

09.00.14 ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
(ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ) / PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS
STUDIES (PHILOSOPHY OF SCIENCE)



Серия «Политология. Религиоведение»
2022. Т. 39. С. 125–133
Онлайн-доступ к журналу:
<http://izvestiapolit.isu.ru/ru>

ИЗВЕСТИЯ
Иркутского
государственного
университета

Научная статья

УДК 316.6

<https://doi.org/10.26516/2073-3380.2022.39.125>

К онтологии религиозного сообщества

А. Е. Смирнов*

Иркутский государственный университет, г. Иркутск, Российская Федерация

Аннотация. Предпринимается попытка приблизиться к онтологии религиозного сообщества. Обосновывается необходимость подобной онтологии, предлагаются теоретические ресурсы, опираясь на которые подобную онтологию можно построить. К таким ресурсам относятся понятие «сборки», акторно-сетевая теория (Б. Латур, М. Каллон, Дж. Ло), концепт «сообщества» (М. Бланшо, Ж.-Л. Нанси, Дж. Агамбен). В результате обретается возможность рассмотреть религиозное сообщество в качестве события связывания, без опоры на процедуры объективации.

Ключевые слова: религиозное сообщество, онтология, сборка, сообщество, гетерогенная сеть, оппозиция «светское – религиозное», эссенциализм, субстантивизм.

Для цитирования: Смирнов А. Е. К онтологии религиозного сообщества // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2022. Т. 39. С. 125–133. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2022.39.125>

Original article

Towards a Religious Community

A. E. Smirnov

Irkutsk State University, Irkutsk, Russian Federation

Abstract. The purpose of the article is to draw closer to the ontology of a religious community. This need has been justified, theoretical resources have been proposed, based on which a similar ontology can be built. These include the concept of “assemblies”, actor-network theory (B. Latour, M. Kallou, J. Lo), the concept of “community” (M. Blanchot, J.-L. Nancy, J. Agamben). As a result, it is possible to consider a religious community as a binding event, not relying on objectification.

Keywords: religious community, ontology, assembly, community, heterogeneous network, secular/religious opposition, essentialism, substantivism.

For citation: Smirnov A.E. Towards a Religious Community. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, 2022, vol. 39, pp. 125-133. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2022.39.125> (in Russian)

Религиозное сообщество в качестве объекта исследования не является новым или неочевидным. Если есть религия, есть религиозное сообщество. Область религиоведения, посвятившая себя исследованию религиозных сообществ, называется социологией религии. Социология религии, разрабатывая

© Смирнов А. Е., 2022

* Полные сведения об авторе см. на последней странице статьи.
For complete information about the author, see the last page of the article.

свой предмет, неявным образом подразумевает определенную онтологию. Для исследователя, занимающегося некоторой «региональной» проблематикой в сфере религиоведения, эта онтология может быть более или менее очевидной. Однако в фокус исследовательского внимания она попадает редко, что, собственно, и объясняется ее предметной организацией. Но в некоторых ситуациях именно онтология начинает вызывать особый интерес. Зачастую такое происходит, когда исследуемый предмет по каким-то причинам становится проблематичным. Дело обстоит так: либо мы твердо знаем, что представляет собой исследуемый объект, и тогда его онтология нам не нужна; либо статус исследуемого предмета становится не вполне понятным, и тогда мы нуждаемся в знании о его основаниях, условиях возможности, – словом, в онтологии. Как показывают современные исследования, религиоведение оказывается как раз во второй ситуации [8; 11].

Цель статьи заключается в попытке приблизиться к онтологии религиозного сообщества. По ходу изложения нам бы хотелось ответить на два вопроса. Во-первых, почему сегодня настал момент, когда имеет смысл задуматься об онтологии религиозного сообщества? И, во-вторых, каковы теоретические ресурсы, используя которые подобную онтологию можно было бы построить?

Возможно, одна из больших новостей религиоведения конца XX – начала XXI в. заключается в том, что религия представляет собой единство лишь в качестве слова. В то время как довольно длительное время она мыслилась как нечто само собой разумеющееся. Однако привычный соционаучный подход, характерный для религиоведческого мейнстрима, говорит нам другое: религия есть, мы можем ее объективировать. При этом известно огромное количество определений религии [14].

