

Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета

РЕЛИГИЯ и ИСТОРИЯ

Материалы

V Международной научно-практической конференции

Минск, 20–22 апреля 2017 г.

Под редакцией кандидата богословия доцента С. И. Шатравского

Минск
Издательский центр БГУ
2017

УДК 2-67(06)
ББК 86.212я431
Р36

Рекомендовано
кафедрой религиоведения
Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета
11 сентября 2017 г., протокол № 2

Рецензенты:
проректор по научной работе Института теологии им. святых Мефодия и Кирилла БГУ, доцент кафедры религиоведения, кандидат богословия *Сергей Шатравский*;
профессор кафедры теории и истории социологии Санкт-Петербургского государственного университета доктор социологических наук *Елена Островская*

Составитель
С. И. Шатравский

Конференция проведена при поддержке:
ректората Белорусского государственного университета,
кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук БГУ,
кафедры истории древнего мира и средних веков исторического факультета БГУ,
кафедры апологетики Минской духовной академии,
кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия),
Молодежной ассоциации религиоведов (Украина),
Русского религиоведческого общества (Россия),
Портала «Религиозная жизнь» (Religious-Life.Ru),
Христианского образовательного центра им. святых Мефодия и Кирилла (Беларусь)

Религия и История : материалы V Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 20–22 апр. 2017 г. / под ред. С. И. Шатравского ; сост. С. И. Шатравский. – Минск : Изд. центр БГУ, 2017. – 431 с.
Р36
ISBN 978-985-553-468-7.

Сборник содержит доклады V Международной научно-практической религиоведческой конференции, прошедшей в Минске 20–22 апреля 2017 г. – в год 500-летия Реформации. Материалы, предоставленные исследователями-религиоведами из 12 стран, обращены к раскрытию многомерной темы взаимодействия Религии и Истории – как многообразия аспектов исторического исследования религии, так и вопросов глубинного влияния религии на историю и современное состояние человечества.

За содержание статей ответственность несут авторы. Статьи и аннотации на английском языке изданы в авторской редакции.

УДК 2-67(06)
ББК 86.212я431

ISBN: 978-985-553-468-7

© Шатравский С. И., составление, 2017
© Оформление. РУП «Издательский центр БГУ», 2017

Оглавление

Предисловие 8

Пленарные чтения 10

Данилов А.В. Христианская вера и духовный кризис XX века: поиск ответа православной и протестантской теологией 10

Островская Е.А. «Левиафан» в свете социологии религии 20

Халиков Р.Х. Характерные черты контрсекулярной религиозности 27

Специальная секция – к 500-летию реформации: «Протестантизм в истории европейской культуры» 32

Хайнер Люк. Реформация как импульс для кодификации права в Европе в XVI в. 32

Короткая Т.П. Старообрядчество и протестантизм: из истории проблемы 39

Эрнст-Иоахим Вашке. Толкование псалмов Мартина Лютера ... 45

Мартысевич А.С. «Сейсмологический сдвиг» в протестантских концепциях культуры второй половины XX – нач. XXI в. 54

Старовойт И.М. Динамика гендерных отношений в современном протестантизме 58

Яроцкая Ю.А. История развития протестантизма на японских островах 62

Рудюк О.Г. Отношение святителя Николая Японского к протестантизму 67

Марианна Шрётер. Теология и Философия. Об отношении веры и разума 71

История религии 78

Религии древнего мира и античности. Национальные религиозные традиции 78

Рома А.И. Судьба в скандинавской языческой традиции: особенности восприятия 78

Шнайдер Л.В. Античные критики христианства II века 83

Ленков П.Д. Покаяние и исповедь в позднем даосизме школы Цюаньчжэнь, а также опыт сопоставления практики покаяния в даосизме, буддизме и христианстве 88

Междисциплинарные проблемы истории религии 94

Чистяков С.С. Культ «Шивы-Будды» в истории яванской империи Маджапахит 94

Джабарова Ш.Б., Абдиева А.М. Многоконфессиональность и религиозная толерантность в Азербайджане 97

Христианство в средние века и новое время 103

Исаков А.А. О предфилософском характере русских средневековых ересей 103

Заболотных Е.А., Главацкая Е.М. Источники формирования католической общины Екатеринбурга по материалам метрических книг 109

Религия между мифом и историей 117

Давыдов И.П. Миф, мифема и мифологема – структурно-функциональный анализ мифографии (на примере одного стихотворения Иосифа Бродского) 117

Осипова О.В. «Археология» и мифология в эллинистической историографии 121

Фадеев И.А. Религиозная идентичность: между мифом и историей 125

Бабинцев Е.О. Мифологема царя-жреца в истории средневековой Англии (к вопросу о квази-священническом характере королевской власти) 130

Борисова А.О. Динамика формирования мифологических установок в среде православных россиян в 1990–2000-е годы . 135

Современное христианство 141

Колодный А.Н., Филипович Л.А. Общие закономерности религиозного процесса и особенности их проявления в Украине 141

Ященко Ю.В., Ященко А.В. Говоря о светском: религиозный дискурс православной элиты Прикамья (на примере деятельности епископа Иринарха) 152

Кравцов Д.Н. Исторические трансформации русского православия на востоке Украины 158

История религиоведения 164

Либони Д.А. Когнитивные стратегии Министерства Внутренних Дел Российской Империи в отношении раскола и католицизма как выражения «инакости» (1840-е гг.) 164

Сажин Б.Б., Кузнецова Н.Ю. Исследования народных религиозных движений в Российской империи во второй половине XIX века: проект народника А.С. Пругавина 168

Лещинский А.Н. Значение для современных религиоведческих исследований трудов протопресвитера Георгия Шавельского (1871–1951) 172

Иванова И.И. Религиоведческое образование в Киргизии: зарождение, развитие, перспективы 177

Маточкина А.И. Вклад миссионерской школы в развитие академического исламоведения на рубеже XIX–XX вв. 183

Басаури Зюзина А.М. Украинский научный атеизм про иудаизм: пересказ или плагиат? 187

Культурология религии 192

Гуржи К.Л. От *Sancta Civitas* к Идеальным городам: христианский город на пути к светскости 192

Непряхин В.А. К вопросу о словесном выражении духовного противоборства в русской публицистике XVII века 196

Крупник И.Л. Танатология медиа: религиозные аспекты социальных сетей 199

Добжински А.А., Муха О.Я. Особенности эстетической перцепции в сериале «Молодой Папа»: одиночество, место зла и любовь 203

Кришмарел В.Ю. К определению религиоведческой компетентности 212

Погасий А.К. Христианство и бизнес: принципы библейской этики 217

Социология религии 222

Шумкова В.А., Гришаева Е.И. Свои / чужие: образ православного сообщества и секулярного мира в консервативных медиа 222

Ekaterina Grishaeva, Tatiana Romashko. Christian Roots of Russian Culture: Conservative Articulation of National Identity after 2011 227

Плишка Б. Мотивы обращения польских мусульманок 232

Дорота Чакон-Тральски. Мусульманки и их окружение. Случай польских женщин, обращенных в ислам 237

Алиева А.Б. Некоторые особенности исследовательского поля при изучении православия в современной России 242

Шилкина М.В. Православные братства Русской православной церкви как церковный и социальный проект 247

Пруцкова Е.В. Куличи и / или Причастие: факторы, влияющие на выбор способов подготовки к Пасхе среди православных верующих 253

Мелкумян Е.Б. Социальные портреты православных верующих (по материалам исследования «Великая суббота: Социологический опрос в храмах Восточного викариатства города Москвы») 259

Лебедев С.Д., Маркович Э.М., Склярова В.А. Проблемы конфессионально ориентированного преподавания религиоведческих знаний в средних общеобразовательных школах российского региона: с рабочего стола социолога (на материалах интервью с выпускниками белгородских школ) 264

Маркин К.В. Причины непосещения церкви среди православных россиян 270

Борецкая В.К. Религиозность студентов-первокурсников Гомельщины: поведенческий компонент 275

Беликова Е.О., Парамонова В.А. Социологическое изучение религиозной идентичности в смешанных браках 281

Тетерин А.В. Конституционное содержание права на свободу вероисповедания в контексте социальных процессов современной Европы 284

Антропология религии 289

Скрыльников П.А. Сообщества русских родноверов в местах лишения свободы 289

Лявшук В.Е. Болезнь, смерть и чудо исцеления в нарративе гродненских иезуитов во второй половине XVII в. 294

Кикнадзе Д. Мотив «сделки» и «откупа» мирянина с буддийским божеством в японском простонародном буддизме (по материалам сборника жанра сэцува «Удзи сюи моногатари», XIII в.) 300

Философия религии 305

Можейко М.А. Новая трактовка атеизма в постнеклассической философии 305

Бокова О.А. К вопросу о соотношении религиозной философии и философии религии 308

Аринин Е.И. Философия «релѣи»: чем «ведает» российское «религиоведение» 312

Гура В.А., Тимерманис Е.Б. Секуляризация в исторических судьбах Европы 317

Трофимова З.П. Религиозное свободомыслие как явление духовной культуры США и Великобритании (середина XIX – начало XX вв.) 322

Коренева Н.А. Концепт религиозного опыта в работах Вячеслава Иванова 325

Азарова Ю.О. Деррида и святой Павел: дискурс духа и буква закона 330

Вавжиняк О. Перцепция духовных ценностей и идеи Бога против понимания свободы в творчестве Льва Н. Толстого..... 336

Полякова С.В. Феномен «бедной веры» в русском постсекулярном мире: к попытке картографии 341

Феноменология религии 346

Коденев М.А. Антиисторизм классической феноменологии религии в контексте истории религиоведения 346

Рачитских Д.О. Структурная методология М. Элиаде и возможность ее применения в исследовании буддизма 350

Павлюченков Н.Н. П. Флоренский и М. Элиаде: к вопросу о значении личного опыта исследователя в феноменологическом религиоведении 355

Сериков В.В. Будда как аватара Вишну
в индуистских тантрах 360
Бершицкая Т.В. Некоторые аспекты молитвенной практики
в первой мусульманской общине (по материалам Сунны) 368
Редкозубов А.Д. Феномен салафизма
и некоторые аспекты его происхождения 374

Психология религии 379
Чумакова Д.М. Взаимосвязь религиозности личности,
субъективного благополучия и копинга стресса 379
Чумаков М.В. Религиозность
и социально-психологические аспекты конфликта 382
Володин И.И. Религиозность как психологическое явление 386

Нетрадиционная религиозность
в исторической перспективе 392
Мартинович В.А. Отношение Движения объединения
к печатным СМИ 392
Маре Кыйва. Лиллеору –
новый образ жизни и религиозный ландшафт 398
Андреева Ю.О. Религия Нью-Эйдж:
подходы, критика и проблемы применения термина 407
Аношко С.А. Новые религиозные движения
в доктрине Католической церкви 412
Суровегина Е.С. «Сакральная гастрономия»
русского язычества XXI века
(характеристика продуктов и напитков
в современном славянском язычестве) 417
Воропай С.Ю. Личностные особенности лидеров
новых религиозных движений с различными вероучениями 422

Алфавитный указатель авторов 430

Предисловие

О Минских международных религиоведческих конференциях

Минские религиоведческие конференции подтверждают свой статус значимых религиоведческих мероприятий постсоветского научного пространства Восточной Европы. Благодаря их проведению религиоведение, мало представленное в системе белорусского образования и науки, получает в Беларуси устойчивый центр международного притяжения в виде серьезного и регулярного научного мероприятия. Институт теологии БГУ становится основным организатором подобных встреч. Тем более, что ценность этих конференций растёт независимо от политической направленности стран-участниц: Минск как центр научного общения устраивает всех членов международного религиоведческого сообщества.

(**2009**) I конференция **«Религиоведение на постсоветском пространстве»** – около 50 участников из Белоруссии, России, Украины и Польши.

Инициатором её проведения выступили представители Московского религиоведческого общества и религиоведы с философского факультета МГУ. Было принято решение проводить такую конференцию в Минске раз в два года.

(**2011**) II конференция **«Религия и текст: от практики к теории»** – около 45 участников, 6 стран.

Минск был признан оптимальной площадкой общения исследователей религии на постсоветском пространстве и закреплен как постоянное место проведения этой серии конференций. Сформирован постоянный международный оргкомитет.

(**2013**) III конференция **«Человек и религия»** – 100 участников из более чем 140 заявок.

К сожалению, помещение Института теологии не могло принять большего числа учёных.

(**2015**) IV конференция **«Религия и/или повседневность»** – 150 участников из 12-ти стран.

Наряду с основным организатором – Институтом теологии БГУ, – мероприятие поддержали другие структуры Белорусского государственного университета – Ректорат, факультет международных отношений, Республиканский институт высшей школы. Только благодаря их поддержке удалось принять такое число гостей конференции.

В конференции приняли участие Генеральный секретарь Международной ассоциации истории религии Тим Йенсен (Дания) и координатор рабочей группы по изучению религиозного образования Европейской ассоциации исследователей религии Дженни Берглунд (Швеция).

Тематические дискуссии проходили в рамках шести секций и пяти круглых столов. В круглом столе «Религия и образование» приняли активное участие представители системы образования Республики Беларусь.

(**2017**) V конференция **«Религия и история»** – 173 участника из 12-ти стран.

Выбор темы Международным оргкомитетом обусловлен тем, что со времени возникновения религиоведения – с середины XIX в. – история религии была базовой, основополагающей его дисциплиной. Именно на ней зиждется сравнительное религиоведение и феноменология религии – наиболее влиятельные религиоведческие направления первой половины XX в. Начиная с середины XX в. в религиоведческом сообществе начинает нарастать интерес к изучению своей собственной истории. Ныне считается общепризнанным, что развитие религиоведения невозможно без этих двух его составляющих: истории религии и истории религиоведения.

Актуальность конференции обоснована еще и тем, что в 2017 г. во всем мире отмечается 500-летие Реформации. Этому событию была посвящена специальная секция «Протестантизм в истории европейской культуры» с участием представителей Халле-Виттенбергского университета им. Мартина Лютера (Германия), в котором в своё время занимал кафедру сам Мартин Лютер.

Публикуя доклады участников V международной религиоведческой конференции, оргкомитет выражает уверенность в том, что происходящий на подобных встречах интенсивный обмен научным опытом способствует не только развитию религиоведения как научной дисциплины, но и выработке путей расширения взаимопонимания и сотрудничества между людьми разных культур и мировоззрений.

Пленарные чтения

Данилов А.В.[1]

Христианская вера и духовный кризис XX века: поиск ответа православной и протестантской теологией

С начала XX столетия наряду с идеей поступательного прогресса цивилизации и гармонии религии и культуры в либеральной теологии наблюдается обращение к интуитивному религиозному аспекту человека. Наряду со сферами метафизики, этики и искусства за религией признается ее собственная сфера в бытии человека, соответствующая стадии культурного развития. Ведущий немецкий теолог и культуролог, главный представитель и «догматик» религио-исторической школы, Эрнст Трёльч вводит для этого понятие врожденного иррационального «религиозного *a priori*»: сознание априорно выделяет и воспринимает религиозные феномены. Божественное (Мировой Разум) сокрыто в религиозном *a priori* и при наличии соответствующих условий проявляется в жизненном опыте человека. Под влиянием баденской школы неокантианства Трёльч видел в религиозных ценностях главное интегрирующее начало общества. Он придавал религиозному духу не менее важное значение в истории, чем социальному и экономическому факторам. В свое время Иммануил Кант отличал априорные знания от эмпирических познаний. Трёльч прилагает кантовскую идею априорных знаний к психологии религии Уильяма Джемса: ощущение присутствия божественного нельзя свести ни к каким другим моментам душевной жизни. Это означает качественную автономность религии в эмпирическом плане. Так религия характеризуется особым априорным законом образования идей. Реализацией *a priori* обосновывается значимость для человека эмпирической религии. «Сокровенно действующее в бессознательной глубине единого человеческого духа движение божественного» гарантирует постоянно поступательное развитие всей религиозной истории»[2].

В одном из своих ранних сочинений Эрнст Трёльч описывает современный ему «характер религиозной ситуации» как «разложение церковной религии»[3]. Вальтер Кёлер, исследователь творчества Трёльча, в посвященной ему книге пишет: «Слова ‘все расшатывается’ можно поставить девизом к теологии и философии Эрнста Трёльча»[4]. Согласно Трёльчу, кризис христианства вызван расширением сферы влияния современной науки. При этом он говорит не столько о естественных науках, сколько об исторической науке. Историческое мышление видит христианство

[1] ***Данилов Андрей Владиленович*** [danilov_andrei@hotmail.com] – доктор философии, кандидат богословия, заведующий кафедрой религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

[2] *Troeltsch, E.* Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik// *Troeltsch, E.* Gesammelte Schriften. T. 2. Tubingen, 1922. – S. 340.

[3] *Troeltsch, E.* Christentum und Religionsgeschichte // *Troeltsch, E.* Gesammelte Schriften II, Tübingen 1922. – S. 328.

[4] *Köhler, W.* «Ernst Troeltsch», Tübingen 1941. – S. 1.

неразрывно вплетенным во всеобщую историю. Поэтому Эрнст Трёльч считает невозможным дальнейшее применение традиционных апологетических аксиом теологии, т.к. православные супранатуралистические принципы и эволюционистская апологетика вырывают христианство из контекста истории. Единственный соответствующий времени путь апологетики Трёльч видит в том, чтобы упорядочить христианство в контексте всеобщей истории религий[5].

«Идея религиоисторической теологии» выводится Трёльчем из исторического метода[6]. Более не требуется качественно различать между христианством и другими религиями. Аксиома, что «во всех действительных и живых религиях есть божественное откровение», относится Буссэ к концептуальным положениям религиоисторической школы. Поэтому притязание христианства на истину должно обосновываться только лишь путем всеобщего религиоисторического сравнения. При таком формировании апологетики, соответствующей духу времени, речь идет не только о том, чтобы по-новому аргументировать значимость христианства, но и о том, чтобы по-новому определить его сущность. Религиоисторический метод был призван обеспечить дальнейшее развитие христианства в смысле его рационализации. Эта цель соответствует теологическим положениям Реформации[7].

Трёльч говорил: смысл моего исследования связан с «ярким ощущением столкновения исторического мышления и нормативного утверждения истин и ценностей»[8]. Это та самая проблема, на которую он вышел «еще в ранние годы юности». Потребность использования в познавательном процессе богатств научной методологии и, одновременно, вопрошание о сути собственной жизни стали для него лейтмотивами теологического, философского и религиоведческого анализа. Для Трёльча христианство представляет «лик Божий, обращенный к европейцу». Оно «абсолютно» для европейца. Это одновременно означает, что другие культуры живут им подходящими религиями и поэтому «вполне оправданно ощущают их собственную абсолютность» и выражают ее через свою религиозность. «Субъективная абсолютность» – это базисная формула Трёльча для определения отношения между религиями. Ценностное сравнение между религиями поэтому не представляется возможным, проводится в лучшем случае при сравнении культур. Трёльч придерживался убеждения: «Кто отважится здесь действительно провести окончательные ценностные сравнения. Это может только сам Бог, высвободивший из себя эту различность».

---

[5] *Troeltsch, E.* Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, München/Hamburg 1969.

[6] *Troeltsch, E.* Über historische und dogmatische Methode in der Theologie // *Troeltsch E.*, Gesammelte Schriften II, Tübingen 1922. – S. 738–744.

[7] *Troeltsch, E.* Die Dogmatik der «religionsgeschichtlichen Schule» // Troeltsch, E. Gesammelte Schriften II, Tübingen 1922. – S. 522–523. *Bousset, W.* Das Wesen der Religion. Dargestellt an ihrer Geschichte, Leipzig, 1920. – S. 194.

[8] *Troeltsch, E.* Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen // *Troeltsch, E.* Der Historismus und seine Überwindung, Berlin 1924. – S. 62–83.

Перед началом Первой мировой войны появились первые наметки теологической программы межрелигиозного диалога[9], основывавшиеся на гегелевской вере в стремление истории к высшему и единому. 3 октября 1901 года в Гейдельбергском университете Эрнст Трёльч зачитал доклад на тему «Абсолютность христианства и история религий». Год спустя этот доклад был опубликован в книге[10]. Теологи, воспринявшие изложенные там идеи, образовали знаменитую в начале XX века «религио-историческую школу»: Эрнст Трёльч, Вильгельм Хайтмюллер, Мартин Кэлер, Вильгельм Буссэ, Вольф Вреге. В ходе Первой мировой войны проявилась мощная реакция на их теологические постулаты. С резкой критикой этой школы после Первой мировой выступили как теологи (особенно представители «диалектической теологии», например, Рудольф Бультманн и Карл Барт), так и религиоведы (особенно представители «сравнительного религиоведения» и феноменологии религии, например, Йоахим Вах и Рудольф Отто). В рамках теологического подхода во время Первой мировой войны с помощью специфической конструкции «святое» начинается обильное на последствия альтернативное определение «истинного предмета» исследования религии.

Политические катаклизмы и развал экономики, вызванные Первой мировой войной, обрушили многие прежние идеалы. Кризис, вызванный Первой мировой войной, отразился на теологии, философии, культуре. Оптимистические богословские концепции либеральной теологии, не отражающие реалии мира, перестали вызывать доверие. Несоответствие целей и средств проповеди либеральной теологии было налицо уже в начале Первой мировой войны, когда либеральная часть немецкого духовенства официально одобрила военную политику кайзера Вильгельма. Карл Барт позднее писал об этом: «Один из августовских дней 1914 года навсегда останется в моей памяти. В тот черный день 93 немецких интеллектуала поразили общественное мнение своим обращением в поддержку военных действий Вильгельма II и его советников. Среди этих интеллектуалов я обнаружил, к своему ужасу, имена почти всех моих богословских учителей, которых я так чтил… Я внезапно осознал, что не могу больше следовать ни их этике и догматике, ни их пониманию Библии и истории. Для меня это означало, что богословие XIX-го века уже не имеет никакого будущего»[11]. Вера культур-протестантизма и религио-исторической школы в непреложно поступательный социальный и культурный прогресс оказалась ложной. Непомерные человеческие жертвы, принесенные на двух мировых войнах, воспринимались как болезненная бессмысленность рушащегося мира, духовный кризис.

Первая мировая война, затяжной характер которой и неслыханные доселе человеческие потери, вызванные ей экономические катастрофы

---

[9] *Margull, H.J.* Der «Absolutheitsanspruch» des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung // Europaeische Theologie, hrsg. T. Rendtorff – Guetersloh, 1980. – S.127–136. Ср. *Schoen, U.* Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute. Göttingen, 1984.

[10] *Troeltsch, E.* Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. – Heidelberg, 1902.

[11] *Громадка, Й.* Перелом в протестантской теологии. – М., 1993. – С. 47.

и обнищание, а также бессмысленные жертвы агонизирующей политической власти привели к перелому в мышлении довоенного поколения. Вере в прогресс и непрерывное поступательное развитие цивилизации, оптимистическим надеждам, которые до 1914 г. характеризовали установку сознания начала эпохи модерна, был нанесен чувствительный удар. Буквально через четыре дня после начала Первой мировой войны, 2 августа 1914 г. в городе Констанц (Швейцария) был создан «Всемирный альянс для содействия международной дружбе через Церкви», как попытка христианских церквей вразумить тогдашние политические элиты. Это зарождение современного экуменического движения.

Первую мировую войну в определенном смысле можно назвать водоразделом в истории теологии, философии и культуры. В первую очередь у нового поколения подорвалась вера в гармонию христианства с духом современности. Более всего это касается евангелической теологии, в меньшей степени католической. В водоворот перемен попало и православное богословие, испытавшее на себе последствия Октябрьской революции 1917 г. и эмиграции. Русское православное богословие распространяется в Европе и Америке, кооперируясь при этом с европейскими антилиберальными теологами. Церковь в России подверглась страшным гонениям, но эмигрировавшие на Запад православные богословы, представители предреволюционного «возрождения», развивали богословскую мысль в «русской диаспоре». В 1925 году основан Православный Богословский Институт в Париже – центре русской эмиграции. Духовный кризис, вызванный Первой мировой войной, и последовавшая трагедия Октябрьской революции повлияли на перестановку акцентов в русском православном богословии с догматических на философские и исторические аспекты. В плане первых показательными стали труды о. Георгия Флоровского и о. Василия Зеньковского, а в плане вторых – работы Антона Владимировича Карташева и Игоря Корнильевича Смолича. В среде русских богословов-эмигрантов рождается «экуменическое богословие», разрабатывающее вопросы возможности и условий межконфессионального и религиозного диалога. Здесь надо назвать о. Сергия Булгакова, Льва Александровича Зандера, Павла Николаевича Евдокимова и митрополита Евлогия (Георгиевского). Это богословие искало «золотую середину» между крайностями религио-исторической школы и «диалектической теологии». Русские богословы анализировали смысл участия Православной Церкви в экуменическом движении. Один из примеров – сборник «Христианское воссоединение – экуменическая проблема в православном сознании» (Париж, 1933) со статьями протоиерея Сергия Булгакова, Николая Александровича Бердяева, Антона Владимировича Карташева, Василия Васильевича Зеньковского и богословов других православных церквей, как например, архиепископ Гелиопольский Геннадий, митрополит Буковинский Нектарий, протопресвитер Стефан Цанков и др. Протоиерей Николай Сахаров в первое десятилетие эмиграции пишет: «Естественно является потребность понять эти обычаи и обряды, объяснить их происхождение, оценить их с точки зрения Православия и так далее. Если мы, живя за границей, считаем своим долгом ознакомиться с языком страны, ее гражданскими установлениями и социальными порядками, то тем необходимее для нас знать то, что

составляет душу каждого народа, – его религию»[12]. Русское «экуменическое богословие» стало особым путем развития русского православного богословия, формировавшегося в споре в первую очередь с позицией Карла Барта.

Карл Барт, определяя отношение христианства к нехристианским религиям, ведет не просто саркастический диалог, как с другими христианскими конфессиями, а отъявленную битву с ними. «Религия» для Барта является полностью негативно наполненным понятием. Это – глубоко разрозненное произведение человека, как и любое другое человеческое произведение является глубоко разрозненным. «Религиозно» человек ведет себя по Барту именно тогда, когда он стремится познать Бога исходя из самого себя и на место божественной действительности помещает образ Бога, который он «своенравно и самостоятельно» спроектировал.[13] Все религии поэтому с точки зрения Барта следует обозначить как «идолослужение», «самооправдание» и «неверие».[14] Итак, все религии по Барту (именно как осуществление «своенравного и самостоятельного» человека) представляют собой в конечном счете вещь «безбожного человека».[15] Все в истории религий обретает сумрачные тона, ведь Барт касательно других религий человечества не оставляет для них теологически ничего иного, как полностью негативно смыслонаполненное понятие религии.

Глубоко скрытой причиной духовного кризиса, связанного с Первой мировой войной, Карл Барт считает феномен, названный им «религионизмом неопротестантизма».[16] Барт объявляет его ответственным за всю «скорбную историю»[17] новейшей протестантской теологии, отрицательным апогеем которой для Барта представляются «немецкие христиане», для которых протестантское христианство является не чем иным, как идеологической подпоркой «естественной религии» германцев. Все это Барт осуждает с помощью категории «ересь».[18] В период этого отрицательного апогея протестантизма, считает Барт, христианское представляется «предикатом нейтрально- и общечеловеческого», Откровение становится только «историческим утверждением того, что человек может знать и без Откровения о себе самом и о Боге»[19]. Барт ставит это в вину религионизму и понимает под ним то, что религия теперь уже не осмысливается, «исходя из Откровения, но Откровение из религии». По Барту христианская теология впала в заблуждение «абсолютизма», «с помощью которого человек этого времени сделал себя центром, мерой и целью всех вещей». В этом для Барта и заключается «собственная катастрофа современной протестансткой теологии»[20]. И выражением этой катастрофы для Барта

[12] *Сахаров, Н., прот.* Православие и католичество. – Париж, 1926. – С. 3.
[13] *Barth, K.* Kirchliche Dogmatik. – Zürich, 1960. – Bd. 1/2. – S. 329.
[14] Там же, – S. 343.
[15] Там же, – S. 327.
[16] Там же, – S. 316.
[17] Там же, – S. 315.
[18] Там же, – S. 317.
[19] Там же, – S. 315.
[20] Там же, – S. 320.

не в последнюю очередь являются сочинения Эрнста Трёльча, который распрощался с традиционным, но по Барту жизненно важным пониманием христианского Откровения.

Не только богословскому либерализму, но и тогдашним прогрессивистским движениям в христианском богословии, тоже пытавшимся пребывать в диалоге с духом времени, стало сложно обосновывать свои оптимистические постулаты. Церковный либерализм был оттеснен на задний план в новых церковных представительных органах.

В евангелической среде несостыковка с глобальным кризисом идеи гармоничного синтеза христианства и современной культуры, проповедовавшейся в нач. XX в. культур-протестантизмом, привела к категоричной критике либеральной теологии и перелому в развитии богословской мысли. Пауль Тиллих, впоследствии анализируя ситуацию с богословием в начале Первой мировой войны, писал: «Вопрос был таким: «Может ли христианская Весть быть приспособлена к современному мышлению так, чтобы не утратить при этом свой сущностный и уникальный характер?» Большинство теологов верили в то, что это возможно; другие же считали, что невозможно. При этом они взывали либо к авторитету христианской Вести, либо к особенностям современного мышления. Не подлежит сомнению, что голоса тех, кто подчеркивал контраст, *diastasis*, звучали громче и производили более сильное впечатление»[21]. В ходе разразившейся Второй мировой войны большинство богословов стали придерживаться мысли о «диастазе»[22]. Речь идет об утрате связи между христианской верой и западноевропейской культурой[23]. Итак, богословы все более решительно подчеркивали дистанцию между Богом и миром, христианской верой и историей.

В протестантизме такое «кризисное богословие» стали называть «диалектической теологией». Она оказала заметное влияние как на католицизм, так и на православие, которое в первую очередь обратило внимание на ее христоцентричность и сотериологическую направленность. Среди русских православных богословов-эмигрантов заговорили о позитивной практической направленности «диалектической теологии». В этом новом направлении богословской мысли военно-политические, а тем самым исторические потрясения, связанные с Первой мировой войной, воспринимаются как «знак» широкомасштабного духовного кризиса. «Война привела к катастрофе гуманистической культуры; ее последствия были истолкованы Бартом и его друзьями эсхатологически»[24].

После Первой мировой войны наступило разочарование в классических теологических концепциях XIX – начала XX веков, вышедших из-под пера представителей культур-протестантской и религио-исторической школ. Многое, что в западном богословии XIX в. казалось истинным, верным и пользовалось высоким авторитетом, после 1914 г. переживает закат. Фридрих Гогартен, один из инициаторов «теологии кризиса», в

---

[21] *Тиллих, П.* Систематическая теология. – Т. 1–2. – М. – СПб., 2000. – С. 15.

[22] Греч. diastasis – отделение.

[23] *Василенко, В.* Краткий религиозно-философский словарь. – М., 1996.

[24] *Уколов, К.И.* Пауль Тиллих и диалектическая теология // XV ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. – Т. 1. – М., 2005. – С. 86.

1920 г. в либеральном журнале «Христианский мир», тогдашнем идейном центре культур-протестантизма, писал: «Мир – это отпадение от Бога… Весь мир указывает на него [благочестивого христианина, противостоящего безбожному миру]: здесь тот, через кого я распознаю, что мир сей должен подвергнуться суду… Это суд, совершаемый религией над культурой, это кризис культуры, которым является сама религия»[25]. Год спустя Рудольф Отто основал Межрелигиозную Лигу, считая, что межрелигиозный диалог важен в первую очередь самому христианству, оказавшемуся в окружении секуляризирующейся культуры. Название процитированной статьи Гогартена, «Меж времен», в 1922 г. дало имя главному журналу «диалектической теологии»[26]. Новый печатный орган «Меж времен» стал рупором богословия критики культуры. Несмотря на различные перспективы в богословской мысли, его представители были едины в последовательном желании, так или иначе создать фронт против культур-протестантизма и либеральной теологии[27]. Плечом к плечу с Гогартеном стояли в Швейцарии богословы Карл Барт, Эмиль Бруннер и Эдуард Турнайзен, а в Германии – прежде всего Рудольф Бультман. Они-то и представляли новое, возникшее в результате Первой мировой войны богословие. А баварский теолог Георг Мерц был редактором журнала «Меж времен», само название которого символизировало собой смутное межвременье водораздела в истории, теологии, философии, да и культуре в целом.

Итак, после Первой мировой войны программа религио-исторической школы натолкнулась на жесткое неприятие со стороны «кризисного богословия» того времени. В методологических дебатах речь, прежде всего, велась о границе между историческим и догматическим методами. Религио-историческая школа воспринимала историю религий как богочеловеческое дело. Макс Райшле, крупный евангелический специалист по практической и систематической теологии, касательно даже только этой теоретической концепции религио-исторической школы считал, что почва строго исторического метода покинута.

После Первой мировой войны критика религио-исторической школы теологии была развернута в первую очередь «диалектической теологией». Теология, согласно Эмилю Бруннеру, теперь не понимается как «применение универсальных научных точек зрения и методов» при изучении религии[28]. Другой ведущий представитель «диалектической теологии», швейцарский догматик Карл Барт не желает отказываться от обозначения догматики и теологии в целом как науки. Но он отвер-

---

[25] *Gogarten, F.* Zwischen den Zeiten // Die Christliche Welt. – T. 34. – O.o., 1920. – S. 374–378. Ср. *Gogarten, F.* Die religiöse Entscheidung. – Stuttgart, 1921. – S. 52.

[26] Журнал диалектической теологии «Zwischen den Zeiten» №1(1923) – до №11 (1933), издавался под редакцией Г. Мерца при постоянном сотрудничестве К. Барта, Ф. Гогартена и Э. Турнайзена.

[27] *Moltmann, J.* (Hrsg.), Anfange der dialektischen Theologie. – Teil II. – München, 1987. – S. 335.

[28] *Brunner, E.* Die Mystik und das Wort // J. Moltmann (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I (Theologische Bücherei. Systematische Theologie 17/1). – München, 1977. – S. 279.

гает диктат научных понятий современной культуры[29]. Барт уточняет: «Задача теологии едина с задачей проповеди»[30]. Еще один из основоположников диалектической теологии, марбургский лютеранский теолог Рудольф Бультман указывает на то, что хотя теология имеет ряд общих черт с другими науками, но она обладает отличительной особенностью, поскольку исходит из веры[31]. Эмиль Бруннер придерживается убеждения, «что ошибочно отождествлять теологию с религиоведением». Его критика направлена в первую очередь против Трёльча как лидера религио-исторической школы[32].

До Первой мировой войны представители либеральной религио-исторической школы были твердо убеждены в стабильности и прогрессе культуры, поэтому проблема теодицеи не казалась им нерешимой. Эти теологи еще во время Первой мировой войны считали возможным видеть перст Божий в историческом развитии, считали человеческую историю реализацией божественного плана[33]. Образ страдающего Иисуса Христа при такой мировоззренческой предпосылке, воспринимающей все события в розовом свете, должен был казаться не только ненужным, но даже скандальным. Опровержение этой нереалистично благодушной мировоззренческой предпосылки ужасами развязанной мировой войны лишало доверия и все остальные теологические посылки религио-исторической школы.

Представители «диалектической теологии» тематизировали именно спорность религиозной веры и рассматривали образ распятого Иисуса Христа как средоточие Откровения[34]. Барт подчеркивает незримость Божию и указывает на фигуры страдальцев Иова и Прометея, протестующих против несправедливости небес[35]. Эти мифологические мотивы использовались в литературе того времени, чтобы интерпретировать опыт бессмысленных страданий, как например в художественных произведениях английского писателя, классика научно-фантастической литературы Герберта Джорджа Уэллса и немецкого писателя, поэта и драматурга Карла Цукмайера. Одновременно наблюдалось активное обращение к об-

---

[29] *Barth, K.* Die Kirchliche Dogmatik. – T. I, 1. – Zürich, 1947. – S. 291.

[30] *Barth, K.* Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack // Moltmann, J. (Hrsg.). Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I. – München, 1977. – S. 326.

[31] *Bultmann, R.* Theologie als Wissenschaft // Zeitschrift für Theologie und Kirche. – T. 81. – Tübingen, 1984. – S. 467–468.

[32] *Brunner, E.* Der Mittler. Zur Besinnung über den Christenglauben. – Zürich, 1947. – S.45–49; *Brunner, E.* Die Mystik und das Wort // Moltmann, J. (Hrsg.). Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I. – München, 1977. – S. 279.

[33] *Bousset, W.* Unser Gottesglaube und der Krieg // *Bousset W./ Dörries B./ Schuster, H.* Der Krieg und die christlich-deutsche Kultur. – Göttingen, 1915. – S. 27; *Troeltsch, E.* Deutscher Glaube und Deutsche Sitte in unserem großen Kriege. Kriegsschriften des Kaiser-Wilhelm-Dank. Verein der Soldatenfreunde. – Berlin, 1914/15. – S. 30.

[34] *Brunner, E.* Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie // Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I. – München, 1977. – S.307–308; *Bultmann, R.* Die Krisis des Glaubens // Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I. – München, 1977. – S.7–8; *Barth, K.* Funfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack// Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil I. – München, 1977. – S. 326.

[35] *Барт, К.* Послание к Римлянам. – М., 2005.

разу страдающего Иисуса Христа, например, в экспрессионистских произведениях немецкого скульптора, графика и писателя Эрнста Барлаха. «Диалектическая теология» со своими принципами соответствовала ситуации современной ей культуры. Но религио-историческая школа не смогла перестроиться в духе времени и изменить свою точку зрения на историю. Веря в возможность познания человеком Бога, ее представитель Буссэ истолковывает крест исключительно как знак победы, а не страданий[36].

После Первой и Второй мировой войны прогрессирующая утрата убедительности веры в Бога наблюдается также в других областях культуры, в естественных науках и философии. Развитие исторических процессов пошло совершенно иным путем, чем ожидали представители либеральной теологии и религио-исторической школы. Они ошибались, опираясь в своей апологетике на безусловную убедительность веры в Бога и постулат о необратимом прогрессе цивилизации, в котором каждой культуре соответствует именно ее религия. Но ошибались и представители «диалектической теологии», видевшие в инаковерующих еретиков, диалог с которыми бессмыслен и пагубен.

Трёльч, ведущий представитель религио-исторической школы, верно распознал значение Реформации для современного христианства: она дала импульс развитию социальной этики[37]. Гогартен, ученик Трёльча, оппонировавший ему уже как представитель «диалектической теологии», доказывал, что учение Мартина Лютера о двух царствах активизировало процесс секуляризации в Новое время. Пережив трагедию «немецких христиан» во Второй мировой войне, Гогартен пишет: послушанием Богу христианин должен в вере «быть свободным господином всех вещей и никого не порабощать», а в секулярном мире должен руководствоваться благоразумием[38]. Лютеровское различение между двумя царствами и учение об оправдании помогло Гогартену по-новому определить связь человека с миром. Человек, почитающий не Творца, а творение, обожествляет космические силы и впадает в секуляризм, негилизм как деградировавшую форму секуляризации. После Второй мировой войны Гогартен стремился найти золотую середину между религио-исторической школой и диалектической теологией, утверждая, что христианство разрушило мифологический порядок мира ради исторического порядка. Человек свободен по отношению к миру, но свобода не произвол, и христианин должен с помощью богоданного разума научиться отличать полезное от вредного. Именно христианская вера активизировала секуляризацию, секуляризация – ее «легитимное следствие». Секулярный человек родом из христианства, потому что оно деидеологизировало мир[39].

---

[36] *Bousset, W.* Wir heißen Euch hoffen! Betrachtungen über den Sinn des Lebens. – Gießen, 1923. – S.33–34, 98–99.

[37] *Troeltsch, E.* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1923.

[38] *Gogarten, F.* Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg 1952.

[39] Там же, – S. 118; ср. *Gogarten, F.* Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953.

Параллельно евангелической теологии «экуменическое богословие» известных представителей русского православного зарубежья заняло, как мы сегодня можем оценить, конструктивную позицию между религио-исторической школой и «диалектической теологией» в вопросах межконфессионального и религиозного диалога. Оно задало новую постановку вопросов о христианской миссии в мире. Миссиология в различные исторические и культурные периоды подвергалась серьезным модификациям. В результате двух мировых войн чувство религиозной и культурной уверенности в собственном традиционном мышлении христианства по отношению к нехристианскому миру было в высшей степени поколеблено: выявились многие нездоровые последствия распространения христианской культуры и религии, а нехристианские религии и восточные культуры, напротив, пробудились к новому самосознанию. В кругах теологов все чаще стал встречаться взгляд, что классические формы миссионерства должны быть заменены с помощью новых прогрессивных методик и мероприятий.

На место старой миссионерской модели, в которой христианство представляется как дающая сторона, а «язычество» как сторона принимающая, заступила модель межрелигиозного диалога. Она придерживается точки зрения, что христианское благовестие тем или иным образом универсально значимо. Митрополит Сурожский Антоний (Блюм), выросший в среде русской православной эмиграции, разъясняет в одной из своих бесед цель христианской миссии в русле «экуменического богословия». «Миссионерство», – говорит он, – слово иностранное, по-русски значит «посланничество». «И посланничество наше особенного рода, не как политических посланников, которые стараются «наладить» какие-то дела, а посланников Божьих, которых Он посылает для того, чтобы быть Его свидетелями. Миссионерство заключается не в том, чтобы обращать людей в ту или другую веру, в то или другое вероисповедание, а в том, чтобы людям открыть путь к Богу, и это – самое основное. Миссия первохристиан заключалась в том, что они шли по всему миру и говорили: «Мы встретили Бога воплощенного, мы встретили Иисуса Христа, Который есть Человек и Бог одновременно. Он открыл нам, что такое Бог, то есть, как Он любит Свою тварь, и Он нам открыл, что такое человек: человек так велик в Его глазах, что Он готов жить как человек и умирать нашей смертью для того, чтобы мы могли спастись. И поэтому миссионерство не заключается в том, чтобы обращать иноверцев в свою веру, а в том, чтобы открыть человеку путь к Самому Богу. Это страшно важно»[40].

[40] Веб-сайт о Митрополите Антонии Сурожском (Блюме) // Электронная библиотека «Митрополит Сурожский Антоний» [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: http://www.metropolit-anthony.orc.ru. – Дата доступа: 11.02.2009.

Островская Е.А.[1]

«Левиафан» в свете социологии религии

В фокусе настоящей статьи – дискурс-анализ религиозной идеологии, изложенной в формате кинофильма и циркулирующей сквозь различные социальные среды. Центральный вопрос настоящего рассмотрения – каким образом религиозная идеология вплетается в текстуру современности, становится ей созвучна и даже интертекстуальна? Предпринимаемое исследование нацелено также и на расширение тематического репертуара социологии религии, привлечение в ее тенета новых методологий. Я подвергну дискурс-анализу киноленту Андрея Звягинцева «Левиафан», которая еще до появления в широком прокате наделала много шуму и породила вокруг себя многообразные дискуссии и неоднозначные оценки. Как стало ясно из ее публичных обсуждений на всем пространстве РФ, кинолента сама транслирует дискурс и порождает новые дискурсы. Сразу отмечу, что в задачи моего текста отнюдь не входит киноведческий или искусствоведческий анализ данной кинокартины. Более того, ее жанровые и художественные классификации вообще выводятся за рамку рассмотрения. Такое усечение в обсуждении «Левиафана» обусловлено тем, что я предлагаю прочитать этот фильм как реформационный Манифест, содержащий в себе конкретный семиозис, или дискурс.

