secular and post-secular contexts. The paper also considers the significance of this analytical category in relation to such notions as heterodoxy, schism, superstition, and heresy. The analysis of the nineteenth-century materials thus raises a broader question: whether a distinct analytical category of the "religious other" is necessary for describing historical

processes, or if the concept of cultural alterity is sufficient. The analysis of the applicability of the religious other category to modernity identifies two areas: the transformation of relations between believers of different religions (interreligious dialogue), as well as the problems of interaction between religious and secular consciousness. The religious other may be perceived as an “opponent”, “interlocutor”, “neighbor”, or “partner”. The latter two forms are of particular importance for modern interreligious dialogue or “spiritual diplomacy”, when believers of different religions emphasize peacemaking and cooperation for the common good.

KEYWORDS: religious other; cultural other; Russian censorship; Committee on April 2nd, 1848; religious difference; secular and spiritual; binary oppositions.

References

- Braginskaya N.V., Seleznev M.G., Shmaina-Velikanova A.I. (2016). NOMOS and NOMOI in the Second Book of the Maccabees. *RSUH/RGGU Bulletin: “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies”*, Series, vol. 15, no. 6, pp. 9–38. (in Russian). DOI: 10.28995/2686-7249-2016-6-9-38.
- Dolbilov M. (2010). *Russian Land, Foreign Faith: Ethno-Confessional Policy The Empire’s Ethno-Confessional Policy in Lithuania and Belarus under Alexander II*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (in Russian).
- Eliade M. (1994). *The Sacred and the Profane*. Moscow: MSU. (in Russian).
- Etkind A. (2023). Internal colonization. Russia’s imperial experience. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russian). (Included by the Ministry of Justice of the Russian Federation in the register of foreign agents).
- Freeze G. (2017). Religious policy of the Russian Empire in the Baltics. *Vestnik of Saint Petersburg University. History*, vol. 62, no. 4, pp. 777–806 (in Russian). DOI: 10.21638/11701/spbu02.2017.407.
- Gessen Yu.I. (1914). *The History of Jews in Russia*. Saint Petersburg: Pravo, IV+346 pp.
- Goryunov S. (2021). Between Polemics and Tolerance: Constructing the Religious Other Through the Censorship of Nicholas I. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, vol. 39, no. 2, pp. 247–276 (in Russian). DOI: 10.22394/2073-7203-2021-39-2-247-276.
- Goryunov S.A. (2024a). Separation of Censorship and Book Culture into “Secular” and “Spiritual”: In Historical Perspective (from the “Spiritual Regulation” to the “Era of Censorship Terror”). *Vestnik of Moscow State Linguistic University. Humanities*. No. 7(888), pp. 159–166 (in Russian).
- Goryunov S.A. (2024b). Semantic adventures of concepts: censorship record-keeping as a source for researching historical semantics of concepts (based on the sources of the “Committee of April 2nd, 1848”). *Herald of Culturology*. No. 2(109), pp. 59–91 (in Russian). DOI: 10.31249/hoc/2024.02.03.
- Klier J.D. (2011). Blood libel in the Russian Orthodox tradition. In: Dmitriev M.V. (ed.), *Jews and Christians in Orthodox Societies in Eastern Europe*. Moscow: Indrik, pp. 181–205 (in Russian).
- Melnik S.V. (2022). Interreligious Dialogue: Typologization, Methodology, Forms of Implementation. Moscow: INION RAS, 398 pp. (in Russian).
- Milbank J. (2022). Religion, Science and Magic: Rewriting the Agenda. In: Harrison P., Milbank J. (eds.). *After Science and Religion: Fresh Perspectives from Philosophy and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 75–143.
- Moyaert M. (2013). Interreligious Dialogue. In: Cheetham D., Pratt D., Thomas D. (eds.). *Understanding Interreligious Relations*. Oxford: Oxford University Press, pp. 193–217.
- Müller M. (1882). *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered*

at the Royal Institution in February and May, 1870. London: Longmans, Green, and Co., 341 pp.

Otto R. (2008) *The Holy. An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. St. Petersburg: Saint Petersburg State University, 272 pp. (transl. into Russian).

Shchipkov V.A. (2024). *The Genealogy of Secular Discourse*. Moscow: MGIMO-University, 755 pp. (in Russian).

Skinner Q. (2018). Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: Atanashev T., Velizhev M. (eds.). *Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 35–81 (in Russian).

Tagancev N.S. (1886). *The 1885 Code of Criminal and Correctional Punishments*. Saint Petersburg: M. Stasyulevich Printing House, 714 pp. (in Russian).

Talking Dialogue... (2021). Lehmann K. (ed.). *Talking Dialogue: Eleven Episodes in the History of the Modern Inter-religious Dialogue Movement*. Berlin; Boston: De Gruyter, 377 pp.

Tolstoy I.I., Gessen Yu.I. (1907). *Facts and Thoughts. The Jewish Question in Russia*. Saint Petersburg: Obshchestvennaya Pol'za, 220 pp. (in Russian).

Uzlaner D.A. (2008). Disenchanting Discourse: "Religious" and "Secular" in the Language of the Modern Age. *Logos*. No. 4, pp. 140–159 (in Russian).

Uzlaner D.A. (2019). *The End of Religion? The History of Secularization Theory*. Moscow: HSE Publishing House, 240 pp. (in Russian).

Vishlenkova E.V. (1998). *Religious Policy in Russia, First Quarter of the 19th Century*. Doctoral dissertation. Kazan: Kazan Federal University, 466 pp. (in Russian).