Д. Узланер выделяет условия возможности объективации религии в том виде, в каком они сложились с момента зарождения религиоведения. В простейшем случае таких условий два. Первое условие: религия феноменально есть, существует. Второе условие: религия – это особая сфера, определяемая как «не светское» [11]. Светское отныне полагается в качестве строго противоположного религиозному. Есть сфера светского, предполагающая политику, экономику, право, искусство и т. д. Религия получает определение именно в этой логике. Религия, следовательно, определяется отрицательным образом. Это не политика, не искусство, не экономика, не наука. Одним словом, не светское. Данное обстоятельство неоднократно становилось предметом исследовательского внимания [2, с. 7; 11].

Тем не менее тому факту, что религия как «иное» неявно определяется по аналогии с уже известным (как *не*) похожее: религиозное как *не* светское) до сих пор уделяется недостаточно внимания. И именно по типу отрицательного определения религия вписана в современное либеральное общество. Религия, определяемая посредством дуалистического категориального аппарата, открыта для научного исследования; она легко поддается универсализации и метатеоретизированию. Однако на том же самом основании бинарная логика затмевает некоторые простые обстоятельства, имеющие отношение к практике религиозной жизни.

В частности, эти обстоятельства касаются религиозного сообщества. Не все «верят» одинаково; индивиды различным образом вовлечены в религиозную практику; они отличаются уровнем религиозной грамотности; в религиозную традицию их привели разные мотивы.

Дело отягчается появлением новых дифференцирующих факторов: «электронные церкви», «онлайн-религии» и отличающиеся от них «религии онлайн» [8]. Прибавим к сложившейся ситуации тенденцию к расширительному толкованию религии (Ж. Ваарденбург [3], Э. Фромм [12]).

По справедливому замечанию Д. Узланера [11], религиозное живет и действует внутри собственного пространства, не заходя на территорию «светского». Это норма, это полагается естественным. Когда живая религиозная жизнь выходит за предписанные пределы, это, как правило, вызывает целый спектр эмоций, иногда с обеих сторон. Вопрос, о котором идет речь, не является абсолютно новаторским – проблематичность религиозоведческой абстракции «религиозного сообщества» хорошо осознается отдельными исследователями.

Интересно, что структурно сходные вопросы волнуют и теологов. В отечественном научном сообществе в качестве ответа на обсуждаемую ситуацию появляется, например, так называемая темная экклезиология, разрабатываемая А. Шишковым. Одна из основных идей автора концепции заключается в том, что в традиционной экклезиологии церковь определяет себя через тотальные органические общности (церковь – тело Христово), священные иерархии, таинства и сакральные пространства. Тем самым все, что не является частью клирических структур, оказывается сокрытым. «Все странное (*weird, queer*) и ненормативное остается в тени, но продолжает существовать в церкви. Размер этой тени зависит от конфессиональной оптики... В православии в тени оказываются: женщины, гомосексуалисты, трансгендеры и другие квир-люди; некрещенные люди, человеческие эмбрионы; животные и другие нечеловеческие существа; священные предметы и вещи. В тени оказываются даже богословы, у которых нет иерархического статуса (священного сана или места в иерархии святости). В то время как на свету – в основном иерархи и клирические структуры» [13, с. 66–67]. Темная экклезиология преследует собственные теологические цели. Она не пытается вывести на свет «темных акторов» церкви. Ее цель – размыть само понятие церковной нормы; превратить демаркационную линию в «плоскость с градиентом» [13, с.72].

Нас в приведенном примере интересует принцип существования и функционирования темной экклезиологии. Она исходит из невозможности окончательной, экстремальной объективации церкви как социального института. Насколько мы понимаем, темная экклезиология является темной еще и потому, что полный пространственный охват исследуемого явления в данном случае принципиально невозможен. Всегда что-то остается за кадром. Что же остается за кадром в нашем случае? В тени остаются два обстоятельства. Первое касается разделения «светское – религиозное», а также генеалогия этого разделения. Второе обстоятельство относится непосредственно к проблеме религиозного сообщества. Напомним, что понятие религиозного сообщества является производным от сферы религиозного, и нас не устраивает его принципиальная абстрактность.