Краткий синопсис: *Домик в северной глубинке России. Много видовых съемок, много скал и моря. Превалирующие цвета черный и серо-черно-синий. Стильно. Дом на семи ветрах у моря, в доме трое – он-отец, она-мачеха, он-сын. Все пунктирно: у них гость, старинный друг отца, нынче адвокат, прикативший из Москвы уже не в первый раз защищать в суде интересы семьи. Интересы такие: у семьи противоправно отнимают дом под снос, денег взамен дают мало, отец съезжать наотрез отказывается, мачеха тихо хочет съезжать, друг-адвокат подговаривает шантажировать представителя муниципальной власти. Дальше все развивается весьма динамично.*

Муниципальный чиновник, ведомый крупным региональным клириком, в очередной раз выигрывает суд у главного героя Коли. На месте легитимно отнятого дома чиновник собирается отстроить новый православный храм. В этом поселении имеются руины старой церкви, но там лишь подростки по вечерам собираются у костра покурить и попить пива. В их компании проводит время и сын Коли, Роман. Адвокат, уговаривает Колю использовать привезенный им из Москвы компромат на мэра, надеясь таким образом вынуть деньги из чиновника. Дмитрий, уверенный в успехе мероприятия, успел переспать с женой Коли, Лилей. Однако затея терпит крах: Дмитрия сунули в машину и как следует отдубасили на пустыре, после чего он просто уехал обратно в Москву. Коля прощает Лилю. Рома-сын жестко критикует и мачеху, и отца, убегает из дома на берег плакать. А там нашему взору предстает остов Левиафана. Лиля,

[1] ***Островская Елена Александровна*** [e.ostrovskaya@spbu.ru] – доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории социологии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия) – *прим. ред.*

не простившая не то себя, не то мужа, не то жизнь, рано по утру встала, причесалась, села на автобус до рыбзавода, где работает, но туда не доехала. В последнем своем кадре она гуляет по скалам и внезапно видит огромного Левиафана, всплывающего из глубин.

Дальше совсем быстро. Мачеха в розыске, отец пьет с друзьями, пасынок неизвестно где. Главному герою предъявляют обвинение в убийстве жены, привозят на опознание ее трупа. Он ни в чем не сознается, в отчаянии приходит поговорить к приходскому священнику. Тот читает ему библейский сюжет из книги Иова. В последних кадрах суд над Николаем, утверждающий заключение обвинительного приговора, его увозят в тюрьму; друзья Лили и Коли предлагают Роману усыновление; дом сносят. Финальный кадр – проповедь епископа в новом храме, отстроенном на месте жизни Коли и его семьи.

После первичного просмотра киноленты главным послевкусием остается вопрос – о чем же этот фильм? Судя по множественным интервью, данным режиссером Звягинцевым после выхода ленты в широкий прокат, этот вопрос возникает у большинства зрителей. Итак, попытаемся средствами социологического анализа ответить, о чем текст фильма или каков же его дискурс.

Фэркло подчеркивает в своих работах необходимость рефлексии о тех интерпретациях, которые есть плод мировоззрения или политических убеждений ученого. Стремясь по возможности профилактировать это влияние, я применила контент-анализ для установления ключевых героев, их реплик и эпизодов. В самом начале анализа было подсчитано, сколько раз в кадре появляется тот или иной персонаж фильма, каков хронометраж пребывания в кадре в течение двух часов. Таким образом мне удалось определить, кто главные герои текста. Следующей задачей стало установление ключевых эпизодов и реплик. Ключевые эпизоды были отождествлены с помощью анализа протяженности эпизодов, редупликации кинотекста, визуальных посланий и метафорики кинонарратива. По результатам анализа я составила таблицу. Итак, начнем с ее рассмотрения.

Таблица

Имя героя	**Сколько раз появляется в кадре**	**Сколько ключевых эпизодов**	**Содержание ключевых эпизодов**	**Хронометраж ключевых эпизодов**
Коля	34	4	разговор за столом о доме, суде и мэре с Дмитрием; второй разговор с Дмитрием уже посЦле суда; пьет водку в заброшенной церкви; разговор со священником о. Василием;	14:32-16:25; 25:53-30:36; 1:46:15-1:47:11; 1:51:13-1:54:14;

суд	2	2	Судья зачитывает решение об отказе в апелляции по пересмотру дела о доме и земле; судья зачитывает решение об осуждении Коли на тюремное заключение по признанию вины в убийстве жены;	18:08-21:32; 2:07:19-2:08:25;
Дмитрий-адвокат	33	5	разговор за столом с Колей о мэре; второй разговор с Колей уже после суда; шантаж мэра; в постели гостиницы с Лилей объяснение с Лилей в гостинице;	14:32-16:25; 25:53-30:36; 42:34-46:01, 48:10-49:49; 53:19-53:42; 1:15:34-1:17:46
Лиля-жена Коли	28	2	измена в гостинице с Дмитрием; объяснение с Дмитрием в гостинице;	53:19-53:42; 1:15:34-1:17:46;
Роман-сын Коли	18	2	с друзьями в разрушенной церкви курит и пьет пиво; обвиняет Колю и Лилю	56:49-57:31; 1:36:28-1:37:26;
мэр	12	5	обед с епископом; пьяный беседует ночью после суда с Колей; совещание власти в кабинете мэра аудиенция с епископом; расправа над Дмитрием;	23:00-24:12; 30:55-34:42 53:44-56:47 1:11:41-1:14:54 1:22:44-1:26:29
подруга Лили	12	2	беседа с мужем о необходимости свидетельствовать против Коли; разговор с сыном Коли об опекунстве;	1:55:10-1:55:48; 2:03:21-2:05:34
муж подруги (офицер полиции ДПС)	9	2	беседа с женой о необходимости свидетельствовать против Коли; разговор с сыном Коли об опекунстве;	1:55:10-1:55:48; 2:03:21-2:05:34

Степаныч (подполковник полиции ДПС)	8	1	расстрел портретов политических вождей и лидеров прошлого;	1:07:12-1:08:14
епископ	3	3	обед с мэром; наставления мэра; проповедь в новой церкви	23:00-24:12; 1:11:41-1:14:54; 2:09:45-2:13:09;
Левиафан	3	3	маленький остов Левиафана рядом с плачущим Романом; гигантская спина морского чудовища, представшая взору Лили перед смертью; сожженный остов Левиафана	1:35:01-1:35:39; 1:40:00-1:40:10 2:14:26-2:14:30
сын подруги	2	1	сообщение об измене Лили	1:10:40-1:11:10
священник о. Василий	2	1	пересказ книги Иова в ответ на вопрос Коли о Боге	1:51:13-1:54:14
следователь	1	1	озвучивает Коле обвинение в убийстве Лили;	1:58:38-2:00:49

На первом периоде анализа оказалось, что главных героев несколько – Коля, Лиля, Дмитрий, Роман-сын Коли и мэр. Развертка хронометража показала, что превалирующая часть времени отдана репликам Дмитрия и мэра. Установлению ключевых эпизодов для каждого из героев способствовало выявление редупликаций кинотекста.

Редуплицированы оказались следующие сегменты текста: природный ландшафт, с которого начинается и коим заканчивается история; суд в начале фильма и в финале; разговор за столом Коли, Дмитрия и Лили до суда и после; сцена в гостинице между Лилей и Дмитрием – немая картина их полуобнаженных на фоне разобранной постели и опять уже на постели они одетые и окровавленные объясняются; диалог мэра и епископа в самом начале короткий за трапезой и ближе к концу долгая аудиенция с наставлениями; подростки у костра в разрушенной церкви – оба раза зрителю явлено внутреннее свечение, исходящее от развалин.

В редуплицированных сценах есть герои с репликами и молчащие персонажи. Ключевым эпизод становится для того героя, в уста которого вложены семиотически значимые фрагменты текста. Перечень узловых эпизодов я поместила в четвертый, предпоследний столбец таблицы, а их хронометраж – в пятый.

Далее анализ узловых эпизодов позволил выявить доминатные фразы каждого из участников драмы. Так, Николай, позиционируемый в качестве главного героя, оказывается практически лишенным языка. В своих ключевых эпизодах он по преимуществу молчит и пьет водку. Во всем тексте у него по сути только две фразы. Во втором разговоре с Дмитрием

о ситуации после суда вокруг дома Коля, демонстрируя литографию с надписью: «Загорье 1929», заявляет – «*Вот здесь вся моя жизнь! Дед здесь жил, отец!*».

Вторая его фраза адресована приходскому священнику о. Василию, к которому в отчаянии приходит Коля уже после всех событий и смерти Лили: «*Ну, и где твой Бог милосердный?*». В ответ на это священник критикует Николая за то, что не ходит на исповеди и постов не соблюдает, цитирует на свой манер книгу Иова, подводя Колю к мысли, что, если смиришься и примешь все как свою судьбу, то у тебя будет будущее.

Дмитрий представлен несколькими фразами. В первом разговоре за столом до суда в ответ на Колино сомнение об успешности исхода дела – «*… да не надо никого прошибать! Нежно так, ласково потрогаем его за эти самые «фаберже»*». Парируя Колино предложение стукнуть мэра молотком, Дмитрий отмечает: «*нет, с такими только постом и молитвами – фактами надо оперировать*». И здесь принципиально важно, что под фактами подразумевается компромат, собранный адвокатом в Москве и привезенный с собой. А под «постом и молитвами» – шантаж мэра.

Следующая значимая реплика Дмитрия дублирована в двух ключевых для этого персонажа эпизодах. Первый раз она звучит в конце переговоров с мэром о сумме отступных в пользу Коли за компромат. Неожиданно мэр спрашивает адвоката, крещеный ли тот, на что Дмитрий отвечает: «*Я – юрист, я верю в факты!*». Еще раз вопрос о его вере уже поднимает Лиля, когда в гостинице спрашивает адвоката, избитого Колей, – «ты в Бога веришь?». На это Дмитрий отвечает: «*да, что вы все про Бога? Я в факты верю! Я – юрист, Лиля!*».

Единственная фраза, которой представлена во всей этой истории Лиля, звучит из ее уст также в эпизоде объяснения с Дмитрием. Собственно, она и начинает этот разговор словами: «*Это я во всем виновата!*».

Сын Николая, Роман, также звучит в тексте одной лишь фразой, произносимой им в ответ на попытку Лили предложить примирение. В отличие от отца, он не прощает мачехе измену и критикует отца за смирение и жертвенность. В тексте его позиция выражена следующим образом: «*Ты все испортила, это все из-за тебя, я тебя ненавижу! Я не хочу с вами жить, вы мне надоели!… Пап, прогони ее!*». Примечательно, что неприятие жертвы отца со стороны сына подчеркнуто появлением в кадре остова Левиафана. Это его первый выход в мир, на берег, куда прибегает рыдать от бессилия Роман. И в этом эпизоде остов еще совсем маленький.

Второе появление Левиафана уже во плоти гигантского морского чудовища. Оно маркирует преступление, совершенное Лилей и ее приближающуюся насильственную смерть или самоубийство. Она, гонимая тяжелым внутренним состоянием, гуляет по скалам и в предрассветном горизонте видит появление Левиафана из вод. Третье явление Левиафана – сожжённый гигантский остов – в самом финале фильма. Порожденное грехами человека чудовище тоже смертно.

Анализ текста, отданного Звягинцевым представителям секулярной и церковной властей, показывает, что реплики здесь богаче, ярче и значимо длиннее. Так, в первом же знаковом эпизоде, когда после суда пьяный мэр приезжает к дому Николая, затрагивается тема права и бесправия в риторике дискурса преступного мира 1990-х годов. Явившийся в ночи мэр

кричит Николаю: «*…я тебе на будущее хотел кое-что сказать… козел, блять, у тебя никогда никаких прав не было, нет и не будет!*».

Далее, получив от Дмитрия папку с компроматом на себя, мэр собрал совещание представителей местной власти, на котором так охарактеризовал проблему: «*…жопой чую, зреет под ногами что-то! Когда такое у нас с Вами было: вошь придавили, а вони на всю округу? Московский адвокат приезжает его защищать. А эта тварь мало того, что компроматом в нос тычет, так он фамилиями громкими прикрывается!…*».

Все реплики епископа – представителя церковной власти – о силе и праве. Они хоть и выражены без использования обсценной лексики, но также презентируют насилие и право сильнейшего. В первом диалоге во время совместной трапезы епископ наставляет мэра: «*…не волнуйся ты, всякая власть от Бога, пока Богу угодно, тебе беспокоиться не о чем!*». На вопрос сомневающегося мэра, а угодно ли, епископ отвечает – «*угодно, угодно*».

Содержательное продолжение этой темы дано во второй аудиенции у епископа, начинающейся с сомнений первого в своей правоте. В ответ он получает пространные наставления в следующей риторике: «*нельзя забывать, враг то не дремлет, противодействует…ты мне ничего не рассказывай не на исповеди! Мы с тобой, конечно, соработники, одно дело делаем, но у тебя свой фронт, а у меня – свой!*». И далее вновь о власти: «*всякая власть от Бога. Где власть – там сила. Если ты – власть на своем участке ответственности, решай местные вопросы сам и не ищи защиты на стороне! А то враг подумает, что ты ослаб!*».

Итак, если сопоставить приведенные реплики, их риторические структуры и взаимную соотнесенность, то можно заключить, что страдающая сторона в лице Коли и Лили безмолвствует. Не получив правды в суде, они соглашаются на вариант, предлагаемый их другом-юристом, – секулярным посредником между индивидом и политической властью или государством. А вариант этот – шантаж. В свою очередь представители законной власти обозначают своих оппонентов такими словами, как «козел», «вошь», «враг». Совершаемое бесправие оправдывается тем, что творится в пользу церкви как угодное Богу и освященное высшим священством.

Анализ будет не полным, если оставить без внимания тексты визуальные, семантика которых транслирует символические смыслы поступков героев. Дискурсивная формация преступного мира представлена в тексте фильма в числе прочего и сценой расправы над адвокатом. Мэр приезжает на встречу на огромном черном джипе, приглашает Дмитрия проехать, вывозит его за пределы поселения. По дороге к ним присоединяется еще один черный джип, наполненный молодыми парнями в спортивных штанах, кожаных куртках и вязаных шапках. Уже на пустыре эти ребята в спортивных костюмах и кожаных куртках под музыку Михаила Круга буквально выбивают Дмитрия из машины и жестоко с ним расправляются. В контексте дискурс-анализа важно отметить, что собственно избиение сопровождается следующими словами песни: «С неба слезы падают. Золотые купола. На груди наколоты». Таким образом достигается символическое пересечение дискурсов власти секулярной и власти церковной. Для Звягинцева их интертекстуальность заключена в том, что преступное содержание легитимировано властью религиозной, апелляцией к куполам.

Параллельно с церковью клерикальной, епископальной, Звягинцев вводит тему незримого храма. Этот храм обнаруживается в разрушенном здании старой церкви, в которой подростки собираются по вечерам, жгут костер, пьют пиво, курят и говорят о жизни. В текстуре фильма этот храм появляется дважды. Первый раз перед поездкой на шашлыки. Именно там застает Рому звонок отца. От разрушенной церкви исходит внутреннее свечение, в ней собирается поколение, за которым будущее. Именно на развалины старой церкви приходит погреться Коля, отчаявшийся после предательства друга, измены и смерти жены. Он пьет из горла водку и смотрит в купол церкви, а рядом с ним фреска с изображением сюжета усечения головы Иоанна Предтечи.

Еще раз риторическая структура молчащей церкви, в куполе которой нет ничего, ни голубя, ни колокола, возникает в самом финале. Проповедь епископа в новой церкви, построенной на месте дома Коли, на крови Лили и слезах Ромы, сопровождается обзором ее внутреннего устройства и в том числе пустого купола. И церковь эта, беззвучная и бессветная, симметрична в текстуре концовки фильма сожжённому остову Левиафана – смертного морского чудовища. В свой третий раз оно появляется именно вслед за проповедью епископа и обзором церкви.

Наряду с фразеологией, метафорикой и символами в тексте фильма используются и дискурсивные формации редупликации (удвоения). Семантическая нагруженность удвоенных эпизодов видится мне в обозначении временной протяженности, а также в акцентировании символически значимых отрезков текста.

Итак, если проследовать по символическим подсказкам, то можно констатировать, что удвоенные сцены раскрывают внутреннее послание, манифест фильма. И Манифест этот звучит следующим образом. Все представители власти, всех ее разновидностей, коррумпированы и преступны. Тот, кто призван отстаивать истину закона, высшую координату права легитимного, – адвокат предлагает своему другу путь преступный, т. е. использует дискурсивные формации преступного мира. Как будто бы состоявшийся договор адвоката и мэра обращается в прах после предательства, совершаемого в гостинице Лилией и Дмитрием. Преступления, творимые властью секулярной, легитимированы властью клерикальной. Альтернатива этому, казалось бы, безысходному состоянию видится режиссеру в реформе церкви. Этот тезис подается в форме символической аллюзии: жертвенность Николая отвержена сыном. Сын представляет новую дискурсивную формацию тех, духовность которых имеет надежду взрасти на обломках и останках прежней церкви, но с силой света нового храма. Аллюзией отца, принесенного в жертву и ставшего предтечей, является компоновка молчащего безумного Коли с фреской, на которой изображена сцена выноса головы Иоанна Предтечи.

Подводя итог, еще раз отмечу, что дискурс фильма о предстоящей реформации православия клерикального. Звягинцев прочитывает эту реформацию как не приемлющую жертвенности, а взыскующую активной гражданской позиции, честной власти и праведных законов. И в таком контексте становится понятным, что фильм совершенно не мрачный и не безнадежный. Более того, представители нового поколения в лице Ромы будут спасены.

Халиков Р.Х.[1]

Характерные черты контрсекулярной религиозности

Упадок секуляризма обсуждается в научном сообществе уже несколько десятилетий, в связи с возвращением религии в публичное пространство во второй половине XX века, а особенно – после падения соцлагеря и религиозного пробуждения в постсоциалистических странах. Между тем, констатация смерти секуляризации рядом мыслителей не привела автоматически к пониманию природы этого религиозного мировоззрения нового типа, пришедшего на смену материализму и позитивизму. Однако черты новой религиозности проявляются сегодня всё отчётливее, и уже можно пытаться систематизировать их, опираясь на примеры из новейшей истории.

Следует отметить, что современные проявления религиозности, во многом, продолжают специфические духовные искания рубежа XIX–XX веков, которые условно можно объединить под названием «неоспиритуализма» (теософия, спиритизм, оккультизм). Уже в этих исканиях отчётливо проявились такие черты, как последовательное оппонирование материализму (при сохранении модерного сциентизма и эволюционизма), внимание к архаическому категориальному аппарату в эклектическом соединении с научной терминологией[2], попытка найти настоящую духовность на Востоке в связи с «деградацией» западного мира. Исследователи справедливо отмечали, что всплеск неоспиритуализма стал прямым продолжением чрезмерного доминирования секулярного рационализма[3].

Позднее, уже после II Мировой, эти векторы стали определяющими для многочисленных направлений нью-эйдж. Так, Воутер Ханегграаф считает отрицание современного западного мышления основной характеристикой нью-эйдж, при том что далеко не обязательно каждое из этих направлений смогло выработать эксплицитное вероучение и предложить мировоззрение, отличное от западного[4]. Общий знаменатель в виде неудовлетворённости Западом, эклектизм и размытость собственного учения, практики, иерархии, приводят к постоянным переходам из одного направления в другое, взаимному чтению литературы разных направлений и т.д.[5].

Вторым важным проявлением антимодерной религиозности в XX веке стал фундаментализм. Популярности этого тренда в разных религиозных традициях содействовали, среди прочего, агрессивное развитие секуля-

---

[1] ***Халиков Руслан Халикович*** [halikoffr@gmail.com] – кандидат философских наук, учёный секретарь Украинского института стратегий глобального развития и адаптации, президент Молодёжной ассоциации религиоведов (Киев, Украина) – *прим. ред.*

[2] Подробнее см. *Генон Р.* Царство количества и знамение времени / *Рене Генон* // Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – С. 662–664.

[3] *Эвола Ю.* Миф и ошибка иррационализма // Лук и булава / *Юлиус Эвола.* – СПб.: Владимир Даль, 2009. – С. 116.

[4] *Hanegraaff W.* New Age religion and Secularization / *Wouter J. Hanegraaff* // Numen: International Review for the History of Religions. – V. 47. – 2000. – P. 291.

[5] Например, к таким выводам пришли исследователи из группы под руководством Джеймся Льюиса, опрашивая представителей некоторых нью-эйдж движений.

ризма как естественного врага фундаменталистов, а также низкий уровень знаний о религиозных традициях в современной секулярной среде, из которой выходят неофиты-фундаменталисты, ранее не исповедовавшие никакой религии. Среди основных особенностей исламского фундаментализма (пожалуй, наиболее медийного примера), Юсуф аль-Кардави называет следующие:

– фанатизм и нетерпимость, нежелание вступать в диалог и уверенность в собственной правоте;

– попытка навязать свою позицию другим (в том числе путём насилия и принуждения), а не просто её последовательное отстаивание;

– избрание более жёсткой из нескольких равно легитимных стратегий поведения в конкретной ситуации;

– негативное отношение к оппонентам, подозрение их в отходе от чистоты традиции, готовность применить репрессии к инакомыслящим;

– чрезмерное внимание второстепенным для традиции вопросам (принятие пищи, пользование техникой, стиль одежды и т.д.)[6].

Подобные черты присущи не только исламскому фундаментализму, но и христианскому, иудейскому и т.д. Фундаменталисты не только противостоят другим течениям в границах собственной религии, но и противопоставляют себя светской культуре, олицетворяемой секулярным Западом. Собственно, фундаменталисты обвиняют своих оппонентов как раз в секулярности и приверженности западному образу жизни, подчас находя больше точек соприкосновения с фундаменталистами из другой религиозной традиции, нежели с модернистами-единоверцами.

На рубеже XX–XXI веков приход на смену секуляризированному обществу нового, пока ещё нечёткого типа неоднократно артикулировался разными интеллектуалами, включая Ю. Хабермаса[7], З. Баумана и других. Этот новый тип мировоззрения характеризуется религиозностью, которую можно более точно охарактеризовать как религиозность контрсекулярную. В своём противостоянии Модерну она продолжает тренды, заложенные неоспиритуализмом, нью-эйдж, фундаментализмом, но имеет и ряд характерных особенностей, в силу которых иногда сама принадлежность контрсекулярности к религиозному мировоззрению может быть поставлена под сомнение. Неоднократно было отмечено, например, что представители «Исламского государства» не отличаются особым рвением в исполнении религиозных обрядов и знанием канонической литературы, догматики ислама[8]. Носители новой религиозности слабо включены в официальные религиозные структуры, и это характерно не только для джихадистов, но и, например, для представителей ряда православных

---

[6] *Аль-Кардави Ю.* Исламское пробуждение: между отрицанием и экстремизмом / Юсуф аль-Кардави; пер. с англ. Р. Кулиева. – К.: Ансар Фаундейшн, 2011. – С. 26–50.

[7] *Habermas J.* Faith and Knowledge / Jurgen Habermas // The Frankfurt School on Religion; [tr. from germ. by H. Beister and W. Rehy]. – NY&London: Routledge, 2005. – P. 328.

[8] *Mosendz P.* ISIS Captors Didn't Carry Koran, Former Islamic State Hostage Says [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.newsweek.com/isis-captors-didnt-carry-koran-says-former-islamic-state-hostage-304386.

организаций Украины (в т.ч. братств), лидеры которых часто либо запрещены в служении, либо даже отлучены от церкви, а их деятельность неоднократно осуждалась официальной иерархией[9].

Разрыв с официальными иерархическими структурами свидетельствует о коренном отличии контрсекулярной религиозности от традиционной. Носители контрсекулярной религиозности ориентируются не только на модерные технологии распространения идеи и мобилизации (средства Web 2.0, пресса, маркетинговые приёмы), но также на модерные мировоззренческие особенности (прогрессизм, историзм, сциентизм и т. д.), и в этом смысле так же противостоят традиционной религиозности, как и модерной секулярности. Можно сопоставить контрсекулярные религиозные движения со сторонниками т. н. «традиционных ценностей», которые также выступают против модерной западной цивилизации, но сущностно представляют проект Модерна[10]. Богословские авторитеты контрсекулярных религиозных движений пользуются чаще всего средствами современной коммуникации, популярны в соцсетях, но практически не известны в богословском сообществе. Яркими примерами могут выступить авторитетнейшие пропагандисты ИГ, вроде австралийца Мусы Серантонио, призыв которых отправил в Сирию и Ирак сотни бойцов со всего мира, хотя сами они там никогда не бывали, и знают ситуацию в «Халифате» из третьих рук.

Однако контрсекулярность представляет собой религиозное мировоззрение не только в силу формальной самоидентификации с той или иной традицией (например, с исламом или христианством), но и характера борьбы с секулярным устройством как олицетворением зла. В отличие от эскапистских настроений неоспиритуализма начала XX века, сторонники контрсекулярной религиозности активно, вплоть до насилия, пытаются бороться с материалистическим Западом. Эту черту иногда называют «окцидентофобией», то есть ненавистью к Западу. Если носители традиционной религиозности в своих упрёках в сторону антирелигиозности западного мировоззрения сосредотачиваются на необходимости вернуться к религиозным истокам западной цивилизации, то носители религиозности контрсекулярной выступают за уничтожение западной цивилизации. На такое фундаментальное отличие в подходах обращает внимание в своих текстах, например, Б. Кнорре, говоря, что постсоветская церковность имеет за плечами лишь 25 лет, и именно для её носителей характерно враждебное отношение к Западу как врагу, а не конкуренту или оппоненту[11]. Новое массовое обращение даже в уже зрелую религиозную

---

[9] См., например: Крестный ход в Киеве: нет – гриппу, НАТО, ИНН и диалогу [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_ news/2318-krestnyj-xod-v-kieve-net-grippu-nato-inn-i-dialogu.html.

[10] *Белокобыльский А.В.* Кризис модерна и глобальные риски будущего / *Александр Белокобыльский* // Модернізація соціогуманітарного простору: історичний досвід, виклики та перспективи : Збірка матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю. – Вінниця: Scientific Publisher, 2015. – С. 170.

[11] *Поворазнюк С.* На борьбу с дьяволом, бесами и падшими духом: Религиовед Борис Кнорре – о том, зачем теология пришла в большую науку [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://m.lenta.ru/articles/2015/10/19/knorre/.

традицию сопровождается типичными для новой религиозной системы явлениями – присущему неофитам гипертрофированному чувству собственной правоты, умноженному на ограниченные фактические знания о традиции.

Ощущение своего противостояния с Западом как борьбы Добра со Злом связано с ещё одной особенностью контрсекулярной религиозности – высоким уровнем эсхатологических ожиданий. Так, в конфликте на Ближнем Востоке и сторонники, и противники ИГ неоднократно публично подтверждали своё отношение к происходящему как реализации мусульманских пророчеств о финальной эсхатологической битве на территории Сирии. Например, в видео "No Respite", опубликованном 24 ноября 2015 года компанией "Амак" от имени ИГ, силы коалиции сравниваются с войском кафиров, которое должно под 80 флагами столкнуться с войском мусульман перед наступлением Судного дня. Неоднократно в эсхатологическом ключе толковалась битва за сирийский город Дабик (также фигурирующий в эсхатологических пророчествах), проходившая осенью 2016 года между силами ИГ и протурецкой ССА.

Ещё одна черта контрсекулярной религиозности – своеобразная архаизация мировоззрения, сознательный отказ от схоластического богословия и культурного наследия в пользу более простых взглядов, соблюдения религиозной практики, без чрезмерного аскетизма. Даже готовность к самопожертвованию, например, джихадисты из ИГ нередко реализуют в виде отправки на фронт вместо себя своего раба из числа захваченных в плен (допустимая в раннем исламе практика). С другой стороны, часто встречается и активное участие в вооружённых конфликтах как форма проявления благочестия. Можно предположить, что отказ от схоластики трактуется как отказ от всего мешающего реализовать идеал святого-борца с бездуховностью. Стремление к простоте практики и богословия может воплощаться как в агрессивной форме (например, нигерийская организация "Боко Харам"), так и в мирной (например, движения, подобные "Звенящим кедрам России"). Известно, что на постсоветском пространстве к движениям анастасиевцев, неоязычников и подобным часто присоединяются представители интеллигенции. Их привлекает в этих движениях возможность отказаться от приоритетов западного образа жизни в пользу простой жизни на природе, лелеяние национальных традиций в противовес глобализации и вестернизации. Простые вероучение и практика привлекательны для людей, которые пытаются восстановить свою религиозность после десятилетий атеистического воспитания, когда тяга к трансцендентному интенсивна, но не хватает не только собственной осведомлённости в религиозных вопросах, а и образованных авторитетов, к которым можно обратиться за советом.

Таким образом, контрсекулярная религиозность является современным проявлением религиозной идентичности, которое продолжает антимодерные тренды, заложенные ещё на рубеже XIX–XX веков, но подпитывается именно модерными соками. Кроме агрессивной антимодерности и окцидентофобии, присущих предшествующим движениям, можно отметить некоторые специфические черты. Во-первых, на фоне вооружённых конфликтов обострились эсхатологические ожидания, и даже возникла тенденция активно способствовать приходу конца света. Запад стал вос-

приниматься как абсолютное зло, финальная битва с которым уже началась и требует полной мобилизации верующих. Во-вторых, за последние десятилетия значительно увеличилось количество людей, которые после нескольких поколений насильственной секуляризации (это не только постсоциалистические страны, но и ближневосточные, а также третье поколение мигрантов в Западной Европе) обратились в религию. Степень увлечённости у этих неофитов относительно высокая, тогда как уровень образованности – наоборот. В-третьих, контрсекулярная религиозность тяготеет к сознательной архаизации доктрины и практики, отказу от интеллектуального наследия своей традиции, отказу следовать за представителями официальной иерархии. Часто у представителей контрсекулярной религиозности есть собственные авторитеты, популяризирующие свои взгляды в соцсетях и блогах, не признанные официальными духовными и богословскими авторитетами. Контрсекулярная религиозность является новым трендом, который отвечает на запросы современного мира, продолжая и заостряя тенденции, присущие предшествующим типам антимодерной религиозности.

Специальная секция – к 500-летию реформации: ПРОТЕСТАНТИЗМ В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Хайнер Люк[1]

Реформация как импульс для кодификации права в Европе в XVI в.[2]

I. Реформация и законодательство

XVI в. был не только веком Реформации, но и веком законодательства[3]. С точки зрения истории права эту эпоху можно обозначить как прорыв к праву в современном его понимании. Повсеместно в Европе шел процесс фиксации действующего права[4] и кодификации нового права в форме законов в нашем понимании[5]. Естественно, старые, отработанные нормы права были связаны с новыми, административно зафиксированными нормами и унифицированы для территориальных единиц государства. Поскольку, начиная с Античности, процесс фиксации права шел несколькими «волнами», возникает вопрос, была ли кодификация права чем-то новым в XVI в.? Ответ дать нетрудно. Со всей ответственностью мы можем отстаивать тезис, что речь идет о качественном витке в развитии[6] права и правоведения, и это касается не столько систематики и объема записанного права, сколько в первую очередь изменяющегося представления о праве, государстве, церкви, общества и личности. Сложнее ответить на вопрос, какие именно законы или, скорее, кодификации были сделаны непосредственно или опосредованно под влиянием Реформации.

В эпоху Реформации законодательство началось с создания некоего правового вакуума (т.е. своего рода уничтожения права). Имеется в виду сожжение *Corpus Iuris Canonici* в Виттенберге 10 сентября 1520 г.[7] по

---

[1] ***Люк Хайнер (Lück Heiner)*** [heiner.lueck@jura.uni-halle.de] – доктор правоведения, профессор гражданского права юридического факультета Халле-Виттенбергского университета им. Мартина Лютера (Халле, Германия) – *прим. ред.*

[2] Перевод с немецкого Галины Куделич – *прим. ред.*

[3] Основной источник: Harold J. Berman: Law and Revolution, II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition, Cambridge et al. 2003.

[4] Сравн. Bernd Kannowski: Aufzeichnung des Rechts, в: Albrecht Cordes u.a. (Hg.): Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, 2. Aufl. (Далее в тексте: ^{2}HRG), Bd. 1, Berlin 2008, Sp. 347–355.

[5] Сравн. Hans Schlosser: Neuere Europäische Rechtsgeschichte. Privat- und Strafrecht vom Mittelalter bis zur Moderne, 3. Aufl., München 2017, S. 111–146, как и Gerhard Immel и др.: (Dritter Teil) Gesetzgebung, в: Helmut Coing (Hg.): Handbuch der Quellen und Literatur der Neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, Zweiter Band: Neuere Zeit (1500–1800). Das Zeitalter des Gemeinen Rechts, Zweiter Halbband: Gesetzgebung und Rechtsprechung (Veröffentlichung des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte), München 1976, S. 3–1109.

[6] Сравн. Bernd Mertens: Gesetzgebung, в: ^{2}HRG 2 (2012), Sp. 302–315.

[7] С ним сравн. Christopher Spehr: Luther, Martin (1483-1546), в: ^{2}HRG 3 (2016), Sp. 1100–1107.

инициативе Мартина Лютера (1483–1546)[8]. Эта впечатляющая акция недвусмысленно обозначила отход от канонического права[9] и епископской судебной власти[10]. Вопрос, что должно было заместить аннулированное староцерковное право и собрание законов, поначалу оставался открытым. Процесс издания новых правовых норм в духе нового церковного реформированного самопонимания шел постепенно, как ответ на острую необходимость урегулирования той или иной ситуации. В 1539 г. в Виттенберге был создан тип судебной системы – консистория, ставший суверенной юридической и дисциплинарной властью в отношении церковных дел и лиц[11]. Этот новый тип власти по образцу Виттенберга был создан во всех евангелических землях и был наделен такой же компетенцией и таким же процессуальным порядком.

II. Проблемное поле

Лишь относительно небольшая часть возникших в XVI в. правовых норм и кодификаций соотносится с Реформацией. Это в первую очередь правовые нормы, возникшие по инициативе реформаторов для введения и закрепления новых церковных отношений и закрепленные на межгосударственном уровне (т.е. в Германии между государством и князьями или имперскими городами, также между князьями и имперскими городами). Эти нормы можно разделить на три проблемных поля:

1) Секулярный/государственный порядок для регулирования церковных вопросов;
2) Секулярный/государственный, распространяющийся на конфессии, нормативный свод;
3) Секулярное/государственное законодательство для нецерковных вопросов.

Сюда входит в известной степени как четвертое проблемное поле –

4) Гуманизм как основополагающее и всеохватывающее духовно-интеллектуальное движение.

Эти разделы не могут быть четко разграничены в силу произошедшего из-за Реформации нового определения Церкви и власти (внутриземельное церковное управление)[12].

---

[8] Последнее по теме: Natalie Krentz: Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533) (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 74), Tübingen 2014, S. 125–139.

[9] Сравн. в этой связи обзор Hans-Jürgen Becker: Kanonisches Recht, в: [2]HRG 2 (2012), Sp. 1569–1576.

[10] Сравн. Lotte Kéry: Geistliche Gerichtsbarkeit, в: [2]HRG 2 (2012), Sp. 1–8; Heiner Lück: Die kursächsische Gerichtsverfassung 1423–1550 (= Forschungen zur deutschen Rechtsgeschichte 17), Köln/Weimar/Wien 1997, S. 50–78, 142–155.

[11] Основной источник: Ralf Frassek: Eherecht und Ehegerichtsbarkeit in der Reformationszeit. Der Aufbau neuer Rechtsstrukturen im sächsischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte des Wittenberger Konsistoriums (= JUS ECCLESIASTICUM. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht 78), Tübingen 2005.

[12] Сравн. Michael Stolleis: Kirchenregiment, landesherrliches, в: [2]HRG 2 (2012), Sp. 1826–1828.

1) *Секулярный/государственный порядок для регулирования церковных вопросов*

К нему относится в первую очередь *церковные уставы*[13]. Именно они являются источником правовых предписаний, которые порождены Реформацией. Церковные правила стали непререкаемыми положениями, которые были установлены светским началием (глава земли, города). Таким образом, они составляют значительную часть резко возросшего законотворчества[14] в немецких землях в XVI в. Также и на государственном уровне шло возрастание интенсивности законотворчества, прежде всего, за счет решений имперского сейма. Правовой основой для отдаления от церковного устава был *Шпейерский сейм (Reichsabschied von Speyer)* 1526 г. Согласно последнему высшие сословия могли временно сами решать церковные вопросы своей конфессии на вверенной им территории[15]. Возможно, что церковный устав стал прообразом, корнем современного законодательства как реакции на возникшую в обществе потребность регулирования. Однако это инновационная роль церковного устава оспаривается. Основанием для этого служит тот факт, что некоторые сферы регулирования церковной действительности по теолого-догматическим причинам с самого начала уклонялись от образцов западного правотворчества (касается исповедания веры и обучения)[16]. Понятие церковного устава, которое использовалось для староцерковных норм, следует считать фундаментальным в контексте нового определения церковной действительности в пору Реформации и формирования конфессий[17] в XVI в. В последующем церковные законы, созданные главами земель и городов, в редких случаях разработанные только теологами без светской авторизации, стали законами, в которых центральные или самые главные сферы церковной жизни были согласованы с новым евангелическим учением. Этого требовала возникшая острая необходимость в новом правовом оформлении церковного учения, церемоний, таинств, бракосочетания[18],

---

[13] Сравн. Heiner Lück: Kirchenordnung, в: [2]HRG 2 (2012), Sp. 1805–1812.

[14] Сравн. Dietmar Willoweit: Deutsche Verfassungsgeschichte. Vom Frankenreich bis zur Wiedervereinigung Deutschlands. Ein Studienbuch. Mit einer Zeittafel und einem Kartenanhang, 7. Aufl., München 2013, S. 128–158; Steffen Schlinker: Fürstenamt und Rezeption. Reichsfürstenstand und gelehrte Literatur im späten Mittelalter (= Forschungen zur deutschen Rechtsgeschichte 18), Köln/Weimar/Wien 1999.

[15] Willoweit: Deutsche Verfassungsgeschichte (как в сноске 14), S. 120 f.

[16] Подробнее: Karla Sichelschmidt: Recht aus christlicher Liebe oder obrigkeitlicher Gesetzesbefehl? Juristische Untersuchungen zu den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (= JUS ECCLESIASTICUM. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht 49), Tübingen 1995.

[17] О понятии сравн. Renate Dürr: Konfessionalisierung, в: [2]HRG 2 (2012), Sp. 2015–2016.

[18] Сравн. Heiner Lück: Ehe und Familie in den Kirchenordnungen des Johannes Bugenhagen (1485–1558). Ein Beitrag zur Etablierung des evangelischen Kirchenrechts im Ostseeraum, в: Danuta Janicka (Hg.): Judiciary and Society between Privacy and Publicity. 8th Conference on Legal History in the Baltic Sea Area, 3rd–6th September 2015, Toruń 2016, S. 303–327.

содержания образования, попечения бедных[19], церковной дисциплины и др. Поскольку евангелическая церковь в виде местных церквей[20] вместе с тогдашней знатью, т.е. главами городов, стала во главе власти, как следствие, вместо формального центрального управления посредством канонического права с 1520 г. пришло множество территориальных и городских церковных уставов.

Особый тип церковного устава представляет собой северогерманский свод церковных законов, восходящий к реформатору Йоханесу Бугенхагену (1485–1558)[21]. Он отмечен относительно хорошо развитой юридической систематикой и искусным использованием северогерманского языка[22]. В труде Бугенхагена встречаются тексты на латыни (церковный устав для Дании, Норвегии [*Dänisch-norwegische Kirchen-Ordinanz* 1537[23]], Шлесвиг-Хольштайна, 1537[24]).

Все церковные уставы демонстрируют более или менее схожую модель формирования. Авторами уставов выступают действующие теологии и юристы. Они приобрели общеевропейское значение, поскольку их действие распространилось далеко за пределы немецкого протестантизма. Постоянные области регулирования в церковном праве: новое учение, церемонии, организация церкви, отношение церкви и светской власти. В 1545 г. в восходящей к Меланхтону (1497–1560)[25] т.н. «*Виттенбергской реформации*»[26] обозначено, что евангелическое церковное право должно содержать: 1) истинное и чистое учение, которое Бог Церкви дал, открыл и заповедовал; 2) правильное использование таинств; 3) поддержание мессианского служения и смирения в отношении духовника; 4) поддержание истинной допропорядочности посредством церковного суда или духовной юрисдикции; 5) поддержа-

---

19 Сравн. Heiner Lück: Armen- und Fürsorgeordnungen der Reformationszeit – Anfänge eines neuzeitlichen Sozialrechts?, в: Stefan Oehmig (Hg.): Medizin und Sozialwesen in Mitteldeutschland zur Reformationszeit (= Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 6), Leipzig 2007, S. 197–212.

20 Сравн. Armin Kohnle: Landeskirche, в: ^{2}HRG 3 (2016), Sp. 445–451.

21 Сравн. Hans-Günter Leder: Bugenhagen, Johannes (1485–1558), в: ^{2}HRG 1 (2008), Sp. 709–711.

22 См. также Heiner Lück: Prudentia legislatoria: Regelungssystematik und Regelungstechnik in den Kirchenordnungen Johannes Bugenhagens, в: Irmfried Garbe/Heinrich Kröger (Hg.): Johannes Bugenhagen (1485–1558). Der Bischof der Reformation. Beiträge der Bugenhagen-Tagungen 2008 in Barth und Greifswald, Leipzig 2010, S. 171–189.

23 Издано: Ernst Feddersen (Hg.): Die lateinische Kirchenordnung für Dänemark, Norwegen und Schleswig-Holstein, в: Die lateinische Kirchenordnung König Christians III. von 1537 nebst anderen Urkunden ..., Kiel 1934, S. 1–93.

24 Walter Göbell (Hg.), übertragen von Annemarie Hübner: Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542, Neumünster 1986.

25 Сравн. Isabelle Deflers: Melanchthon, Philipp (1497–1560), в: ^{2}HRG 3 (2016), Sp. 1439–1444.

26 Издано: Emil Sehling (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Первый раздел: Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten, Bd. I/1, Leipzig 1902, S. 209–222.

ние образования и школ; 6) оказание физической защиты и поддержки в несчастье.

Многие церковные уставы содержат обстоятельные и выделенные разделы по поводу «общего ларя»[27], благодаря которому забота о бедных получила новое основание[28].

Реакцией старой церкви на распространяющееся евангелическое церковное право было заключение Тридентского собора (*Tridentinum*) 1563 г[29]. Его тоже можно рассматривать как правотворчество вследствие Реформации.

2) *Секулярный/государственный, распространяющийся на конфессии, нормативный свод*

Важным основанием для правового оформления отношений между конфессиями стал Аугсбургский религиозный мир (*Augsburger Religionsfriede*), 1555[30]. Предшествующими документами можно считать решения сейма в Шпейере, 1526[31], Аугсбургское временное постановление, 1548[32] и Пассауский договор, 1552[33]. Несмотря на все сложности и его несовершенство, Аугсбургский религиозный мир, в принципе, продержался до 1618 г. И это было далеко не само собой разумеющимся. Однако целью этого документа, известного далеко за пределами Германии, было не только установление дружеских отношений княжеств, земель и городов. Современные исследования считают этот договор о мирных отношениях с его законной силой своего рода стволовой клеткой современной религиозной свободы, свободы вероисповедания и передвижения. Право, реализуемое по принципу «*cuius regio eius religio*» («чья земля, того и религия»)[34], позволяющее покинуть территорию князя, избравшего ту или иную конфессию (*ius emigrandi*)[35], можно, пусть с некоторыми оговорками, считать корнем свободы вероисповедания и права свободного пере-

---

[27] Сравн. Tim Lorentzen: Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 44), Tübingen 2008; Stefan Oehmig: Über Arme, Armenfürsorge und Gemeine Kästen mitteldeutscher Städte der frühen Reformationszeit, в: ders.: Medizin und Sozialwesen (как в сноске 19), S. 73–114.

[28] Сравн. Heinrich de Wall: Kirchenrecht, evangelisches, в: 2HRG 2 (2012), Sp. 1815–1821.

[29] Сравн. Christoph Link: Kirchliche Rechtsgeschichte. Kirche, Staat und Recht in der europäischen Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert. Ein Studienbuch, 3. Aufl., München 2017, S. 96–101.

[30] Сравн. Kirchliche Rechtsgeschichte (как в сноске 29), S. 83 f.; Willoweit: Deutsche Verfassungsgeschichte (как в сноске 14), S. 120 f.

[31] Link: Kirchliche Rechtsgeschichte (как в сноске 29), S. 83 f.; Willoweit: Deutsche Verfassungsgeschichte (как в сноске 14), S. 120 f.