Что касается теневых областей оппозиции «светское – религиозное», то без ответа остается ряд вопросов, которые могут оказаться важными. Насколько оппозиция «светское – религиозное» естественна? Какова история этого разделения? Кто за него ответственен? Каковы условия возможности такого разделения? В цитированной выше статье Узланера показано, что оппозиция светского и религиозного появилась как результат множественных политических и научных практик. За выделение религии в отдельную сферу ответственны политика, религия как социальный институт, а также наука. Разве не наука должна нам объяснить, что такое религия? Тогда дело за социальными науками. И прежде всего – за религиоведением. Именно религиоведение делает религию объектом своего исследования. В наиболее общем виде цель классического религиоведения – раскрыть сущность религии. Подобная эссенциалистская стратегия молчаливо подразумевает: религия была всегда и есть сейчас (церковные колокола звонят, священники крестят и венчают людей), значит, она имеет необходимые основания, или сущность.

Такое понимание религии институционализируется: в университетах Европы начиная с XIX в. религию изучает древнейшая дисциплина «История религии» [9]. В русле концепций секуляризации и постсекуляризации становится очевидным следующий факт: во-первых, религия сама по себе как явление множественна, неоднородна и проблематична; во-вторых, то, как она начинает пониматься в качестве объекта исследования, есть результат вполне конкретных процессов и социальных практик. «Светское» и «религиозное» определенным образом *производятся* и взаимно подразумевают друг друга. Они появляются в западноевропейской культуре в эпоху модерна как следствие вполне конкретных процессов. На Востоке в измерении повседневности не существует «религии» в западном смысле слова; религия там – органическая часть традиционного образа. Отчасти сходные тенденции отмечают социологи и в постсовременных западных обществах: так, исследователи говорят о «приватизации» религии, в результате которой религия перестает занимать верхние строчки в ценностных иерархиях и становится в один ряд с повседневными практиками типа посещения фитнес-клубов или рыбалки [8, с. 127].

Разумеется, можно по-разному относиться к положению о том, что религия есть результат дискурсивных и институциональных практик [1], но просто отмахнуться от этого факта невозможно. В качестве промежуточного вывода констатируем: в рамках концепций секуляризации и постсекуляризации в явном и неявном виде завершилась деконструкция оппозиции «светское – религиозное». Возвращаясь к вопросу об онтологии религиозного сообщества, отметим следующий факт: параллельно вышеупомянутой деконструкции в общественном сознании второй половины XX в. развивается критика соционаучной и метафизической ориентаций в исследовании социальности, по типу которых мыслились любые сообщества, включая религиозные.

В метафизической концепции социальности общество определяется как «вокруг общего» [6, с. 19]. В соционаучной концепции общество натурализируется. Метафизическая концепция общества тяготеет к трансцендентальному схематизму, соционаучная – к субстантивации социальности. Третьего в данной

ситуации не дано. Примиряющего языка описания быть не может. В любом случае предложенные варианты будут стремиться либо к одному, либо к другому полюсу. Теперь вызов заключается в том, готовы ли мы мыслить религиозное сообщество вне классической парадигмы. Как возможна онтология религиозного сообщества, если эту онтологию нельзя свести ни к трансцендентальному схематизму, ни к субстантивации социального? В таком случае то, что мы можем назвать религиозным сообществом, не является данным или предустановленным.

Религиозное сообщество в этой перспективе – это событие, связь или акт связывания, который в пределе ничем не гарантирован. Религиозное сообщество должно мыслиться без каких-либо внешних и (или) трансцендентальных моделей – философских, теологических или соционаучных, но как со-бытие существований. Без какой-либо фиксированной сущности человека и общества. Если современная социальная философия стоит перед задачей переосмысления социального, то одним из вызовов для религиоведения является осмысление онтологии религиозного сообщества. Ответ на вопрос «Как возможно религиозное сообщество», взятое как таковое, как некоторое «вместе», т. е. в инстанции своего становления, как минимум неочевиден.

Но даже если мы не знаем, что делать, мы можем сказать, чего мы должны избегать. Избегать следует методологических ориентиров прежней онтологии. В попытке концептуализации религиозного сообщества мы должны избегать по крайней мере следующих принципов: социального редукционизма и субстантивизма-эссенциализма. Социальный редукционизм представляет собой методологический прием, заключающийся в сведении множественности и гетерогенности социальной жизни к единым, объединяющим принципам объяснения или аналитическим первопричинам [7, с. 34]. Особенностью этого приема является онтологический консерватизм, опора на априорные предположения о характере общества. Понятие общества или сообщества здесь выполняет функцию метафизической инстанции, объясняющей все возможности человеческого существования в мире. Такая теория общества вырабатывает свой метаязык, который объясняет любые явления, причем объяснения такого рода трудно проверить.

Эссенциализм – теоретический прием, заключающийся в доопытном предположении единства, целостности, однородности общества или таксономических коллективов («студенты», «рабочие», «служащие» или, в нашем случае, «прихожане», «верующие») [Там же, с. 35]. Степень однородности рассматриваемых явлений определяется не эмпирическим путем, но с точки зрения теоретического полагания. С эссенциализмом связано отождествление общества с пространственными и географическими координатами. В ситуации глобализации общества не имеют четких и неизменных географических границ. В этом случае термин «общество», трактуемый эссенциалистски, странным образом способен вводить в заблуждение.

Эссенциализм предполагает субстантивизм. Внутри общества выделяется особый элемент и наделяется трансцендентальным статусом. Наделить трансцендентальным статусом – значит присвоить чему-то значение источника всех познавательных образований. Социальное в этом случае редуцируется к неким

самореферентным субстанциям, как то: «социальные факты» Э. Дюркгейма, «социальные формы» Г. Зиммеля, «социальные практики» Э. Гидденса и т. д. Эссенциализм часто связан с редукционизмом.

Социальный редукционизм, эссенциализм-субстантивизм. Почему мы о них говорим? Это очень важная составная часть интеллектуальной истории социальных наук. Проблема, однако, заключается в том, что способы мышления буквально господствуют в социальных науках. И по большей части латентно. Следовательно, их нужно деконструировать. Для чего? Для открытий новых методологических перспектив, которые, возможно, приблизят нас к обновленному пониманию феномена религиозного сообщества.

В современной философии есть несколько альтернатив традиционным определениям общества. Это понятие «сборки», введенное и используемое Ж. Делезом и Б. Латуром, и связанные с ним теоретические практики. Это акторно-сетевая теория, представленная трудами Б. Латура, М. Каллона, Дж. Ло. Наконец, это концепт «сообщества», разработка которого имеет почтенную традицию, открывающуюся именем Ж. Батая и продолженную такими представителями современной философской мысли, как М. Бланшо, Ж.-Л. Нанси, Дж. Агамбен.

Вслед за Т. Х. Керимовым [7] рассмотрим природу трех моментов, которые составляют общие отличительные черты альтернативных традиционным определений общества. Прежде всего речь пойдет об «экстериорности отношений». Традиционные определения общества подразумевают отношения интериорные. Они устанавливаются между частями целого. Единство здесь механическое. Часть и целое воспроизводят друг друга, факт единства дается до частей. Единство предшествует частям и подчиняет части своему организационному принципу. Единства могут развиваться, но они никогда не изменяют целое своего единства. Единство ограничивает свободу частей [5, с. 18–20].

Сборка, в отличие от классического «общества», характеризуется отношениями экстериорности частей друг к другу. Отношения здесь внешние своим частям. Отношения всегда «между». Это «между» сообщает отношениям совершенно иной онтологический статус. Они не присущи ни одной из частей. Части всегда разрозненны, гетерогенны. Единство заключается только в их софункционировании. В отличие от органического единства сборка – это множество. То есть не атомизированные части и не органическое целое. Сборка определяется именно отношениями экстериорности. Это значит: части сборки могут включаться в различные комбинации друг с другом, в разные периоды, в разных обстоятельствах. При этом органическое целое не разрушается и не создается. Между частями нет причинной зависимости. Есть только топологическое «соседство». Сборки нельзя объяснить свойствами их частей. Здесь важны не части или элементы, а совокупность отношений [Там же, с. 19].

Второй методологически важный момент для обновленного представления религиозного сообщества может быть фиксирован как ситуация *множественности*, или *событийности*, общества. Принцип множественности приходит на смену принципу субстантивации. Субстантивированное общество обладает сущностью. Сущность вещи – это то, что делает вещь собой, как бы она

ни изменялась. Область сущности отвечает на вопрос «что?». Тем самым предполагается, что что-то (сущее) уже есть. Вопрос указывает на нечто постоянно пребывающее в самой вещи. Сущность как бы блокирует вещь как от виртуального прошлого, так и от действительных условий существования. Таким образом, есть противоположность между множественностями, обозначающими сборки, и понятиями, обозначающими сущности и роды.