[32] Link: Kirchliche Rechtsgeschichte (как в сноске 29), S. 85; Willoweit: Deutsche Verfassungsgeschichte (как в сноске 14), S. 121 f.

[33] Link: Kirchliche Rechtsgeschichte (как в сноске 29), S. 85; Willoweit: Deutsche Verfassungsgeschichte (как в сноске 14), S. 122.

[34] Сравн. Karl-Hermann Kästner: Cuis regio eius religio, в: ^{2}HRG 1 (2008), Sp. 913–916.

[35] Сравн. dazu auch Barbara Dölemeyer: Auswanderung, в: ^{2}HRG 1 (2008), Sp. 389–392, hier Sp. 389.

движения и повсеместного проживания[36]. Конечно, на то время не было и мысли о всеохватывающей свободе вероисповедания. Во всяком случае, *ius emigrandi* является ответной реакцией на конфликт, возникший из-за *ius reformandi*[37], религии и вероисповедания, выбранных главой земли для своих подданных. В тех конкретных исторических условиях так называемой конфессиональной эпохи это можно было осуществить, только приняв ущемление интересов отдельных людей. Для многих было удобнее пойти на смену религии и остаться на родине, чем на возможное переселение.

В число секулярных/государственных норм, которые при новых обстоятельствах в силу реформации регулировали вопросы, выходящие за рамки конфессиональности, входило также постановление о проверяющей комиссии от Верховного суда (1560 г.). Ее существование обеспечивало паритет мест в сенате по вопросам религии высшего суда Священной Римской империи немецкой нации в лице евангелических и католических представителей знати[38]. Принцип паритета, сильно укоренившийся в этой структуре, стал образцом для структур прочих конституционных органов.

3) ***Секулярное/государственное законодательство для нецерковных вопросов***

Большинство возникших по необходимости в XVI в. законов были едва ли или вообще не связаны с церковным развитием. В их число входят законы, появившиеся в рамках решений сената (напр. Монетный устав 1559 г., Полицейский устав 1530 и первый свод уголовно-судебных положений *Constitutio Criminalis Carolina* 1532 г.[39]), а также территориальные кодификации правового устава земель (напр. Саксонская Конституция 1572 г.[40]).

4) ***Гуманизм как основополагающее и всеохватывающее духовно-интеллектуальное движение***

Гуманизм[41], в определенном смысле, был всеохватывающим, поскольку он стал основанием юриспруденции, правотворчества и реализации права в смысле обеспечения методов доступа и толкования права[42]. В этом

---

[36] Сравн. Heiner Lück: Der Augsburger Religionsfrieden und das Reichsrecht. Rechtliche Rahmenbedingungen für ein epochales Verfassungsdokument, в: Gerhard Graf/Günther Wartenberg/Christian Winter (Hg.): Der Augsburger Religionsfrieden. Seine Rezeption in den Territorien des Reiches (= Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte 11 = Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte 6), Leipzig 2006, S. 9–23, hier S. 19 f.

[37] Сравн. Karl-Hermann Kästner: Jus reformandi, в: ^{2}HRG 2 (2012), Sp. 1466–1469.

[38] Bernhard Ruthmann: Die Religionsprozesse als Folge der Glaubensspaltung, в: Ingrid Scheurmann (Hg.): Frieden durch Recht. Das Reichskammergericht von 1495 bis 1806, Mainz 1994, S. 231–240, hier S. 235 f.

[39] Сравн. Rolf Lieberwirth: Constitutio Criminalis Carolina, в: ^{2}HRG 1 (2008), Sp. 885–890.

[40] Сравн. Gerhard Buchda/Heiner Lück: Kursächsische Konstitutionen, в: ^{2}HRG 3 (2016), Sp. 354–361.

[41] Ulrich Muhlack: Humanismus, в: ^{2}HRG 2 (2012), Sp. 1161–1163.

[42] См. также Schlosser: Neuere Europäische Rechtsgeschichte (как в сноске 5), S. 111–130 [Juristischer Humanismus in Europa].

мы затрагиваем второй аспект взаимосвязи реформации и правотворчества, в котором гуманизм выступал связующим звеном.

Гуманизм может быть представлен как судьбоносное духовно-интеллектуальное движение как для Реформации, так и для гуманистически ориентированного правоведения и правотворчества. Мы должны упомянуть о когда-то гуманистическом профиле Виттенбергского университета, естественно, касающемся не в коем разе только философии и теологии[43]. Книгопечатание[44] обеспечило не только доступ масс к правовым текстам, но позволило также соотнести авторов законов, адресатов законов с, собственно, сводом законов; на ум приходят эпиграфы, посвящения составителей и издателей, адресованные князьям как законодателям, использование гербов и пр. Это тоже было в новинку, и, конечно, не только на евангелических территориях.

Издание правовых текстов предполагает непрерывное творческое переосмысление права, поскольку необходимо постоянно, как ранее, так и до сих пор, преодолеть беспрестанное расхождение между зафиксированным/изданным правом и постоянно меняющейся (удаляющейся от текста) реальностью, благодаря духовной работе и использованию научно-юридических методов[45]. Авторизованные, т.е. кодифицированные правовые тексты были и остаются основанием для развития «правоведения».

Фиксация права в XVI в., возникшего в том числе на идейном багаже Реформации, привела к определённой стабильности права, сегодня бы мы назвали это «неприкосновенностью права». Кто мог читать, мог получить информацию о своей правовой ситуации по письменно закрепленному праву. В этой связи мы можем упомянуть образовательную программу, которую Мартин Лютер представил особо развернуто в так называемом труде «К советникам земли немецкой…» 1524 г.[46]. Как известно, во времена Реформации в Виттенберге значимую роль для распространения информации, неизвестный долгое время факт, выполняли листовки и плакаты, многие из которых содержали ценные в художественном смысле иллюстрации, выполненные в мастерских художников, таких как Лукас Кранах Старший (1472–1553 гг.)[47] и Лукас Кранах Младший (1515–1586 гг.)[48].

Эти печатные издания распространяли также и представления Реформации о праве и справедливости. Таким образом, они, пусть опосредованно, внесли свою лепту в правотворчество.

---

[43] Сравн. Manfred Rudersdorf: Universitas semper reformanda. Die beharrende Kraft des Humanismus. Zu einem Grundkonflikt neuzeitlicher Universitätsgeschichte im Jahrhundert der Reformation (= Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philolog.-histor. Klasse 141/5), Stuttgart/Leipzig 2016; Matthias Asche u.a. (Hg.): Die Leucorea zur Zeit des späten Melanchthon. Institutionen und Formen gelehrter Bildung um 1550... (= Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 26), Leipzig 2015.

[44] Сравн. Stefan Oehmig (Hg.): Buchdruck und Buchkultur im Wittenberg der Reformationszeit (= Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 21), Leipzig 2015.

[45] Jan Schröder: Recht als Wissenschaft. Geschichte der juristischen Methodenlehre in der Neuzeit (1500–1933), 2. Aufl., München 2012, S. 9–96.

[46] ^{2}HRG 2 (2012), Sp. 27–53.

III. Выводы

Если свести воедино все импульсы, исходящие от Реформации посредством кодификации права в XVI в., вырисовываются следующие положения[49]:

1. Государство или светское руководство в XVI в. было единственным законодателем (отныне не совместно с церковью как параллельной государству судебной системой);
2. образование является задачей светской/мирской власти;
3. паритет государственных органов;
4. новое основание для попечения бедных;
5. толерантность как государственный принцип;
6. начало свободы вероисповедания и, соответственно, перемещения;
7. автономия (речь о выборах городского священника);
8. наделение правами женщин;
9. новое понимание брака с правом на его расторжение и повторное заключение брака;
10. начало современного правотворчества.

Короткая Т.П.[1]

Старообрядчество и протестантизм: из истории проблемы

В многочисленной и многообразной критической литературе, посвященной старообрядчеству, тема сравнительного анализа старообрядчества и протестантизма представлена незначительным количеством работ. Наиболее интересными из них являются работы русских религиозных философов конца 19 – начала 20 века. Актуальность изучения старообрядчества связана с тем, что несмотря на изученность данной конфессии, наличие первоклассных исследований по этому вопросу и сегодня в связи со старообрядчеством встает ряд актуальных и острых вопросов и проблем. Это проблемы традиции и новации в культуре, трактовка прогрессивного и консервативного по отношению к культуре, в целом понимание смысла и сущности истории. Обрядовые споры, инициированные старообрядцами, переросли со временем в вопросы о том, каким образом, идя по пути технического прогресса и модернизации экономики, сохранить национальную самобытность, а социальные реформы при этом были бы

[47] Сравн. Andreas Tacke (Hg.) в связи с Verbindung mit Stefan Rhein и Michael Wiemers: Lucas Cranach 1553/2003. Wittenberger Tagungsbeiträge anlässlich des 450. Todesjahres Lucas Cranachs des Älteren (= Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 7), Leipzig 2007.

[48] Сравн. Elke A. Werner и др. (Hg.): Lucas Cranach der Jüngere und die Reformation der Bilder, München 2015

[49] Подробнее: Heiner Lück: Konflikt und Konsens – Folgen der Reformation für europäische Muster der politischen Kultur, в: Maik Reichel и др. (Hg.): Reformation und Politik. Europäische Wege von der Vormoderne bis heute, Halle (Saale) 2015, S. 98–131.

[1] ***Короткая Татьяна Петровна*** [korotkaya_tp@tut.by] – доктор философских наук, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

органично вплетены в ткань истории и культуры того или иного этноса. Социально-экономические преобразования, происходящие в последние десятилетия на просторах бывшего СССР, вновь оживили исследовательский интерес к старообрядчеству. В этой связи представляет несомненный интерес сравнительный анализ старообрядчества и протестантизма, предпринятой в русской религиозной философии. Зачинателем этой исследовательской традиции является В.С. Соловьев. Старообрядцам он посвятил несколько статей, обобщающей и наиболее важной в контексте нашего анализа является его статья «О русском народном расколе». Эта статья относится к блоку богословских работ, которые присутствуют в обширном наследии философа. В центре исследовательского интереса Соловьева в данном случае – экклезиологическая проблематика, учение о церкви. Соловьев определяет старообрядцев «протестантизмом местного предания, подобно тому, как у немцев явился протестантизм личного убеждения»[2]. Как известно, Лютер пересмотрел католическую догматику, резко критиковал папство и выдвинул в противовес этому принцип всеобщего священства. Основоворный узел протестантской догматики – спасение лишь одной верой, примат Писания, упор на личную веру и божественную благодать. Это привело к радикальным изменениям в теологии, другим смыслом наполнились исходные религиозные понятия – искупление, благодать, вера. По-новому трактуется взаимоотношение человека и бога, упор сделан на личном боге, боге, присутствующем в духовном опыте верующей личности. Верующий человек рассматривается и как праведный и как грешный. И, наконец, церковь понимается как община верующих, а таинства выступают как символы веры. Таким образом, личное убеждение, личная вера – в центре протестантизма. Совершенно по-другому выстраиваются старообрядческие представления. Старообрядцы выступили против церковной реформы, суть которой состояла, как известно, в исправлении обряда, богослужебных книг. В частности, двуперстное крестное знамение заменялось на троеперстное, была изменена орфография имени Христа – вместо «Исус» стали писать «Иисус». Был и еще ряд обрядовых изменений: при совершении обряда крещения или венчания хождение вокруг аналоя «посолонь», т.е. по солнцу, менялось на противоположное; богослужение на семи просфорах заменялось богослужением на пяти, земные поклоны заменялись поясными, менялось церковное пение, архитектура, написание икон. Соловьев отмечает, что поводы раскола, т.е. формы изменения обряда, не относятся к догматике, по его словам, они относятся «более к правописанию, нежели к православию». При этом, главным здесь является то, что на первый план были выдвинуты местные русские обычаи, которые сложились в 16 веке и нашли свое отражение в Стоглаве. Основной порок староверов Соловьев видит в неразличении ими всеобщего, вселенского и местного, временного. Акцентация местных традиций со временем приводит к утрате в старообрядчестве иерархии и таинств. Вторым важнейшим недостатком раскола Соловьев считает (помимо уже отмеченного: упор на местное национально-специфическое) упор на старом, поскольку старо-

[2] *Соловьев В.С.* О русском народном расколе. / *В.С. Соловьев* // Соч: в 2т. – М. 1989. – Т.1. – с.183.

веры полагают, что истинная церковь и полнота предания находится лишь в прошлом. Современная же церковь, ее иерархия, а также большинство мирян, полагают старообрядцы, отступили от прошлого. Однако, спрашивает Соловьев, кто же тогда является носителем предания? Отдельная личность, личная вера и совесть. «И вот, как бы снаружи ни отличалось наше староверие от западного протестантства, оказывается, что основной принцип того и другого один: личное мнение против вселенского определения Церкви, частное против целого»[3]. По мнению Соловьева и русский раскольник и западный протестант одинаковы в отвержении целостности и вселенского характера церкви. И то и другое течение, полагает Соловьев существенно отличаясь друг от друга (протестант опирается на букву Священного Писания, а старовер на букву обряда) сходятся на том, что те и другие во главу угла ставят личный дух, личное мнение которое в итоге поглощает и Писание, и обряд. Поэтому, по мнению Соловьева, происходит разрыв богочеловеческой полноты, которая присуща церкви, что и приводит к дроблению староверия и протестантизма на множество течений. Эта статья и позиция, в ней выраженная, примыкают к критическим работам ряда русских богословов, исследователей старообрядчества. Работы эти носили критический характер, в них затрагивалась и экклезиологическая проблематика. Отличие подхода Соловьева состоит, во-первых, в предельной ясности и методической проработке вопроса: церковь определяется как богочеловеческий организм, соединяющий божественное и человеческое начало, а староверы и протестанты трактуются как опирающиеся лишь на человеческое, т.е. обряд и соответственно личную веру. И во-вторых, Соловьев фактически впервые проводит сравнительный анализ этих двух христианских течений, вскрывает общие и отличительные черты, присущие им.

По-другому подходит к освещению этой проблемы В.В. Розанов. Как известно, Розанов не только оригинальный русский мыслитель, но и известный в свое время журналист. Именно в духе журналистского расследования, если употребить современный термин, написан известный его очерк «Русские могилы», где он разбирает мотивы и причины самоубийства членов одной из старообрядческих сект[4]. Помимо этого, отсылки к тем или иным аспектам старообрядчества можно найти и в других его работах по философии культуры. Означенной же темы – старообрядчество и протестантизм – Розанов касается в статье «Психология русского раскола». Общеизвестно, что одной из устойчивых тем Розанова-культуролога была тема противопоставления живой религиозной веры ее словесному понятийному выражению. Его подход противоположен позиции Соловьева, который делает упор на универсально-всеобщие формы церковной организации, критику крайностей индивидуализма, субъективного толкования догматики и культовых предписаний. Историко–культурным фактом является полемика Соловьева и Розанова по вопросу о свободе совести, ряд резких полемических высказываний

---

[3] *Соловьев В.С.* О русском народном расколе. / *В.С. Соловьев* // Соч: в 2т. – М., 1989. – Т.1. – с. 184.

[4] *Розанов В.В.* Темный лик. Метафизика христианства. / *В.В. Розанов* // Соч: в 2т. – М.: Правда, 1990. –Т.1.

по отношению друг к другу мы находим в их текстах. В отношении означенной проблемы – старообрядчество и протестантизм – они также занимают разные позиции. Соловьев видит общность подхода старообрядцев и протестантов в трактовке церкви, Розанов же полностью разводит эти направления. Для Розанова исходным и в данном случае является противопоставление словесного, теоретического слоя религиозного сознания живой религиозной вере. Розанов везде противопоставляет безжизненную и абстрактную словесность живому духовному опыту богообщения. По мнению Розанова, номинализм и рационализм, книжность и теоретизирование с особой силой проявились в протестантизме. Христианство становится для протестантов предметом изучения, исследования, но не событием жизни. В этом они кардинальным образом отличаются от старообрядцев. Старообрядцы, по Розанову, «это последние верующие на земле, это – самые непоколебимые, самые полные из верующих»[5]. Они – представители святой Руси «живой крови, непочатой веры». Сила раскола в том, что он не умствует, не рассуждает о вере, а переживает веру, воспроизводит святое как акт собственного религиозного опыта. Поэтому, по мнению Розанова, раскол – явление более значительное, более серьезное, нежели Реформация. Решение Аугсбургского сейма, принявшего, как известно, решение – чей ты подданный, ту веру ты и исповедуешь, трактуется им как насилие, «ужасающе поверхностное», жестокое – человек принуждается быть «подданным» в сфере религиозной. «С каким страхом, с каким основательным пренебрежением посмотрели бы наши староверы на западные исповедания, если бы они поняли их и знали их историю. Насколько народное глубже общественного, созидание выше разрушения, вера прочнее скепсиса, настолько движение нашего раскола глубже, во всяком, случае серьезнее, реформации»[6]. Таким образом, Розанов исповедует здесь своеобразное религиозное народничество. Он недооценивает значение богословского знания, теоретического слоя религиозного сознания. И народное, и книжное должны быть соединены в целостном опыте жизни верующей личности. Он слишком схематично и односторонне представляет историю протестантизма. Ведь и в этом направлении были и есть свои носители целостного религиозного опыта жизни, протестантизм нельзя сводить лишь к понятийно-словесному. Его позиция характерна для целого блока критической литературы, которая сформировалась в 19 веке в России. В старообрядцах эти авторы увидели хранителей древнерусской святости, даже возможность создать на основе старообрядческих установок и ценностей новую самобытную цивилизацию (В. Кельсиев).

Совершенно по-иному посмотрел на эту проблему С.Н. Булгаков. В 1909 году выходит в свет его большая статья «Народное хозяйство и религиозная личность», в которой он касается темы старообрядчества и протестантизма. Общеизвестно, что Булгаков являлся не только выдающимся религиозным философом, богословом, но также профессиональ-

[5] *Розанов В.В.* Психология русского раскола. / *В.В. Розанов* // Соч: в 2т. – М.: Правда, 1990. – Т.1. – с. 49.

[6] *Розанов В.В.* Психология русского раскола. / *В.В. Розанов* // Соч: в 2т. – М.: Правда, 1990. – Т.1. –с. 48.

ным ученым – экономистом. В этот период он работает над своим первым крупным философским трудом – исследованием «Философия хозяйства», которая вышла в свет в 1912 году. В этой книге содержится первый вариант его оригинальной религиозно-философской системы – софиологии. Написанная им статья содержит ряд тем, обсуждаемых как в упомянутой книге «Философия хозяйства», так в той или иной мере в других его работах. Так, например, один из разделов его работы позднего периода творчества – «Православие» – посвящен специальному рассмотрению отношения православия к хозяйственной жизни, также одной из важнейших идей его последующего творчества является идея аскетизма как основы созидания культуры. Именно поэтому статья данная посвящена ключевым проблемам экономической науки, их философскому осмыслению. Прежде всего, он обращается к методологии изучения социальных явлений и в этой связи разбирает понятие «человек экономический». Булгаков подчеркивает, что данная абстракция имеет эвристическую значимость, она работает в рамках определенного исследовательского подхода, который строится на основе принципа утилитаризма. Однако, по его мнению, в современной науке происходит абсолютизация данного подхода, более того, человек трактуется не как целостное существо, обладающее эмоциональными волевыми эстетическими отношениями к действительности, а именно как урезанный однобокий «экономический человек» вообще. «Между «экономическим человеком» – условностью политэкономии, и человеком вообще ставится знак равенства, а то, что не вмещается в намеченную рамку … урезается, при этом безжалостно истребляется все индивидуальное и конкретное. В действительности «экономический человек» есть лишь одна лишь, хотя и очень важная сторона человеческой личности»[7]. Хозяйство, полагает ученый, есть не только механизм, но и живое творческое начало, нельзя разделять экономическую и духовную деятельность. Поэтому для Булгакова здесь важно подчеркнуть во-первых, ограниченность подхода классической политэкономии (Бентам, Рикардо), видящим в основе хозяйственной деятельности лишь стремление к получению прибыли, а во вторых, он разрабатывает, как уже отмечалось в этот период свою философию хозяйства, исходными постулатами которой является понимание хозяйства как творческой свободной деятельности, в основе которой не абстракция экономического человека вообще, а живая и многомерная человеческая личность. Фактически здесь Булгаков ставит проблему, активно обсуждаемую и сегодня – проблему этических оснований хозяйственной деятельности. К концу XX столетия этика бизнеса стала одним из актуальных направлений научных исследований. В научном сообществе начинает преобладать позиция, что этическое поведение, т.е. соблюдение определенных морально-этических стандартов, является экономически целесообразным и в конечном итоге экономически выгодным. По мнению Булгакова, бентамизм, голый утилитаризм разрушает этическую самодисциплину, которая лежит в основе всякого профессионального труда. А именно наличие высших этических

[7] *Булгаков С.* Народное хозяйство и религиозная личность / *С. Булгаков*. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. // Соч. в 2т. – М., 1911. – с. 181.

и в конечном счете религиозных ценностей, нравственных обязанностей в сфере профессионального труда способствуют развитию социально – экономическому. «Нужно понять, – подчеркивает Булгаков, – что и хозяйственная деятельность может быть общественным служением и исполнением нравственного долга, и только при таком к ней отношении и при воспитании общества в таком ее понимании создается наиболее благоприятная атмосфера как для развития производства, так и для реформ в области распределения, для прогресса экономического и социального»[8]. Поэтому абсолютно закономерным является рассмотрение Булгаковым в данной статье концепции Макса Вебера. Как известно, М. Вебер показал взаимосвязь религиозных представлений и практического поведения приверженцев протестантизма. Весьма плодотворными оказались его идеи «мирского аскетизма», выработки в протестантской этике понимания труда, профессиональной деятельности как призвания, дела богоугодного. Излагая учение Вебера, Булгаков подчеркивает, что в протестантизме уничтожается противопоставление светского и мирского, при этом светские занятия, в том числе предпринимательская деятельность, рассматриваются как исполнение религиозных обязанностей. Поэтому в повседневной жизни у человека должен постоянно присутствовать самоконтроль – отсюда формируется методизм, жесткий распорядок жизни, который проявляется прежде всего в процессе профессиональной деятельности. Не труд сам по себе, но рациональный методический труд требуется от личности. У колыбели современного экономического человека стоит мирской аскетизма. Булгаков говорит о необходимости проводить исследования религиозно-этических основ психологии русской промышленности. «Известна, – подчеркивает он, – например, особенно близкая связь русского капитализма со старообрядчеством, к которому принадлежат представители целого ряда крупнейших русских фирм. Выяснение характера этой связи, вообще изучение влияния вероисповедных различий на хозяйство было бы весьма интересно»[9]. Однако он полагает, что связь религиозного сознания и экономической деятельности должна быть приурочена не только к определенной догматике. Она должна строиться на анализе практических выводов и постулатов религии, а также учитывать социокультурные условия, конкретные исторические обстоятельства существования той или иной конфессии.

Сегодня среди ученых нет однозначного ответа на вопрос, насколько верным и продуктивным является применение веберовской концепции при анализе хозяйственной деятельности старообрядчества, православия, других религиозных течений. В этом дискуссионном вопросе идеи русских религиозных философов имеют несомненную научную значимость, поскольку содержат ряд принципиальных и точных положений методологического и теоретического порядка.

---

[8] *Булгаков С.* Народное хозяйство и религиозная личность / *С. Булгаков.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. // Соч. в 2т. – М., 1911. – с. 204.

[9] *Булгаков С.* Народное хозяйство и религиозная личность / *С. Булгаков.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. // Соч. в 2 т. – М., 1911 –с. 198.

Эрнст-Иоахим Вашке[1]

Толкование псалмов Мартина Лютера[2]

I. Предварительные замечания

В данном докладе я ограничусь исключительно толкованием псалмов Мартином Лютером. Этому есть конкретные причины. Будучи теологом, специалистом по Ветхому Завету и еврейской Библии, я занимаюсь исследованиями, исторический контекст которых составляют Античность и Ближний Восток. Когда я сегодня буду говорить о Лютере, я достаточно далеко выйду за пределы своего предметного поля.

Как евангелический теолог я, естественно, интересовался жизнью и трудами реформатора. Экзегету, подобному мне, не повредит заняться герменевтикой текстов Лютера. Как правило, этой тематикой в среде западных теологов занимаются историки церкви и специалисты по догматике, и совсем редко исследователи Библии. То, что я выбрал для изучения Лютера его толкование псалмов, обусловлено тем, что Псалтирь среди всех библейских книг оказала наибольшее влияние на историческое развитие как минимум христианства, вдобавок, для Лютера эта библейская книга наряду с Посланием к Римлянам является наиважнейшим из библейских текстов, определившим его путь как теолога.

II. Понимание Лютером Священного Писания

В понятиях «*sola scriptura, sola fide, sola gratia et solus Christus*» заключена квинтэссенция Реформации, ее самопонимание – в том числе и в отношении к Священному Писанию. Эти понятия встречаются у Лютера, но по отдельности, он никогда не употреблял их вместе в качестве формального принципа. Такая компоновка появляется лишь в период поздней лютеранской ортодоксии. Она должна воспроизводить Лютеровское понимание Св. Писания и строящуюся на этом теологию: *только* Писание свидетельствует о Иисусе Христе, в Нем *только* явлено божественное спасение. Человек может воспринять это *только* через веру, которая осуществляется *только* через благодать.

В Лютеровском понимании текстов нас в первую очередь интересуют понятия «*sola scriptura et solus Christus*». Оба понятия явно указывают на то, о чем говорят ранние исследования, касающиеся Лютера, а именно: понимание Св. Писания Лютером и реформаторами едва ли изменилось по сравнению с принятым в Позднем Средневековье[3].

Что касается *Scriptura sacra* (Св. Писания), то Лютер отличается от своих предшественников не более высокой оценкой последнего, а всего лишь постановкой вопроса о толковании и в этой связи с приоритетным значением смысла Св. Писания. Поскольку толкование и последующая

---

[1] ***Вашке, Ернст-Иоахим (Waschke, Ernst-Joachim)*** [waschke@theologie.uni-halle.de] – доктор теологии, профессор теологического факультета Халле-Виттенбергского университета им. Мартина Лютера (Халле, Германия) – *прим. ред.*

[2] Перевод с немецкого Галины Куделич – *прим. ред.*

[3] Сравн. Heinrich Bornkamm: Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948; Henning Graf Reventlow: Epochen der Bibelauslegung, Bd. 3: Renaissance, Reformation, Humanismus, München 1997, S. 68–200.

интерпретация зачастую неоднозначным образом выводится из Писания, возникает необходимость в авторитете, который принимает последнее решение. Для членов ордена авторитетом являлось верховное руководство, а для Церкви в целом – институт папства. Но именно эти авторитеты оспаривались Лютером в связи с приоритетом смысла Библии. Помимо четкого желания автономии, в основание этого спора был положен еще один мотив. Историк церкви Томас Кауфман называет это «поразительной односторонностью, с которой Лютер относился к Библии»[4]. Это было обусловлено тем, «что Библия для Лютера не была полифоном, чем-то темным, требующем церковного толкования, но заключала себе главное послание, Евангелие о любви Бога в Иисусе Христе»[5]. Согласно Лютеру, Св. Писание само себя разъясняет («*scriptura sui ipsius interpres*» [сравн. WA 7,97])[6], потому Библия должна быть понятна верующим исходя из нее самой.

В то время как для средневековой философии и еще даже для гуманистов толкование Библии главным образом было направлено на то, чтобы дать руководство к деятельности в практической жизни, для Лютера Библия была Книгой, в которой он надеялся найти ответы на многочисленные вопросы из различных сфер жизни. На этом зиждется радикальность его герменевтики: «Проповедь Христа», то, «что совершает Христос», становится поворотным и ключевым пунктом для лютеровского понимания текстов[7].

Но также в христологическом толковании Ветхого Завета Лютер идет не новыми, а, пожалуй, снова более радикальными путями. Для христианства с самого начала Ветхий Завет был важен только тем, что содержал в себе свидетельства о Христе. Лютера в этом моменте отличает гораздо более свободное обращение с отдельными каноническими текстами в вопросе их ценностной характеристики. Так, Лютер, как в Ветхом, так и в Новом Завете, четко разграничивал «Закон и Евангелие» и «ядро и скорлупу». Законы Ветхого Завета не имели для него того же значения, что и Евангелие, которое он находил также и в Ветхом Завете. Эти законы, по мнению Лютера, относились в своем большинстве исключительно к евреям, потому он называл закон Моисея «еврейским «Саксонским зерцалом»» (сборник феодального права 13 в.). И отдельные исторические пассажи Пятикнижия Моисея, и сами исторические книги были для Лютера свидетельством чужой культуры. По этой причине он и требует толкования текстов Ветхого Завета:

«Со Св. Писанием нужно работать и обращаться крайне осторожно. С самого начала слово использовалось множество раз различными способами. Нужно не только внимательно следить, есть ли это Слово Бога, Бог

---

[4] Thomas Kaufmann: Martin Luther, München 2010, S. 65.

[5] Kaufmann: *Luther*, (см. сноску 4), S. 65.

[6] Слова Лютера в тексте цитируются по: Martin Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA = Weimarer Ausgabe), Bd. 1, Weimar 1883ff; (WA.DB = Weimarer Ausgabe Deutsche Bibel), Bd. 1, Weimar 1906 ff.; (WA.TR = Weimarer Ausgabe Tischreden), Bd. 1, Weimar 1912 ff. Если цитата взята из других изданий, это будет дополнительно отмечено в примечаниях.

[7] Kaufmann: *Luther*, (см. сноску 4), S. 65.

ли говорит, но, в гораздо большей степени, обращать внимание на то, с кем Бог говорит, касается это тебя или кого-то другого» (WA 24,12b)[8].

Но, в противоположность этому, реформированная теология в споре с баптизмом с самого начала отстаивала единство Ветхого и Нового Заветов. Для Жана Кальвина (1509–1564) договор, вера и божий народ в обоих Заветах были идентичными. Их различие составляет «способ представления», а не «суть вещей». Единство Ветхого и Нового Заветов аргументировано своего рода педагогическим воздействием Бога, поскольку, считает Кальвин:

«Нельзя считать Бога изменяющимся из-за того, что в разные времена Он использовал подходящие для них формы выражения, которые были бы в тех реалиях действенны. Когда хозяин своим работникам дает разные поручения зимой и летом, они не будут его упрекать в непоследовательности, и не будут утверждать, что он ничего не понимает в сельском хозяйстве, поскольку все-таки необходимо учитывать природный цикл»[9].

Что касается знания библейских языков, еврейского и греческого, то и здесь Лютер не особо отличался от своих предшественников. Об этом свидетельствует уже первая его экзегетическая лекция (1513–1515), которая была посвящена псалмам. Он практически полностью опирается на латинский текст Библии, Вульгату. Когда Лютер в той или иной ситуации использует еврейское слово, то он заимствует его из имеющихся комментариев или из грамматики Иоганна Рейхлина (1455–1522). Авторитетными лицами для Лютера были отцы церкви бл. Августин (354–430) и Николай Лирийский (ок. 1270–1349), отчего в обиход вошло выражение: «*Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset*» («Если бы Лира не сыграл(а), то Лютер бы не станцевал»[10]). Все изменится лишь тогда, когда Лютер после издания «Сентябрьского Завета» самостоятельно возьмется за перевод Ветхого Завета с еврейского. Помощь в этом ему оказывали, прежде всего, Филипп Меланхтон (1497–1560) и Виттенбергский знаток еврейского Матеус Аурогаллус (1490–1543). Двенадцать лет прошло до того момента, когда в 1534 г. впервые вся Библия была переведена на немецкий язык.

Что касается методологии толкования, то Лютер, пусть не обеими ногами, а лишь одной, опирался на традиции средневековой экзегезы. Основой метода было применение так называемого «четырехчастного смыслового истолкования Писания»[11]. Как известно, оно состоит в основополагающем разделении на «историческое» и «духовное» толкование. «Духовное» в свою очередь подразделяется на:

Tropologie - моральное значение;

Allegorie – переносное значение;

---

[8] Martin Luther: *Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken,* 1525, цит. по Rudolf Smend: *Das Alte Testament im Protestantismus* (= Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 3), Neukirchen-Vluyn 1995, S. 36.

[9] Calvin: *Institutio,* 1559, цитируется по Smend: *Das Alte Testament* (см. сноску 8), S. 79.

[10] Об этом высказывании сравн. James D. Wood: *The Interpretation of the Bible: A Historical Introduction,* London 1958, S. 83.

[11] Сравн. Reventlow: *Epochen* (см. сноску 3), S. 72 f.

Anagogie – наличествующее в тексте указание на духовные надежды и небесные тайны.

Для Лютера, как и для других реформаторов, приматом обладал *sensus historicus*, соответсвенно *sensus literelis*.

Что касается герменевтических принципов, то переход от средневекового толкования текста к толкованию реформаторов кажется зыбким. Это неизбежно вызвано тем, что, во-первых, все Св. Писание считается Словом Божьим (учение о богодухновенности Писания), во-вторых, Ветхий Завет и, прежде всего, Псалтирь, свидетельствуют о Христе. Толкование лишь с опорой на *sensus historicus* не осуществимо. Хотя Лютер, как и Кальвин, был настроен против аллегорического толкования Библии, он при этом прибегает к этому методу разъяснения Библии гораздо чаще, чем Кальвин. Лютер также не отказался и от *Tropologie*, моральной ценности библейских рассказов. Тем не менее, духовные смыслы не доминируют над пониманием текста, а дополняют и иллюстрируют библейские повествования.

III. Толкование псалмов Мартина Лютера

Для Лютера Псалтирь являлась не только самой важной книгой Ветхого Завета, но и всей Библии. Это можно объяснить двумя способами. Эта книга стала ему особенно дорога в силу его монашеского чина и жизни в монастыре. Псалтирь, наполненная молитвами, которые в различной манере возносили благодарность, сетования, хвалу и славу Богу, стала тем основанием, на котором он строил свои собственные теологические изыскания, пересматривал их и заново отстраивал. В то время как «проповедь о Христе», о том, что «совершил Христос», является герменевтическим ключом для понимания библейского предания, то Псалтырь была для него целиком и полностью евангельской книгой, рассматриваемой им как собрание молитв Самого Христа.

Не менее трех раз Лютер посвящал свои лекции Псалтири, это больше, чем любой другой библейской книге. Она стала предметом его первых лекций в Виттенбергском университете с зимнего семестра 1513/14 г. до лета 1515 г. (т.н. «*Dictata super psalterium*»). Второй раз это было с зимнего семестра 1518/19 г. до лета 1521 г. (т.н. «*Operationes in psalmos*») и последний раз с 1532 по 1535 гг. (т.н. «*Enarratio psalmi*»).

К этим лекциям Лютер подготовил не менее трех предварительных речей (1524, 1528, 1545) и два послесловия (1525, 1531), сопровождавших книгу Псалмов в различных изданиях Библии. Самое важное предисловие, написанное в 1528 г., было включено в первое полное издание Библии на немецком языке в 1534 г. В этом тексте Лютер в первую очередь указывает на почитание и высокое значение Псалтыри в истории Церкви и сетует, что в его время это отношение было заброшено «под скамью в темноту». Различного рода повествования о житиях святых заместили Псалмы. Если кто-то и был поглощён литературой о духовном становлении, он, тем не менее, не должен был, считает Лютер, забывать, что «никакая искусная книга легенд о Святой Земле не стала и не может стать тем, что представляет собой Псалтирь» (W.A.DB 10 I, 100). В соответствии с этим он, подводя итоги о ценности Псалмов, пишет:

«Итак: если хочешь видеть святую христианскую церковь во всех ее живых красках и формах через один небольшой образ, загляни в Псалтырь, и перед тобой предстанет тонкое, светлое, чистое зеркало, которое тебе покажет, что есть христианство. Да, ты самого себя обретешь в ней, как и правильное *Gnotiseauton* (*познание себя*), а с этим обретешь Бога и всех существ» (W.A.DB 10 I, 104)[12].

Для Лютера через Псалтирь возможно познание себя и познание Бога. Потому она для него словно «маленькая Библия», «в которой все то, что и в Библии представлено в наилучшем, наикрасивейшем виде». «Мне кажется», – это продолжение одной из самых известных цитат Лютера, – «что сам Святой Дух замыслил и создал короткую Библию, заключив в одной книге все христианство или всех святых, для того, чтобы тот, кто не может прочесть всю Библию, в этой книжице обрел ее полноту» (WA. DB 10 I, 100 f.)[13].

Предисловие к первому толкованию в лекции о псалмах по этой причине получило следующее название: «Praefatio Jesu Christi» (WA 3, 12)[14]. Историческое толкование, каким оно было прежде всего в иудейской экзегезе, Лютер считал неприемлемым для псалмов, характеризуя его как «плотское понимание». Лютер уже в первых лекциях о псалмах различает вслед за Николаем Лирийским (1270/75–1349) историческое и пророческое значение слова. Пророческое относится к Иисусу Христу. «Всякое пророчество и всякого пророка следует считать возвещающими о Господе Иисусе Христе, кроме случаев, когда четко прописано, что речь идет о ком-то другом» (*Omnis prophetia et omnis propheta de Christo domino debet intelligi, nisi ubi manifestis verbis appareat de alio loqui*) [WA 3,13])[15]. Только при работе с поздними псалмами, уже на втором году чтения лекций, Лютер воспринимает историческую обусловленность молитвенных песней. Так, Лютер дал следующий заголовок к псалму 101 (102): «Молитва бедного народа перед пришествием Христа» («*Oratio pauperis populi ante adventum Christi*» [WA 4, 141]), или, в глоссе перед названием псалма 142 (143) он пишет: «Этот псалом по духу и в пророческом смысле есть глас народа, верного синагоге» («*Iste psalmus in spiritu et prophetico sensu est vox populi fidelis synagoge*» [WA 4, 443]).

Как уже подчеркивалось, Лютер все еще крепко держался теологических традиций Средневековья, согласно которым теология была в центре и, по их самопониманию, являлась толкованием Писания. Поскольку толкование по нормам монашеской теологии было тесно связано с личным поведением и образом жизни, важная роль была отведена трополо-

---

12 Цит. по *Das Alte Testament* (см. сноску 8), S. 21.

13 Цит. по *Das Alte Testament* (см. сноску 8), S. 19.

14 Сравн. Reventlow: *Epochen* (см. сноску 3), S. 73. В то время как в «*Praefatio*» приводятся цитаты из святых отцов, само понятие выражает, что сам Христос тот, кто молится: «От того, что Иисус Христос собственно и есть псалмопевец, всякий молящийся воспринимает роль Иисуса Христа, роль Того, Кто был человеком и потому осужден, но при этом перед Богом оправдан» (Hans Jürgen Luibl: *Des Fremden Sprachgestalt* (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 30), Tübingen 1993, S. 15.

15 Цит. по Reventlow: *Epochen* (см. сноску 3), S. 73.

гическому толкованию. Суд Божий и его справедливость, доверие людей, смирение и заносчивость – это были те темы, которые Лютер постоянно встречал в псалмах, и которые его в силу личных обстоятельств очень волновали. В отличие от гуманистической теологии, Лютер понимал тропологическое толкование не как программу к действию, но «экзистенционально-христологически»[16].

Это основополагающее понимание псалтири как «Praefatio Jesu Christi», насколько я могу судить, остается неизменным и в последующих лекциях о псалмах. Для Лютера Псалтирь – «это книга, в которой постигается живой голос Иисуса Христа»[17].

Примером, хорошо иллюстрирующим это понимание, может служить толкование псалма 72 (71). Псалом назван следующим образом: לשלמה (*lišlomoh*). Название можно трактовать трояко: либо псалом происходит от Соломона, либо был для него написан, либо он должен истолковываться в отношении Соломона. Поскольку этот псалом имеет постскриптум: «Кончились молитвы Давида, сына Иессея», он воспринимается как молитва старца Давида за его сына и наследника Соломона. В переводческом пояснении к псалму «*Dictata super Psalterium*» Лютер рассматривает различные возможные интерпретации его названия. Однако смысл последнего для Лютера очевиден в соответствии с данным им заголовком: «*De adventu, dominio, eucharistia, gloria et potestate Christi. Psalmus LXXI. totus divinissimus*» (О пришествии, владычестве, евхаристии, божественности и силе Христа. Псалом 71. Совершенно божественный [WA 3,458]).

Соответственно, еврейское название לשלמה (*lišlomoh*) означает для него «*Solomoni ei per spiritum revelatus*» (Соломон, открытое ему духом [WA 3, 458]). Уже в иудаизме во времена таргумов (переводов Библии на арамейский язык) этот псалом толковался мессиански. В арамейском переводе в начале псалма, в котором речь идет о царе и царском сыне, есть приписка «это Мессия»[18]. То, что Лютер мог знать об этой ранней иудейской традиции, очень маловероятно.

Хотя в первом цикле лекций говорится еще не эксплицитно «об оправдании только через веру», в самом толковании псалма эта мысль уже высказывается несколько раз.

В *комментарии* на псалом 72 (71) Лютер указывает на то, что в этом псалме, как и вообще в Ветхом Завете, речь может идти только о первом пришествии Христа. Первое пришествие – это милостивый и исполненный добра суд. В доказательство этому служит цитата из Послания к римлянам 3, 21–22, где апостол Павел пишет: «Но ныне, независимо от закона, явилась праведность Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, праведность Божия через веру в Иисуса Христа». Но она также присутствует в псалме, как написано в 4-м стихе: «Да судит нищих народа». Лютер комментирует это следующим образом: «*Quia damnat*

[16] Reventlow: *Epochen* (см. сноску 3), S. 74.

[17] Kaufmann, *Luther*, (см. сноску 4), S. 67.

[18] В этой связи см. Erich Zenger: «So betete David für seinen Sohn Salomo und für den König Messias». Überlegungen zur holistischen und kanonischen Lektüre des 72. Psalms, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 8 (1993), S. 57–72, особенно S. 61–64.

illos, ut salvet &c.» (потому что он проклинает их, чтобы спасти и т.д. [WA 3, 462]).

Для теологии на исходе Средневековья осознание своих грехов и следующее за этим смирение было подобающим соработничеством человека в деле его спасения. Для Лютера понятие *fides Christi* имеет двойное значение: как «верность» и как «собственно Его милость и милосердие, которые были однажды проявлены, чтобы мы были оправданы и спасены»[19]. Кроме того, понятие также обозначает «веру во Христа». На этом уровне человек не может совсем ничего сделать. Он может только надеяться и просить о милости, это единственно подобающее поведение грешнику, которому больше ничего не доступно. Это понимание Божьего суда Лютер проясняет на примере данного псалма 72 (71) через понятия «суд» (*iudicium*) и «правосудие / справедливость» (*iustitia*), о которых в начале псалма молят царя: «*Deus iudicium regi da et iustitiam tuam filio regis*» (Боже! Даруй царю Твой суд и сыну царя Твою правду[20]).

Лютер различает три значения в слове «суд» (*iudicium*):

1. Анагогическое толкование позволяет говорить о «страшном суде», о котором, однако, лишь изредка упоминается в Библии.
2. Аллегорическое толкование говорит о сокрытом разделении добра и зла в Церкви через Иисуса Христа.
3. Тропологическое толкование – и в этом смысле *iudicium* чаще всего используется в Библии – говорит об уничтожении ветхого человека, которое, воспринятое в вере, становится действенным: «Бог судит и заставляет судить о том, что мы из себя представляем» («*Hoc est quo deus conmnat et condemnare facit, quicquid ex nobis habemus*» [WA 3, 465])[21].

Согласно этому разделению Лютера, в первую очередь *iudicium* – это «слово Божье», во-вторых, «само-осуждение» человека, наконец, «соответствующее исполнение в действии».