Третий момент заключается в представлении общества как *гетерогенной сети*, или «абстрактной машины». Механической целостности общества противопоставляется социальное в инстанции становления. Применительно к религиозному сообществу это может означать следующее: религиозное сообщество мыслится как событие. Религиозное сообщество, следовательно, состоит из гетерогенных (человеческих и нечеловеческих) элементов, находящихся в процессе непрерывного изменения. Дело не заключается в том, что в одном случае общество мыслится в статике, а в другом – в динамике. Важно другое. Социальность в инстанции становления нейтральна в отношении частного и общего, коллективного и индивидуального. Вывод: религиозное сообщество не какая-то онтологически данная целостность, это множество сингулярностей, образующих то, что мы и называем «гетерогенной сетью». Социальность такого рода есть сингулярное сообщество [10].

Сборка может рассматриваться как абстрактная машина. Машина, в отличие от распространенного смысла этого слова, не механизм. В механизме функционирование имплицитно присутствует до его работы. Машина имеет в себе собственное основание: «... любая машина является машиной машины» [4, с. 63]. Машина, в отличие от механизма, устанавливает собственные правила и возможности их нарушения. Машинное – синтез неоднородностей. Машина, в частности, может определяться как нечто, что может быть дополнено, это коллективный резонанс совокупности гетерогенных элементов.

Подводя итог сказанному, нам бы хотелось подчеркнуть следующее. В наши дни понятие религии приобрело неожиданную многомерность. Иллюстрацией к этому утверждению может послужить следующее рассуждение: «Принято считать, что религия в той или иной форме есть везде, что она универсальна. Но, возможно, до того, как мы начнем искать в каком-то обществе религию, там ничего такого и не существует. Тогда найденные нами религии в какой-то мере порождаются нашими ожиданиями, связанными с устойчивыми представлениями об универсальности устройства человеческого общества. Подобная постановка проблемы позволяет нам связать в рассуждении два разноплановых вопроса:

1. Что мы считаем религией? Какие качества мы автоматически приписываем явлению, когда мы называем его религией?

2. Как сложилась привычка искать и находить в социальной жизни те явления, которые мы определяем как религию? Какие явления мы должны обнаружить в каком-то обществе, чтобы сказать: вот это и есть их религия?» [14, с. 15–16]. В этой перспективе вопросы о том, какое именно сообщество может быть названо религиозным и каковы теоретические средства, позволяющие его описывать, получают особую важность.

В данной статье мы, опираясь на ресурсы современной социальной философии, хотим обратить внимание на один из возможных доступов, открывающих перспективу построения онтологии религиозного сообщества.

Такой доступ, во-первых, предполагает деконструкцию принципов, на которых основывались традиционные определения общества, понимаемого в духе замкнутого механического или органического целого, и во-вторых, открывает возможность мыслить религиозное сообщество как событие или акт связывания. Религиозное сообщество должно мыслиться в этой перспективе без каких-либо внешних и (или) трансцендентальных оснований, философских, теологических или соционаучных, но как со-бытие существований, исключая каковую-либо фиксированную сущность человека и общества.

Список литературы

1. *Апполонов А. В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2018. 240 с.
2. *Аристархова И. Л.* Женщина (не) существует. Современные исследования полового различия. Сыктывкар : Сыктывкар. ун-т, 1999. 172 с.
3. *Ваарденбург Ж.* Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. СПб. : РХГА, 2016. 216 с.
4. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. 672 с.
5. *Деланда М.* Новая философия общества: теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь : Гиле Пресс, 2018. 170 с.
6. *Керимов Т. Х.* Неразрешимости. М. : Акад. проект : Трикста, 2007. 218 с.
7. *Керимов Т. Х.* Социальная философия. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. 304 с.
8. *Кириллова А. В.* Практики распределения знания в религиозных сетевых сообществах // О распределенности: практики и концепты : монография. СПб. : Изд-во РХГА, 2020. С. 127–138.
9. *Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения. М. : Акад. проект, 2007. 239 с.
10. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. 272 с.
11. *Узланер Д.* Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос. 2008. № 4 (67). С. 140–159.
12. *Фромм Э.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М. : Политиздат, 1990. С. 94–142.
13. *Шишков А.* Кто скрывается в тени: контуры темной экклезиологии // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2021. № 2 (39). С. 61–89.
14. *Штырков С. А.* Религия, или Узы благочестия. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2021. 172 с.