Лютер знал, что понятия право/суд и правосудие часто представлены в параллелизме как поэтической фигуре. Также, как и для *iudicium* существует три значения, к понятию «правосудие/справедливость» (*iustitia*) подбирается три толкования:

1. Анагогически – это Сам Бог в совершенстве Его Церкви.
2. Аллегорически под *iustitia* понимается Церковь.
3. Тропологически *iustitia* означает нечто хорошее, тогда как *iudicium* следует соотносить с чем-то плохим. Доказательством этому Лютер считает часто встречающееся воззвание: «Направи меня, Боже…» (Пс. 43,1; 82,8; 95,13; 98,9), которое он понимает следующим образом: «Дай мне истинное смирение и подавление плоти, чтобы я Тобою в Духе спасен был» («*da mihi veram humilitatem et carnis mee mortificationem, meiipsius damnationem, ut sic per te salver in spiritu*» [WA 3, 466])[22].

---

[19] Reventlow: *Epochen* (см. сноску 3), S. 77, с отсылкой на WA 4, 127.

[20] Русский синодальный перевод – *прим. переводчика.*

[21] Цит. по Luther: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, hg. von Kurt Aland, Göttingen 1991, S. 408 f.

[22] Цит. по Luther: *Gesammelte Werke* (см. сноску 21), Bd. 1, S. 413.

Признание собственной греховности в этом контексте уже не требование, а неотъемлемое условие для оправдания человечества. Потому Лютер отождествляет *iustitia dei* и *fides Christi*, находя этому подтверждение в Послании к Римлянам 1,17: «В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: «Праведный верой жив будет». Размышление о суде в его отношении с правосудием Божьим приходит к двум положениям: «Бог направляет ветхого, плотского человека к тому, что тот сам признал свою греховность. Таким образом Бог оправдывает человека в Духе, т.е. в вере во Иисуса Христа, претворяя в нового человека»[23].

IV. Заключительные выводы

В чем ценность толкования псалмов Лютера?

В первую очередь необходимо отметить силу его убеждения, которая как раз особенно ярко проявилась при толковании псалмов. В этом Лютер действительно превзошел своих современников. Переводя Библию по латинским, греческим, еврейским текстам, Лютер не просто механически составлял немецкий текст, напротив, его перевод возвысил немецкий язык до невиданного уровня. Потому уже в 1869 г. Людвиг Дистель высоко оценил то, что, Лютер, хотя и не обладавший обширными знаниями еврейского языка, «благодаря тонкому экзегетическому чутью, глубокому постижению общего духа Писания, словно по счастливому озарению сделал гораздо больше, чем это было доступно в то время самому просвещенному специалисту еврейского языка»[24].

Во-вторых, Псалтирь для Лютера была не просто собранием молитв, а Книгой, содержащей собственную эксплицитную теологию. Осознание всеобщей взаимосвязи в исторически-критической экзегезе было утеряно с конца XIX в. и почти на протяжении всего XX в. Лишь недавно, прежде всего в католической экзегезе было вновь обращено внимание на эту тему.

На сегодняшний день исторически-критично настроенный экзегет вряд ли бы принял христологическое толкование Лютера. Еврейская Библия является в качестве Ветхого Завета частью христианской Библии, будучи при этом священным текстом в синагоге. Наше сегодняшнее понимание иудейства значительно отличается от понимания Лютера, который как сын своего времени не был свободен от антисемитских настроений, глубоко укоренившихся в средневековой культуре. Уже при жизни Лютера часто критиковали за его радикальное христологическое толкование псалмов не только иудеи, но и ученые-христиане, специалисты по еврейскому языку, потому в конце жизни он обрушивал на тех и других, иудеев и христиан, горькую неприязненную критику[25].

В силу того, что Псалтирь подразделяется на пять книг, а сами псалмы тесно связаны с личностью Давида, они имеют четко выраженный дави-

[23] Reventlow: *Epochen* (см. сноску 3), S. 79.
[24] Ludwig Diestel: *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869, S. 259.
[25] Ср. Kaufmann: *Luther*, (см. сноску 4), S. 67.

довско-мессианский горизонт истолкования[26]. Эту мессианскую линию, как в еврейской традиции, так и в редакции псалмов, Лютер отчетливо видел и потому в своей типологии четко обозначил соответствия: Давид – Христос, автор молитв – молящийся. «Эта однозначность придала лютеровской Библии особую теологическую когерентность и возможно даже ее языковое мастерство, которое имело эпохальное воздействие на развитие истории»[27].

Третий момент – экзистенциональное измерение лютеровского понимания Библии. Библия, как Ветхий, так и Новый Завет, есть и остается Божьим притязанием и обращением к каждому отдельно. После Лютера, по моему мнению, подобное понимание водительства жизни находит свое продолжение в пиетизме – возрожденческой теологии XIX в. – и затем у Дитриха Бонхеффера. Последний в своем понимании псалмов очень близок Лютеру, когда пишет:

«Потеряв Псалтирь, христианская община лишается несравненного сокровища, но с повторным ее обретением она приобретет себе нечаянную силу»[28].

Псалмы, собственно, объединяют каждого молящегося с Давидом и Израилем, с Христом и всем христианским миром.

---

[26] В этой связи см. Erich Zenger: *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008, S. 354–358. Обрамление первых двух книг Псалтири царскими псалмами 1 и 72 указывает на жизненный путь Давида. Во 2-ом псалме сам Давид возведен Богом как царь на Сион и при этом он же молитвенник, который в 72 псалме желает праведного суда своим потомкам. Третья книга псалмов (73–89) завершается сетованием о падении царства и просьбой к Богу вновь одарить оказанной Давиду милостью. Этот переход от надежды на Давида к упованию на Бога особо подчеркивается с третьей по четвертую книгу через смену рода. Первые три книги псалмов состоят преимущественно из жалоб и просительных молитв, в то время как две последних содержат главным образом гимны и псалмы со структурой гимна.

[27] Kaufmann: *Luther*, (см. сноску 4), S. 68.

[28] Dietrich Bonhoeffer: *Die Psalmen. Das Gebetbuch der Bibel*, Bad Salzuflen 1989, S. 17.

Мартысевич А.С.[1]

«Сейсмологический сдвиг» в протестантских концепциях культуры второй половины XX – нач. XXI в.

В статье обосновывается наличие в развитии протестантских концепций культуры второй половины XX – начала XXI в. теоретического поворота, кардинально изменяющего взгляд на культуру в протестантской теологии. Особое внимание уделяется вопросу соотношения христианства и культуры с точки зрения протестантских мыслителей. Целью статьи является выявление трансформаций протестантских концепций культуры второй половины XX – начала XXI в. В исследовании используются методы теоретической реконструкции и сравнительного анализа.

В одной из своих статей К. Дурайсин, протестантский теолог из Индии (Церковь Южной Индии), говорит о *сейсмологическом сдвиге*, произошедшем в 1960-х – начале 1970-х гг. в христианской теологии, в частности в миссионерской мысли и практике[2]. Такой сдвиг, правомерно отмечает он, заключается в осознании неадекватности притязаний Европейской модели христианства на абсолютную роль во всем мире, из чего следует особое внимание к разнообразию равноценных культур. Таким образом, его меткую метафору о *сейсмологическом сдвиге* можно применить и в отношении к христианским, в особенности протестантским, концепциям культуры.

Действительно, в 1950-х – начале 1960-х годов ведущие протестантские теологии культуры, как правило, рассматривают культуру как таковую, вне ее локальных проявлений, а занимаясь вопросом взаимоотношения культуры и религии, подразумевают под первой, прежде всего, европейскую культуру, а под вторым – европейскую модель христианства. Культура определяется протестантскими теологами этого периода в качестве человеческой деятельности и специфически человеческого модуса бытия в целом. Например, культура, по П.Й. Тиллиху, это «самосозидательность жизни в измерении духа»[3]. Р.Х. Нибур под культурой подразумевает «глобальный процесс человеческой деятельности, а также глобальный результат этой деятельности»[4]. Анализируя культуру, эти теологи делают акцент не столько на внутреннем разнообразии, сколько на целостности и системности, выделяя теоретическую и практическую стороны, связанные между собой: *праксис* и *теория* в концепции культуры П.Й. Тиллиха, теоретическое и практическое мышление в концепции Р.Х. Нибура, теоретическая и практическая культура в работах Р.К.П. Нибура. Например, Р.К.П. Нибур отмечает, что «наиболее несомненной основой развития культуры являет-

---

[1] ***Мартысевич Анна Степановна*** [martysevich@mail.ru] – кандидат культурологии, доцент кафедры религиоведения Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

[2] *Duraisingh, C.* Salvador: a signpost of the new in mission / C. Duraisingh // Called to one hope. – Geneva: WCC, 1998. – P. 191.

[3] *Тиллих, П.* Систематическая теология: пер. с англ.: [в 3 т.] / П. Тиллих. – М.; СПб.: Универ. кн., 2000. – Т. 3. – С. 57.

[4] *Нибур, Р.Х.* Христос и культура / Р.Х. Нибур // Христос и культура: избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура; сост.: П.С. Гуревич, С.Я. Левит. – М.: Юрист, 1996. – С. 33.

ся соединение знания и опыта как в коллективной деятельности человечества, так и в индивидуальной жизни»[5]. В целом, к культуре эти теологи относят нравственность, а также эстетическую и научную деятельность.

Поворотным пунктом для развития протестантских концепций культуры второй половины XX века стала по всей видимости работа Х. Кокса «Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте», вышедшая впервые в 1965 году. В теологии Х. Кокса Церковь понимается как авангард нового порядка, «экзорцист культуры»[6], главной культурной функцией Церкви провозглашается изгнание мифологических представлений, а одним из главных мифов – европоцентризм. Критика европоцентризма наблюдается также в работах Л. Ньюбигина и В. Панненберга. Так, Л. Ньюбигин настаивает, что «мы нуждаемся в свидетельстве христиан других культур, чтобы скорректировать наше культурно обусловленное понимание Евангелия»[7].

В концепциях Дж.Х. Йодера, К.А. Картера, К. Таннер, Д.М. Йегер, Г.Х. Стассена и некоторых других теологов в качестве наиболее важного изменения, основанного на критике соотношения культуры и христианства, предложенного Р.Х. Нибуром, можно выявить утверждение, что христианство не должно формировать свое отношение к культуре в целом, но должно относиться к культурным феноменам избирательно. Основополагающей работой, обусловившей развитие такой тенденции рассмотрения феномена культуры, следует считать эссе Дж.Х. Йодера, написанное им еще в 1958 г., но опубликованное лишь в 1996 г. Помимо критики монолитности культуры, этот автор выступает также против рассмотрения в качестве аксиомы необходимость автономности культуры от христианства, но тем не менее отмечает и принципиальный разрыв между ними: «…Христианская церковь в качестве социологического объединения является отличной от остальной культуры и, таким образом, конституирует новую культурную возможность»[8]. Относительно схожая идея содержится и в теологии Х.Г. Кокса, когда он рассматривает Церковь как авангард нового порядка, и в теологии В. Панненберга, который отмечает: «Наиболее худшим вариантом ответа на вызов секуляризма является адаптация к секулярным стандартам в языке, мыслях, стиле жизни. Если члены секулярного общества обращаются к религии, они делают это, потому что ищут чего-то иного по сравнению с тем, что уже предоставляет такая культура»[9]. Очень близкую Дж.Х. Йодеру теоретическую позицию репрезентируют К.А. Картер, Д.М. Йегер, Г.Х. Стассен. Так, к примеру,

---

[5] *Niebuhr, R.* Faith and history / R. Niebuhr. – NY.: Charles Scribner's sons, 1949. – P. 72.

[6] *Кокс, Х.* Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс; пер. с англ. – М.: Вост. лит., 1995. – С. 154.

[7] *Ньюбигин, Л.* Раскрытие тайны: введение в теологию миссии / Л. Ньюбигин; пер. с англ. А. Бакулов. – М.: Центр «Нарния», 2006. – С. 176.

[8] *Yoder, J.H.* How H. Richard Niebuhr Reasoned: *a Critique of Christ and culture* / J.H. Yoder // Authentic transformation: a new vision of Christ and culture / G.H. Stassen [and others]. – Nashville: Abingdon Press, 1996. – P. 75.

[9] *Pannenberg, V.* How to think about secularism / V. Pannenberg // First Things. – 1996. – № 64. – P. 31.

К.А. Картер критикует как либеральное, так и консерваторское понимание культуры за соединение христианства с государственной идеологией и зависимость от культуры. Главным К.А. Картер считает вопрос о том, «как Церковь может заниматься культурой, не ставя под угрозу свое единство, святость, соборность и апостольство»[10], для чего, как полагает этот мыслитель, необходима сепарация христианства и государственной власти. В утверждении данного автора о том, что трансформация культуры не должна быть главной целью Церкви, но вторичным продуктом, появляющимся вследствие осуществления ее миссии, явно прослеживаются мотивы концепции культуры позднего К. Барта. К. Таннер также встраивается в общую логику рассуждений вышеназванных теологов, но в то же время предлагает оригинальную концепцию культуры. С ее точки зрения, любая культура является всегда фрагментарной, реляционной, не имеющей четких неподвижных границ, негомогенной в смысловом отношении, постоянно изменяющейся[11]. Следует также добавить, что всем этим протестантским теологам свойственно рассмотрение культуры как *стиля жизни*, то есть если ранее теологи (П. Тиллих, Р.Х. Нибур и др.) под культурой подразумевали высшие проявления человеческой деятельности (нравственной, эстетической, научной), то здесь под культурой подразумеваются прежде всего повседневные практики.

Одним из наиболее ярких свидетельств ухода протестантской теологии от европоцентристкого понимания культуры является организованное Всемирной лютеранской федерацией в 1993 году междисциплинарное исследование взаимоотношений между богослужением и различными культурами мира, в исследовательскую группу которого были включены двадцать пять человек, проживающих на пяти различных континентах. В докладах, статьях, а также официальных заявлениях по результатам исследования подчеркивается, что «христианское богослужение относится динамически к культуре, по меньшей мере, четырьмя способами»[12]: богослужение транскультурно (то есть выходит за рамки культуры), контекстуально (всегда выражается посредством локальной культуры), контркультурно (направлено на критику элементов несправедливости и дискриминации, имеющихся в культуре) и кросскультурно (позволяет преодолевать культурные барьеры)[13]. Специфика способа соотношения зависит от того, какой именно элемент локальной культуры мы рассматриваем и в каком контексте. Прежде всего, в рамках вышеуказанного исследования внимание уделялось контекстуализации богослужения в различные локальные культуры, для чего было предложено два метода: метод

---

[10] *Carter, C.A.* Rethinking *Christ and culture*: a post-Christendom perspective / C.A. Carter. – Michigan: Brazos Press, 2006. – P. 112.

[11] *Tanner, K.* Theories of culture: a new agenda for theology / K. Tanner. – Minneapolis: Fortress, 1997. –XI, 196 p.

[12] Nairobi statement on worship and culture: contemporary challenges and opportunities / Christian orship: unity in cultural diversity / ed. by S. Anita Stauffer. – Geneva: Lutheran World Federation, 1996. – P. 24.

[13] *Ibid,* P. 24; Chicago statement on worship and culture: baptism, and rites of life passage / Baptism, rites of passage, and culture; ed. by S.A. Stauffer. – Geneva: Lutheran World Federation, 1998. – P. 14.

динамического соответствия (заключающийся в выявлении тех элементов культуры, которые позволяют заново выразить исходную, базисную форму (*ordo*) богослужения) и метод творческой ассимиляции («состоящий в добавлении подходящих компонентов локальной культуры к литургическому *ordo* в целях обогатить его первоначальное ядро»)[14]. В 1996 г. под эгидой Всемирной лютеранской федерации проходит также экуменическая конференция «Призваны к единой надежде. Евангелие в разнообразных культурах» (Сальвадор, Бразилия, 24 ноября – 3 декабря), в которой участвовало 574 участника из 98 стран и различных христианских деноминаций. Одной из основных тем данной конференции являлся вопрос о «неизбежном воплощении Евангелия в конкретных культурах»[15]. В сообщении по итогам конференции отмечается: «Мы глубоко надеемся, что эта последняя важная миссионерская конференция 20-го века ясно показала: чтобы быть плодотворным, евангелие должно быть честным по отношению к себе и инкарнированным, или укорененным, в человеческую культуру»[16].

Итак, можно сделать вывод, что в 1960-х годах осуществляется *мультикультурный поворот* в протестантской теологии культуры. Протестантские концепции культуры, начиная с этого времени, характеризуются критикой европоцентризма, акцентом на поликультурности и необходимости инкарнационного метода при взаимодействии христианства с различными культурами мира. Культура начинает здесь рассматриваться как плюральность стилей жизни, вплоть до рассмотрения культуры как абсолютно «реляционной негомогенности» (К. Таннер). Такой теоретический поворот можно интерпретировать различным образом. С одной стороны, здесь можно усмотреть влияние философии и политики на теологию протестантизма, так как в таких концепциях культуры явно просматривается как влияние политики мультикультурализма, так и постмодернистского способа мышления (к примеру, взгляд на культуру К. Таннер перекликается с ризомным рассмотрением пространства в философии Ж. Делёза и Ф. Гваттари). С другой стороны, такие изменения в концепциях культуры можно рассмотреть как развитие заложенного в основы христианской картины мира принципа толерантности, а также как развитие диалогичности протестантских концепций культуры, доведение принципа диалогичности, свойственного протестантским концепциям культуры 1950-х – начала 1960-х годов, до предела. Здесь уместно вспомнить о концепции *ослабленного мышления* как развертывания христианской традиции, предложенной достаточно радикальным во многих своих рассуждениях итальянским философом Дж. Ваттимо. Следует также отметить, что последние годы миграционная политика как Западной Европы, так и США, сталкивается с небывалыми вызовами и остается лишь с нетерпением ожидать, какие «повороты» будут в протестантской теологии культуры (а сейчас правомернее «теологии культур») в будущем.

---

14 Nairobi statement on worship and culture: contemporary challenges and opportunities / Christian orship: unity in cultural diversity / ed. by S. Anita Stauffer. – Geneva: Lutheran World Federation, 1996. – P. 26.

15 Called to one hope. The Gospel in diverse cultures / ed. by C. Duraisingh. – Geneva: WCC publications, 1998. – P. XI.

16 *Ibid,* P. 21.

Старовойт И.М.[1]

Динамика гендерных отношений в современном протестантизме

В XX–XXI вв. происходит глубокая переоценка социокультурных ценностей, которая провоцирует изменения положения женщины в обществе, семье и религиозном мире. Корни проблемы взаимоотношений между мужчиной и женщиной исследовалось на протяжении долгого времени, однако, несмотря на это, дана тема не теряет своей актуальности и сегодня. Проблема получения социальных и политических прав женщин является важной и достойной внимания. Если говорить о современности, то сегодня женщины объединяются в определенные группы или общества, феминизм приобрел всемирного распространения, а гендерные различия соприкасаются с религиозными взглядами. Современное состояние изучения и исследования вопросов пола включает в себя: социальные, культурные, политические и биологические компоненты, которые в свою очередь изменяются с ходом истории. Многие ученые и философы уделяли внимание вопросам пола во все времена. Положение женщины в обществе постоянно привлекало внимание. Нередко высказывались совершенно противоположные мнения, и эта проблема рассматривалась с разных точек зрения. Как в истории, философии, естественных науках, так же и в религии. Церковная деятельность, как часть общественной жизни, остается во многих христианских вероисповеданиях одной из неприступных сфер для проявления женской инициативы и таланта. Тем не менее, большую часть прихожан всех храмов составляют именно женщины, они выполняют значительную часть повседневной приходской работы. Важным является тот факт, что религиозные парадигмы общества зачастую были доминирующими по отношению к другим сферам общественной жизни. Исходя из этого, можно утверждать, что определенные стереотипы сначала сложились в сфере религии, а затем вышли за ее пределы.

Появление социологического термина «гендер» представляет значительный интерес к анализу этого понятия в различных сферах и направлениях и здесь нельзя обойти религиоведения. В настоящее время понятие «гендер» становится всеобъемлющим и тем самым приобретает особую актуальность и составляет все больший интерес для исследователей.[2] Стоит обратить внимание на то, что гендерные исследования относятся к направлению, которое приобрело стремительное развития в течение последних десятилетий. Начиная со второй половины XX века, мы наблюдаем возникновение интереса к проблематике гендерного равенства в религии, ведь она сформировала и заложила определенные предубеждения и стереотипы. Появление гендерного подхода в гуманитарных исследованиях постепенно начинает становиться неотъемлемой составляющей при изучении той или иной области знаний. Но важно обратить внимание

[1] ***Старовойт Ирина Михайловна*** [starovoitiryna@gmail.com] – аспирантка кафедры религиоведения Киевского национального университета им. Тараса Шевченко (Киев, Украина) – *прим. ред.*

[2] *Kornelia Sammet.* Die Bedeutung des Geschlechts im evangelischen Pfarramt. In: GENDER / K. Sammet. – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft. – 2010. – S. 81–99

на особенности включения гендерной тематики, ведь каждой научной дисциплине присуща специфика использования этого метода, которая ориентируется на устоявшиеся предубеждения, которые сложились к появлению понятия «гендер». Рассматривая вопрос о роли женщин и мужчин в политике, образовании, семье и других сферах социальной жизни, нельзя не отметить роли религии, ведь именно в ней лежат корни многих проблем, с которыми сталкивается человечество в день, когда отстаивает права дискриминированной стороны.

Изучение роли женщины в религии, ее места в истории, религиозной жизни общества проводили такие зарубежные ученые, как М. Гимбутас, Ж. Грант, М. Дели, К. Крист, Д. Пласкова и др.

Фундаментальный анализ гендерных представлений в крупнейших религиях мира сделали украинские исследовательницы Н. Чухим «Введение женщины в западной философской традиции (от античности до модерна)» и В. Суковата «Гендер и религия», которые в своих работах обращались к проблеме применения философско-религиоведческих подходов к изучению способов репрезентации гендерных представлений в религиозных традиция и показали значимость женщины в религиозной истории. Н. Дударь, В. Мельник, М. Паращевин, С. Сальникова в своих научных наработках раскрывали вопрос уровня религиозности в Украине, в том числе в протестантизме.

В. Суковатая, анализируя появление феминистских и гендерных исследований в теологии, отмечает, что в результате развития женского самосознания активные женщины, «ссылаясь на примеры из Библии, выступали против двойного стандарта религиозной морали, требовали внесения гендерного эгалитаризма в религию и теологию и признание заслуг женщин в развитие духовности и пересмотра ряда дискриминационных практик, которые проявлялись в запрете изучения женщинами священных текстов, преподавание теологии и несения службы».[3]

В священных текстах прослеживается неравенство между полами, в частности очевидная дискриминация женщин. Возможно, что эта ситуация обусловлена созданием таких текстов в исторический период времени, когда господствовала патриархальная система общественных отношений. В гендерной перспективе центральной и противоречивой возникает проблема «женского священства», ведь вопрос о равенстве полов в Церкви и вообще о равенстве не может быть отделена от священства.

Если говорить о позиции мужчины и женщины в христианстве, стоит заметить, что, несмотря на равенство перед Богом, имеется в виду только сфера духовного слияния с Богом. А о равенстве в практической деятельности, например, в церковной сфере, этот вопрос остается открытым и противоречивым. Это касается проблемы допущения женщин к богослужению и легитимации женского священства. Взгляды конфессий на вопросы женского священства достаточно неоднозначные.[4] Для нашего исследования актуальны лояльные взгляды на указанную проблему в

---

[3] *Суковата В.* Гендер і релігія / В. Суковата // *Основи теорії гендеру: навч. посіб.* – К.: К.І.С, 2004. – С. 365–366.

[4] *Бер-Сижель Э.* Служение женщины в Церкви / *Э. Бер-Сижель.* – М.: ББИ, 2002. – 215 с.

протестантизме. Хотя не все деноминации этого направления христианства единодушно воспринимают вопрос женского священства, но большое количество развивается в направлении гендерного равенства, позволяя женщинам на практике быть священнослужителями.

В течение длительного времени женщины не имели права занимать руководящую должность в Церкви, независимо от конфессиональной принадлежности. Под влиянием переоценки взглядов на феминистское движение в современном обществе и с повышением социальной роли женщины, религиозные деятели рассматривают перспективу интерпретации священных текстов с целью перевода их на гендерно-нейтральный язык и изъятия писаний откровенно дискриминационного характера по отношению к женщинам. Деноминации христианства расходятся в отношении к роли женщины в обществе, в том числе в церкви, ведь им отводится вторичная роль. Вопрос женской ординации оказался в эпицентре внимания и вызвал широкую дискуссию в различных религиозных организациях, став большим вызовом для многих из них.

Гендерный подход имеет междисциплинарный характер и прямое отношение к обществу. Заслуживает внимания то, что различные религиозные традиции предлагают неоднозначные ответы на гендерный вопрос. Например, позиция диакона А. Кураева ориентирована исключительно на православную традицию и не учитывает поликонфессиональный характер обозначенной тематики. Некоторые православные богословы и священники отмечают важность широкого диалога по этому вопросу в рамках православной традиции. Необходимо обратить внимание на эгалитарную тенденцию, которая присуща ряду протестантских церквей. Протестантское понимание пастырского служения заметно отличается от православного и католического. Тема положения женщины в протестантизме либо не рассматривалась вообще, либо рассматривалась односторонне и была полна стереотипов. В связи с возросшим интересом к гендерной проблематике, важно выработать более объективный и целостный взгляд на роль и место женщины согласно протестантскому вероучению. Вопрос гендерного характера неоднократно освещались в разноплановых научных исследованиях. Почти среди всех основополагающих деноминаций протестантизма есть общее мнение по поводу гендерного вопроса. Они принимают рукоположение женщин и дают разрешение на руководящую роль женщины в церкви и в конфессиональной иерархии. Однако не все единодушны в этом вопросе. Хотя первой женщиной-пастором в 1853 году стала Антуанетта Браун в Конгрегационной церкви США, но многие деноминаций серьезно не рассматривали этот вопрос вплоть до второй половины XX века. Со второй половины XX века ординация женщин становится разрешенной в ряде протестантских церквей Европы. Рассматривая этот вопрос, В. Бурега выражает мнение, что «сегодня словосочетание «женское священство» стало уже определенным штампом, прочно связанным с западным христианством. Именно «женское священство» считается одним из основных индикаторов секуляризационных процессов, охвативших современный протестантизм».[5]

[5] *Бурега В.* Проблема “женского священства” в современном протестантизме. [Электронный ресурс] / *В. Бурега*. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/

Оценивая различные взгляды относительно должности женщины как проповедника, стоит обратить внимание на определенные характерные особенности, присущие мужчинам и женщинам в пастырском служении. Немецкая исследовательница Корнелия Саммет рассматривает вопрос женского священства, сосредоточивая внимание на особенностях пола. Исследовательница видит значимую разницу в профессиональной направленности мужчин и женщин, объясняя их через термины «Amt» и «Dienst». Противопоставление этих двух понятий традиционно связано с гендерными различиями в иерархической структуре.[6]

Предубеждения, которые сложились в обществе, обусловливают представления о «мужском» и «женском». Как правило, черты, которые приписывают мужчинам и женщинам как социальным группам, довольно похожи даже в разных культурах. Например, маскулинность отождествляется с агрессией, творчеством, активностью и уравновешенностью. Феминность – с чувственностью, мягкостью, пассивностью, естественностью.

Распространение женского пасторства формирует появление условного распределения между конфессиями христианства и порождает экуменический диалог между протестантскими церквями, с одной стороны, и православными и католиками – с другой.[7]

Начало XXI века характеризуется активизацией гендерных исследований. Это вызвано особой динамичностью общественного развития, в котором существенно пересматриваются оценки женских и мужских ролей в социуме. Эти изменения случаюсь почти во всех сферах, и это позволяет исследовать религию в гендерной перспективе. Ведь проблема человека в религиозном измерении весьма неоднозначна, учитывая стереотип маскулинности и феминности, сформировавшийся во время патриархального типа культуры, в частности христианской традиции. Несмотря на это, религия и теология вошли в поле гендерных исследований только с 1960-х годов и как самостоятельные дисциплины сформировались сначала в США и Западной Европе. Что касается Украины, то проблема гендера и религии недостаточно изученной, и сегодня гендерные исследования в религии усугубляются, с целью изменить устойчивое взгляд на женщину в сторону большей толерантности. В настоящее время в пределах религии наработаны теоретические подходы, которые объясняют различия в религиозности мужчин и женщин среди протестантских религиозных течений. Несмотря на то, что в большинстве протестантских церквей прослеживается толерантное отношение к этому вопросу, но практически во всех церквях существуют консервативные группы, отвергающие допуск женщин к пасторскому служению.

Подводя итог, следует отметить, что вопрос женского священства, безусловно, достаточно сложный и противоречивый. Из трех ветвей

---

text/2364041.html.

[6] *Kornelia Sammet.* Die Bedeutung des Geschlechts im evangelischen Pfarramt. In: GENDER / K. Sammet. – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft. – 2010. – S. 81–99

[7] *Петрушкевич М.* Ординація жінок як прояв релігійної ідентичності (соціокультурний огляд) // *Острозька Академія*. – 2012. – № 9. – С. 266– 273.

христианства протестантские церкви с их толерантным отношением к христианским догматам и отсутствием непреодолимого барьера между духовенством и мирянами оказались более подготовленными к восприятию новшеств, происходящих в светской и церковной жизни. Если говорить об отношении современного общества к женщинам в роли священнослужителей, то можно сказать, что людям старшего поколения труднее, чем молодым прихожанам, привыкнуть к нововведениям, в том числе к женщине в роли пастора. В целом же привлечение женщин к служению в церкви на различных уровнях рассматривается на Западе как вполне естественное и позитивное явление, отражающее процесс демократизации общества. В нашу эпоху, характерным признаком которой является слом старых стереотипов мышления, идеологических схем и становления новых духовных основ общественного развития, остро ставится проблема трансформации и адаптации религий в современных условиях, в которых дихотомия «женщина и религия» приобретает особую актуальность.

Яроцкая Ю.А.[1]

История развития протестантизма на японских островах

Христианство в Японии все еще остается незначительной религией с численностью последователей 1–6% от общего числа населения. Этот процент включает протестантов и католиков. Согласно Католической Епископской конференции, проведенной в Японии в 2003 году, католиков в Японии насчитывается около 440 000 человек. Между тем, исследование, проведенное Протестантской церковью в 2005 году, показало, что количество протестантов составляет 510 000 человек. Таким образом общая численность католиков и протестантов составляет 950 000 человек, что соответствует 0,74 % от численности населения[2].

Первым протестантом на японских островах был миссионер из американской епископальной миссии по имени Джон Лиггинс. Он приехал в Нагасаки в мае 1859 года и очень скоро к нему стали присоединяться другие протестантские миссионеры в тех японских портах, какие были открыты для деятельности иностранцев.

Большинство протестантских миссионеров, прибывших в Японию в XIX веке, были американцами и представителями господствующих американских деноминаций: пресвитерианами, реформаторами, конгрегационалистами, методистами, епископалами, и баптистами.

Позже к ним присоединились менее влиятельные протестантские группы, включая Генеральную евангельскую протестантскую миссионерскую ассоциацию (1885 год), Американскую унитарную ассоциацию (1887 год), Универсалистское общее соглашение (1890 год), Религиозное общество друзей Филадельфии (1885 год), и более теологически консер-

---

[1] ***Яроцкая Юлия Александровна*** [iaroctkaia@mail.ru] – кандидат культурологии, преподаватель кафедры межкультурных коммуникаций Белорусского государственного университета культуры и искусств (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

[2] *Ando, Hiromitsu.* The impact of Protestant Christians upon modern education in Japan since the 19th century / Hiromitsu Ando // International Handbook of Protestant education. – New York: Springer, 2012. – P. 521.

вативные группы, включая Армию спасения (1895 год), Евангелистскую группу Японии Барклая Фауэлла Бакстона (1903 год) и группу «святости» Дуайта Л. Муди. Две последние протестантские группы экспериментировали с ношением японского платья с целью уменьшения культурного барьера между иностранными миссионерами и обычными японцами[3].

Самыми известными из пионеров просвещения в Японии были представители «Пуританизма Новой Англии», которые защищали высокие этические нормы поведения, включая воздержание от алкоголя и табака.

В городе Йокогаме важную роль играли доктор Джеймс Кертис Хепберн (1815–1911, американский пресвитериан), Сэмюэль Роллинс Браун (1810–1880), и Джеймс Х. Бэллаг (1832–1920). Оба последние были членами голландской преобразованной миссии. Учителем Дж. Бэллага был японским доктором по имени Яно Мототэка, который стал первым японским протестантом, крещенным в 1865 году. В 1872 году девять японцев, двое из которых позже, оказались буддистскими шпионами, были крещены. Именно они и стали создателями первой протестантской церкви в Японии. Эта церковь стала известна как Группа Йокогамы. В 1877 году, трое ее представителей, включая Окуно Масацуна (1823–1910) и Огава Ёшиясу (1831–1912), стали первыми японскими протестантами, которые были назначены пасторами[4].

В 1859 году в Нагасаки прибыл Гидо Фридолин Вербекк (1830–1898) из голландской преобразованной миссии. Первоначально он преподавал в школах, открытых для проповеди правительством бакуфу и областью Саги, а позднее являлся советником нового правительства Мэйдзи с 1869 по 1877 года, а также преподавал в предшественнике Императорского университета Токио. Когда его просили рекомендовать учителей для этого университета или для других образовательных учреждений, то он порекомендовал только преданных христиан[5]. Одним из таких рекомендованных христиан был Лерой Лэнсинг Джейнс (1838–1909), прибывший в Японию в 1871 году, чтобы преподавать в Кумамото Ёгакко, школе западного образца, учрежденной правительством области Хиго в Кумамото. Под его влиянием многие студенты начали интересоваться христианством, и в конце января 1875 года тридцать пять из них подписали соглашение, накладывающее на них обязательство распространять христианскую веру. Когда этот факт стал известен, студенты были подвергнуты интенсивному давлению со стороны руководства области и своих семей, с целью их отказа от данного соглашения, но это давление приобрело обратный эффект – другие студенты также стали членами христианской церкви. Эта группа студентов-христиан стала известна как Группа Кумамото[6]. Из этой группы вышли такие христианские лидеры, как Эбина Данджо (1856–1937) и Козаки Хиромичи (1856–1938).

---

[3] *Ballhatchet, H.J.* The modern missionary movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox / H.J. Ballhatchet // Handbook of Christianity in Japan. – 2003. – P. 42.

[4] *Там же,* – P. 43.

[5] *Там же,* – P. 43.

[6] *Там же,* – P. 43.

В 1874 году Ниджима Джо (1843–1890, в 1864 году покинул нелегально страну), возвратился в Японию как член-корреспондент американской миссии Совета с фондами, необходимыми для учреждения христианской школы (школа Харди, 1891 год). Благодаря иностранным финансам Джо учредил школу Досиса в Киото в 1875 году, первоначально как среднюю школу для мальчиков, а с 1877 года как смешанную школу, в которой могли обучаться и девочки. Богословие в этой школе стало преподаваться с 1876 года, а отдельное теологическое направление было сформировано только десять лет спустя[7]. В 1912 году школа Досиса получила официальное наименование первого христианского университета в Японии.

В 1876 году Уильям С. Кларк (1826–1886) стал первым директором Сельскохозяйственного колледжа г. Саппоро. Помимо обучения навыкам ведения сельского хозяйства Кларк знакомил своих студентов с библейским учением, и перед своим возвращением США успел заключить «Договор верующих в Иисуса» с семью учащимися[8]. Данное соглашение содержало в себе краткий катехизис веры: «[…] Мы верим, что Библия – единственное прямое языковое отношение Бога к человеку, и единственно совершенное и безошибочное руководство к будущей славной жизни. Мы верим в единственного вечного Бога, который наш Милосердный Отец, наш праведный и высший Правитель, и наш окончательный Судья […]»[9].

Это объединение, которое сплотилось внутри колледжа стало известно как Группа Саппоро и из нее вышли такие известные христианские просветители как Нитобе Иназо (1862–1933), Учимуро Канзо, и Сато Сасуке. Однако Нитобе Иназо стал известным более как писатель, нежели религиозный деятель. Он является автором «Бусидо, душа Японии», опубликованного в 1900 году и ставшее бестселлером в японской литературе[10] (по этой книге был снят голливудский фильм «Последний самурай»).

Учимуро Канзо (1861–1930) считал, что христианство может быть освоено традиционной японской религиозностью, и может быть свободным от западного влияния. Он делал различия между христианством и многочисленными разновидностями протестантских деноминаций, поскольку считал, что вариативность в вере, отделяет эти деноминации от членов других деноминаций, и заключается только в различных интерпретациях Священного Писания. Канзо оценивал эти различия как менее важные по сравнению с влиянием социальных обстоятельств, которые укрепляют эти различия. И как результат можно говорить о «немецком христианстве» или «американском христианстве» и т.д.[11].

---

[7] *Ballhatchet, H.J.* The modern missionary movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox / H.J. Ballhatchet // Handbook of Christianity in Japan. – 2003. – P. 44.

[8] *Mullins, R. Mark, Nosco, Peter.* Christians in Japan / Mark R. Mullins, Peter Nosco // Japanese Journal of Religious Studies. – 2007. – Vol. 34. – № 1. – P. 4.

[9] *Oshiro, M. George.* Nitobe Inazō and the Sapporo Band. Reflections on the dawn of Protestant Christianity in early Meiji Japan / George M. Oshiro // Japanese Journal of Religious Studies. – 2007. – Vol. 34. – № 1. – P. 105.

[10] *Там же,.* – P. 105.

[11] *Howes, F. John.* Christian Prophecy in Japan. Uchimura Kanzō / John F. Howes // Japanese Journal of Religious Studies. – 2007. – Vol. 34. – № 1. – P. 135.

Кроме названных групп, особое значение имела Группа Йокогама, поскольку из нее вышли также известные японские протестантские лидеры такие как, Уемура Масахиса (1858–1925, пресвитерианин) и Хонда Ёичи (1848–1912, методист). Существовали и другие группы, сформированные при подобных обстоятельствах, например, Группа Сидзуоке и Группа Хиросаки[12].

Становление и развитие лютеранства на территории Японии связано с деятельностью Шигехико Сато и Кена Ишивара.

Шигехико Сато занимался изучением теологических взглядов Лютера. Он первым опубликовал книгу «Основная мысль Лютера и его лекции о римлянах» (1933, 1949 (2-е издание), 1961 (3-е издание)), и ежемесячно редактировал журнал «Исследования Лютера» (1925–1935 гг.). В послевоенный период влияние Сато проявилось в биографическом труде Кадзо Китамори «Мартин Лютер» (1950) и «Теологии Реформации» (1960), а также на трудах Сабуро Такахаши «Сущностная мысль Лютера и ее ограничения» (1960) и Цитосэ Киши «Теологическая мысль Лютера в его комментариях на еврейском» (1961)[13].

Кен Ишивара (1882–1976) известен как «декан японской церковной истории». Главной сферой его интереса являлась протестантская Реформация и учение М. Лютера, которым он посвятил отдельный раздел в своем труде «Развитие христианства» (1972 год). По возвращении в Токийский Императорский Университет, он становиться профессором церковной истории в Императорском Университете Тохоку в Сэндай в 1924 году, а в 1940 году занимает должность президента Токийского женского христианского колледжа[14].

В 1970 году было основано Общество изучения Лютера (Ruteru Gakkai), которое проводит ежегодные собрания с целью развития исследований трудов М. Лютера, особенно в Японской Евангелической Лютеранской Церкви[15].

На данный момент Лютеранская церковь Японии (Нихон Рютеру Кёдан) является конфессиональной лютеранской деноминацией в Японии, насчитывающей 35 приходов по всей стране и около 2490 последователей. Официально японским правительством была признана религиозным органом только в 1953 году.

Однако протестантам не удалось удержать столь быстрого темпа роста количества верующих. Первый резкий спад количества христиан произошел в конце 1880-х годов. Затронул он прежде всего сельские районы, конгрегационалистские и пресвитерианские миссии. В качестве главных причин здесь выступили два фактора: возникшие экономические трудности внутри страны, и рост японского национализма, сторонники которого старались дискредитировать моральный образ христианства.

---

[12] *Ballhatchet, H.J.* The modern missionary movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox / H.J. Ballhatchet // Handbook of Christianity in Japan. – 2003. – P. 45.

[13] *Phillips, M. James.* From the rising of the Sun: Christians and society in contemporary Japan / James M. Phillips. – Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1981. – P. 232.

[14] *Там же,* – P. 231.

[15] *Там же,* – P. 232.

В протестантской миссионерской работе были также неизбежным фактором сектантские подразделения внутри самого протестантизма. Они возникали в силу множества сложных причин и были очень важны для самих миссионеров, их руководства и их сторонников. Возникала тенденция закрепить именно различия, а не внутреннее единство христианства. Абсолютно ясно, что такое внутреннее разветвление уменьшило эффективность протестантской миссионерской работы в целом, приведя к необходимости объяснять и закреплять различия в доктринах и/или организациях, которые и подорвали уверенность в христианском вероучении. С одной стороны, стали возникать различные противоречия в учениях протестантских церквей. С другой стороны, несмотря на глубину сектантской конкуренции, были предприняты значительные попытки сотрудничества между различными группами. Например, в переводе Библии протестантские лингвисты сознательно избегали противоречий по переводу слова «Бог». С этой целью были созданы совместные комитеты по переводу Нового и Ветхого Заветов, куда вошли представители главных протестантских деноминаций.

Была также предпринята ранняя попытка построить несектантские церкви. Первая Протестантская церковь, Йокогама Кёкай, созданная под миссионерским руководством членами Группы Йокогамы в 1872 году, была по своей структуре пресвитерианской, но не имела никакого отдельного наименования, поскольку являлась результатом работы миссионеров из числа пресвитериан и преобразователей[16]. В июне 1941 года было основана Нихон Кирисито Кёдан (Объединенная Церковь Христа в Японии), в состав которой вошли 34 автономных протестантских деноминаций. Однако сразу после окончания Второй мировой войны из нее вышли такие движения как Англиканская епископальная Церковь, Японская лютеранская церковь, и другие многочисленные баптистские движения[17]. Несмотря на это Нихон Кирисито Кёдан пользуется огромной популярностью у японцев, подтверждение чего служит ее регистрация вместе с 43 христианскими организациями в Министерстве образования 31 декабря 1976 в качестве религиозного юридического лица (на момент регистрации движение насчитывало 132 238 христиан)[18].

Протестантские миссионеры и японские христиане оказали огромное влияние на японское общество, до такой степени, что слово кириситоку первоначально относившееся только к протестантскому христианству и иногда используемое только в этом узком смысле, стало применяться к христианству в целом[19]. Это объясняется тем, что количество протестант-

---

[16] *Ballhatchet, H.J.* The modern missionary movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox / H.J. Ballhatchet // Handbook of Christianity in Japan. – 2003. – Pp. 48–49.

[17] *Reid, David.* Secularization theory and Japanese Christianity: the case of the Nihon Kirisuto Kyodan / David Reid // Japanese Journal of Religious Studies. 1979. – Vol. – № 1–2. – P. 357.

[18] *Там же,* – P. 349.

[19] *Ballhatchet, H.J.* The modern missionary movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox / H.J. Ballhatchet // Handbook of Christianity in Japan. – 2003. – P. 44.

ских миссионеров было больше, чем представителей других христианских церквей (католиков и православных), и это влияние было также результатом положительного отношения протестантских миссионеров к достижениям западных технологий, поскольку сама западная цивилизации являлась продуктом христианства. Поэтому протестантские миссионеры прикладывали большие усилия в развитии образовательной сферы, основывая школы, колледжи и университеты.

Рудюк О.Г.[1]

Отношение святителя Николая Японского к протестантизму

Христианская проповедь начала звучать в Японии через католических и протестантских проповедников еще в средние века. Но неразумные действия «…миссионеров – католиков, подстрекавших к разрушению буддийских святилищ, обманом заставлявших креститься, используя для проповеди далекие от христианских принципов методы, вмешательство во внутреннюю политику государства привело к практическому истреблению христианства»[2]. Как образно заметил святитель Николай: «Японцы стали смотреть на иностранцев как на зверей, а на христианство – как на злодейскую секту, к которой могут принадлежать только отъявленные злодеи и чародеи»[3]. Указ 1614 года о запрете христианства продолжал действовать. В 19 столетии «…отношение японцев к иностранцам было весьма и весьма недоброжелательным, …открытие страны и появление иностранцев способствовали развитию крайней ксенофобии, проявлявшейся порой в открытом насилии. Так, за первое полугодие 1861 года было убито шесть иностранцев – христиан»[4]. С самого начала деятельности архиепископа Николая (Касаткина) в Японии практически не было миссионеров других церквей и деноминаций. Однако после того как запрет был отменен, что имело место в 1873 году, в Японию хлынула масса проповедников различных христианских церквей, так что в начале XX века «соотношение протестантских и православных миссионеров было не в пользу последних. Во всей Азии насчитывалось 449 инославных миссионерских обществ, в которых работали 15 460 миссионеров, действовало 11 039 церквей. Православная Россия имела в Китае одного священника, в Корее также одного и в Японии – только двух миссионеров со священническим саном. Итого – 4 миссионера от Православия во всей Азии. Поэтому владыка Николай постоянно контактировал с множеством протестантов»[5]. Владыка очень переживал постоянно о многочисленности про-

---

[1] ***Рудюк Олег Григорьевич*** [olru93@mail.ru] – магистрант Минской духовной академии (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

[2] *Саблина Э.* 150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и ее основатель Святитель Николай. –М.: СПБ.: «Дмитрий Буланин», 2006. – С. 31.

[3] *Там же.*

[4] *Чех, Александр.* Николай-До., – СПИФ.: Библиополис, 2001. – С. 20.

[5] *Корнилов А.А.* Отношения православных с инославными в миссионерской деятельности Архиепископа Японского Николая [Интернет-ресурс]. – Режим доступа: http://e-lib.gasu.ru/konf/mak/arhiv/2005/30.doc. – Дата доступа: 14.11.2016.

тестантов и католиков: «Протестантство (буду вперед это проклятое протестантство писать без буквы «Т»: протестансво, – жаль, что не умею больше сократить, но с паршивой собаки хоть шерсти клок) потоком разживается по стране; все воспитание в стране в руках протестантских миссионеров; католики не уступают им в числе и рвении. А у нас никого, и не видны мы, или, если видны, то презираемы – Господом, послужат ли к чему мои усердные ежедневные молитвы о просвещении сей страны светом истинного Евангелия! Не нам, Боже, судить; нам только – «стыдение лица»! но не обрати нам во грехи, по крайней мере, наши труды служить Тебе! …Боже, не дай по смерти мучения, равного испытываемому здесь, при виде, как преуспевает злоба католичества и нечестие протестантства!»[6]. Одной из первых тем, с которой столкнулся владыка Николай, была тема объединения церквей, которую сильно продвигали протестанты. Последние «просили архиепископа принять участие в совместной молитве для того, чтобы все христианские деноминации объединились. На это владыка Николай отвечал, что Православная Церковь в каждой ектении (прошении) «провозглашает молитву «О соединении всех», и все наши христиане знают, что это – о соединении всех, разделенных на секты и общества, чад Божьих в одно Стадо под одним Пастырем, и творят свою посильную молитву о сем… Пусть молятся и все протестанты о сем; они в этом присоединяются к нам, а не мы – к ним». Русский архиепископ прямо заявлял, что между православными и протестантами лежит «пропасть». Заградить эту пропасть, значит исправить протестантам все то, что они извратили в Учении Спасителя, например, Учение о Святом Духе, о Благодати. Владыка допускал, что пусть сохранятся протестантские церковные обычаи, например, музыка при богослужении, но догматы должны исправиться. Пока же молитва о соединении всех, читаемая протестантами, останется тщетной»[7]. В этом стремлении протестантов к единению святитель Николай отмечал именно необходимость признания догматов Единой Церкви. «Однажды к святителю пришел один конгрегационалист и сказал: «Присоединимся мы с женой к Православной Церкви и просим, чтобы окрестили нашего сына. Все веры ведь одно и то же – у всех один и тот же Бог, только обряды различны». Дело хорошее, ответил архиепископ, только Вы не правы, говоря, что христиане различаются только обрядами. – Например, в конгрегационализме крещение есть ли Таинство? – Нет; оно – только знак вступления в церковь. – А Спаситель сказал: «Если кто веру имеет и крестится, спасен будет»; значит, с крещением связана особенная Благодать Божия Отпущения грехов и Спасения, и оно – Таинство». То же самое касается и Таинства Покаяния. У конгрегационалистов нет священников, отпускающих грехи, тогда как Спаситель сказал апостолам и их преемникам: «Что разрешите на земли – будет разрешено на Небеси». Поэтому святитель предлагал конгрегационалисту хорошо изучить именно догматы Православия и, если эти догматы будут

[6] Дневники святого Николая Японского. Сост. К. Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. –Т.2 – С. 326

[7] *Корнилов А.А.* Отношения православных с инославными в миссионерской деятельности Архиепископа Японского Николая [Интернет-ресурс]. – Режим доступа: http://e-lib.gasu.ru/konf/mak/arhiv/2005/30.doc. – Дата доступа: 14.11.2016.

искренне, сердечно приняты, тогда крещение действительно состоится»[8]. Также по этому поводу святитель однажды заметил, что «наше Священное Предание ни на волос не противоречит Священному Писанию, и служит только к дополнению и объяснению его. Наше Священное Писание – это живой Голос Вселенской Церкви, звучащий на все времена. Поэтому-то мы не можем изменить или утерять ни йоту из Христова Учения. Если для нас что не понятно в Слове Божием, мы спрашиваем Вселенскую Церковь, как она понимала это во все времена, начиная с Апостолов, получаем ясный и определенный ответ, и продолжаем веровать и учить неизменно (13 июня 1902)»[9]. Таким образом, святитель был непреклонен в уступках догматами Церкви, однако при этом допускал «возможность молитвы англикан в православном храме. Например, в случае поминальной службы о королеве. Алтарь был бы закрыт, собор в Токио не был бы убираем по-протестантски (не вносили бы скамеек, органа) и «пусть бы вошли в Собор, как он есть, и помолились по-своему». Владыка ссылался на ветхозаветного царя Соломона, который молился, чтобы и молитва иноплеменников в иерусалимском Храме была услышана. Святитель исходил из того также, что протестанты, заходя в православный храм, лучше узнают наши обычаи и традиции»[10]. Воскресенский «Собор очень красив. Белый цвет идет; он знаменует безукоризненность православия пред лицом темного католичества и пестрого протестантства»[11], построенный в 1891 г., был маяком в житейском море для верующих и интересующихся. Кроме православных богослужений в соборе проводились беседы, экскурсии самим начальником Миссии для желающих, не взирая на их конфессиональную принадлежность. При всем своем терпимом отношении к протестантству святитель Николай все-таки дал ему такую характеристику, которая оставляет человека с той же категорией мысли, что и в язычестве. Вот что было замечено: «Не нравится японцам и протестантство. Они изнурены и своей собственной неурядицей и пустотою; и протестантство, давая лишь Библию в руки, но предоставляя каждому понимать ее как угодно, т.е. то же, что и в язычестве, оставляя людей в деле религии руководствоваться человеческими воззрениями, а не указывая ясно и определенно Божественной истины, не может, конечно, удовлетворить и успокоить их»[12]. Много времени святитель уделял переводу Священного Писания на японский язык, акцентируя внимание на точности. «Первая глава Послания к Колосаям – такая трудная для перевода, что я пришел в отчаяние; четвер-

---

[8] *Там же.*

[9] Общение православного миссионера с неправославными: опыт Святителя Николая, Архиепископа Японского [Интернет-ресурс]. – Режим доступа: http://dev.ttcsoft.ru/projects/finist/science/researches/books-3/obshchenie-pravoslavnogo-missionera-s-nepravoslavnymi-opyt-svyatitelya-nikolaya-arkhiepiskopa-yaponskogo – Дата доступа: 07.11.2016.

[10] *Корнилов А.А.* Отношения православных с инославными в миссионерской деятельности Архиепископа Японского Николая [Интернет-ресурс]. – Режим доступа: http://e-lib.gasu.ru/konf/mak/arhiv/2005/30.doc. – Дата доступа: 14.11.2016.

[11] Дневники святого Николая Японского. Сост. К. Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. – Т. 2–С. 328.

[12] Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – С. 67.

тый раз переводим, и все выходит так, что, конечно, читающий наполовину не поймет, что читает. А как сделать иначе? Вставить свои объяснения, как делает протестантский переводчик? Но это будет толкование на Послание, а не перевод его. Раздробить на многие стихи непрерывающуюся речь, чтобы наделать отдельных периодов для понятности? Раздроблена без церемоний – и все-таки непонятно. Хоть убей, сил нет сделать что-нибудь лучше! Просто мучение!»[13]. Такого рода мучениями усыпан миссионерский путь владыки Николая был на протяжении жизни, но не поддаваясь им, пребывал в постоянной созидательной деятельности. Вот ещё пример: «лучшие люди из протестантских прозелитов, многие годы бывшие преданными протестантами и проповедниками протестантства, даже терпевшие гонения за него, без всяких посторонних влияний, сами собою, бросают его и делаются злыми врагами и поносителями его и, по невежеству, всего христианства; это значит, что они прошли сквозь узкое и тощее учение и вновь очутились в пустоте, с неудовлетворенною, как прежде, религиозной жаждой»[14]. В одно время к святителю Николаю обратившись с просьбой пояснить существование такого большого количества сект, протестантский катехизатор получил ответ: «у вас, протестантов, секты самая натуральная вещь, и странно было бы, если бы их не было. Вы понимаете слово Божие так, другой иначе, третий, четвертый еще иначе и так далее. Все вы видите в Слове Божием уже не Глагол Бога, а ваше собственное разумение, и все тем более стоите за свое, как свое родное. Вот вам и секты. У нас не так. Кроме Священного Писания, мы имеем еще Священное Предание, то есть живой голос Церкви от времен Апостольских до ныне и во все века вперед. Если мы чего не понимаем в Писании, мы спрашиваем у Церкви, как это должно понимать, то есть как понимали это ученики Апостолов, ученики учеников их и так далее. Так-то мы и не заблуждаемся и не можем заблудиться; и мы радостны, спокойны в уверенности, что мы знаем истину и обладаем ею; это и делает нас свободными от заблуждений; по Слову Спасителя – «Истина свободит ны»[15].» Учитывая такие настроения владыка Николай, прекрасно организовав процесс катехизации, при этом учитывая особое предрасположение японцев к печатному слову, отмечал: «верующим и оглашенным прежде всего нужно давать книгу, написанную на их родном языке, непременно хорошим слогом и тщательно, красиво и дешево изданную. Особенное значение у нас имеют книги, выясняющие вероисповедные разности с католичеством и протестантством. Мне много раз приходилось быть очевидным того, как наши христиане, вооруженные знаниями, почерпнутыми из миссийских изданий, вели собеседования со своими соотечественниками – католиками и протестантами – и оставались победителями»[16].

---

[13] Дневники святого Николая Японского. Сост. К. Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. – Т. 4–С. 262

[14] Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – С. 67.

[15] Дневники святого Николая Японского. Сост. К. Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. – Т. 3 – С. 178.

[16] *Бесстремянная Г.Е.* Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников. – М.: СТСЛ, 2012. – С. 73.

Делая вывод, стоит сказать, что отношение святителя Николая к протестантизму было на порядок ниже, чем отношение к католичеству, которое имело хоть какое, но все же предание, покоящееся на Священном Писании. Протестантизм не решал духовных проблем японцев, оставляя их один на один с бездной и неисчерпаемостью Евангелия.

Марианна Шрётер[1]

Теология и Философия. Об отношении веры и разума[2]

Страсти, связанные с определением отношения веры и разума, отражены в анекдотичной ситуации, которую с ранних времен Виттенбергского университета передают из уст в уста. Она пересказывалась множество раз и иллюстрирует разное отношений двух деятелей реформации Мартина Лютера и Филиппа Меланхтона к роли философии в теологическом образовании. Например, эта история была изложена профессором права и историком науки из Халле Йоханом Готлибом Хайнециусом, которого я ниже цитирую:

«Хотя Меланхтон и был хорошим другом Лютера, он был непоколебимо убежден в том, что схоластическая философия имеет несравненную пользу. Но, поскольку он все-таки боялся Лютера, он, создавая собственный compendia omnium disciplinarum, выбросил из него самые серьезные сумасбродства, а все остальное изложил в таком своеобразном стиле со всевозможными иллюстрациями, что его компендиум приобрел совершенно другой вид. Так что из этого получилось все то же ядовитое зелье, только немного посыпанное сахаром усилиями Меланхтона. Лютер, естественно, это заметил и не преминул сказать: “Я выдворил схоластическую философию за двери, а Филипп снова ее впустил внутрь с черного хода”»[3].

Эту сцену легко себе представить: в лекционном зале Виттенбергского старого или нового коллегиума Лютер обрушивает критику на философскую традицию и ее авторитетов, давно отстранившись от возникающих комментариев; а в соседнем зале эту же традицию, пусть слегка модифицированную, но все равно сохранившую свои основные положения, отстаивает целиком и полностью сформировавшийся в философско-гуманистическом ключе Меланхтон. Действительно ли это можно себе представить? К какому заключению можно прийти в вопросе о соотношении теологии и философии, соответственно, веры и разума, в представлении Виттенбергских деятелей Реформации, если принять во внимание подобный раскол во мнениях?

В последующем мы оставим сферу комического. Нам представляется более важным в этом коротком очерке представить положения и методологию философской науки во времена Ренессанса и Реформации. Вторым

[1] ***Шрётер Марианна (Schröter Marianne)*** [marianne.schroeter@netzwerk-arw.uni-halle.de] – преподаватель теологического факультета и директор общественного фонда Leucorea Халле-Виттенбергского университета им. Мартина Лютера (Халле, Германия) – *прим. ред.*

[2] Перевод с немецкого Галины Куделич – *прим. ред.*

[3] Johann Gottlieb Heineccius: Anleitung zur Historie der Weltweisheit. Berlin 1743, 210.

нашим шагом будет представление критики философии Лютером с опорой на избранные источники. В-третьих, мы рассмотрим отношение Меланхтона к традиции, чтобы оценить по достоинству его программу по реформаторско-гуманистическому преображению философских изысканий. Наконец, будут схематично представлены основные направления отмеченной протестантизмом религиозно-философской рефлексии, пусть даже это не совсем следует из названия доклада.

+ + +

Схоластика ни коим образом не является чем-то замкнутым в самом себе. Напротив, она представляет собой путь, на котором формировалась мысль во времена от Поздней Античности до Ренессанса, и включает в себя различные, частично находящиеся в противоборстве направления рефлексии. Сразу вспоминаются такие разные, но одинаково значимые идеи, как убежденность бл. Августина в исключительности отдельно взятой личности и дарственном характере благодати – оба этих положения Лютер включил в неизменном виде в свою теологию, – и учение Иоанна Скота Эриугены об апофатической теологии, которое частично скорректировало чистую рациональность, или абеляровская проблематизация субъективности в этике посредством подчеркивания значимости согласия и целенаправленности в принятии решения и его исполнении. С формальной точки зрения для всех схоластических теорий общим было желание дать развитие философии в качестве всеобъемлющей программы: как полноту логического и спекулятивного моделирования, как полноту рационального постижения и как полноту этической реализации состоявшегося жизненного пути. Также общими были устремления схоластов по раскрытию возможностей источников человеческого знания в контексте их действительности. Без схоластики рецепция античной философии и, следовательно, история гуманитарных наук в западных странах, пошла бы по совершенно иному пути.

Какой же научный дискурс первой половины XVI в. сформировался под воздействием схоластического способа теоретизирования? Прежде всего, к вышеупомянутым стремлениям к полноте принадлежало желание найти во всех областях человеческого знания единые принципы. И теология по той же логике учреждалась на предпосылках разума и авторитета. Под авторитетом здесь понимается помимо церковного предания прежде всего античная ученость, категориальный и логический аппарат которой служил своего рода рамкой, задающей границы познания для изысканий того времени. Авторитет аристотелевско-неоплатонической научной традиции гармонично сплетен с авторитетом откровения-предания. Разуму в этом ансамбле предоставлена роль посредством силлогизма, а именно с помощью логики и диалектики, разрешать возникающие противоречия, а также отражать нападки и предоставлять системный обзор. Таким способом определенная роль предоставила огромный простор для духовного опыта и интеллектуальной спекуляции.

Мыслительная система, созданная Фомой Аквинским благодаря осмыслению трудов Аристотеля, особенно ярко отражает значительную роль этой философии. Горизонты имманентного слились с трансцендентным во всеобъемлющее единство в сознании мыслителей. Строгое разделение

теологии и философии невозможно, поскольку откровение хоть и превосходит разум, но не противоречит ему. Постулаты веры пусть невозможно достоверно доказать, их неопровержимость не ставилась под сомнение, они не мыслились как противоречивые.

Это безупречное внешне слияние философского способа познания мира и церковной догматики в Позднем Средневековье обнаружило внутреннее противоречие в так называемом номинализме. Вильгельм Оккам (2 пол. XIV в.) указал на различное содержание понятия «Бог», которое может означать Бога как potential absoluta, абсолютно независимый и невыводимый принцип бытия, либо как potentia ordinata, фактически представленного в контексте творения. С одной стороны, это противоречие обусловило эмансипацию теологии, своеобразие предмета которой и исключительность в сравнении с другими научными дисциплинами вышли на первый план. С другой стороны, это рассуждение само строилось на развитом спекулятивном аппарате, что позволило проработать принцип недоказуемости и неочевидности религиозных положений в сравнении с доказательствами разума.

Философское образование Мартина Лютера целиком и полностью велось в этом ключе, заданным Оккамом. Едокус Трутфетер, эрфуртский преподаватель логики Лютера, снабдил своих студентов солидным багажом аристотелевского наследия, что, однако, способствовало развитию их критического восприятия и самостоятельности мышления.

Рассмотрим подробнее взгляды Лютера на философию и теологию. В одном из самых ранних дошедших до нас писем Лютера содержится замечание об отношении философии и теологии, которое дает первые ориентиры о его манере критики философии. В марте 1509 г., когда Лютер изучал теологию в виттенбергском университете, будучи доцентом на факультете философии и искусства, он пишет своему товарищу, что для него философия <ab initio>, т.е. с самого начала, всего лишь <violentum studium>, т.е. <навязанное> обучение, обучение <по принуждению>. Он гораздо охотнее занимался бы теологией, не оформленной философски, а настоящей теологией, которая является «ядром ореха», «сердцевиной зерна», «спинным мозгом» человеческой учености[4]. Эти три метафоры как раз отражают программу Лютера о теологии, имеющей научный базис и включающей в себя личную ангажированность, теологии, которая не зависит от наукообразных конструкций и не теряется в спекулятивных рассуждениях, а концентрируется на внутреннем ядре явления, следует собственному сердцу и отношению с Богом. Подобные идеи можно найти в комментарии на Послание к римлянам 1515/16, когда Лютер делает программное заявление: «Во всяком случае, я полагаю, что это является моим долгом перед Богом выступать против философии и ходатайствовать об обращении к Священному Писанию… Ведь пришло время, когда мы должны оставить прочую науку и изучать Иисуса Христа как Распятого»[5].

---

[4] «…quam ego ab initio libentissime mutarim theologia, est inquam theologia, quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur». (WABr I, 17, 40–44)

[5] Согласно WA 56, 371, 17–27.

Поначалу исключительно методологическая критика философии получила антропологическое основание, это мы видим в его ранних полемических антисхоластических трудах. 4 сентября 1517 г. Лютер вступил в диспут с магистром Францем Гюнтером в университете «Лейкореа» в Виттенберге по поводу представленных им тезисов[6]. По его мнению, разрушающее влияние Аристотеля на философию Высокого и Позднего Средневековья можно представить в следующих тезисах: «(45) Ошибочно утверждение, что без Аристотеля нельзя стать теологом... (46) Наоборот, теологом можно стать лишь без Аристотеля»[7]. Более подробное развитие этого отторжения философской традиции представлено в теоретической аргументации касательно свободы воли. Согласно аристотелевскому тезису, человек справедлив, если действует справедливо, по мысли Лютера, именно это положение лежит в основе всех вариаций тезиса о свободной воле человека в той форме, в которой он представлен в схоластических мыслительных системах. Для Лютера, напротив, и в этом он ссылается на Священное Писание и бл. Августина, воля человека не свободна, а «пленена». Этот «плен» подробно расписан в нескольких тезисах; он включает первые формы вожделения (apetitus)[8], характеризует общую диспозицию воли и тем самым объемлет все без исключения действия, вызванные волевым решением человека (тезисы 22–25). Эта аргументация позволяет сделать следующие сотериологические выводы: «Закон и воля без милости Божьей являются двумя непримиримыми врагами»[9] и «Милость Божья дана, чтобы направлять волю, чтобы она не заблуждалась»[10]. Лютер в серии своих полемических диспутов, начиная с 1517 г., представил не только методологическую, системно-научную точку зрения, которая обусловила его сдержанность по отношению к схоластической философии. Напротив, Лютер усматривает в теоретических определениях аристотелевской антропологии касательно свободы воли и в их современной рецепции опасную фальсификацию учения об оправдании, что угрожает человеческому спасению.

Точно такую же аргументацию мы видим в тексте «De servo arbitro» 1525 г., содержащем возражения против теории Эразма Роттердамского, и в диспуте «De homine» 1536 г. И тут четко обозначено, что философия действительно как «вдохновительница и путевая звезда всех (свободных) искусств, медицины, правовых наук и всего того, чем люди владеют в этой жизни в мудрости, силе, трудолюбии и славе»[11], тем не менее, сталкивается с границами там, где речь идет о том, что превосходит имеющееся бытие и о его первопричинах. Именно задача по описанию этих

---

[6] Сравн. Disputatio contra scholasticam theologiam (1517). В: Der Mensch vor Gott, hg. von Wilfried Härle und Mitarbeit von Michael Beyer (Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe Bd. 1), Leipzig 2006, 19–33.

[7] Там же, – 25.

[8] Сравн. These 5 (Там же, – 21).

[9] Там же, – 29.

[10] Там же, – 31.

[11] «De homine» (1536). В: Der Mensch vor Gott, hg. von Wilfried Härle und Mitarbeit von Michael Beyer (Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe Bd. 1), Leipzig 2006, 663–669.

первопричин как следствия божественной воли является основной для библейско-сотериологической теологии[12].

+ + +

По последнему пункту Меланхтон был полностью солидарен с Лютером. Он тоже считал, что развитие тогдашнего способа философского образования с его комментариями, с комментариями комментариев и… несло в себе риск не ответить на запросы времени. Но у него можно найти и другие настроения. Меланхтон в который раз требует «простой философии»[13], которая должна была сыграть конструктивную роль для вопрошания академического и общественно-политического дискурса. В данной работе мы рассмотрим его два взаимосвязанных труда.

В 1518 г. в лектории состоялся первый доклад двадцатиоднолетнего преподавателя греческого. Его выступление называлось: «О необходимости реформы образования молодежи»[14]. Это первое презентационное выступление Меланхтона вызвало огромный резонанс далеко за пределами Виттенберга и стало началом внутреннего преобразования университетов. Меланхтон представил своим слушателям революционные идеи реформации и гуманизма как шанс преодолеть схоластическое мышление, которое являлось нормативным на протяжении столетий. Затем он, пользуясь примерами из философии и истории науки, указал на то, в чем любой студент мог легко убедиться после некоторых усилий[15]. А именно, схоластике было вменено в вину то, что многие античные авторы были преданы забвению[16]. Схоластика, по его мнению, подозревая, что свободное обращение с философскими традициями может бы опасным для ее авторитета, фальсифицировала (Меланхтон использует слова «исказила» и «выдернула куски») «избыточные материалы» по собственному почину для сохранения своего первенства[17]. Представляется важным вернуться к аутентичным античным текстам, исключив фальсифицированную информацию, поскольку Меланхтон считает их «основанием искусств … познанием природы и нравственного становления»[18]. Методически здесь легко различим гуманистический призыв «Ad fontes». Чтобы сделать возможным такое свободное обращение к источникам в процессе учебы Меланхтон предлагает новую форму академического преподавания, список подходящих для изучения авторов и материалов, снабдив их филологическим и историческим аппаратом. При этом он продуктивно сопоставил наследие так называемого мирового знания и связал его с научной теологией[19].

---

[12] Сравн. там же, – 667.

[13] Напр. в его «Rede über die Philosophie», 1536. В: Melanchthon deutsch. Bd. 1: Schule und Universität, Philosophie, Geschichte und Politik, hg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg, Leipzig 2011, 131–141, hier 138.

[14] Сравн. Melanchthon deutsch. Bd. 1: Schule und Universität, Philosophie, Geschichte und Politik, hg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg, Leipzig 2011, 45–67.

[15] Сравн. там же, – 48.

[16] Сравн. там же, – 51.

[17] Сравн. там же, – 50.

[18] Там же, – 56, 60.

[19] Сравн. там же, – 59–61.

Через восемнадцать лет Меланхтон в работе «Речь о философии»[20] (1536 г.) представил систематический обзор задач философии и теологии с точки зрения протестантизма. Хотя он много раз пытался определить их отношения со стороны теологии, тут он идет противоположным путем и описывает возможности изыскиваемой им «простой философии» для церкви и общества. Одной из черт церкви в пору Позднего Средневековья, которую Меланхтон сильно критикует с позиции Реформации, было то, что она притесняла свободное образование и науку, препятствуя им[21]. Но без импульса церкви порядок бы постепенно ослабел в силу «варварства заблудшего человеческого рода»[22].

По мнению Меланхтона, само собой разумеется, что любой академически образованный теолог должен владеть формальным философским методом, строящимся на логике и риторике. Это требование и сегодня имеет актуально-прагматическое значение, будучи основанием развитого критического мышления и помогая сформировать свою позицию по отношению к противоречиям времени. Получив такое образование, следует, как того желают Виттенбергские теологи, «так же методически выстраивать рассуждения о религии, находить внутренние взаимосвязи, разрозненное сводить воедино и прояснять темные и спорные вопросы»[23]. Вдобавок к этим формальным требованиям к образованию обозначены те тематические области из физики, метафизики и философии морали, которые совокупно с теологией обеспечивают «совершенное знание»[24]. Особенно антропологические темы, такие как разумность души, интенциональная структура воли, эмотивная и волюнтативная диспозиция, теоретические предпосылки познания, приобретают ясность и четкость благодаря изучению античных авторов. В первом ряду, конечно же, задающий образец Аристотель, но Аристотель критично-философски «очищенный» от наслоений схоластической традиции. Таким образом строится аргументация возвращения философских дисциплин в ряды канонических специальностей теологии, инициированного Меланхтоном, как уже было упомянуто в начале статьи.

+ + +

Очень самонадеянным было бы представить в нескольких цифрах пять столетий религиозно-философской традиции теоретизирования протестантизма. Потому мы ограничимся лишь несколькими словами. Стоит вспомнить о форме философско-теологического системного мышления, которую оно приобрело через рецепцию Меланхтона, что сказалось на так называемой лютеровской ортодоксии XVI–XVII в. После завершения разрушающей конфессионной войны в конце XVII в. повсеместно в Европе возникает движение за создание религиозной философии, которая бы не выходила за «границы чистого разума», исключая лишь конфессионные догматы. Наряду с английским деизмом и Просвещением именно

[20] Сравн. Melanchthon deutsch. Bd. 1: Schule und Universität, Philosophie, Geschichte und Politik, hg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg, Leipzig 2011, 131–141.
[21] Сравн. там же, – 133–135.
[22] Там же, – 133.
[23] Там же, – 135.
[24] Там же, – 136.

Иммануил Кант стал тем, кто пересмотрел это строгое ограничение и предложил свою концепцию априорной разумной религии. Немецкий идеализм, напротив, стремился заново определить религию, исходя из религиозного сознания человека и его внутренних духовных структур. Наконец, следует упомянуть о концепции религии Шлейермахера как о «независимой области души» с ее эмотивно-теоретическими определениями.

Таким образом, для протестантизма особо значимо, чтобы определение отношений веры и разума и, следовательно, теологии и религии, постоянно критически переоценивалось.

История религии

Религии древнего мира и античности. Национальные религиозные традиции

Рома А.И.[1]

Судьба в скандинавской языческой традиции: особенности восприятия

На протяжении всей жизни человека не покидает вопрос: что есть судьба? Бывают периоды, когда все дается беззаботно и легко: и здоровье не подводит, и удача улыбается, и ощущение счастья не покидает, но наступает момент, когда приходят события тяжелые и болезненные. Жизнь можно условно разделить на черные и белые полосы, а чередование этих полос по-разному назвать: жизненными испытаниями, наказанием или вознаграждением за свои поступки, логическим результатом причинно-следственных связей или же просто случайным стечением обстоятельств. Такое понимание, как правило, есть характерным для рационального взгляда современного человека. Однако порой возникает ощущение, будто бы существует некая невидимая сила, всемогущественная и непоколебимая, которой подвластен ход вещей. Ее можно называть Божьим Промыслом, колесом Фортуны, злым роком, долей или судьбой. Вне зависимости от того, каким именем мы нарекаем эту силу, ключевой вопрос кроется в том, какова ее сущность. Однозначного ответа нет, но существует множество идей, теорий, концепций относительно того, что такое судьба и как она воспринимается. Довольно интересным пластом для развития таких идей есть скандинавская языческая традиция. Если контраст жизненных событий люди современности пытаются объяснить более-менее логично и рационально, то мировосприятие архаического человека совсем иное – он осознает себя как частицу Вселенной, следовательно, все хитросплетения жизни принимает как собственную участь в неосязаемом цикле событий. Эту участь принято называть судьбой.

Рассматривая концепт судьбы в контексте архаических культур, как правило, мы понимаем ее как предопределение – «предначертанный человеку свыше жизненный путь, определяющий главные моменты жизни, включая время и обстоятельства смерти».[2] Но именно такой смысл в это понятие мы вкладываем не всегда. По мнению Т. Михайловой, слово «судьба» имеет два основных значения – «воображаемая сила, управляющая событиями жизни личности или коллектива; акт данного управления» и «совокупность событий жизни конкретной личности или коллектива». Эти определения связаны между собой и, что интересно, если посмотреть на судьбу как жизненный сценарий, вытянутый на временной оси, и говорить про события, которые уже произошли, то будет иметься в

---

[1] ***Рома Андрианна Игоревна*** [romandri_anna@mail.ru] – студентка кафедры религиоведения Киевского национального университета им. Тараса Шевченка (Киев, Украина) – *прим. ред.*

[2] *Толстая С.* Судьба / Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.

виду «история, совокупность событий». Но если поставить себя в начале данного временного отрезка, то судьба будет означать совокупность тех самых событий, предопределенных заранее[3].

Скандинавская лексикология, касающаяся концепций судьбы, хорошо разработана и достаточно детализирована. Однако в этом плане существуют некие трудности, поскольку данные сохранились в источниках христианского периода, когда первичное восприятие судьбы имело некие видоизменения, поскольку все больше ассимилировалось с понятием божественного Провидения. Не стоит отрицать, что до этого понимание судьбы не было тождественно ее христианскому восприятию, поэтому можно предположить о наличии различных смысловых пластов в культурном фонде скандинавов.

В своих исследованиях А. Гуревич говорит о двойственности и противоречиях в нордическом понимании судьбы, он выдвигает «активистскую» и «фаталистическую» концепцию ее восприятия. С одной стороны, судьба принималась за всеобщий детерминизм (представления о вертикальной модели мира и ясень Иггдрасилль), с другой, она приобретает индивидуалистический характер и понимается как личная удача/неудача человека или рода, о чем хорошо свидетельствуют материалы крупнейшего свода скандинавских саг «Круг Земной». В первом случае судьбы не минуть не только людям, но и богам, и всему миру, во втором – судьба слаживается не без участия самого человека.

Ярким подтверждением того, что в сознании древних скандинавов судьба занимала важное место, являются представления о строении Вселенной, а именно – «вертикальная» космологическая модель. Ее основа – ясень Иггдрасилль (Yggdrasill) – мировое дерево судьбы (в этом контексте судьба воспринимается как сила, возвышающаяся над людьми и асами), которое соединяет прошлое и будущее, божественное и хтоническое, небо и землю, землю и подземный мир, тем самым разделяя Вселенную на три части. У корней этого вечнозеленого древа сидят три мудрых норны и стерегут «колодец судьбы». «Прорицание Вёльвы» описывает не только генезис мира, но и предрекает его конец. «Во время завершающего конфликта между асами и силами хаоса и разрушения асы обречены на гибель. Таково предначертание мировой судьбы, ведомое обладающей предвидением вёльве (колдунье и прорицательнице). Однако в заключительных строфах песни сказано, что после своей гибели мир возродится, и асы по-прежнему будут на зеленых лугах играть в тавлеи. По-видимому, имеется в виду игра в кости, опять-таки связанная со случаем и судьбой».[4] Глядя с такого ракурса, можно сказать, что судьба воспринималась как всеобщая детерминация жизни, власть которой распространяется не только на людей, но и на природу, с которой, стоит заметить, жизнь человека не имела четкого разделения. Кроме такого восприятия, существовали также мотивы судьбы как индивидуальной/родо-

---

[3] *Михайлова Т.* Осмысление и обозначение «судьбы» в древнеисландской мифопоэтической традиции // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. М., 1997 – С. 27.

[4] *Гуревич А.* Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.,1994. – С. 148–153.

вой удачи. Драгоценности, которыми владели древние скандинавы, в их понимании, были наделены удачей или неудачей. В «Саге об Инглингах» изображается довольно показательный эпизод: «при конунге Висбуре, одном из потомков Ингви-Фрейра, начались распри в роду Инглингов. Висбур оставил свою жену с двумя сыновьями и взял себе другую. Когда его сыновья подросли, они потребовали у отца возвратить им золотую гривну, которую он при женитьбе дал их матери в качестве брачного дара. Получив отказ, братья пригрозили отцу: эта гривна (по-видимому, воплощавшая «удачу» и «благополучие» рода), послужит причиной его смерти. Задумав отцеубийство, они обратились за содействием к вёльве-колдунье Хульд, и та отвечала, что может наколдовать гибель Висбура, однако предостерегла их: «с этих пор убийство родича будет постоянно совершаться в роду Инглингов». Братья согласились и, собрав войско ночью напали на ничего не подозревавшего отца и сожгли его в собственном доме».[5] В данном случае в сокровище Висбура содержится неудача, злая судьба.

Практически все лингвистические традиции богаты синонимами к слову «судьба», которые, в свою очередь, имеют несколько отличные друг от друга оттенки. Если рассматривать индивидуализированное понимание судьбы, то речь будет идти об удаче или неудаче. Скандинавы употребляли термины: «hamingja», «gaefa», «heill», «audna», которые означали «счастье», «удача», «участь», «доля», «везение», и не просто указывали на некие аспекты судьбы, но и определяли качества самого человека, его семьи или рода. Если говорить о конунгах, то их удача/неудача распространяется не только на их род или же ближайшее окружение, но и на весь народ. В древние времена существовало поверье, что при правлении «удачливого» конунга в стране будет хороший урожай, в то время как «неудачливый» конунг принесет с собой голод. Скандинавы верили, что удача может сопровождать человека на протяжении долгого времени, но может в один миг предать. Также, везение можно приобрести, получив дорогостоящий подарок от удачливого человека, например, меч, перстень, гривну (но этим же способом можно и завлечь неудачу). Стоит, однако, учесть, что эта самая удача не представляет собою пассивно полученный дар, а требует постоянного подкрепления делами. В этом случае для нордического мировоззрения характерным есть активное содействие своей судьбе.

Наиболее содержательным пластом для реконструкции нордического восприятия судьбы является скандинавская мифология. Образы мифологических персонажей, касающихся представлений о судьбе, сопровождаются трудностями и противоречиями, поскольку с течением времени, под влиянием языка и некоторых культурных традиций они претерпевают модификаций и вариаций.[6] В наибольшей мере за распределение судеб отвечали норны – три мудрые девы, стерегущие «колодец судьбы». Норны (древн.-исл. nornir) в скандинавской мифологии – низшие женские божества, определяющие судьбу при рождении. Их имена – Урд (Urd), Верданди (Verdandi) и Скульд (Skuld) – этимология которых весьма

[5] *Там же,* – С. 150.

[6] *Топорова Т.* Древнегерманские представления о судьбе // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.,1994. – С. 162–166.

интересна. Имя первой указывает на судьбу и смерть, второй – на процесс становления (настоящее время), третей – на долг, необходимость и будущее. Норны вырезают на дощечках рунические письмена, определяя, таким образом, длину человеческой жизни. Кроме трех этих вещих дев существуют также и другие норны, которые приходят к колыбели младенца и предрекают, кем ему суждено стать. Норны бывают добрые и злые (возможно, это объясняется их различным происхождением: одни – от асов (высших богов), другие – от альвов (низших духов – светлых и темных), третьи – от цверга Двалина. В зависимости от того, какие норны наведались к младенцу, зависит, каким образом будут разворачиваться дальнейшие события в его жизни: добрые норны наделяют доброй судьбою, злые – недоброй. Если рассматривать нордическое восприятие судьбы в контексте представлений о норнах, речь будет идти о некой данности извне. Н. Ганина в одной из своих работ, исследуя генезис образа норн, говорит о том, что судьба могла восприниматься древними скандинавами как приговор, который выносит «суд норн».[7] Герои скандинавского эпоса нередко прибегают к помощи норн, чтобы узнать будущее, ведь знание наперед того, чему суждено случиться, дает возможность бросить судьбе вызов.

Согласно древнескандинавским представлениям, складываются судьбы и не без участия Валькирий – воинственных дев, подчиненных Одину, которые распределяют победы и смерти в битвах. Они сопровождают умерших воинов (эйнхериев) в Вальхаллу (дворец умерших) – небесного чертога в Асгарде для погибших в бою, своего рода рая для доблестных воинов. Там валькирии прислуживают им, готовят трофеи, подносят чаши ритуального питья, что может трактоваться как инициация в смерть. Буквально «valkyrj» с древнеисландского означает «та, что выбирает мертвых, убитых». Точное их количество неизвестно, оно варьирует от 9 (сакральное число скандинавов) до 13 (возможно, 13 месяцев солнечного года). При анализе образа валькирий разделяют 2 традиции – классическую и архаическую. Согласно архаической традиции, они имеют ярко выраженный негативный окрас и являются олицетворением демонических существ, питающихся плотью и кровью убитых на поле боя. Для классической традиции, более поздней, характерным есть представление о валькириях как о соратницах Одина, в чьей компетенции решать, кто достоин победы, а кто – смерти. Для скандинавов более приемлемой есть классическая традиция.

Образы и валькирий, и норн есть воплощением судьбы, дающейся извне и от человека не зависящей. Но совершенно противоположную картину рисуют представления о духах-хранителях, согласно которым судьба – это не просто что-то внутреннее, но иногда даже неотделимое от самого человека. Как правило, духи-хранители имеют чисто индивидуалистический характер. Они могут олицетворять личную удачу, оберегать род, или, к примеру, сопутствовать при родах. В то же время они символизируют изменчивость судьбы, ведь хранитель одного человека может перейти к другому, то есть, удача может изменить, либо наоборот – улыб-

[7] *Ганина Н.* Норны: к генезису и ареальным параллелям образа // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. М., 1997. – С. 212–126.

нуться. В скандинавской мифологии есть представления о том, что все души умерших хранятся на небесах у богини, а когда приходят на землю и принимают человеческое обличие, их сопровождает один, два или даже три духа. Они называются «hamingja», «fylgia». Термин «hamingja» является очень показательным, поскольку это и личная удача, и одновременно дух-хранитель, сопровождающий человека на протяжении жизни и покидающий в момент смерти. Нередко он переходит к потомку или близкому родственнику умершего, однако иногда умирает вместе с человеком, не переходя ни к кому. Удачливость или неудачливость проявляется везде: в поступках, делах, внешнем виде. Большую роль в этом плане играет происхождение – чем более знатный и благородный человек, тем легче ему одержать победу, реализовать цель, иметь надежных и верных друзей. Более того, человек находится в неразрывной связи со своим родом, и, кроме собственной удачи, его сопровождает удача предков. Роль духа-хранителя рода, как правило, принадлежит fylgia. Этот дух считается не только хранителем, но и советчиком. Очень часто он является во снах, чтобы предостеречь или дать совет, которому лучше следовать, в противном случае можно лишиться удачи или даже в ближайшее время умереть.

Говоря о мифологических персонажах, восприятие судьбы опять же можно охарактеризовать дихотомией двух противоположных концепций: судьба как внутренняя составляющая и судьба как внешняя сила. Духи-хранители свидетельствуют о первой, валькирии и норны – о второй. Но не стоит исключать, что, возможно, эти, казалось бы, параллельные точки зрения тесно переплетены. Когда норны являются к колыбели, младенец уже имеет хранителя, следовательно, он будет наделен судьбой в зависимости от степени своей удачи. То же самое можно сказать и о валькириях, ведь не исключено, что их «любимчиками» становятся герои, имеющие большую удачу. Возможно, индивидуализированные представления о судьбе имеют преформизм – изначально заложенное в человеке предназначение, которое он должен почувствовать, осознать и раскрыть в процессе жизни. Не смотря на неоднозначность и различия в нордическом восприятии судьбы, как «фаталистическая», так и «активистская» концепция предполагает принятие своей судьбы. Судьба есть неотъемлемой частью самого человека, его внутренней составляющей. Такое восприятие не имеет и намека на то, что судьбе стоит слепо подчиниться, – ее нужно понять. Осознание своей участи в непостижимом высшем замысле помогает отыскать свое место в этом мире, раскрыть свое предназначение. Учитывая вышеизложенные факторы, можно прийти к выводу, что наилучшей жизненной стезей человека и будет тот жребий, который ему выпал. Если человек это понимает, то он использует все данные ему возможности для максимального раскрытия своего потенциала, он не противится жизненным обстоятельствам, а использует их, как инструмент. В таком понимании судьбы выражается отношение к человеку: высоко ценится личность и инициативность, индивид является частью конкретного рода, принадлежит к определенной группе общества, и его действия соответствуют общепринятым нормам, но при этом он не растворяется в социуме. Можно считать, что все подвластно детерминирующей безликой силе, норнам, валькириям, духам, но, не зависимо от того, может ли человек повлиять на свою судьбу, он должен принять ее с честью.

Шнайдер Л.В.[1]

Античные критики христианства II века

Второй век был временем расцвета Римской империи в политическом плане и временем нарастающего конфликта старой и новой культурных парадигм. Это период становления новой ценностной ориентации, отраженной в христианстве, которое предстает перед греко-римским миром как новый религиозный факт, требующий со стороны государства и общества определенного отношения. Христианство в своей оппозиции античной культуре высказало претензию вытеснить существующую мировоззренческую систему и выдвинуть на первый план свою максиму, сообразуясь с которой будет дана новая оценка общественным явлениям и сформировано принципиально новое отношение к ним. Разумеется, что в своем стремлении охватить и подчинить себе все стороны жизни оно столкнулось с противостоянием со стороны различных общественных и политических структур римского общества.

Поначалу представители образованной, интеллектуальной части общества, высоко ценившей античную культуру, отличающейся скептицизмом и индифферентностью по отношению к религии, даже не рассматривали христианство как достойное их внимания явление. В римской литературе конца I – начала II веков мы находим лишь краткие и довольно нелестные упоминания о христианах как о религиозных фанатиках и христианстве как новом виде религиозного суеверия. Ситуация изменилась во второй половине II века, именно тогда в связи с широким распространением христианства в империи и обширной литературной деятельностью апологетов представители римской интеллигенции ощутили потребность письменно высказать свое неприятие христианской религии.

И первый автор в ряду античных критиков христианства – блестящий сатирик Лукиан Самосатский (ок. 120 – 180 гг.), который на фоне писателей II века выделяется своим остроумием и язвительностью. Он не принадлежал ни к одному философскому направлению, но последовательно придерживался материализма, с симпатией относился к Эпикуру. Важно отметить, что Лукиан являлся обличителем любой религии и ее источником считал обман. Христиане же фигурируют в двух его работах: «Александр, или Лжепророк» и «О кончине Перегрина». В первом памфлете Лукиан лишь мимоходом упоминает их, указывая, в частности, на то, что в глазах жителей империи христиане, как и эпикурейцы, выглядели безбожниками. Относительно второго произведения надо сказать, что, собственно, целью лукиановой сатиры служат не христиане, а киники II века[2]. В отношении же христиан Лукиан указывает на их невежествен-

---

[1] ***Шнайдер Лидия Владимировна*** [lida_shnaider@mail.ru] – аспирантка кафедры философии религии и религиоведения МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] Такое мнение высказывали Лебедев А.П. [Лукиан и христианство // *Лебедев А.П.* Христианский мир и эллино-римская цивилизация. Исследования по истории древней Церкви. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. – 352 с. С. 291–303] и А.А. Спасский [Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. – 360 с. С. 136].