References

1. Appolonov A.V. *Nauka o religii i ee postmodernistskie kritiki* [The science of religion and its postmodern critics]. Moscow, Vysshej shkoly ekonomiki Publ., 2018, 240 p. (in Russian)
2. Aristarhova I.L. *Zhenshchina (ne) sushchestvuet. Sovremennye issledovaniya polovogo razlichiya* [Woman (not) exist. Modern studies of sexul difference]. Syktyvkar, Syktyvkar Univ. Publ., 1999, 172 p. (in Russian)
3. Vaardenburg ZH. *Religiya i religii: sistematicheskoe vvedenie v religiovedenie* [Religion and religions: a systematic introduction to religious studies]. Saint Petersburg, RHGA Publ., 2016, 216 p. (in Russian)
4. Delez ZH., Gvattari F. *Anti-Edip. Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia]. Ekaterinburg, U-Faktoriya Publ, 2007, 672 p. (in Russian)
5. Delanda M. *Novaya filosofiya obshchestva: teoriya assamblyazhej i socialnaya slozhnost* [The new Philosohyy of society: the theory of assemblages and complexity]. Perm, Gile Press Publ., 2018, 170 p. (in Russian)

6. Kerimov T.H. *Nerazreshimosti* [Intractability]. Moscow, Akad. proekt, Triksa Publ, 2007, 2007, 218 p. (in Russian)
7. Kerimov T.H. *Social'naya filosofiya* [Social philosophy]. Ekaterinburg, Ural. Univ. Publ, 2018, 304 p. (in Russian)
8. Kirillova A.V. Praktiki raspredeleniya znaniya v religioznyh setevykh soobshchestvakh [Practices of the distribution of knowledge in religious network communities]. *O raspredelennosti: praktiki i koncepty* [On distribution: practices and concepts]. Monograph. Saint Petersburg, RHGA Publ., 2020. pp. 127-138. (in Russian)
9. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological problems of religious studies]. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 2007. 239 p. (in Russian)
10. Nansi ZH.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being singular plural]. Minsk, Logvinov Publ., 2004. 272 p. (in Russian)
11. Uzlaner D. Raskoldovyvanie diskursa: "Religioznoe" i "svetskoe" v yazyke Novogo vremen [Discourse: "Religious" and "secular" in the language of the New Age]. *Logos*, 2008, no. 4 (67). pp. 140-159. (in Russian)
12. Fromm E. Budushchee odnoj illyuzii [The future of one illusion]. *Sumerki bogov* [Twilight of the gods]. Moscow, Politizdat Publ., 1990, pp. 94-142. (in Russian)
13. SHishkov A. *Kto skryvaetsya v teni: kontury temnoj ekkleziologii* [Who hides in the shadows: the outlines of dark ecclesiology]. *Gosudarstvo, religiya i cerkov v Rossii i zarubezhom* [State, religion and church in Russia and abroad], 2021, no. 2 (39), pp. 61-89. (in Russian)
14. SHtyrkov S. A. *Religiya, ili Uzy blagochestiya* [Religion, or The Bonds of Piety]. Saint Petersburg, Europe Univ. in St. Peterburg Publ., 2021, 172 p.

Сведения об авторе

Смирнов Алексей Евгеньевич
 доктор философских наук, профессор,
 кафедра философии и методологии наук,
 исторический факультет
 Иркутский государственный университет
 Российская Федерация, 664003, г. Иркутск,
 ул. К. Маркса, 1
 e-mail: aesmir@mail.ru

Information about the author

Smirnov Aleksey Evgenyevich
 Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
 Department of Philosophy and Methodology
 of Science, History Faculty
 Irkutsk State University
 1, K. Marx st., Irkutsk, 664003, Russian
 Federation
 e-mail: aesmir@mail.ru