ность и доверчивость, в его глазах – это жалкие, суеверные люди, пребывающие во власти предрассудков. Описывая первых христиан, Лукиан не дает основательной критики их вероучения, он пишет лишь об их вере в «распятого мудреца», который ввел новые таинства и внушил им, что они братья, об их общинной форме организации жизни и презрении к смерти[3].

Из этих двух произведений Лукиана мы можем почерпнуть некоторые сведения о взглядах христиан, устройстве и социальных отношениях внутри христианской общины II века. В своем описании христиан он верно свидетельствует об уже начавшемся отходе от первоначального христианского демократизма: о появлении главы общины, накоплении значительных денежных средств, возрастающей роли проповедника странствующего типа. Абсолютно верно отражает Лукиан и социальную структуру христианской общины, состоящей в основном из представителей социальных низов.

Важным источником по теме критического восприятия христианской религии античными интеллектуалами является диалог «Октавий» латинского апологета Минуция Феликса. Согласно одной, весьма распространенной среди исследователей, гипотезе монолог одного из персонажей диалога – противохристианского полемиста Цецилия, основан на несохранившейся речи Марка Корнелия Фронтона из Цирты[4], ритора и учителя императора Марка Аврелия.

Цецилий, исходя из основного тезиса скептической школы академиков «о воздержании от суждения», высказывает недовольство тем, что христиане, по большей части люди необразованные, осмеливаются рассуждать о природе вещей и сущности Бога, о тех вопросах, которые не смогла решить философия, а ведь «в делах человеческих все сомнительно, неизвестно и только более вероятно, нежели истинно. … В самом деле, ограниченности человеческого ума так далеко до познания Бога, что ему не дано это знать, и даже нечестиво пытаться проникать в эти тайны»[5], – данное высказывание Цецилия можно обозначить как скептический аргумент. Далее он в духе эпикуреизма указывает на естественное, материальное происхождение мира и живых существ: «Все произошло из первоначальных элементов, существовавших в недре природы: какой же тут творец Бог? Все части вселенной образовались, расположились и устроились от их случайного столкновения: какой же тут устроитель Бог?»[6], – такое материалистическое понимание природы приводит его к отрицанию промыслительных действий Бога.

Поскольку вопросы о генезисе и сущности религии недоступны человеческому познанию, то, по Цецилию, и не стоит пытаться разрешить

---

[3] См. об этом: *Лукиан Самосатский.* О кончине Перегрина // Лукиан Самосатский. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Под общ. ред. А.И. Зайцева. – СПб.: Алетейя, 2001. – 538 с. С. 296–297.

[4] См. об этом: *А.А. Спасский* [С. 23 – 25, 29], *А.Б. Ранович* [Античные критики христианства. // Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Политиздат, 1990. – 479. С. 332].

[5] *Марк Минуций Феликс.* Октавий. V. С. 228 – 229.

[6] Там же, – С. 229.

их. Что же касается выбора той или иной религии, то он продиктован наличествующей в обществе многовековой традицией: «Не следует нам рассуждать о богах, а должно верить предкам, которые в век еще простой и близки к началу мира, удостоились иметь этих богов благодетелями или царями»[7]. Заметим, что в таком случае Цецилий понимает религию как результат сакрализации исторического процесса, и, по его мнению, языческие боги возникли в результате трансформации реальных исторических личностей в фантастических персонажей, таким образом, здесь совершенно очевидно влияние Эвгемера.

Цецилий обвиняет христиан в том, что они в своем неприятии языческого культа приняли новую религию, которая отличается системой странных верований и обрядов, а также аморализмом. В его речи, направленной против христианской ритуальной практики, нашли отражение распространенные в народной среде предрассудки в отношении христиан. Можно даже сказать, что в диалоге собраны и обобщены все обвинения – в разврате, пьянстве, в фаллических культах, ритуальных убийствах, необходимых для посвящения неофита, в почитании ослиной головы[8].

Очевидно, что оценка Цецилием христианства тенденциозна, но вместе с тем небольшая по своему размеру речь полемиста позволяет нам понять, какое впечатление произвела христианская религия на культурный мир Римской империи II века при первом своем знакомстве с ним.

Следующая, поистине ключевая, фигура в ряду античных критиков христианства – Цельс, для опровержения которого Ориген (ок. 185–254 гг.) написал специальное сочинение «Против Цельса». Мы не можем в полной мере судить о характере работы Цельса и его аргументах, поскольку его оригинальный трактат считается погибшим, соответственно, текст, восстановленный по сочинению Оригена, является нашим единственным первичным источником. О личности Цельса также известно немного, а именно, что он был эклектичным платоником, жившим во второй половине II в., что его литературная деятельность приходится на период 175–180 гг., и что он написал работу под названием «Истинное Слово» о христианской религии.

Цельс стремился доказать, что как теоретическое, так и нравственное учение христиан несамостоятельно и неоригинально, оно «заключает в себе черты, общие с учением прочих философов, и не представляет какого-либо особенного и нового учения»[9]. Согласно Цельсу, христианство – не явление, порожденное образованным эллинским миром, это варварское учение, последнее доказывается связью христианства с иудаизмом. Первая последовательно монотеистическая, авраамическая религия и есть историческое лоно христианства, источник христианских понятий и воззрений. Более того, Цельс высказывает мнение, что рождение человека в определенной религиозной среде установлено волей богов, и эта связь человека с первоначальной религиозной группой должна быть

---

[7] Там же, – VI. С. 230.

[8] См. об этом: там же, – IX. С. 233 – 235.

[9] *Ориген.* Против Цельса. // Ориген. О началах. Против Цельса – СПб.: Библиополис, 2008. – 792. Кн. 1. IV С. 412.

нерушима. Христианство, с его точки зрения, есть религия непозволительная именно по той причине, что оно есть измена своей родительской религии – иудаизму.

Цельс одним из первых поднял вопрос об историчности Иисуса Христа. Так, введенный им еврей предпринимает попытку доказать, что Иисус – не Мессия, приводит иудейский вариант биографии Христа. Цельс видит во Христе обманщика, фокусника, шарлатана, относится к нему с насмешкой, свойственной отношению гражданина из высшего класса к человеку низшего, и полагает, что христианская религия – продукт выдумки и обмана.

Отметим, что главным предметом критики Цельса служит преимущественно учение о воплощении Бога. Цельс разбирает этот вопрос с трех точек зрения: с точки зрения идеи Бога, мира, человека – это теологическое, космологическое и антропологическое доказательства[10].

Начнем разбор позиции Цельса с рассмотрения первого, *теологического*, доказательства. Сама идея Бога как существа абсолютного, вечного и неизменного, противоречит идее воплощения. Считая идею боговоплощения произведенной «грубым механическим образом»[11], Цельс имеет в виду претворение божества в плоть. Против этого положения он выдвигает три аргумента. Во-первых, согласно его мнению, из того, что Бог сойдет на землю к людям, вытекает, что «Он должен оставить свой трон на небесах»[12], во-вторых, такое нисхождение должно было бы изменить саму природу божества, что невозможно[13]. И, в-третьих, если понятие абсолютной неизменяемости Бога дает Цельсу основание для доказательства невозможности самого факта осуществления воплощения, то понятие о всемогуществе и всеведении Бога разрушает, в принципе, саму цель воплощения[14].

Обратимся к *космологическому* доказательству невозможности боговоплощения. Согласно Цельсу, воплощение Бога – это грандиозный переворот, имеющий своей целью перемены в мире. Цельс признает существование и действие в физическом мире закона необходимости, и, как следствие, принимает положение о том, что мир, как дело Божие,

---

[10] См. об этом: *Лебедев Н.И.* Сочинение Оригена против Цельса: Опыт исследования по истории литературной борьбы христианства с язычеством. – М.: Унив. тип. (М. Катков), 1878. – 255. С. 181.

[11] Там же, – С. 181.

[12] *Ориген*. Против Цельса. Кн. 4.V. С. 675.

[13] «Бог благ, прекрасен, блажен, Он находится в самых лучших условиях. Если же Он нисходит к людям, то в этом случае необходимо предполагается изменение: Его благость должна обратиться в греховность, Его нравственная чистота – в нечто постыдное, Его блаженство – в несчастье, Его совершенство – в величайшую порочность. … бессмертная же природа такова, что она всегда пребывает одной и той же. Бог не мог воспринять на Себя такое изменение» [Там же, – Кн. 4.XIV. С. 684].

[14] «Что же за цель была у Бога в таком схождении? … Не с той ли целью, чтобы иметь возможности узнать дела и стремления людей? Да разве Он не знал всего?… Разве для Его Божественной силы не было доступно дело исправления иначе, как только при условии нарочитого посланничества для этой цели кого-нибудь?» [Там же, – Кн. 4.III. С. 673].

сам в себе имеет цель и не допускает внутри себя никаких изменений[15]. Согласно Цельсу, промышление Бога, который, являясь причиной всего сущего, не находится в непосредственном отношении к миру физических объектов, заключается в том, что в мире через подчиненных Ему демонов поддерживаются законы, первоначально заданные универсуму Богом. Таким образом, божий промысл – в сохранении status quo. Так что можно сказать, что Цельс является деистом.

И третье доказательство, приводимое Цельсом против возможности воплощении, – *антропологическое*. Христиане настаивают на положении, что человеческая природа ближе всего к божественной, и говорят, что все сотворено для людей, в чем Цельс с ними совершенно не согласен. Он считает, что люди не только не выше бессловесных животных, но в некотором отношении даже ниже их. Заметим, что Цельсу совершенно чужд религиозный антропоцентризм.

Из рассуждений Цельса можно получить сведения и о социальной базе христианства. Христианское общество состоит из людей низшего класса, необразованных и невежественных, чей лозунг «Не исследуй, но верь – вера твоя спасет тебя», и только на этой почве могло развиться грубое, по мнению критика, учение. И в том обстоятельстве, что христианство само требует легковерия, слепого подчинения авторитету и стремится действовать на людей легковерных, Цельс видит главную причину его быстрых успехов.

Цельс – исключительная фигура в истории христианской мысли. Он высказал глубокие идеи, для того времени революционные, выступив против идей антропоцентризма, против догмата о боговоплощении и воскресении плоти и других христианских представлений, он одним из первых дал развернутую, систематическую и последовательную критику христианства. Им были поставлены особо важные вопросы для римского общества II века: о происхождении христианства и его идейных источниках, о его культе, о социальной базе.

В заключение скажем что, переходя от рассмотрения позиций по отношению к христианству Лукиана и Фронтона к Цельсу, мы можем проследить развитие литературной полемики против христианства от фиксации чисто внешних, поверхностных фактов, пусть и не всегда правдивых, к глубокому анализу теоретического и практического аспектов христианской религии. У Лукиана и Фронтона мы не встречаем как таковой критики христианского учения: у первого мы обнаруживаем указание на организацию христианской общины, у второго представленный впервые в критической литературе полный спектр различных обвинений против христиан. И лишь с именем Цельса связана первая серьезная литературная попытка осмысления и критики христианской религии, именно он в своем сочинении «Истинное слово» дал систематическую критику христианства с исторической, философской, политической точек зрения.

[15] «Как дело Божие, мир вполне совершенен в своих частях, и Богу нет никакой надобности исправлять раз сделанное свое дело» [Там же, – Кн. 4.LXIX. С. 753].

Ленков П.Д.[1]

Покаяние и исповедь в позднем даосизме школы Цюаньчжэнь, а также опыт сопоставления практики покаяния в даосизме, буддизме и христианстве

1. Покаяние и исповедь в школе Цюаньчжэнь (Лунмэнь). Покаяние – обязательный элемент религиозной жизни адептов многих религий. Здесь мы рассмотрим практику покаяния в позднем даосизме, а также проведем сравнительный анализ практики покаяния и исповеди в даосизме, буддизме и христианстве.

Одна из главных школ даосизма, с XII–XIII вв. до настоящего времени – Цюаньчжэнь цзяо («Учение Совершенной истины»). Школа была основана в XII в. Ван Чунъяном (1113–1170). Для данного направления даосизма с самого его возникновения была характерна установка на религиозный синкретизм/синтез, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. Одна из основных подшкол Совершенной истины – подшкола Лунмэнь, основанная Цю Чанчунем, получившая название «Лунмэнь» по наименованию горы на границе провинций Шаньси и Шэньси, на которой Чаньчунь предавался даосскому подвижничеству[2].

В настоящем сообщении источником для реконструкции взглядов школы Цюаньчжэнь выступает прежде всего текст «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь»; далее – ЛМСФ), который представляет собой запись наставлений Ван Чанъюэ – одного из авторитетнейших учителей школы Цюаньчжэнь, жившего в конце правления династии Мин – начале периода правления династии Цин. Ван Чанъюэ (?–1680), также часто именуемый Куньян-цзы, был наставником в дисциплине (*люй ши*) в седьмом поколении направления Лунмэнь школы Цюаньчжэнь[3].

Теме покаяния посвящена вторая глава ЛМСФ, которая называется «Покаяние в грехах»[4]. Данная глава включает в себя проповедь о покаянии, обращенную к тем, кто уже прошел обряд вступления в религиозную общину («принял прибежище»)[5] и собирается принять «начальные

[1] ***Ленков Павел Дмитриевич*** [p-lenkov@yandex.ru] – кандидат исторических наук, доцент кафедры социологии и религиоведения Российского государственного университета им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия) – *прим. ред.*

[2] См.: *Торчинов Е.А.* Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 309 с. – С. 201–202.

[3] О жизни Ван Чанъюэ см.: *Pregadio F.* The Longmen Lineage. Historical notes / Edited and translated by Fabrizio Pregadio. Golden Elixir Occasional Papers №4, 2014 [Электронный ресурс] // Golden Elixir Press: [сайт]. – URL: http://www.goldenelixir.com/press/occ_04_longmen_history.html – p. 7–8. (дата обращения: 10.01.2017)

[4] «Покаяние в грехах» – «Чаньхуэй цзуй е». Полный перевод второй главы см.: Ленков П.Д. Практика покаяния в позднесредневековом даосизме: по материалам второй главы трактата «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь») // Религиоведение. № 4, 2016. – С. 53–64.

[5] Подробнее о практике «принятия прибежища», согласно ЛМСФ, см.: *Ленков П.Д.* Концепция «Трех Драгоценностей» в позднесредневековом даосизме и ее буддийские параллели: по тексту «Лун мэнь синь фа», XVII в. //

обеты Истинности», а также тем, кто принял эти обеты и готовится принять «обеты Центрального предела»; кроме того, в этой главе содержится текст исповеди (*чань вэнь*). Покаяние рассматривается в тексте как совершенно необходимый этап для «продвижения вперед в духовном делании».

Современный исследователь даосизма Л. Комъяти пишет, что уже в эпоху Тан (618–907) в Китае сложилась даосская «монастырская система национального масштаба, с большими и малыми монастырями, населенными целибатными монахами и монахинями, придерживающимися этических кодексов и следующими стандартизированному ежедневному расписанию»[6]. Многие даологи полагают, что институт общежитного монашества сформировался в даосизме под буддийским влиянием.

Ван Чанъюэ, будучи настоятелем монастыря Белого облака (Бай юнь гуань)[7], систематизировал ординацию и монашеские правила школы Лунмэнь, подразделив их на три уровня степени ординации / текста обетов / ритуального облачения: (1) Чудесная практика и Начальная истинность / «Обеты Начальной истинности» / Посвятительная риза Начальной истинности; (2) Чудесная добродетель и Центральный предел / «Обеты Центрального предела» / Чистая риза Световой пыли; (3) Чудесное Дао и Небесное бессмертие / «Обеты Небесного бессмертия» / Таинственная риза Небесного бессмертия[8].

Вэнь Цзянь и Горобец в своей книге «Даосизм в современном Китае» (2005) дали описание полного ритуального процесса принятия обетов даосами школы Совершенной истины в современном Китае. В книге этот процесс назван «церемонией Принятия обета» (*чуаньцзе*)[9]. Однако длительность «церемонии» со временем менялась: «некогда она составляла 3 года, в конце правления династии Цин – 100 дней, а ныне – «не более 28 дней»[10]». Отсюда мы видим, что речь идет не об одной церемонии, но о многоступенчатом ритуализированном процессе – не об одном «обряде перехода», но о «процессе перехода».

Этот ритуализованный процесс включает в себя три вышеуказанных этапа: 1) «Обеты Начальной истинности», или «Начальные обеты Истинного человека» (*чу чжэнь цзе*); 2) «Обеты Центрального предела»

Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. №2 (23), июнь 2015. – С. 64–68; «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания традиции Лунмэнь»). Предисловие, перевод 1-й главы текста, примечания П.Д. Ленкова // История философии. № 2/2015. – С. 12–21.

[6] *Komjathy L.* Daoism. A Guide for the Perplexed. – L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014. – 272 p. – P. 55–56.

[7] Об этом монастыре см.: *Филонов С.В.* Пекинский Байюньгуань – монастырь Белого облака // *Он же.* Введение в даологию. – Благовещенск, 2010. – С. 80–119.

[8] *Komjathy L.* Daoism. A Guide for the Perplexed. – L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014. – 272 p. – P. 76.

[9] *Вэнь Цзянь, Горобец Л.А.* Даосизм в современном Китае. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. – 160 с. – С. 26.

[10] Там же, – С. 27–28. В первой половине XX в. традиция прервалась. 12 ноября 1989 г. в пекинском монастыре Бай юнь гуань вновь была открыта «платформа обетов» (цзе тань), и традиция принятия обетов, прерванная примерно на полвека, возродилась.

(*чжун цзи цзе*); 3) «Обеты Небесного сяня (бессмертного)» (*тянь сянь цзе*)[11].

На первом этапе адепт принимает «десять обетов истинного человека» (*чу чжэнь ши цзе*) или «девять обетов истинной женщины» (*нюй чжэнь цзю цзе*)[12]. Л. Комъяти отмечает, что первый уровень посвящения был доступен и монахам, и мирянам, и включал в себя принятие пяти обетов[13] и десяти обетов Начальной истинности[14].

На втором этапе принимают «триста великих обетов Центрального предела» (*чжун цзи саньбай да цзе*). Вэнь Цзянь и Горобец разъясняют, что большинство из этих 300 обетов – «запреты, регламентирующие жизнь монахов до мельчайших подробностей. Например, четвертая заповедь Десяти обетов истинного человека – «не прелюбодействуй» – дополняется и конкретизируется целым рядом правил, запрещающих: непристойные мысли при взгляде на женщину (п. 8), разговоры и прогулки наедине с женщиной (п. 80), совместное проживание мужчин и женщин (п. 81), совместные трапезы и обмен одеждой между мужчиной и женщиной (п. 82). Кроме того, монахам запрещено убивать все живое (п. 1), есть мясное (п. 2), пить вино (п. 3), выбирать во время трапезы более вкусную еду (п. 70), выбрасывать пищу в воду или в огонь (п. 41), мочиться в сторону севера (п. 59), показывать язык другому человеку (п. 104), громко смеяться (п. 113) и др.»[15].

Третьему этапу, именуемому «великие обеты Небесного сяня», соответствует свод «27 неизмеримых способов» (*эршици чжун фа бу кэ чэнлян*).

«Обеты Начальной истинности», «Обеты Центрального предела» и «Обеты Небесного сяня (бессмертного)» вместе называются «Полными великими обетами Небесного сяня трех платформ»[16] (*сань тань юаньмань тянь сянь да цзе*)[17]. Само это наименование явно представляет собой заимствование из буддизма, где выражение «великие обеты трех платформ» (*сань тань да цзе*) включают в себя три уровня: обеты послушника (*шраманера*), обеты монаха (*бхикшу*) и обеты *бодхисаттвы*.

Как уже было отмечено, институт общежитного монашества сложился в даосизме под буддийским влиянием, соответственно, мы можем предположить, что и практика, и сама концепция покаяния были также заимствованы из буддизма. Отметим, что в буддизме исповедь – это практика

---

[11] *Вэнь Цзянь, Горобец Л.А.* Даосизм в современном Китае. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. – 160 с. – С. 29.

[12] Там же.

[13] Пять обетов: (1) не убивать; (2) не употреблять мясо и спиртные напитки; (3) не лгать (не быть двуличным); (4) не воровать; (5) не прелюбодействовать.

[14] *Komjathy L.* Daoism. A Guide for the Perplexed. – L., New Delhi, N.Y., Sydney: Bloomsbury, 2014. – 272 p. – P. 76.

[15] *Вэнь Цзянь, Горобец Л.А.* Даосизм в современном Китае. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. – 160 с. – С. 30.

[16] Или «трех залов» (сань тан).

[17] См.: *Лю Шоуюань.* Сань тань юаньмань тянь сянь да цзе люэ шо (Краткое изложение Полных великих обетов Небесного сяня трех платформ) // Даоцзяо цзелюй цюань цзи (Полное собрание дисциплинарных правил даосизма). Т. 40 [Электронный ресурс] // Дао цзяо чжи инь [сайт]. – URL: http://www.daoisms.org/article/sort026/info-4493.html (дата обращения: 10.01.2017)

членов сангхи. Обязательная, организованная практика покаяния обычно происходит в монастырях, хотя в текстах Винаи сказано, что в практике исповеди могут принимать участие миряне и послушники.

Уже в первых веках до н.э., согласно Э. Ламотту, буддийская практика покаяния была организована как регулярные исповеди. Раз в две недели (8-го и 14(15)-го числа лунного месяца, т.е. в дни полнолуния и новолуния) монахи (*бхикшу*), проживавшие в одном и том же «приходе», а также пришлые монахи, собирались вместе для проведения *упошатхи*. Это был день соблюдения поста и особенно строгих дисциплинарных правил. Каждая вторая *упошатха* завершалась публичной исповедью: «При свете факелов монахи занимали свои места на низких сиденьях, предназначенные для них в зоне собрания. Старший монах читал нараспев открывающую формулу и приглашал своих братьев к признанию своих прегрешений. <...> Далее он переходил к перечислению 250 пунктов Пратимокши. После каждой группы прегрешений он обращался к монахам и спрашивал их три раза, чисты ли они от этих прегрешений. Если все оставались молчащими, он провозглашал: «Те, кто чист от этих прегрешений, могут быть названы *преподобными*, поэтому они остаются молчащими; так я это услышал». Каждый, кто был виновен и остался молчащим, тем самым допускал сознательную ложь и нарушал строгие обеты, [данные им ранее]»[18].

Перечень проступков, в которых следовало признаваться монаху на исповеди, содержался в текстах Виная-питаки, одной из составных частей буддийского канона. Основы монашеской дисциплины содержатся в кодексе Пратимокша (Патимоккха)[19]. Дисциплина Пратимокши подразделяется на восемь видов, в соответствии с восьмью дисциплинарными статусами адептов буддийского учения[20].

Обратимся теперь к анализу второй главы ЛМСФ. Указав на важность покаяния в процессе духовного делания, проповедник говорит о двуличии и лицемерии, свойственном некоторым монашествующим. Таких людей он называет теми, кто «обманывает свое сердце». «Действия порочные, а слова чистые, речи ясные, а сердце темное – вот что это означает. Принять обеты и не следовать принципам дисциплины, на свету казаться тем, кто соблюдает обеты, а в темноте вести себя как порочный человек». Куньян-цзы проводит различие между «глупцами», которые действительно не понимают, что делают, и лицемерами, которые «знают закон, и поэтому нарушают [его], посредством хитроумных приемов дурачат глупцов». Проповедник отмечает, что грехи человека, который «знает, [как поступать правильно], и поэтому совершает преступление ... несоразмерны с [прегрешениями]» ... «глупцов». «Глупые люди не обладают мудростью, не понимают, в чем их ошибка, [они] могут лишь себе навредить, не могут навредить [другим] людям, и даже когда [они] вредят людям, в конце концов [этот зло] затрагивает тех, кто его совершает». По-настоящему подлые и злые люди – «это те, кто наносят вред другим,

[18] *Lamotte E.* The History of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era. Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1988. – 870 p. – p. 59–60.

[19] Подробно о Пратимокше см.: Введение в буддизм. Учебное пособие / Под ред. В.И. Рудого. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 384 с. – С. 194–220.

[20] Подробнее см.: Там же. – С. 203–204.

извлекая выгоду для себя, и скрывают свои [истинные намерения]; кривя душой, [они] хотят, чтобы Небо и Земля не узнали об их подлости, [и только] злые духи знают о сотворенном ими зле». Среди тех, кто готовится принять или уже принял монашеские обеты, такие люди встречаются. Им следует вспомнить все свои поступки, недолжные желания, мельчайшие суетные мысли, и необходимо покаяться в пороках, исповедоваться в проступках. Только в этом случае их можно будет именовать «учениками, принявшими обеты». Куньян-цзы написал текст исповеди, который включен во вторую главу.

В тексте исповеди содержится перечисление прегрешений, свойственных монашествующим. Это: (1) присвоение пожертвований, и внесение, тем самым, хаоса в закономерное соответствие кармических причин и следствий, (2) допущение ошибок во время декламации священных текстов по причине отсутствия сконцентрированности на читаемом, (3) развратные мысли, (4) сомнения и недовольства в словах духовных учителей, (5) поспешные попытки возвращения к монашеской жизни после предшествующего нарушения обетов и ухода в мир, (6) многократное нарушение принятых обетов.

Что же нужно делать, если подобные поступки уже совершены? Нужно «поститься и сокрушенно просить у Неба прощения». Тот, кто искренне покаялся, «с этого момента воспрянет духом и разовьет в себе благие мысли, навечно сохранит преданность обетам Начальной истинности». Если же монашествующий совершит новое «преступление по той же дисциплинарной статье, что и ранее, то в жизни столкнется с небесной карой, а после смерти попадет в ад; ...на этом свете заслужит самое суровое наказание, а в загробном мире попадет в ад беспрерывных мучений». Однако уже само стремление запускает процесс угасания греха и порождения счастья. В дальнейшем монах осуществляет тщательный самоанализ, который поможет преодолению всех трудностей, обретению монахом защиты высших сил и помощи наставников.

В конце второй главы Куньян-цзы демонстрирует, как свершившееся покаяние повлияет на весь социум: «...Дао-Путь и Дэ-Благая сила осуществятся и люди возрадуются, Великое Равенство-благоденствие будет увидено и наступят тучные годы. Императорский двор [наполнится] просвещенными и мудрейшими... Вооруженные воины предадутся отдыху, наводнения и пожары прекратятся». Таким образом, покаяние – это не только акт индивидуального духовного совершенствования, но и акт социальный.

2. Сопоставление. Итак, мы предполагаем, что в позднем даосизме, поскольку сам институт общежитного монашества сложился под буддийским влиянием, соответственно, и практика, и концепция покаяния были также заимствованы из буддизма. В буддизме исповедь – это практика членов *сангхи*, и в даосизме – это практика для тех, кто уже вступил в религиозную общину и находится на той или иной ступени ординации. Кроме того, в школе Совершенной истины покаяние – элемент ритуального процесса принятия обетов. Процесс этот включал в себя как постадийное принятие обетов (в три этапа), так и обязательное покаяние.

Декларируемая цель покаяния в даосизме школы Совершенной истины – очищение от дурных мыслей и от уже совершенных прегрешений.

Практика покаяния сопровождается постом. Если дурные поступки уже совершены, то нужно «поститься и сокрушенно просить у Неба прощения».

Согласно традиционным буддийским правилам, исповедь проводилась в ходе *упошатхи*, которая была днем соблюдения поста и особенно строгих дисциплинарных правил (согласно правилам Винаи проводилась раз в две недели). В христианстве покаяние также сопровождается постом. Так, традиция православной церкви предписывает соблюдение поста тому, кто готовится к исповеди.

Главное отличие христианского покаяния в том, что в христианстве покаяние (*метанойя*) понимается как покаяние «перед кем-то». «Христианское покаяние непременно перед кем-то», говорит сербский епископ Афанасий (Евтич)[21], и этот Кто-то – это Господь Бог. «В покаянии человек чувствует, что он больной, и ищет Бога»[22].

Что же касается общего, что есть в концепциях покаяния в христианстве, даосизме и в буддизме – это прежде всего идея очищения сердца. Практика покаяния (включая собственно исповедь) может быть в определенном смысле сопоставлена с психотерапевтической процедурой.[23] В покаянии можно выделить две этапа – самоанализ и оглашение его результатов (либо публичное, как например в буддизме, либо индивидуальное, как в православии и еще в более выраженном виде – в католичестве).

О покаянии как об очищении совести говорит Свт. Феофан Затворник: «Очистится в совести и получит всепрощение тот, кто как должно покается. Спрашивается теперь: кто же как должно кается? Тот, кто познает свои грехи и сознается в них искренно, сознавшись, сокрушается о них и оплакивает их, сокрушившись же и оплакавши, полагает твердое намерение более не оскорблять Бога грехами своими, а, наконец, в сих расположениях смиренно исповедует все грехи свои пред духовником, чтоб получить разрешение в них и явиться к Чаше Господней оправданным и чистым пред очами Божиими»[24].

Исповедь как правило связана с определенными ритуалами. Так, например, в даосской школе Совершенной истины покаяние – элемент ритуального процесса принятия обетов. Процесс этот включал в себя как постадийное принятие обетов (в три этапа), так и собственно покаяние.

В христианской богослужебной практике исповедь, которая и сама есть таинство, тесно связана с другим таинством – евхаристией, очистительным приготовлением к которому она и является.

---

[21] См.: *Афанасий (Евтич), епископ.* Покаяние, исповедь и пост [Электронный ресурс] // Православие.ru [сайт]. – URL: http://www.pravoslavie.ru/put/propovedi/evtich_pokaianie.htm (дата обращения: 10.02.2017).

[22] Там же.

[23] См., например: *Иерофей (Влахос), митрополит.* Православная психотерапия. – 2-е изд. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. – С. 176–180.

[24] *Святитель Феофан Затворник.* В среду седмицы первой Великого поста (главное для нас дело есть очищение совести) // Он же. Сборник проповедей «Слова о покаянии, причащении Святых Христовых Тайн и исправлении жизни» [Электронный ресурс] // Азбука веры [сайт]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/slova-o-pokajanii-prichashhenii-svjatykh-khristovykh-tain/ (дата обращения: 10.02.2017).

Междисциплинарные проблемы истории религии

Чистяков С.С.[1]

Культ «Шивы-Будды» в истории яванской империи Маджапахит

История индонезийских островов насчитывает не одну тысячу лет. В середине 19 века археологические находки и письменные источники яванской культуры все больше стали привлекать внимание ученых. Были открыты памятники многие из которых вошли в список объектов культурного наследия ЮНЕСКО[2].

В начале I тысячелетия н.э. некоторые сообщества островов Явы, Суматры, Калимантана заимствовали не только социально-политические взгляды, но и философско-религиозные воззрения индийской культуры. Как пишет А.О. Захаров «индийская культура повлияла на Юго-Восточную Азию столь значительно, что это вызвало к жизни целую научную полемику о природе, размахе и причинах такого влияния»[3].

С 5 по 15 века доминирующей религиозной традицией на островах Ява и Бали стал шиваизм[4] (на Бали до сегодняшнего дня преобладающий аспект религии), который подчеркивал значение Шивы, но в тоже время претерпевал влияние буддизма (в меньшей степени определялся учением буддизма, но в большей степени ссылался на Будду[5] как одного из главных божеств). Вследствие чего появилась совершенно новая индо-буддийская традиция, именуемая как «Шива-Будда» или «Хинду-Будда». По замечаниям А. Акри культ «Шивы-Будды» являл собой сложный и многоплановый феномен, который определялся не только синкретичностью явления, но и идентичностью, параллельностью и коалицией[6].

Буддистская традиция на острове Ява начала формироваться в середине I тысячелетия. В 7 веке, как отмечает В.П. Андросов, уже обнару-

[1] ***Чистяков Сергей Сергеевич*** [socrat1988@yandex.ru] – преподаватель гуманитарных дисциплин ГБПОУ РО «Сальский индустриальный техникум» (Сальск, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Захаров А.О.* Политическая история и политическая организация раннесредневековой Индонезии (V–начало X в.) – М.: Институт востоковедения РАН, НОЧУВПО «Институт стран Востока», 2012. – С. 5.

[3] Там же, – С. 20.

[4] В основе шиваизма лежит культ Шивы. В индуистской триаде Брахма, Вишну и Шива являются тремя равными ипостасями, но в шиваизме Шива почитается как верховный бог, объединяющий все основные космические функции (творение – охрана – разрушение) и в своей первооснове превосходящий всех других богов.

[5] Термин «Будда» происходит из санскритского слова «будх» – «просыпаться, узнавать» или «буддха» – «знающий, мудрый». Буддизм – это древнейшая мировая религия, истоки которой уходят к учению великого мудреца и индийского принца Сиддхартхи Гаутамы, он же Будда Шакьямуни (623–543 гг. до н.э.) – 5–4 вв. до н.э.

[6] *Acri A.* Revisiting the Cult of «Siva-Buddha» in Java and Bali // Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia. – Institute of Southeast Asian Studies, 2015. – pp. 261–262

живались формы монастырского буддизма – Хинаяны («Малая колесница»), а также практики Махаяны («Великая колесница») и Ваджраяны («Алмазная колесница»). Последние две при сильном влиянии шиваизма получили мощное развитие при династии Шайлендра (730–930 гг.)[7], что возможно и послужило зарождением нового индо-буддийского культа.

В истории индонезийской культуры, яванский ученый К. Видней выделяет трехфазную структуру эволюции религиозной традиции «Шивы-Будды»: первый этап эволюции определяется до эпохи Маджапахит; вторая фаза, «золотая эпоха» Маджапахит; и третья фаза, после эры Маджапахит[8].

Рассвет культа «Шивы-Будды» пришелся на период второй фазы, «золотой эпохи» яванской империи Маджапахит (1293–1527 гг.), который являл собой обширный архипелаг («Нусантара» – цепь островов), характеризовавшийся огромным географическим, биологическим и культурно-этническим разнообразием[9]. Централизация власти находилась на восточной Яве, где столицей являлся город Маджапахит. Основателем империи был принц средневекового государства Сингасари – Виджая.

В средние века в империи Маджапахит сосуществовало несколько религиозных направлений: шиваизм, вишнуизм, буддизм и местные верования. Государственной поддержкой в основном пользовался шиваизм и тантрический буддизм (некоторые ученые полагают, что именно тантрическая основа стала связующим звеном слияния буддизма и шиваизма в яванской империи Маджапахит). Священнослужители данных религиозных традиций состояли при дворе и участвовали в государственно-церемониальной жизни империи. Архитектурные сооружения и археологические находки явано-балийской (индонезийской) цивилизации (например, величественный буддийский Боробудур и шиваитский храмовый комплекс Прамбанан) привнесли в мир не только неповторимое культурное наследие, но и уникальный пример духовного единства.

В конце 19 века изучение индо-буддийской традиции перешло с археологического поля в область литературного наследия яванской культуры[10]. Общественная жизнь империи Маджапахит могла быть реконструирована на основе древнеяванских поэм, жанра какавин: «Кунджаракарнадхармакатхана» («Рассказ о дхарме Кунджаракарны»), «Негаракертагама» («Страна благоденствия») и «Сутасома» («История господа (принца) Сутасомы»).

А.К. Касаткина ссылаясь на поэтические тексты яванского наследия обозначает, что поэмы того времени затрагивали вопросы религиозного

---

[7] *Андросов В.П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография / В.П. Андросов; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. – М.: Ориенталия, 2011. – С. 144

[8] *Widnya I.K.* Pemujaan Siva-Buddha Dalam Masyarakat Hindu di Bali // Journal of Religious Culture. – 2008 (№107). – P. 3

[9] *Staquf Y.* How Islam learned to adapt and reside peacefully as an integral part of Nusantara // *The* Indonesian Journal of Leadership, Policy and World Affairs «Strategic Review», April – June 2015, volume 5, № 2. – P. 18.

[10] *Widnya I.K.* Pemujaan Siva-Buddha Dalam Masyarakat Hindu di Bali // Journal of Religious Culture. – 2008 (№ 107). – P. 3.

диалога, в частности последователей шиваизма и буддизма. Где выявлялись «соответствия между Шивой и Буддой, а также между шиваитскими богами и буддийскими бодхисаттвами или между ними и обожествленными учителями риши»[11].

При изучении монархической власти в государстве Маджапахит А.А. Фурсовой был использован литературный источник яванского наследия – «Негаракертагама», описывающий время правления Хаям Вурука (1350–1389 гг.). Особое внимание она уделила обоснованию автором поэмы – Прапанча (14 век), легитимности власти через божественное происхождение, где он формулирует следующие строки (Песнь 1): «*Ом Господу! Да будет тебе поклон: вечно восхваление смиренного у ног Бога, Самый утонченный в глубокой медитации, Шива-Будда, он воплощен в материальном и нематериальном, Он – повелитель Горы, покровитель не имеющих покровителя, он повелитель повелителей мира, Бог богов, на которого устремлены мысли [адептов], непознаваемый из непознаваемых, бытие и небытие (или: сущее и не сущее) – его воплощение в мире*»[12]. Как свидетельствует А.А. Фурсова, каждый правитель династии Маджапахит обожествлялся и являлся воплощением бога на земле. «Например, Рангах Раджаса «похоронен в храме… как бог Шива и Будда», его внук правитель Вишнувардана – «как точное подобие Шивы» и «как воплощение Сугаты (Будды)». Более того, Раджа Кертанагара не только был «увековечен в статуе Шивы-Будды», но и звался «Тот, кто отпущен в мир Шивы и Будды»[13].

Учитывая культурное и языковое многообразие архипелага, индонезийские народы определялись стремлением к социальному и религиозному альянсу. Религиозный плюрализм и толерантность отчетливо наблюдается в национальном девизе индонезийской республики: «Bhinneka tunggal ika» («Единство в многообразии» или «Различные, но единые»). Известный российский буддолог и китаевед Е.А. Торчинов в своем труде «Философия буддизма Махаяны» дает более полную интерпретацию данного девиза: «Хоть Шива и Будда и различны, но по сущности они едины»[14]. Данный девиз имеет более глубокое и универсальное значение, чем может показаться на первый взгляд.

Древнеяванская фраза «Bhinneka tunggal ika» появилась в 14 веке в поэтическом тексте (какавин), известном как «Сутасома» (глава 139, стих 5). Автор поэмы Мпу Тантулар в своем труде изложил доктрину примирения буддистов и индуистских последователей Шивы, обозначив тем самым

---

[11] *Касаткина А.К.* К вопросу о религиозной практике средневековой Явы (на материале поэмы «Кунджаракарна») // Кюнеровский сборник: материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований: этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение, 2008–2010. Вып. 6. – СПб.: РИО Музея антропологии и этнографии, 2010. – С. 116.

[12] *Фурсова А.А.* К вопросу о методе описания «концепции монархической власти»: феноменология власти в государстве Маджапахит (на основе данных исторической поэмы «Негаракертагама») // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2012. – Т. 13. – № 1. – С. 52–53.

[13] Там же, – С. 57.

[14] *Торчинов Е.А.* Философия буддизма Махаяны. – СПб. «Петербургское Востоковедение», 2002. – С. 99.

реалии того времени: «*Говорят, что Будда и Шива являются двумя различными веществами. Они действительно разные, но нельзя рассматривать их как принципиально отличимых. Ибо суть Будды и суть Шивы является одним. Они действительно отличаются, но они одного рода, ибо истина неделима*»[15]. По настоянию политического деятеля Сукарны, на гербе Индонезии, была помещена только часть поэтической строфы, которая не нарушала догматическую основу мусульманской Индонезии (середина 20 века), но позволяла апеллировать к средневековому прошлому великой страны[16].

В Южной Азии на островах Ява и Бали религиозный синкретизм в культурно-религиозной традиции «Шивы-Будды» проявил себя в рассвете великих цивилизаций, в уникальном литературном наследии и непревзойденных храмовых комплексах. Однако нужно отметить, что до сегодняшнего дня в научном сообществе, так и не сложилось единого мнения по вопросам возникновения и формирования индо-буддийского культа «Шивы-Будды».

***Джабарова Ш.Б.*[1], *Абдиева А.М.*[2]**

Многоконфессиональность и религиозная толерантность в Азербайджане

Многоконфессиональность – отличительная особенность азербайджанского социума на протяжении многих веков. И на данный момент в Азербайджане толерантно проживают и сосуществуют разнообразные религии. Само географическое местоположение Азербайджана, располагающийся на стыке международных торговых путей между Западом и Востоком, благоприятные климатические условия и богатые природные ресурсы делали Азербайджан наиболее привлекательным местом для большинства народов различных конфессий и национальностей.

Зороастризм в Азербайджане стандартно считается самой ранней религиозной системой, которая возникла в первой половине I тыс. до н.э. Большинство учёных предполагают, что Зороастризм образовался на территории Азербайджана и имел обширное распространение на Ближнем Востоке и Индии. В небольшом пригороде Баку, в поселке Сураханы до сих пор остался целым Храм Огнепоклонников, являющийся одним из главных символов Баку. С ранних времен по сегодняшний день последо-

---

[15] *Staquf Y.* How Islam learned to adapt and reside peacefully as an integral part of Nusantara // *The* Indonesian Journal of Leadership, Policy and World Affairs «Strategic Review», April – June 2015, volume 5, № 2. – P. 19.

[16] *Воронин С.А.* Сукарно. Орёл, парящий в одиночестве // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. 2010. – №1. – С. 133.

[1] ***Джабарова Шукюфа Барат кызы*** [cshb@mail.ru] – доктор философии по философии, доцент кафедры Социальных наук Азербайджанского университета языков (Баку, Азербайджан) – *прим. ред.*

[2] ***Абдиева Адалят Мурад кызы*** [adelya_abdiyeva@mail.ru] – доктор философии по философии, доцент, заведующая кафедрой Социальных наук Азербайджанского университета языков (Баку, Азербайджан) – *прим. ред.*

ватели этой религии из Индии и Ирана совершают постоянное паломничество к данному храму.

Самой первой монотеистической религией, которая была распространена в Азербайджане, был иудаизм. Как отмечает М. Беккер – «появление еврейских поселенцев на земле Азербайджана тесно связано с взятием Иерусалима вавилонским царем Навуходоносором II, который в 586 году до н. э. захватил столицу древнего Иудейского царства, разрушил город и храм и увел в рабство около 10% населения»[3].

На данный момент на земле Азербайджана располагаются три большие еврейские общины: грузинские евреи, евреи-ашкенази и горские евреи. Суммарное количество проживающих в Азербайджане на данный момент евреев составляет около 26 тысяч[4]. В республике на данный момент действуют 6 синагог, различные еврейские религиозные организации и центры культуры. На земле Кубинского района уже пару веков компактно и дружелюбно живет община горских евреев (около 4 тыс. чел) – поселок Красная слобода. На сегодняшний день в поселке существуют две восстановленные синагоги. Одной из самых больших синагог в Европе, считается синагога, открытая 9 марта 2003 года в Баку. В двух лучших вузах Азербайджана – Бакинском Государственном Университете и Азербайджанском Университете Языков открыто отделение израилеведения и изучения иврита.

В Азербайджане, за все время существования еврейские общины чувствовали себя всегда в безопасности. Американский журнал Time опубликовал статью старшего раввина Синайского храма Дэвида Волпа с названием «Азербайджан – оазис толерантности на Ближнем Востоке». В данной статье, глава одной из известных синагог Лос-Анджелеса Д. Волп пишет о собственных впечатлениях после визита делегации в количестве 50 членов конгрегации в Азербайджан в ноябре 2016 года. Д. Волп поясняет, что многие синагоги во всевозможных государствах не общедоступны в любое время дня. «Даже в собственной синагоге в Лос-Анджелесе работники охраны здания тщательно проверяют багажники прибывающих в синагогу машин», – пишет раввин. Однако стоит заметить, что в одной из мусульманских стран, евреи могут свободно и спокойно проходить в синагоги без какой-либо детальной проверки в целях общественной безопасности, и это Азербайджан. Он рассказывает, что именно из-за этого Азербайджан представляет собой яркое отличие от остального мира[5].

Повсеместное распространение христианства в Азербайджане насчитывает уже более 2 тысяч лет. На земле современного Азербайджана появление христианства беспрекословно связано с известным именем одного из двенадцати учеников Иисуса Христа – апостола Варфоломея. Иеромонах Алексий (Никоноров) в своей познавательной диссертации «История христианства в кавказской Албании» отмечает, что «именно он первым огласил евангельской проповедью эту древнюю землю.

---

[3] *М. Беккер.* Евреи в Азербайджане: история и перспективы //Центральная Азия и Кавказ, 2000, № 2., с. 269.

[4] Там же.

[5] Azerbaijan Is an Oasis of Tolerance in the Middle East // http://time.com/4099548/azerbaijan-is-an-oasis-of-tolerance-in-the-middle-east/

Церковное предание указывает на то, что святой Варфоломей умер за Христа и пострадал в г. Баку в 71 г. н.э. У подножья Девичьей башни, в самом сердце города располагается памятное для верующих место, где была пролита кровь апостола. Это место, где казнили апостола Варфоломея, свято почитается христианами на протяжении уже двух тысячелетий. До 1936 года место это было отмечено часовней, памятная доска на которой сообщала об этом событии. В I тысячелетии христианство повсеместно распространилось в Кавказской Албании, на земле которой располагается современный Азербайджан, и в 4 веке на данном месте была построена самостоятельная и независимая Албанская Церковь, просуществовавшая вплоть до начала 19 века»[6].

Три главные ветви христианства – Православие, Католицизм и Протестантизм продемонстрированы на данный момент в Азербайджане.

Вторая по количеству верующих конфессия после ислама в Азербайджане – это православие. Православных верующих в Азербайджане около 209,7 тыс. человек. Земля Азербайджана располагается в юрисдикции Бакинско-Азербайджанской Епархии РПЦ. В 1815 году в Баку построен первый православный храм. Бакинская епархия РПЦ была сформирована в 1905 году . Во времена СССР власти репрессировали священнослужителей Бакинской епархии, но уже в 1944 году были построены 2 храма. Бакинско-Прикаспийская епархия РПЦ была образована в 1998 году. На 2016 год в государстве существует и ныне действует 5 христианских православных храмов и 2 молельных дома.

Говоря о православии в Баку стоит вспомнить православный храм Александра Невского. Данный храм был самым крупным во всем Закавказье и был настоящим рукотворным символом христианства, он был тогда виден со всех возможных сторон Баку. Император Александр III специально приехал для такого события в Баку 8 октября 1888 года и лично участвовал в символической закладке фундамента будущего храма. Спустя 10 лет, в 1898 году, когда строительство было уже окончено, на открытии крупнейшей церкви принимал участие уже сам сын Александра III – Император Николай II. Азербайджанский меценат Зейналабдин Тагиев в память о таком историческом и знаменательном событии пожертвовал свыше 10 тысяч рублей на нужды православных церковно-приходских школ и на начальные училища Бакинского уезда. На постройку собора были даны не малые средства, так как Император Александр III поставил важное условие, чтобы православный собор был по красоте и роскоши исключительным. Когда огромный проект был уже почти готов, выяснилось, что средств, которые выделил царь, было маловато. Начался масштабный сбор пожертвований. Показательным и интересным фактом является то, что из двухсот тысяч рублей, которые были собраны в Баку, сто пятьдесят тысяч рублей пожертвовали именно мусульмане[7].

---

[6] *Алексий (Никоноров).* История христианства в кавказской Албании. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Троице-Сергиева Лавра 2004 г. http://baku. eparhia.ru/history/albania/

[7] См. *М. Сулейманов.* Дни минувшие (Исторические очерки) // http://ebooks.azlibnet.az/book/GjkqXSRB.pdf

К великому разочарованию, в 30–40-е годы XX века по приказу коммунистов были снесены и перенаправлены на другие различные государственные цели многие церкви, мечети синагоги по всему СССР. Эта участь, к сожалению, не миновала и одно из прекраснейших православных храмов в Закавказье. Она была взорвана.

Католичество в Азербайджане начало повсеместно формироваться в начале 14 века. На XVII век приходится основной период развития католических общин. В данный период в Ширване, Гяндже, Баку, Нахчиване, Шамахе, Тебризе появляются многочисленные общины капуцинов, доминиканцев, августинцев, кармелитов, иезуитов. У них были собственные церкви, монастыри и католические учебные заведения. Обычно монахи занимались только просветительской деятельностью, проповедью Евангелия и медициной[8].

В период независимости Азербайджана формируется новейшая история Католической Церкви. Восстановление католической общины в нашем государстве начало происходить в 1992 году. 2 апреля 1999 года католическая община Азербайджана официально была зарегистрирована в стране.

Исключительное событие в жизни существования Католической Церкви Азербайджана происходит именно в мае 2002 года. С официальным визитом в Азербайджан приезжает Папа Римский Иоанн Павел II. При участии многотысячной толпы, во Дворце Ручных Игр Папа совершил католическое богослужение – Святую Мессу. Для жизни Католической Церкви Азербайджана очень трудно переоценить значение этого величайшего визита. Для постройки нового католического храма, вместо уничтоженного тогда большевиками, Президент Гейдар Алиев подарил католической общине Азербайджана огромный участок земли. В память об уничтоженной большевиками церкви строящийся новый католический храм было принято посвятить Непорочному Зачатию Девы Марии. Апостольский нунций Южного Кавказа архиепископ К. Гуджеротти освятил храм и в нём тогда впервые состоялась Божественная Литургия (Святая Месса) в апреле 2007 года. Основные богослужения с того самого дня стали происходить в новом католическом храме.

Азербайджан и Ватикан 7 июля 2011 года утвердили документ о правовом статусе Католической церкви в республике. «Азербайджан снова подтвердил свою толерантность. Весь мир знает об этом. Уверен, что данный документ, который вызвал положительный резонанс в мире, останется в памяти навсегда как историческое событие»[9], – провозгласил апостольский нунций в Баку К. Гуджеротти на торжественной церемонии получения им удостоверения об официальной государственной регистрации крупнейшей католической общины. К. Гуджеротти отметил то, что прежде Ватикан никогда ни с одной страной не подписывал такого соглашения, что является очень важным событием для католиков всего мира.

Великий визит в Азербайджан Папы Римского Франциска был окончен 2 октября 2016 года. Папа Римский Франциск искренне поприветство-

[8] См. Церковь в Азербайджане // http://www.catholic.az/ru

[9] Католическая община Азербайджана получила госрегистрацию // http://interfax-religion.ru/cis.php/print.php?act=news&div=41409

вал и поблагодарил всех главных представителей религиозных общин за такое радушное гостеприимство. Он подчеркнул, что в Азербайджане все также хранятся традиционные религиозные ценности, также Папа Римский отметил, что все мирные общества появляются и развиваются в результате тесного и откровенного сотрудничества. «Наша сегодняшняя встреча стала великим продолжением многих других встреч, которые были проведены в Баку для поощрения диалога и мультикультурализма. Открывая двери перед единением и интеграцией, вы словно распахиваете двери в душу каждого верующего человека. Открываете двери божественной надежды для них. Уверен, что Азербайджан, который является воротами между Востоком и Западом, всегда развивал и будет развивать в себе культуру открытости, которая является основой с точки зрения создания мира для людей и прочного фундамента для блестящего будущего человечества»[10], – сказал он.

Повсеместное распространение протестантизма. Самой первой протестантской сектой, которая была распространена в Азербайджане, стало лютеранство. Лютеранство сформировалось в нашем государстве и было связано с переселением немцев и поляков на Южный Кавказ в первой половине XIX века. Лютеранская церковь в Азербайджане была создана немецкой общиной. Кирха в Еленендорфе (г. Гейгель) была построена в 1854 г., а в 1909 г. – кирха в Анненфельде (г. Шамкир). В 1899 г. была построена лютеранская кирха в городе Баку. Лютеранские церкви были воздвигнуты по проектам немецких архитекторов А. Эйхлера и Ф. Лемкуля.

С момента событий, которые связаны с переселением немцев и создания тогда немецких поселений на Южном Кавказе, в том числе, на земле Азербайджана в 2017 году уже исполняется 200 лет. В связи с данной крупной датой в республике будут проведены многочисленные мероприятия на масштабном государственном уровне. По статистическим данным The Pew Forum on Religion & Public Life на данный момент в Азербайджане живут до 20 тыс. протестантов[11].

Большинство населения Азербайджана исповедует Ислам. Великий историк Ахмад аль-Балазури в своем сочинении «Книга завоеваний государств»[12] написал, что уже в период властвования халифа Али ибн Абу-Талиба (656–661) большая часть населения Азербайджана приняло ислам.

Построенная в 743 году Джума мечеть в Шамахы – самая древняя и большая мечеть не только Азербайджана, но и всего Южного Кавказа. Согласно различным источникам, именно в данной мечети хазарский хаган принял ислам.

На данный момент более 90% населения Азербайджана исповедуют Ислам. Около 85% мусульман Азербайджана исповедуют ислам шиитского толка, а 15 % – мусульмане-сунниты.

---

[10] Визит Папы Римского Франциска в Азербайджан // http://news.day.az/politics/826893.htm

[11] Table: Christian Population in Numbers by Country http://www.pewforum.org/2011/12/19/table-christian-population-in-numbers-by-country/

[12] Источники по истории Азербайджана (на азерб. языке), Баку, 1989. – С. 73–74.

Современный Азербайджан – светское, мультикультурное и многоконфессиональное общество. Представители всевозможных религий и этносов живут в спокойствии и мире. Этому способствует и политический курс, проводимый страной. Президент Азербайджана Ильхам Алиев ежегодно обращается к мусульманам, христианам и евреям по случаю крупнейших религиозных праздников и знаменательных торжественных дней, встречается с главами религиозных общин. Всем официально зарегистрированным религиозным конфессиям оказывается всевозможная материальная поддержка из личного фонда Президента. На данный момент продолжаются систематичные и постепенные меры по реставрации исторических храмов, церквей, мечетей, синагог. Сегодня есть и те люди, которые считают незначительным пропаганду и распространение традиций толерантности, сотрудничества, взаимообщения. Но всеобщая толерантность продукт не только светского и правового государства, но и культурно и духовно развитого общества. Именно в этом аспекте и заключается отличительная и главная особенность сегодняшнего Азербайджана и ее жителей.

Христианство в средние века и новое время

Исаков А.А.[1]

О предфилософском характере русских средневековых ересей

Одной из далеких от окончательного решения проблем, встающих перед исследователями общественной мысли средневековой Руси, является роль еретических движений XIV–XVI веков (прежде всего, стригольников, жидовствующих и феодосиан) в развитии русской культуры. Современная историографическая ситуация предполагает очень разные варианты решения этой проблемы, которые можно в целом свести к трем ключевым альтернативам.

Первая представлена в работах А.И. Клибанова, который сформулировал концепцию реформационной сущности русских антитринитарных ересей, опираясь на типологические параллели из истории европейской философской мысли, и обозначил три основные мировоззренческие тенденции, характеризующие гуманистическую роль антитринитарных ересей в развитии культуры средневековой Руси: пересмотр онтологического положения человека в пользу его возвышения, принятие посюсторонней жизни как ценности и счастья как смысла жизни, возникновение представлений о равенстве народов и вер[2]. Антитринитарные ереси рассматривались исследователем как мощный позитивный фактор эволюции общественного сознания средневековой Руси, действие которого основывалось на реализации принципов здравого смысла и рационального мышления.

Вторая альтернатива представлена в работах А.Ф. Замалеева. Здесь типологическим аналогом для антитринитарных ересей становится русское язычество, с которым связывается развитие ереси стригольников. Язычество и христианство рассматриваются как два элемента диалектического противоречия, из сложного взаимодействия которых вырастает древнерусская философия. Русские ереси в этой связи рассматриваются как один из вариантов мировоззренческого синтеза, прослеживающийся еще с эпохи Киевской Руси[3]. Впрочем, недостаток эмпирических сведений заставлял иногда и самого исследователя сомневаться в философском статусе мировоззрения русских еретиков, как это было, например,

---

[1] ***Исаков Алексей Александрович*** [blauer-reiter@yandex.ru] – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и обществознания историко-филологического факультета Арзамасского филиала Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского (Арзамас, Россия) – *прим. ред.*

[2] См.: *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960; *Клибанов А.И.* Духовная культура Средневековой Руси. М.: Аспект-Пресс, 1996. Этого же подхода в целом придерживались Я.С. Лурье и Н.А. Казакова // *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.–Л. 1955.

[3] *Замалеев А.Ф.* Мемуары о русской философии: Записки, статьи, фрагменты. СПб.: Изд-во Академии исследований культуры, 2014. С. 42–43; *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в Средневековой Руси (XI–XVI вв.) /Под ред. М.Г.Макарова. Л.: Наука, 1987. С. 198–199.

в случае с Феодосием Косым, часть известных идей которого могла быть сформулирована за него его критиком Зиновием Отенским.

Третья альтернатива связана с уподоблением русских средневековых ересей милленаристским движениям. Наиболее глубоко этот подход развил А.И. Алексеев, обратившийся к истории средневекового оккультизма и иудаизантства в Европе. В отличие от предшествующих исследователей, сближавших, по крайней мере, стригольников и жидовствующих, он развел эти движения, признав стригольников формой внецерковной религиозности, а жидовствующих – узкой группой лиц, перешедших в иудаизм под воздействием кризиса христианского летоисчисления и ожиданий конца света в 1492 году[4]. С этой точки зрения исследователь не нашел возможным говорить не только о существовании настоящих ересей в средневековой Руси, но и о сколько-нибудь значительном позитивном вкладе жидовствующих и стригольников в русскую культуру.

Наконец, четвертая альтернатива представлена концепцией Анатолия Ю. Григоренко, в которой стригольники и жидовствующие, хотя и не рассматриваются в качестве собственно ересей, представляются как проявление особого, северного (псковско-новгородского) пути развития русской культуры. Квинтэссенцией борьбы новгородского и московского начал автор считает противостояние культов Софии и Богородицы, в связи с чем выясняется, что разгром носителей ереси не стал поражением выработанной еретиками идеологии, восторжествовавшей в правление Ивана Грозного.[5]

На наш взгляд, можно предложить еще одну альтернативную модель реконструкции русских средневековых ересей, основанную на уподоблении идейной жизни средневекового русского общества процессам генезиса философии. Это представляется необходимым в силу самого характера эпохи позднего средневековья в России, который определялся переходом от феодализма к созданию централизованного государства, повсюду сопровождавшимся всплеском, по меньшей мере, социально-философской мысли. Прежде всего, мы опираемся на концепцию генезиса философии, разработанную А.Н. Чанышевым[6]. С этой точки зрения, возникновению философии предшествует длительный процесс демифологизации общественного сознания, проявляющийся, в том числе и в форме скептицизма по отношению к официальной религиозности. Ведущие механизмы демифологизации – систематизация здравого смысла и преднаучного знания. Однако возникающая философия всегда сохраняет в себе элементы отрицаемого религиозно-мифологического мировоззрения, в связи с чем часто предстает в форме синкретических религиозных учений.

---

[4] *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М.: Индрик, 2012. С. 498–500. Милленаристское истолкование движения волхвов в Киевской Руси дано В.Я. Петрухиным // *Петрухин В.Я.* Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры, 2000.

[5] См.: *Григоренко А.Ю.* Духовная культура Московской Руси конца XV–первой половины XVI века. СПб.: Изд-во СПбГИЭУ, 2012. – 351 с.

[6] См.: *Чанышев А.Н.* Начало философии. М.: МГУ, 1982.

В связи с этим мы обращаем особенное внимание на такие аспекты мировоззрения древнерусских еретиков, как отрицание загробной жизни и воскресения мертвых (выраженное в глазах ортодоксов в отказе от практики заупокойных молитв), троичности божества, церковной иерархии. Так, сомнения еретиков в загробной жизни и заупокойном культе отмечены уже в «Поучении епископа Стефана против стригольников» конца XIV века, где они объясняются страхом ересиарха Карпа перед загробным воздаянием[7]. Это объяснение предполагает отрицание Карпом загробной жизни, но как таковой нужный тезис не артикулируется. В том же оборванном виде эти идеи передает в начале XVI века Павел Иовий[8], причем без привязки к какой-либо конкретной ереси. Их предпосылку – отрицание загробной жизни и воскресения мертвых – четко артикулирует только текст «Просветителя»[9]. Тем не менее, эти идеи явно имеют общее происхождение с точки зрения рациональной критики религии, они объединяют стригольников, жидовствующих и феодосиан, что позволяет говорить об определенной преемственности между ними, и фиксируются даже вне прямой связи с этими течениями в среде образованных русских людей того времени.

Второй момент, важный с точки зрения нашей темы в современных представлениях о генезисе философии, связан с необходимостью существования реального референта протофилософской проблематики. Так Дэвид Гребер полагает реальным референтом древнегреческой идеи материи появившиеся в ионийской Греции деньги и их реальное содержание – отношения обезличенного долга, возникновение которых было связано с вовлечением ионийских государств в сферу влияния имперской политики Ахеменидов, перевернувшей характер экономики Древнего Востока[10]. В нашем случае мы имеем дело с подобным по сути процессом создания Русского централизованного государства, но референтом философской проблематики становится не обезличенный долг, а зарождающееся крепостное право, связанное с феодальным землевладением и заупокойно-поминальным культом. Именно этим объясняется предфилософский уровень полемики о церковно-монастырском землевладении, которая для общественной мысли позднесредневековой России имела то же значение, что и полемика об обезличенном долге в ранних греческих полисах. Это означает также, что вопреки А.И. Алексееву ожидания конца света и кризис системы летоисчисления привели к возникновению ереси жидовствующих не столько сами по себе, сколько как часть обоснования заупо-

---

[7] Поучение епископа Стефана против стригольников // *Казакова Н.А., Лурье И.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.–Л. 1955. С. 241.

[8] Библіотека иностранныхъ писателей о Россіи / Сост. М. Калистратов, В. Семенов. Отд. I. Т. I. СПб.: в типографии III отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1836. С. 42–46

[9] «…ни Царства Небесного, ни второго пришествия, ни воскресения мёртвых нет, если кто умер, значит – совсем умер, до той поры только и был жив» // *Иосиф Волоцкий.* Просветитель. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 30–31.

[10] *Гребер Д.* Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 248–250.

койно-поминального культа. Именно поэтому общий тезис всех русских еретиков – это отрицание загробного существования, которое и оправдывало заупокойно-поминальный культ в его наиболее развитых формах, связанных с землевладением и зачатками крепостного права.

В то же время не стоит преувеличивать рациональную составляющую мировоззрения русских еретиков. Соотношение рационального и иррационального в русских ересях может быть выявлено с помощью модели, разработанной французским ученым Ж. Минуа для описания феномена атеизма в средневековом обществе. Жорж Минуа убедительно показал, что критика религии в традиционном обществе имеет не только рациональный вектор, приводящий через пантеизм к теоретическому атеизму, но и иррациональный вектор, ведущий через увлечение оккультизмом к т.н. практическому атеизму, проявляющемуся прежде всего в области культовых девиаций[11]. В нашей недавней работе мы уже отслеживали тенденцию практического атеизма в общественном сознании средневековой Руси и пришли к выводу, что практический атеизм в целях критики господствующей религии постоянно востребовал либо оккультные, либо иноконфессиональные религиозные традиции, особенно ветхозаветный иудаизм[12]. В связи с этим, особенную важность приобретает адекватная трактовка феномена иудаизантства. Исследователь нововременного иудаизантства Т.И. Хижая пришла к важному выводу о внеконфессиональном и синкретическом характере иудаизантства, а также к выводу о том, что чаще всего иудаизанты не были ренегатами[13]. В этой связи и взгляд А.И. Алексеева на жидовствующих как на ренегатов вряд ли стоит считать обоснованным. В конце концов, эллинистический по происхождению глагол «жидовствовать» означает подражать образу жизни иудеев, а не принимать иудейство.

Заметим, что термин «жидовство» использовался не только для обозначения действительного увлечения иудаизмом или ветхозаветной традицией. Нередко «жидовством» называли внешне близкие к иудаизму пережитки языческого культа или даже элементы альтернативной христианской традиции. Например, уже в относимом к XIII веку слове «О посте к невежам в понеделок второй недели» присутствует чисто риторическое, но довольно навязчивое отождествление обряда поедания мяса, символически предназначенного духам умерших, в Великий Четверг пасхальной недели с иудейской Пасхой[14]. Опубликовавший слово «О посте…» Н.М. Гальковский полагал, что древнерусский автор в данном случае осуждал не собственно языческий пережиток, а практику, имевшую место на ранних этапах христианизации, когда заготавливавшиеся в Великий

[11] *Minois G.* Geschichte des Atheismus: Von den Anfängen bis zur Gegenwart / Aus dem Fr. von Eva Moldenhauer. Weimar: Böhlaus Nachf., 2000. S. 25–28.

[12] И*саков А.А.* Проблема бытования атеизма в России XV–XVI веков // *Р*елигиоведение. 2016. № 1. С. 7–14.

[13] *Хижая Т.И.* Иудействующие: к проблеме дефиниции термина // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2015. Вып. 4. С. 157.

[14] О посте к невежам в понеделок второй недели // *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.: Ак. Проект, 2013. С. 279–280.

четверг скоромные кушания (кроме мяса) можно было употреблять уже в субботу. Такую практику допускал более древний студийский устав, но запрещал более новый и более строгий иерусалимский.[15] Однако в остальном это сочинение посвящено критике именно языческих обрядов и, прежде всего, обычая готовить мясное угощение для навий. Очевидно, что угроза автора «с жиды осужден будет» относится ко всему зафиксированному в источнике обрядовому комплексу. Соответственно, и в более поздние времена жидовствующими могли называться не только иудаизанты. Употребление мяса в пост уже было достаточным основанием для обвинений в «жидовстве».

Более того, на почве критики язычества произошло определенное сближение понятий «жидовство» и «еллинство». «Слово святого Епифания, архиепископа Кипрского града Константинао ересях», включенное в «Соборник Кирилла Белозерского», позволяет оценить природу этого сближения. К «еллинской ереси» он относит не реальные античные культы, о которых говорит мельком, а классическую философскую традицию, к которой причисляет пифагореизм (отождествляемый со школой перипатетиков), платонизм, стоицизм и эпикуреизм. Однако к числу «еллинских ересей» «Слово святого Епифания» относит и «самарейство», которое определяется как ересь иудаизма, сторонники которой отрицали воскресение мертвых[16]. В разделе ересей иудаизма встречается более традиционное обозначение доктрины, отрицающей загробную жизнь, – «саддукейство», но оно характеризуется как произошедшее от «самарейства», а то, в свою очередь, объясняется эллинским влиянием[17]. Автор подчеркивает, что греческий политеизм всего лишь дал начало позднейшим эллинским ересям, но, раскрывая их содержание, он описывает не греческую религию, а именно греческую философию. Значение же греческой религии он полагает состоящим в том, что она задала образ благочестия и общественный закон, общий для варваров, скифов и эллинов. Тем самым греческий политеизм понимается как прообраз языческих вероисповеданий, и употребляемый в тексте термин «язычник» вовсе не исключает греков.

Подобное понимание философии как эллинской ереси встречается и в XVI веке, например, в материалах суда над Вассианом Патрикеевым. Митрополит Даниил вопрошал (не получив вразумительного ответа) князя-старца о причинах внесения в Кормчую книгу «еллинских мудрецов учения», а именно «Ористотеля, Омира, Филипа, Александра, Платона»[18]. Перечень мудрецов крайне произволен, более того, исследователи затрудняются найти их учение в списках Кормчей, связываемых с деятельностью Вассиана. И, тем не менее, контекст употребления тот же – греческий политеизм плюс греческая философия при определенном приоритете второй. Наконец, такая же дихотомия «еллинства» наблю-

[15] Там же, – С. 268.

[16] Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Соборник преподобного Кирилла Белозерского // Отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. С. 393–394.

[17] Там же, – С. 395.

[18] *Казакова Н.А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения: Исследование и тексты: монография. М.; Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1960. С. 292.

дается и в наследии Максима Грека, который понимал под этим термином одновременно и «басни блядивые и гнилые», и «акадимейское хитрословное высокоумие»[19].

Можно предположить, что в восприятии греческой культуры средневековыми книжниками происходил процесс дивергенции. Греческий политеизм естественным образом сближался в их глазах с другими аналогичными религиями (варварскими, скифскими), и поэтому вполне непротиворечиво мог быть обозначен как «язычество». Напротив, понятие «эллинства» наполнялось новым содержанием, и предполагало не этническую или религиозную принадлежность, а квалификацию мировоззрения как философского и обязательно связанного с отрицанием загробной жизни. Таким образом, отрицание загробной жизни и воскресения мертвых рассматривалось как специфической признак философской традиции, философского мировоззрения. И как раз в этом аспекте происходило сближение ветхозаветной традиции и классической греческой философии.

В этой связи ожидаемым является интерес еретиков одновременно и к тому, и к другому, наиболее ярко выразившийся в так называемом «Московском органоне» (Логике жидовствующих), представляющем собой переводную компиляцию логико-философских текстов Маймонида и аль-Газали. В русле этой традиции находились переводы «Тайной тайных», «Шестокрыла» и «Космографии», в которых астрономия уже отделяется от астрологии. Однако отмеченная выше иррациональная тенденция находила выражение в глубоком интересе не только к рационально-философской традиции, но и к астрологии и каббалистике. В этом русле лежит другой памятник литературы жидовствующих – «Рафли», который в некоторых списках превращался именно в гадательную книгу. Промежуточное положение между этими двумя тенденциями, очевидно, занимает знаменитое «Лаодикийское послание», в своей сложной символике сводящее воедино рационалистическую и иррационалистическую тенденции в предфилософском мировоззрении русских еретиков[20].

Таким образом, русские средневековые ереси следует рассматривать как предфилософские явления, причем такой взгляд можно считать аутентичным для русского общества эпохи позднего средневековья. Главным мировоззренческим достижением еретиков стало утверждение наличного мира в качестве основной реальности, основного предмета осмысления, перенос идеи смысла жизни человека из трансценденции в реальный мир. Эти принципы реализовывались еретиками в повседневной жизни в борь-

---

[19] *Сочинения преподобного Максима Грека*, изданные при Казанской духовной академии. Кн. I. 2-е изд. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1894. С. 62.

[20] Обоснованную характеристику литературы жидовствующих см.: *Турилов А.А., Чернецов А.В.* К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 1. М.: АН СССР, ИМЛИ им. А.М. Горького, 1989. С. 407–429; *Дмитриев М.В.* От антииудуаизма к иудаизантизму в православной культуре Востока Европы в конце XV–XVI веке // Polystoria: цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе. М.: ВШЭ, 2016. С. 207–264; *Мильков В.В.* Переводные философские сочинения в русской книжности конца XV – середины XVI веков: еврейские и арабские влияния // Историко-философский ежегодник 2016 / Ин-т философии РАН. – М.: Аквилон, 2016. – С. 269–295.

бе с симонией, в неприятии раздутого заупокойно-поминального культа, в стремлении заключать повторные браки[21]. Они нашли свое воплощение в деятельности по переводу и переписыванию соответствующей литературы. Однако полной последовательности от предфилософских явлений ожидать трудно, и в русских ересях также очевидна существенная иррациональная тенденция, нашедшая выражение в увлечении астрологией, гадательными практиками, рецидивах языческих практик.

***Заболотных Е.А.*[1], *Главацкая Е.М.*[2]**

Источники формирования католической общины Екатеринбурга по материалам метрических книг[3]

Население центра горнозаводского Урала, как и многих других промышленных городов, формировалось в значительной степени за счет мигрантов. За период между проведением Первой всероссийской переписи населения в 1897 г. и началом Первой мировой войны население Екатеринбурга удвоилось, при этом доля прироста за счет миграции составила почти 88%[4]. Население города при естественном абсолютном доминировании русских и православных (до 96% от всего населения), к концу XIX в. включало представителей различных этнических групп и религиозных деноминаций, объединенных в конфессиональные и этно-конфессиональные сообщества. Одним из наиболее заметных религиозных меньшинств Екатеринбурга, были католики, большая часть которых являлась этническими поляками[5].

Представители католицизма появились на Урале в самом начале колонизации в XVII в., при этом есть основания предполагать, что это были полиэтнические образования европейцев, осознававших свою принадлежность к западно-христианской традиции. Вплоть до первой трети XIX в. католицизм не имел собственных институтов, был представлен небольшими диаспорами верующих европейского происхождения, рассе-

---

[21] Что также могло выглядеть как реализация ветхозаветного императива продолжения рода.

[1] ***Заболотных Елизавета Александровна*** [elizaveta.zabolotnykh@urfu.ru] – магистрант кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия) – *прим. ред.*

[2] ***Главацкая Елена Михайловна*** [elena.glavatskaya@urfu.ru] – доктор исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия) – *прим. ред.*

[3] Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 15-06-08541 «Религиозное разнообразие евразийского города: статистический и картографический анализ (на примере Екатеринбурга в конце XIX – начале XXI вв.)».

[4] *Чащин А.В.* Роль миграции в формировании численности населения Екатеринбурга (Свердловска) в 1897 – 1939 гг. // Диалог культур и цивилизаций. Материалы X Всероссийской научной конференции молодых историков. Тобольск: Изд-во ТГПИ им. Д.И. Менделеева, 2009. С. 114–115.

[5] *Главацкая Е.М., Боровик Ю.В., Бобицкий А.В.* Католики Екатеринбурга в конце XIX – начале XX в. по материалам переписей и метрических книг // Известия Уральского университета, 2016. Гуманитарные науки. Серия 2. Т.18. № 3(154). С. 68–85.

ленных в городах и заводских поселениях. Так, по сообщению горного начальника от 26 мая 1839 года, на екатеринбургских заводах работало 109 католиков – 106 мужчин и 3 женщины[6]. Во время обследования, проведенного офицерами генштаба в 1860 г., в городе была отмечена католическая община в составе 47 человек, возникшая еще в первой половине XIX в.[7] Екатеринбург являлся горнозаводским центром с особым статусом, и в отличие от губернских центров Урала и Сибири, Перми и Тобольска, не мог быть местом ссылки. Тем не менее, в городе были размещены линейные батальоны, осуществлявшие охрану заводов, в составе которых были представители неправославных деноминаций, в том числе и католики. Отслужив 15 лет в армии, они, выходя в бессрочный отпуск, имели возможность остаться жить в местах несения службы. Так, в книге приказов Оренбургского линейного батальона № 8, расквартированного в Екатеринбурге, за 1847 г. содержалась запись о том, что несколько человек получили разрешение на поселение в Екатеринбурге, при этом начальство должно было предоставить им дома для проживания[8]. Возможно, именно их потомки и составили основу будущего прихода св. Анны.

Екатеринбургский костел св. Анны первоначально являлся филиалом Пермского прихода Омско-Сибирского деканата Могилевской епархии. Лишь в 1886 г. сообщество католиков Екатеринбурга, к которому относились верующие из Екатеринбургского, Верхотурского, Камышловского, Шадринского и Ирбитского уездов, получило статус самостоятельного прихода[9]. Согласно данным Первой Всероссийской переписи населения, на территории, относившейся к приходу св. Анны[10], проживал 981 католик, а в самом Екатеринбурге в момент переписи было зарегистрировано 323 католика. Представители этой деноминации являлись четвертым по численности религиозным меньшинством, вслед за старообрядцами, мусульманами и протестантами. См. Табл. 1.

Таблица1. **Население Екатеринбурга в 1897 г. по основным деноминациям**

Деноминация	**Мужчин**	**Женщин**	**Всего**	**%**
Православие*	18538	21211	39749	92.0
Старообрядчество	766	1024	1790	4.1
Ислам	386	292	678	1.6

[6] ГАСО. Ф. 24. Оп. 10. Д. 12. Л. 21.

[7] *Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Пермская губерния. Ч. 2. СПб., 1864. С. 727.

[8] ГАСО. Ф. 122. Оп. 1. Д. 24. Л. 50.

[9] *Главацкая Е.М.* «…В весьма изящном, готическом стиле»: история католической традиции на Среднем Урале до середины 1930-х гг. // Государство, церковь, религия в России и за рубежом. 2015. № 2(33). С. 227.

[10] Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. XXXI. Пермская губерния. Изд. центр. стат. комитета мин-ва внутр. дел /Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб.: Слово. 1904. С. 291–295.

* Включая единоверцев.

Протестантство	179	205	384	0.9
Католицизм	167	156	323	0.7
Иудаизм	150	153	303	0.7
Всего:	**20186**	**23041**	**43227**	**100.0**

По информации адресного стола Екатеринбурга, католическое население города накануне войны почти достигло одной тысячи человек: 587 мужчин и 364 женщин[11]. Учитывая тот факт, что во время этой регистрации не были учтены некоторые категории населения, в том числе дети младше 14 лет, реальная численность городских католиков явно превышала тысячу. Дополнительным аргументом в пользу этого предположения служат данные следующей переписи 1920 г., согласно которой на территории Екатеринбургского прихода проживало почти 2500 поляков[12]. Поскольку поляков можно с полным правом отнести к этническим католикам, у нас есть все основания предположить, что численность прихода могла достигать 2000 человек.

Истории католического прихода г. Екатеринбурга, его численности и составу в конце XIX – начале XX вв. посвящено несколько работ[13]. Были также проанализированы некоторые сюжеты, связанные с брачными стратегиями католиков[14] и смертностью[15]. Основной задачей данной работы является выяснение мест происхождения мигрантов, влившихся в католический приход св. Анны в г. Екатеринбурге. Для решения поставленной задачи были использованы метрические книги, которые были транскрибированы в базу данных и проанализированы.

---

[11] ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 524. Л. 126.

[12] *Заболотных Е.А., Главацкая Е.М.* Последний путь. Метрические книги польского католического прихода г. Екатеринбурга в конце IX – начале XX вв. (раздел о смертях) // Церковь. Богословие. История: материалы V Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 2–3 февраля 2017 г.). Екатеринбург, 2017. С. 345–352.

[13] *Мосунова Т.П.* Из истории Римско-католического прихода в Екатеринбурге // Первые Татищевские чтения. Екатеринбург: ИИиА УрО РАН, 1997. С. 158–161; *Она же.* Духовенство екатеринбургского католического прихода Святой Анны в XIX – первой половине XX в. // Пятые Татищевские чтения: духовность и нравственность на Урале в прошлом и настоящем: тез. докл. и сообщ. Екатеринбург, 22–23 апр. 2004 г. Екатеринбург, 2004. С. 168–174; *Главацкая Е.М.* «…В весьма изящном, готическом стиле»: история католической традиции на Среднем Урале до середины 1930-х гг. // Государство, церковь, религия в России и за рубежом. 2015. № 2(33). С. 218–238; *Главацкая Е.М., Боровик Ю.В., Бобицкий А.В.* Католики Екатеринбурга в конце XIX – начале XX в. по материалам переписей и метрических книг // Известия Уральского университета, 2016. Гуманитарные науки. Серия 2. Т. 18. № 3(154). С. 68–85.

[14] *Glavatskaya E., Borovik J.* Death and Marriage: World War I Catholic Prisoners in the Urals//Transylvanian Review. 2016. Vol. XXV. № 4. Winter 2016. P. 28–40.

[15] *Заболотных Е.А., Главацкая Е.М.* Последний путь. Метрические книги польского католического прихода г. Екатеринбурга в конце IX – начале XX вв. (раздел о смертях) // Церковь. Богословие. История: материалы V Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 2–3 февраля 2017г.). Екатеринбург, 2017. С. 345–352.

Приход являлся универсальной формой объединения людей в конце XIX – начале XX вв. Именно в рамках церковных приходов происходили и получали официальное подтверждение важнейшие события жизненного цикла – рождения, заключения браков и регистрация смертей. Благодаря государственной системе ведения метрических книг, в них отложилась детальная информация о социально-демографических особенностях каждого прихода, в некоторых случаях за более чем двухсотлетний период, с XVIII в. до 1919 г. К сожалению, метрические книги небольшого, но динамично развивавшегося католического сообщества Екатеринбурга, сохранились только за два десятилетия, с 1898 по 1919 гг.[16] Информация из метрических книг была транскрибирована в базу данных (далее БД), которая состоит из трех частей и включает в общей сложности 1799 записей, а именно раздел по венчаниям – 273 записи, крещениям – 827 и смертям – 699. Практически во всех случаях регистрации событий жизненного цикла священники указывали и место приписки (изначальной регистрации) участников таинств. В отсутствии информации о месте рождений были использованы сведения о месте, в котором человек был зарегистрирован. Лишь у 102 человек (8% от общего числа использованных данных) не было указана информация о месте приписки.

В практике заполнения метрических книг имелись и свои особенности, которые были учтены при выборке данных из разных частей книг. При регистрации венчания, информация о месте приписки была обязательным пунктом, именно поэтому раздел метрических книг «О браках» стал основой данного статистического анализа. Священники заносили довольно полные данные: фамилии, имена, отчества, возраст, сословие, брачный статус и вероисповедание жениха и невесты. Иногда указывался чин и / или профессия жениха; имена, отчества, фамилии и сословие родителей. Всего из раздела о браках в анализ была включена информация о месте приписки 546 новобрачных. Более того, в некоторых случаях священник вносил и сведения о приписке родителей, однако эти данные в анализе не использовались, поскольку нет подтверждения того, что родители проживали на территории Екатеринбургского прихода.

Вторым источником по месту происхождения католического населения Екатеринбурга является раздел метрических книг «Об умерших». Основу выборки в данном случае составили взрослые мужчины, при регистрации смерти которых указывалось место их приписки. Всего в БД 232 таких записей. Поскольку социальный статус и приписка замужних женщин регистрировались по мужу, то сведения о них в базе не учитывались, а использовались только 18 записей о не состоявших в браке девушках. Наконец, при занесении записей о смерти детей до 16 лет, их приписка регистрировалась в соответствии с родительской, даже если они были рождены уже в Екатеринбурге. Таким образом, многие дети, являясь мигрантами второго поколения, на практике регистрировались в метриках как мигранты первого поколения. Это, однако, дает возможность реконструировать места, из которых приехали их отцы. В разделе метрических книг «об умерших» содержатся записи о смерти 236 Австро-Венгерских

[16] Метрические книги Польского костела (1898–1917). ГАСО. Ф. 6. Оп. 13. Д. 12; Л. 316.

военнопленных, но поскольку у нас нет данных о том, что они являлись членами общины, эта группа католиков, в отличие от остальных граждан Австро-Венгерского происхождения, не была включена в выборку.

Из раздела метрических книг «О рождениях» были использованы сведения о приписке отцов новорожденных и данные о 45 женщинах, родивших детей вне брака, а значит не числившихся по приписке мужа. Все 872 новорожденных, зарегистрированных в Екатеринбурге, как было отмечено выше, являлись мигрантами второго и второго+ поколений.

Таким образом, выборка составила 1264 человек, в том числе сведения о 949 мужчинах и 315 женщинах, что свидетельствует о явном недоучете женщин, даже принимая во внимание незначительный гендерный дисбаланс, существовавший в конце XIX в. и отмеченный в материалах Первой Всероссийской переписи населения. См. Табл. 1. Тем не менее, мы посчитали возможным провести на ее основе предварительный анализ, с тем, чтобы выявить места происхождения католиков Екатеринбургского прихода и определить направление дальнейшего исследования.

Проведенный статистический анализ ожидаемо показал, что большее число католиков прихода св. Анны 685 человек (свыше 64%) мигрировала в Екатеринбург из западных губерний Российской империи: в основном из Виленской, Ковенской, Варшавской, Гродненской, Витебской и Минской. См. Рис. 1.



Рис. 1. **Число католиков, приехавших в Екатеринбург из западных губерний Российской империи**

Кроме того, 185 человек или около 15% от общего числа католиков, принявших участие в ритуалах, зарегистрированных в приходе св. Анны, являлись гражданами других государств. Большинство из них – мужчины (более 87%), в основном – выходцы из Австро-Венгрии и Германии. См. Рис. 2. Возможно, это связанно с тем, что некоторые освобожденные военнопленные католики австро-венгры и немцы оставались в местах высылки, женясь на местных девушках[17]. Незначительное число католи-

[17] *Glavatskaya E., Borovik J.* Death and Marriage: World War I Catholic Prisoners in the Urals // Transylvanian Review. 2016. Vol. XXV. № 4. Winter 2016. P. 28–40.



Рис. 2. **Число католиков, приехавших в Екатеринбург из других государств**

ков, зарегистрированных в метрических книгах прихода св. Анны, были гражданами Франции, Италии, Испании, Пруссии и Швейцарии.

Наконец, в составе прихода были и католики с припиской к Российским центральным и восточным губерниям, то есть являлись представителями второго или второго+ поколения мигрантов. Их число достигало почти 13% от 1264 католиков, информация о которых была занесена в БД (всего 164 человека). Интересно то, что гендерное соотношение мигрантов второго и второго+ поколения оказалось почти равным – 89 мужчин и 74 женщины. Чаще всего это были потомственные дворяне или потомки так называемых «Николаевских солдат», осевших в местах прохождения срочной службы. Большинство католиков-мигрантов второго и второго+ поколения были выходцами из Урало-Сибирского региона: 90 человек из Пермской и 27 из Тобольской губерний. См. Рис. 3.



Рис. 3. **Число католиков Екатеринбурга, зарегистрированных в центральных и восточных губерниях**

На Урале и в Сибири, откуда происходит большая часть католиков Екатеринбургского прихода, уже в начале XIX в. сложились многочисленные католические общины, имевшие официальный статус, возможность создать приход и построить церковь. Карта распространения католических приходов в стране в XIX в. (в границах современной Российской

Федерации) была подготовлена и опубликована в монографическом исследовании, посвященном истории католической церкви в России[18].

Численность католического населения в соседней с Пермской Тобольской губернии, по данным переписи в 1897 г. уже составляла более 7000 человек[19], поэтому неудивительно, что именно выходцы из Тобольской губернии составили большинство среди мигрантов второго и второго+ поколений, оказавшихся в Екатеринбурге. Вместе с тем, тех, кто приехал в Екатеринбург из западных уездов Пермской губернии совсем мало. Благодаря информации в метрических книгах, можно установить и место их размещения на территории прихода св. Анны. См. Рис. 4.



Рис. 4**. Число католиков прихода св. Анны с припиской к уездам Пермской губернии**

Заключение

В ходе проведенного исследования для определения места происхождения католиков прихода св. Анны была использована информация об их территориальной приписке, с учетом того, что статус замужних женщин предполагал их регистрацию по супругу. Это привело к тому, что значительная часть женщин была исключена из выборки. Возможное решение этой проблемы связано с использованием сведений из метрических книг тех западных губерний Российской империи, откуда мигранты-католики отправлялись на Урал. Несмотря на то, что предварительные результаты могут содержать некоторые статистические ошибки, они дали возможность выявить основные тенденции формирования католического прихода св. Анны г. Екатеринбурга. Большую их часть составляли мигранты первого поколения, прибывшие из западных губерний страны: Виленской, Ковенской, Варшавской, Гродненской, Витебской и Минской, т.е. территорий современных Белоруссии, Украины, Литвы и Польши. К мигрантам первого поколения относятся также граждане зарубежных государств, а также беженцы и военнопленные, принимавшие участие в ритуалах, регистрация о которых была занесена в метрические книги католического прихода города.

---

[18] *Козлов-Струтинский С., Парфентьев П.* История Католической церкви в России. Спб.: Белый камень, 2014.

[19] *Недзелюк Т.Г.* Формирование конфессионального сообщества католиков Сибири в 1830–1917 гг. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 2 (25), С. 107–114.

К мигрантам второго и второго+ поколения относятся все дети, рождения которых были зарегистрированы в метрических книгах прихода св. Анны и те взрослые, у кого была приписка к «великоросским» губерниям страны. Большую часть этой категории составляли католики Пермской (в рамках трех восточных уездов: Екатеринбургского, Камышловского и Верхотурского) и Тобольской губерний. Что касается католиков из других «традиционных» католических центров страны, то их в городе были единицы.

Религия между мифом и историей

Давыдов И.П.[1]

Миф, мифема и мифологема – структурно-функциональный анализ мифографии

(на примере одного стихотворения Иосифа Бродского)

Аннотация: **Объектом** нашего исследования выступает текст стихотворения И.А. Бродского «Подсвечник» (1968 г.), а **предметом** – миф, мифемы и мифологемы этого мифопоэтического нарратива. **Цель** статьи – на частном примере антикизирующей лирики Бродского показать динамику обратимой трансформации исторического нарратива в миф и продемонстрировать амбивалентность отношений мифем и мифологем. Данная цель определила промежуточные задачи, осуществляемые с применением **методологии** структурного функционализма, поскольку было необходимо:

– выявить формальную структуру и композицию стихотворения И.А. Бродского «Подсвечник» (1968 г.), разведя хронотопы автора, лирического героя и мифологических персонажей;
– локализовать мифологическое ядро стиха и методом наложения функциональной матрицы выяснить степень достоверности полученных результатов (если сравнительно-функциональный анализ покажет высокий уровень соответствий эксплицированным нами в предыдущих работах функциям мифа, можно будет подтвердить *мифичность* поэтического нарратива И.А. Бродского формализованными средствами);
– изучить наиболее распространенную в отечественной гуманитаристике – филологическую – интерпретацию понятий «мифема» и «мифологема» и предложить их философско-религиоведческую коррекцию, выработанную в ходе компаративного сопоставления с уже имеющейся.

Новизна видится автору в применении к данному произведению И.А. Бродского методологии структурного функционализма и придании *мифониму* «Филомела» ключевой герменевтической роли.

Ключевые слова: миф, мифема, мифологема, мифология, мифоведение, мифокритика, мифография, мифопоэтический нарратив, хронотоп автора и хронотоп героя, лирика И.А. Бродского, Филомела, структурно-функциональный анализ.

Данная работа продолжает тематику, затронутую нами в предыдущих[2]. Речь пойдет именно о мифо*графии*, а не о мифо*логии*, в силу того, что хотелось бы подчеркнуть длящийся момент креации мифа. Для этого в качестве иллюстрации было выбрано знаменитое стихотворение

---

[1] ***Давыдов Иван Павлович*** [ioasaph@yandex.ru] – кандидат философских наук, доцент философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Давыдов И.П.* Еще раз о «Рождественском цикле» Иосифа Бродского // Церковь, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и образование. – Т. 11: Материалы VII Международной научной конференции, посвященной памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (25–27 мая 2015 г.). – Изд-во ВлГУ Владимир, 2015. – С. 167–177; *Давыдов И.П.* Философия мифа Ролана Барта. // Международная научная конференция «Философская семиотика. К 100-летию со дня рождения Ролана Барта» (МГУ, 12–13 ноября 2015 г.).

И.А. Бродского «Подсвечник» (1968 г.)[3]. Этот стихотворный текст удобен тем, что в нем легко просматриваются все искомые историософские и мифоведческие пласты хронотопа автора (П), хронотопа лирического героя (ЛГ) и хронотопа мифологических персонажей (М), отраженные в результатах нашего структурного анализа.

МИФ. На наш взгляд, «мифу о сатире», инкорпорированному Иосифом Бродским в стихотворение «Подсвечник», присущи (за редким исключением) практически все функции мифа, в том числе, декларированные Роланом Бартом, а именно:

- *знаковая*, ведь безымянный «сатир» – знак «нулевого уровня», а имя «Филомела» – знак присутствия мифотопоса, но отсутствия Филомелы как сообщницы детоубийства;
- *семиологическая*, поскольку «здешний» сатир обозначает «тамошнего», «нездешнего»;
- функция *внушения* (т.к. рассказчик с напором убеждает слушателя: «А было <именно> так…»);
- *деформации* нарратива и самой «плотяности» сатира – из живого, настоящего актанта мифологического хронотопа сатир Бродского превратился в бронзовый кронштейн осветительного прибора;
- *натурализации понятия* – в данном случае понятий «сатир» и «Филомела»;
- *«онтологической санации»* – однако эта функция не очевидна, она проявляется только в контексте комментария лирического героя к мифическому нарративу: «Нас ждет не смерть, а новая среда. / От фотографий бронзовых вреда / сатиру нет…» и т.д. Биография мифического персонажа очищается от всего второстепенного и затвердевает в бронзе по ту сторону многомерного «Рубикона»;
- *логоменальная* – в силу говорливости мифа, символом чему служит соловей-Филомела (*Erithacus Philomela*);
- *компенсаторная* – рассказ об амурных похождениях сатира замещает само бытие сатира;
- *объяснительная* функция не нуждается в герменевтике: миф про- и ретроспективно (ведь мифическая темпоральность обратима) по-овидиевски доступно растолковывает читателю – как античный сатир оказался деталью бронзового канделябра на столе писателя советской эпохи;
- *этиологическая* функция особенно ярко себя проявляет в мифониме «Филомела», что становится понятно в свете предпринятых нами орнитологических изысканий;
- *реактуализационная* функция заставляет и лирического героя, и поэта, и его читателя вновь и вновь сердечно переживать за Дафну, Сирингу, Филомелу, Прокну и Итиса, и других злосчастных участников мифологических трагедий.

---

[3] *Бродский И.А.* Форма времени: Стихотворения, эссе, пьесы. В 2-х тт. Т. 1: Стихотворения. / Сост. В.И. Уфлянд. – Мн.: Эридан, 1992. – 480 с. С. 91–92.

При желании – с учетом мета-нарратива (т.е. контекста биографии самого поэта: «1964 – арест. 1968 – крушение любви. 1972 – эмиграция. 1976 – первый инфаркт»[4]) – этому «мифу о сатире Бродского» можно было бы вполне закономерно усвоить и *социально-политическую* (все-таки Бродский – диссидент), и *гносеологическую* функцию мифа (поскольку она позволяет изучить феноменологию «потусторонности» и «посюсторонности» трех хронотопов, несанкционированное преодоление границ которых грозит прелиминарию «зеркалированием»), однако, эти функции не имманентны, а трансцендентны событийному ряду второй строфы «Подсвечника».

Но и без этих дополнительных функций вырисовывается довольно впечатляющая картина «эпичности» произведения И.А. Бродского: из полутора десятка функций мифа ему отчетливо оказываются присущи одиннадцать (пропорция 11/14, т.е. квалифицированное большинство в ¾, говорит сама за себя). Таким образом, можно сделать промежуточный **вывод** о том, что функциональный анализ второй строфы «Подсвечника» с высокой степенью достоверности (78,5%) позволяет подтвердить нашу гипотезу, сформулированную в ходе предварительного структурного анализа, что нарратив о сатире – именно миф, а не близкородственный ему жанр (скажем, легенды или волшебной сказки).

МИФЕМА. Клод Леви-Стросс в «Структурной антропологии» пришел к заключению, что: 1) смыслообразующим инструментом мифа является механизм комбинаторики устойчивых элементов мифического нарратива; 2) такие устойчивые элементы можно назвать *мифемами* по аналогии с морфемами[5].

МИФОЛОГЕМА[6] – понятие неоднозначное[7]; можно констатировать, что его объем в филологии и фольклористике заметно разнится с

---

[4] *Баткин Леонид М.* Тридцать третья буква: Заметки читателя на полях стихов Иосифа Бродского. – М.: РГГУ, 1996. – 333 с. С. 211.

[5] **Морфема**. // *Ахманова О.С.* Словарь лингвистических терминов. – 2-е изд., стереотип. – М.: Сов. энц., 1969. – 608 с. С. 240–242.

[6] Современный русскоязычный интернет-словарь литературоведческих терминов утверждает, что: «**Мифологема** – это (от др.-греч. μῦθος – сказание, предание и др.-греч. λόγος – мысль, причина) термин, используемый для обозначения мифологических сюжетов, сцен, образов, характеризующихся глобальностью, универсальностью и имеющих широкое распространение в культурах народов мира. Примеры: мифологема первочеловека, мифологема Мирового дерева, мифологема Потопа (шире – гибели человечества, и спасения избранных) и т.д. Употребляется также термин «мифологический архетип». Понятие было введено в научный оборот К.Г. Юнгом и К. Кереньи в монографии «Введение в сущность мифологии» (1941)» [URL: http://www.textologia.ru/slovari/literaturovedcheskie-terminy/mifologema/?q=458&n=348] (дата обращения: 31.01.17).

[7] Например, Н.И. Коновалова выделила восемь смыслов понятия «мифологема»: «1) максимально большая смыслообразующая единица текста мифа…; 2) единица религиозного нарратива…; 3) цитата из библейского текста…; 4) элемент наивного представления о мире, выступающий в роли результата его когнитивного освоения…; 5) исходные образы и сюжеты в искусстве, основанные на традициях народной культуры и приобретшие статус символических…; 6) лексическая единица знакового характера, выступающая как репрезентант свернутого текста мифологического содержания (мифологема в семиотическом ракурсе);

объемом в философии мифа и культурологии[8]. К примеру, литературовед-германист Ю.А. Иванова в своей кандидатской диссертации 2002 г. совершенно справедливо различает архетип (мифологический) и собственно мифологему[9]. Мы солидаризуемся с мнением Ю.А. Ивановой и, в свою очередь, настаиваем на недопустимости смешения двух понятий: *архетип* и *мифологема.*

ВЫВОДЫ. *Мифемами* «мифа о сатире Бродского» можно считать, как минимум, соловья-Филомелу, самого сатира, горный ручей-зеркало (с угадывающимся на периферии мифологического «горизонта событий» водопадом10). Подчеркнем еще раз, что мифема – это «свернутый» до одного слова миф или знак его присутствия (т.е. если в тексте встречается мифоним «Филомела», значит, реципиенту необходимо знать «все о Филомеле, в т.ч. Филомеле-соловье», если «сатир» – то же самое). Базовая *мифологема* одна – это процесс трансформации, «зеркалирования», загустения и оплотнения (неспроста в русском языке XX в. прижились глагол «забронзоветь» и причастие «забронзовевший»11). Принимая во внимание факт невольного омовения сатира в горном ручье, возможно в качестве «надстроечной» мифологемы предложить еще инициационную – обряд перехода12, предшествующий окончательной метаморфозе. Это согласуется с точкой зрения Е.М. Мелетинского на мифологему (в его случае – мифологему космокреации) как на «микросюжет», т.е. законченную последовательность действий, значимый в контексте всего повествования отдельный событийный ряд[13]. Поэтому мы не можем согласиться с интерпретацией Юлии Ивановой микросюжетов-мифологем как «лите-

7) некая первичная сюжетная схема, некая кросскультурная идея, встречающаяся в фольклоре разных народов…; 8) стереотипы массового сознания, в том числе идеологические клише…» (*Коновалова Н.И.* Мифологема как свернутый сакральный текст. // Политическая лингвистика. – 2013, № 4 (46). – С. 210).

[8] Ср.: *Едошина И.А.* Миф, мифологема, мифема в контексте деятельностного подхода к феноменам культуры. // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2009, № 3, Т. 1. – С. 79-81 [URL: http://cyberleninka.ru/article/n/mif-mifologema-mifema-v-kontekste-deyatelnostnogo-podhoda-k-fenomenam-kultury (дата обращения: 31.01.17)].

[9] См. подр.: *Иванова Ю.[А.]* Архетип и мифологема. // *Иванова Юлия.* Категория мифологического времени в современном романе-мифе (на примере романа Джеймса Джойса «Улисс») [URL: http://www.james-joyce.ru/articles/kategoriya-mifologicheskogo-vremeni6.htm (дата обращения: 31.01.17)].

[10] И это не пустые слова. Достаточно обратиться к очень тонким и информативным наблюдениям Михаила Ямпольского. См.: *Ямпольский М.[Б.]* «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределенности. – М.: Н.Л.О., 2010. – 688 с. Особ. гл. 18 «Метафора, миф, фактичность»; *Ямпольский Михаил.* Наблюдатель. Очерки истории видения. – СПб.: Мастерская СЕАНС, 2012. – 344 с. Особ. гл. 4 «Стекло», гл. 5 «Водопад» и заключение «Вулкан и зеркало».

[11] См., напр.: **Словарь синонимов** (В.Н. Тришин, 2010) [URL: http://enc-dic.com/synonym/Zabronzovevshi-87053.html (дата обращения: 31.01.17)].

[12] См. подр., напр.: *Геннеп Арнольд, ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. / Перев. с франц. Ю.В. Ивановой и др. – М.: Вост. лит.; РАН, 1999. – 198 с.

[13] См. подр.: *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. – М.: Наука; ИМЛИ АН СССР. – 230 с. С. 146.

ратурно-мифологического сюжетного архетипа»[14], т.к. тогда размывается само понятие *архетипа*.

Отсюда можно сделать вывод, что филологи и литературоведы, – в отличие от религиоведов, – понимают *архетип* непоследовательно – то в узкоспециальном психоаналитическом юнгианском ключе, то в предельно широком антиковедческом. Этим объясняются и их попытки надстроить над мифом архетип (с какими-то более дробными градациями в духе «сюжетного архетипа») без соблюдения элементарных принципов родовидовой классификации. Следовало бы скорректировать их позицию в сторону большей методологической строгости.

Статусом исторически достоверной информации нарратив стихотворения «Подсвечник» наделить нам не удастся в силу субъективности восприятия действительности глазами лирического героя, только перейдя на мета-уровень биографии самого Бродского (1964 — 1968 — 1972 — 1976) возможно зафиксировать объективный ход событий.

Бродский как мифограф вполне успешен – ему удается очаровать своего читателя и «мифом о сатире и Филомеле», и озадачить критика-структуралиста сопряжением трех хронотопов: биографически достоверного жизненного пути поэта, *биографемы* (мифологизированной автобиографии) лирического героя и мифологемы сатира, «загробную» судьбу которого поэт-прелиминарий стоически примеряет на себя.

Осипова О.В.[1]

«Археология» и мифология в эллинистической историографии

Слово «археология» (греч. archaiologia) используется для обозначения древнейшей истории какой-либо местности (страны или полиса) и включает описание географического положения, обычаев и верований ее жителей, исходя из мифологической традиции, в основе которой лежат достоверные, по мнению античных авторов, но искаженные сведения. В предлагаемой статье планируется рассмотреть использование мифологии как повествования о далеком прошлом в исторических сочинениях эпохи эллинизма.

Такие рассказы часто встречаются в произведениях писателей IV в. до н.э. – авторов локальной истории, насколько можно судить по дошедшим до нашего времени фрагментам их сочинений.[2] Однако следует отметить, что и первые древнегреческие историки не проводят четкой границы между эпохой, о которой имелась подлинная историческая традиция, и более отдаленными временами, надежных сведений о которых не было,

---

[14] *Иванова Ю.[А.]* Архетип и мифологема. // Иванова Юлия. Категория мифологического времени в современном романе-мифе (на примере романа Джеймса Джойса «Улисс») [URL: http://www.james-joyce.ru/articles/kategoriya-mifologicheskogo-vremeni6.htm (дата обращения: 31.01.17)].

[1] ***Осипова Ольга Владимировна*** [dh.thucydides@gmail.com] – кандидат филологических наук, доцент философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] Подробнее см. в статье: *Илюшечкин В.Н.* Эллинистические историки // Эллинизм: восток и запад. М., 1992. С. 283.

а сохранились только мифы: историю Спарты они начинают с попытки Гераклидов (потомков Геракла) захватить полуостров Пелопоннес, историю Афин – со змееподобных царей, история Фив – с Кадма.[3]

Геродот (ок. 484 – 425 гг. до н. э.) во введении к своему историческому сочинению передает мнение египтян и финикийцев, с которым он не соглашается, о том, что причиной вражды эллинов и варваров были похищения женщин: Ио, дочери аргосского царя Инаха, Медеи и Елены (Hdt. 1.1–5). Таким образом, этот пассаж имеет полемическую направленность, как и вводные главы «Истории» Фукидида (ок. 460 – ок. 396 гг. до н.э.), в которых он излагает древнейшую историю Греции, ссылаясь на поэмы Гомера и исправляя неточности в трудах предшественников (Th.1.2–19); это введение получает впоследствии название «Археология». После Фукидида историки или отказываются от изложения мифов, исключая их из своего повествования, или рационалистически их интерпретируют, или включают мифы в повествование без авторского комментария, предоставляя читателю самому судить, насколько мифам можно верить.[4]

В эпоху эллинизма название «Археологии» (archaiologiai), т. е. «древности», имеют сочинения некоторых историков: до нашего времени полностью дошли «Римские древности» Дионисия Галикарнасского (ок. 55 – после 8 г. до н.э.) и «Иудейские древности» Иосифа Флавия (37 – ок. 110 гг. н.э.). Последний упоминает и цитирует ряд произведений с таким же названием – «Археология» (J. AJ. 1.93–94, 107). Ссылается на авторов «Археологий» и Страбон в своей «Географии» (ок. 63 г. до н.э. – ок. 20 г. н.э.; Str. 10.2.9, 11.14.12).

Слово «археология» присутствует в «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского (ок. 90 – 21 гг. до н.э.) в мифологической части его сочинения (D. S. 1.4.6, 1.9.5, 2.46.6, 4.1.4, 6.1). Он отмечает, что трудности изложения мифов заключаются в их древности, отсутствии надежных свидетельств, несогласованности как родословных героев, так и описаний историков (D. S. 4.1.2–3). Поэтому многие авторы, например историки IV в. до н.э. Эфор и Феопомп, отказывались включать мифы в свои произведения, но Диодор Сицилийский считает изложение мифов необходимым, при этом он занимается не столько изложением, сколько толкованием мифологии, что характерно для литературы эпохи эллинизма: «Итак, относительно некоторых мыслей о богах, которые имели те, кто первым ввел поклонение божеству, и мифологических рассказов о каждом из бессмертных, о многом мы не будем говорить, особенно потому, что это потребует длительного рассуждения, однако то, что мы считаем подходящим для предложенных историй, мы представим в соответствующих главах, чтобы ничего из того, что достойно слуха, не было упущено».[5]

---

[3] *Зайцев А.И.* Греческая религия и мифология. Курс лекций / Под ред. Л.Я. Жмудя. СПб., 2004. С. 58.

[4] *Marincola J.* Authority and Tradition in Ancient Historiography. Cambridge, 1997. P. 118. Использование мифологического материала в сочинениях некоторых историков рассматривается в статье: *Осипова О.В.* Мифология в древнегреческой историографии // Религиоведение. 2012. № 4. С. 20–26.

[5] Пер. В.М. Строгецкого. Цит. по статье: *Строгецкий В.М.* Введение к «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского и его историко-философское со-

В одном из фрагментов шестой книги «Исторической библиотеки» (D.S. 6.1) Диодор Сицилийский пишет о двух видах богов: «Относительно богов люди, жившие в древние времена, оставили последующим поколениям два различных воззрения. Согласно им, одни боги – извечны и неуничтожимы, каковыми являются солнце, луна и прочие небесные светила, а также ветры и другие схожей с ними природы [явления]. Каждому из этих [богов] присущи извечное рождение и постоянное [существование]. Другие боги, как говорят, были земными [существами], удостоившимися бессмертных почестей и славы за оказанные людям благодеяния, – таковыми, как Геракл, Дионис, Аристей и другие им подобные. О земных богах историки и мифографы сообщают множество различных рассказов».[6]

В своем произведении Диодор Сицилийский подробно рассказывает о вторых. Его интерпретацию мифологии исследователи относят к евгемеризму – рационалистическому толкованию мифов, попытке представить мифы как принявшее фантастическую форму отражение событий далекого прошлого. В сочинении Евгемера (III в. до н.э.) «Священная запись», фрагменты которого сохранились в «Исторической библиотеке», все боги объявляются некогда жившими людьми, благодетелями человечества, обожествленными при жизни или после смерти, которым потомки стали воздавать божественные почести.[7]

Итак, в мифологической части «Исторической библиотеки» Геракл, Ясон, Дедал, Тесей и другие герои и боги действуют, подобно царям и полководцам в исторической. Вот как он излагает содержание четвертой книги во вступлении к ней: «В этой книге мы остановимся на том, что рассказывают о своей древнейшей истории эллины: о самых прославленных героях и полубогах, и вообще о том, что достойного было совершено во время войн, а также о том, какие общечеловеческие блага были изобретены и какие законы установлены в мирное время» (D.S. 4.1.5).[8]

Боги действуют как культурные герои: это могут быть благодетели – те, кто чему-то научил людей (виноградарству, земледелию и др.), основатели городов, ставшие впоследствии богами. Исследователи отмечают связь интереса Диодора Сицилийского к мифологическим благодеяниям (euergesiai) с его взглядами на международные отношения прошлого и современной ему эпохи: и у мифологических, и у исторических персонажей, в том числе культурных героев, историк считает главными положительными качествами великодушие и человеколюбие (epieikeia, philanthropia), тематически связывая таким образом мифологическую и историческую части произведения.[9]

держание // Вестник древней истории. 1986. № 2. С. 86.

[6] Пер. О.П. Цыбенко. Цит. по изданию: *Диодор Сицилийский.* Историческая библиотека: Книги IV–VII. Греческая мифология / Пер. О.П. Цыбенко. СПб., 2005. С. 271.

[7] О евгемеризме у Диодора Сицилийского и других авторов см. в работах: *Sacks K.S.* Diodorus Siculus and the First Century. Princeton, 1990. P. 73; *Зайцев А.И.* Ук. соч. С. 23.

[8] Пер. О.П. Цыбенко. Цит. по изданию: *Диодор Сицилийский.* Ук. соч. С. 91–92.

[9] *Sacks K.S.* Op. cit. P. 78–79. Взгляды Диодора Сицилийского на роль личности в истории анализируются в работах: *Трофимов М.П.* Историческая концепция

Диодор Сицилийский рассуждает не только о греческих богах. Как известно, в эпоху эллинизма появляются синкретические культы, греческие боги отождествляются с восточными, в частности с египетскими, и Диодор Сицилийский говорит о единстве греческого и египетского пантеона в мифологической части «Исторической библиотеки». Он передает слова египтян о том, что их бог по имени Осирис – это тот, кого у греков называют Дионисом (D.S. 4.1.6), и что «Деметра и Исида – это одна и та же богиня, которая впервые принесла зерно в Египет» (D.S. 5.69.1). Необходимо уточнить, что Диодор Сицилийский в своем произведении не только отражает представления своего времени о мифологии и религии, но и следует традиции Геродота: он находит чужим богам греческие соответствия, опираясь на этимологию их имен; по мнению Геродота, имена олимпийских богов, за исключением Посейдона, Диоскуров, Геры и некоторых других, греки заимствовали у египтян (Hdt. 2.50).

Следует отметить, что не все писатели эпохи эллинизма считают необходимым включать в исторические сочинения мифологический материал. Так, историк и ритор Дионисий Галикарнасский, о «Римских древностях» которого уже упоминалось ранее, подробно анализируя «Археологию» Фукидида, указывает на недостатки композиции «Истории». Считая, что вступление должно передавать основное содержание того, что будет изложено далее, он предлагает свой вариант (D.H. Th. 20): он оставляет только первую и последние главы (Thuc. 1.1, 21–23), считая ненужным и нарушающим пропорциональность композиции остальное, т.е. «Археологию» – изложение древнейшей истории Греции (Th. 1.2–19), предваряющее описание Пелопоннесской войны. Дионисий Галикарнасский при анализе композиции произведений исходит из требований уместности (to prepon): в «Истории» Фукидида небольшая по объему «Сицилийская археология» – очерк древнейшей истории Сицилии, предваряющий рассказ о сицилийской экспедиции афинян (Th. 6.2–5, см. D.H. Pomp. 3.12), вносит разнообразие в повествование, нарушая последовательное изложение событий по годам, а более пространная «Археология» перегружает введение.

В трактате «О Фукидиде» Дионисий Галикарнасский отмечает, что историкам – предшественникам Фукидида было необходимо «вносить разнообразие» в изложение истории отдельных местностей «баснословными вставками», т.е. мифологическими отступлениями, содержание которых он считает неуместным (D.H. De Th. 6). По его мнению, историк IV в. до н.э. Феопомп неудачно использует отступления с точки зрения композиции произведения и тематики самих отступлений (D.H. Pomp. 6.11): в некоторых из них нет необходимости, и они употреблены неуместно, а мифологическое содержание придает многим из них «что-то детское».

Диодора Сицилийского. Автореферат дисс. …кандидата исторических наук. Саратов, 2009. С. 19–20; *F. Chamoux.* Introduction générale // Diodore de Sicile. Bibliothèque historique / éd. F. Chamoux. Livre I. Paris, 1993. P. L–LI. Роль и место мифологии в его произведении рассматривается в работе: *Осипова О.В.* Греческая мифология и религия в литературе I в. до н.э. (на материале «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского) // *Апполонов А.В., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Фадеев И.А.* Magnum Ignotum (Алхимия. Иконология. Схоластика). М., 2012. С. 10–26.

Таковы экскурсы о Силене в Македонии (FGrHist 115 F 74b) и о том, как змея сражается с триерой (FGrHist 115 F 296). Дионисий Галикарнасский считает, таким образом, что экскурсы, в частности «археологии», могут быть географическими и историко-этнографическими, но не мифологическими.[10] Впрочем, не все риторы были столь строги к историкам: по словам Плутарха (ок. 46–120 гг. н.э.) в трактате «О злонравии Геродота» (Plut. De Herod. malign. 855D), «вставные экскурсы и отступления в исторических трудах служат для изложения мифов и объяснения старинных обычаев (tais archaiologiais)».[11]

Таким образом, слово «археология» в сочинениях писателей эпохи эллинизма указывает как на название целого произведения или элементов его композиции (введение, экскурсы), так и на содержание исторического труда – повествование о мифологическом прошлом.

Фадеев И.А.[1]

Религиозная идентичность: между мифом и историей

Проблема определения религиозной идентичности уже на протяжении многих десятилетий остается среди наиболее обсуждаемых исследователи различных направлений. В рамках этого поля среди наиболее дискуссионных остается проблема идентичности Церкви Англии. Доминировавшие до 1970-х годов в изучении Реформации в Англии в британской историографии либеральные историки отстаивали, в сущности, выдвинутую еще самими английскими сторонниками реформации версию объяснения разрыва с Римом, согласно которой в стране нашлись люди, вдохновившиеся «истинной протестантской верой» и убедившие короля порвать с «папизмом» и его суевериями. К этому стоит добавить концепцию юристов общего права, получившую особое распространение в английской исторической литературе XIX века, но появившуюся за 150 лет до этого, согласно которой: «развитие правовых идей, направленных на ограничение монархии, явилось двигателем парламентско-роялистского противостояния, целью которого было оградить англичан от произвола и самовластия, опиравшегося на прерогативу и цивильное право».[2] На этих двух столпах основывалось классическое для вигской историографии, начиная с Т.Б. Маколея, идентификация Церкви Англии в качестве «протестантской», а ее последователей в качестве «протестантов».

Однако внимательное исследование исторических источников позволяет совершенно иначе взглянуть на эту мифологему, которая оказалась

---

[10] Подробнее см. в статье: *Осипова О.В.* Дионисий Галикарнасский об отступлениях в исторических сочинениях // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XV (чтения памяти И.М. Тронского). СПб., 2011. С. 435–436.

[11] Пер. С.Я. Лурье. Цит. по изд.: *Лурье С.Я.* Геродот. М., 2010. С. 163.

[1] ***Фадеев Иван Андреевич*** [rbw_london@yahoo.co.uk] – магистр востоковедения, соискатель кафедры истории Церкви исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, действительный член Вольного исторического общества (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Паламарчук А.А.* Цивильное право в раннестюартовской Англии: институты и идеи / отв. ред. С.Е. Федоров. СПб.: Алетейя, 2016. С. 17.

активно пропагандируемой не только британской либеральной, но и, по иным причинам, советской и современной отечественной литературой на данную тему. В качестве иллюстрации мы в этом докладе попробуем рассмотреть одну из, как считается, фундаментальных максим «протестантизма» – *sola scriptura*, а, точнее, на вопрос соотношения Писания и Предания в Церкви Англии.

Представление о соотношении этих двух источников христианского вероучения было одним из предметов дебатов между Римской церковью, с одной стороны, и лютеранами и кальвинистами – с другой. Этот вопрос в действительности лежит в контексте более широкой проблематики, а именно: вопроса об ортодоксии, которая является важнейшей составляющей процесса религиозной самоидентификации.

В вопросе соотношения Писания и Предания можно выделить два подхода.

1. *Prima scriptura* – подход, который утверждает, что Библия является первым и первоочередным, но не единственным источником учения, данного в Божественном откровении.
2. *Sola scriptura* – позиция, согласно которой Библия является единственным источником вероучения, преподанного через божественное откровение. Она является одной из пяти фундаментальных доктрин лютеранской и кальвинисткой ортодоксий. И лютеране[3], и кальвинисты[4] считают Библию единственной боговдохновенной книгой и единственным источником богооткровенного знания. Для обеих конфессий Писание является формальным принципом веры (и теологии) и, соответственно, высшей инстанцией во всех вопросах веры и морали. В таком качестве оно обладает рядом основных характеристик[5]: авторитетом[6], ясностью[7], действенностью[8], достаточностью[9]. Данное понимание Писания если и не приводит к полному отвержению Предания, то, во всяком случае, лишает его равного с Писанием статуса и, как резуль-

---

[3] *Graebner A.L.* Outlines of Doctrinal Theology. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1910. P. 3–4.

[4] *Berkhof L.* Systematic Theology. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996. P. 144–145.

[5] *Graebner A.L.* Outlines of Doctrinal Theology. P. 8.

[6] *Engelder Th.* Popular symbolics: the doctrines of the churches of Christendom and of other religious bodies examined in the light of Scripture. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1934. P. 27; *Berkhof L.* Systematic Theology. P. 163–164.; *Graebner A.L.* Outlines of Doctrinal Theology. P. 8–11.

[7] *Engelder Th.* Popular symbolics: the doctrines of the churches of Christendom and of other religious bodies examined in the light of Scripture. P. 28–29; *Berkhof L.* Systematic Theology. P. 167; *Graebner A.L.* Outlines of Doctrinal Theology. P. 11–12.

[8] Articuli Smalcaldici, III: VIII, 493, 495, 497 // Concordia Triglotta: Libri symbolici Ecclesiae Lutheranae. St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1921; *Graebner A.L.* Outlines of Doctrinal Theology. P. 12–13; *Engelder Th.* Popular symbolics: the doctrines of the churches of Christendom and of other religious bodies examined in the light of Scripture. P. 27–28.

[9] *Engelder Th.* Popular symbolics: the doctrines of the churches of Christendom and of other religious bodies examined in the light of Scripture. P. 28.; *Berkhof L.* Systematic Theology. P. 168.

тат, приводит к традиционной для лютеран и кальвинистов позиции, согласно которой Предание носит периферийный характер.

Статья VI англиканского вероисповедания «О достаточности Священного Писания для спасения»[10] может быть интерпретирована таким образом, что Церковь Англии придерживается в данном вопросе позиции *sola scriptura*. Однако далее в статьях об авторитете Церкви и Вселенских соборов (статьи XX «Об авторитете Церкви» и XXI «О Вселенских соборах») постулируется, что «Церковь обладает властью устанавливать обряды и церемонии, а также обладает авторитетом в спорах о вере»[11]. Одновременно с этим утверждается, что Церковь не может устанавливать ничего, что противоречит Писанию. И именно последнее должно являться основанием для постановлений Вселенских соборов как необходимых для спасения[12].

Тем не менее, в статье XXXIV («О традициях Церкви») четко указывается, что те, кто «добровольно, целенаправленно и открыто» нарушают традиции Церкви и выступают против ее церемоний, подрывают авторитет светской власти и подлежат «публичному обличению».[13] Таким образом, уже в 39 статьях вероисповедания (*Articles of Religion*) можно заметить очевидные черты *prima scriptura*.

Английский священник и теолог Ричард Хукер, которого по праву считаю основоположником собственно английского реформированного богословия, рассматривает интересующий нас вопрос в своем труде *Of the Laws of Ecclesiastical Polity.* Яркими чертами его подхода к вопросу о соотношении Писания и Предания являются:

1) Утверждение о «достаточности Писания в том, для чего оно было установлено»: первоочередная цель Писания – это раскрытие «сверхъестественных обязанностей» (*supernatural duties*)[14], которые в «Сумме Теологии» названы «теологическими добродетелями» (*tres virtutes theologicae*)[15], а именно: вера, надежда и любовь.[16]
2) Писание не является самодостаточным, в том смысле, что из него самого невозможно доказать его богодухновенность, в которой хри-

---

[10] Articles of Religion // The Book of Common Prayer. P. 613.

[11] Ibid. P. 619–620.

[12] Ibid. P. 620.

[13] «Если кто-либо по своему разумению добровольно, целенаправленно и открыто нарушает традиции и церемонии Церкви, не противоречащие слову Божию, определенные и одобренные общиной, то таковой должен быть открыто обличен в назидание другим, как оскорбляющий обычный порядок в Церкви, подрывающий авторитет власти и уязвляющий совесть своих слабых братьев.» (Articles of Religion // The Book of Common Prayer. P. 625.)

[14] «Не то чтобы Бог ничего не требовал для [вечного – *И.А.*] блаженства от человека, кроме голой веры (*belief*), ибо надежду и любовь мы не можем исключить, но без веры все остальные вещи – ничто, но есть основание для всех остальных божественных добродетелей... в отношении Веры, Надежды и Любви, без которых нет спасения, было ли о них где-либо еще сказано, кроме того закона, который Бог сам открыл с небес?» LEP I, xi:6.

[15] ST Ia – IIae, q. 62.

[16] «Хотя в Писании Божием содержится бесконечное разнообразие разных вещей, хотя оно наполнено разного рода законами, все же главная цель Писания – передать законы сверхъестественных обязанностей». LEP I, xiv:1

стиане убеждаются другими путями – через разум и/или авторитет Церкви.[17] Кроме того, Писание не содержит в себе полноценного, всеохватывающего описания реальности, которое бы могло быть универсальным руководством во всех областях жизни Церкви: последняя сама обладает властью решать вопросы своего устройства и руководства, является авторитетом в вопросах веры и, как следствие, при содействии разума, имеет превосходство над всяким индивидуальным суждением.[18]

3) Многие основополагающие аспекты христианского учения не имеют эксплицитного выражения в Писании, но выводятся из него дедуктивно. К таким аспектам Р. Хукер относит, например, учение о Святой Троице, о совечности Отца и Сына, об исхождении Святого Духа от Отца с Сыном, о крещении младенцев.[19]

Таким образом, можно утверждать, что для Хукера Предание (вместе с разумом) является важнейшим инструментом, которым пользуется Церковь для чтения, понимания и интерпретации Писания. Для него важно историческое измерение Предания: он убежден в том, что если что-то было установлено Богом, то оно непременно пройдет испытание временем.[20] Предание – это опыт жизни Церкви.[21] Следуя Р. Хукеру, в этом же ключе пишет Джон Брамхолл:

«…моя приверженность безошибочному правилу веры, согласно которому Святое Писание интерпретируется Кафолической Церковью, куда сильнее, чем [приверженность] моим собственным частным суждениям и мнениям».[22]

Влияние Р. Хукера видно и в утверждении архиепископа У. Лода, согласно которому, в суждениях о вере Церковь Англии обращается «к традиции сегодняшней Церкви (*the present Church*)», как к «первому

---

[17] LEP I, xiv:1.

[18] «У Церкви есть власть установить для порядка в одно время то, что в другое время она может отменить: и в том, и в другом поступает правильно. Но о том, о чем ныне Церковь истинно сообщает в учении как правде, ни один человек теперь не может сказать, что она имеет полномочия отозвать... То, что Церковь своей властью посчитает и определит в качестве истинного или благого, в соответствии с разумом, отменяет любое другое частное суждение». (LEP V, viii:2)

[19] LEP I, xiv:2.

[20] «Тысяча пятьсот лет и далее Церковь Христова существовала под священным правлением епископов. И ни под какой другой властью Христианство не существовало столь долго ни в одном королевстве... В этом королевстве Англии, до норманд цев, и, воистину, до саксов, жили христиане, а верховными пастырями их душ были епископы. Этот порядок с самого первого установления христианской религии... существовал еще до прихода саксов... поэтому в историях Церкви мы находим наиболее древние упоминания о наших собственных епископах». (LEP VII, i:4.)

[21] «Не через ошибку разума мы будем обмануты, но только если некое зло очарует нас, если мы оставим это управление, которое вселенский опыт столь многих лет одобрил, и препоручим себя управлению, которое не только не было установленно Богом.., но и о котором никто не слышал до вчерашнего дня». (Ibid.)

[22] *Bramhall J.* The Works, vol. II. P. 22.

побуждению… веры»[23]. Все же религиозные разногласия в Английской церкви разрешаются в рамках «изначальной апостольской традиции и самого Писания». Если же подобные разногласия не могут быть разрешены через обращение к Писанию, то вполне достаточно «морального основания, разума и власти сегодняшней Церкви».[24]

А Ланселот Эндрюс указывал на необходимость остерегаться частных интерпретаций Писания, которые могут исказить его смысл. Он признает, что Бог наделил людей «даром интерпретации» (*gift of interpretation*), однако этот дар

«не дается любому, но только тем, кто пребывает в Церкви, а среди последних – не обыкновенному множеству отдельных индивидов (the common sort of every private man), но только ученым».[25]

Представление об опасности частных мнений в вопросе понимания Писания было воспринято Оксфордским движением. Так, Дж.Г. Ньюмен в «Лекциях о пророческом служении Церкви» предостерегал:

«Я не стал бы отрицать в качестве абстрактного предположения, что христианин может обрести всю истину в Писании, но буду утверждать, что шансы [того, что это произойдет,] более чем против такого человека.»[26]

Сам же Дж.Г. Ньюмен придерживался принципа, который можно было бы описать фразой «Традиция... учит, а Писание подтверждает»[27]:

«...священный текст никогда не предназначался для преподавания вероучения, но лишь для его подтверждения... если бы мы приступили к изучению вероучения, то нам следовало бы обратиться к предписаниям Церкви: например, к катехизису или к символам веры... после изучения по ним христианских учений, вопрошающему должно подтвердить их Писанием».[28]

Трактарианцы также утверждали, что:

а) Писание содержит «правило веры, а не правило практики; правило вероучения, а не правило поведения или дисциплины»[29], то есть Писание не является «учебником» по всем аспектам жизни Церкви.

б) Многие из важнейших положений вероучения и жизни Церкви не обсуждаются в тексте Писания. В таких случаях более всего следует полагаться на традицию и учительство Церкви.[30]

---

[23] *Laud W.* A Relation of The Conference between William Lawd, Then, Lrd. Arch-Bishop of St. Davids; now, Lord Arch-Bishop of Canberbvry: And Mr. Fisher the Jesuite, by the Command of King James of ever Blessed Memorie. // The Works of the Most Reverend Father in God, William Laud, D.D., Sometime Lord Archbishop of Canterbury. Vol. II. Oxford: John Henry Parker, 1849. P. 98.

[24] Ibid. P. 99.

[25] *Andrewes L.* A Pattern of Catechistical Doctrine. P. 57.

[26] *Newman J.H.* Lectures on the Prophetical Office of the Church. P. 189.

[27] *Keble J.* Sermons Academical and Occasional. Oxford: John Henry Parker, 1848. P. 380.

[28] *Newman J.H.* Apologia pro vita sua: being a history of his religious opinions. London: Longmans, Green, and Co, 1886. P. 9.

[29] *Newman J.H.* The Grounds of our Faith // Tracts for the Times. Vol. I. 1833–1834. London: Printed for J.G. & F. Rivington; Oxford: J.H. Parker, 1834. P. 4.

[30] Так, Дж.Г. Ньюмен пишет в 45-м трактате: «...крещение младенцев: где оно заповедано в Писании? Нигде. Почему мы совершаем его? Потому что древняя

в) Джон Кибл, в свою очередь, выразил интегралистское видение соотношения Писания и Предания.[31]

Таким образом все вышесказанное, на наш взгляд, дает основание говорить о том, что попытки определять Церковь Англии в качестве одной из церквей «классического протестантизма» на основании признания ею максимы *sola scriptura* сложно согласовать в тем материалом, который мы открываем в источниках. Скорее, последний дает основания полагать, что подобная квалификация, скорее, является попыткой сохранения мифа вопреки свидетельству истории.

Бабинцев Е.О.[1]

Мифологема царя-жреца в истории средневековой Англии

(к вопросу о квази-священническом характере королевской власти)

При рассмотрении фигуры сакрального правителя мы встречаемся с мифологемами, отражающими основные аспекты восприятия монархической власти в древних и средневековых обществах. Таковых мифологем три:

1. Царь – носитель божественной власти;
2. Царь – жрец;
3. Царь – маг.

Кратко охарактеризуем данные мифологемы. Представления о божественном характере правителя характерны для многих древних государств[2], антрополог А. Хокарт утверждал (не без некоторого преувеличения), что «самая ранняя известная религия – это вера в божественность царей»[3]. Нужно отметить, что мифологема «царь – носитель божественной власти» могла реализовываться в различных формах в зависимости от культурно-исторического контекста:

1. Царь – божество.
2. Царь – потомок богов.
3. Царь – наместник богов.

Вышеперечисленные формы не являются взаимоисключающими и в конкретной культуре могут сосуществовать, дополняя друг друга.

Церковь совершала его... учение о Святой Троице? Где в Писании находим мы изложенной эту торжественную и утешительную тайну, подобно тому как мы обнаруживаем ее в символах веры? Почему ее нет [в Писании – *И.Ф.*]?» (Ibid. P. 5, 6.)

[31] «...Апостольская Традиция была божественно установлена в Церкви в качестве краеугольного камня самого канонического Писания... традиция, настолько высоко почитаема всемогущим Основателем и Хранителем Церкви, что была соделана мерилом и правилом Его собственного божественного Писания... С другой стороны, не менее очевидно, что Писание... в свою очередь, является мерилом для всякой вещи, претендующей быть частью апостолькой традиции» (*Keble J.* Sermons Academical and Occasional. P. 194–195.)

[1] ***Бабинцев Евгений Олегович*** [evgenii_babincev@mail.ru] – аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] См. сборник Сакрализация власти в истории цивилизаций. – М., 2005.

[3] *Hocart A.M.* Kingship. – London, 1969. – P. 7.

Вторая мифологема – «царь-жрец» – была рассмотрена еще Дж.Дж. Фрэзером[4]. В качестве жреца правитель выступает посредником между людьми и богами, зачастую ему отводится одна из центральных ролей в проведении ритуалов, направленных на благополучие государства.

Наконец, третья мифологема – «царь-маг» – отражает представления о правителях как о носителях особых способностей к колдовству, отличающих их от остальных людей. Чудотворчество царей было призвано обеспечить плодородие и процветание управляемых ими народов; частным случаем магии такого рода была целительная сила, приписываемая монархам[5].

Мы остановимся на второй мифологеме и ее бытовании в средневековой Англии. Данный аспект королевской сакральности существовал в виде представлений о квази-священническом статусе короля, то есть о восприятии монарха как не просто и не только мирянина. Эти идеи обязаны своим происхождением обряду королевского помазания, являвшегося основным ритуалов монаршей инаугурации. Впервые в Европе помазание появляется в VII веке в королевстве вестготов, затем в VIII веке в королевстве франков (по-видимому, без всякой связи с вестготским обрядом), а далее этот ритуал распространяется по всей Западной Европе[6]; по происхождению само помазание государей представляет собой литературное заимствование из Ветхого Завета.

Обряд помазания не только легитимировал власть монарха, но и обеспечивал ему особое благословение и дары Святого Духа, а также в некотором смысле уравнивал его с клириками (священниками и епископами), также принимавшими помазание при посвящении в сан. Здесь мы можем видеть частный случай явления, характерного также для Французского королевства и Священной Римской империи, а именно смешения двух видов помазания – помазания государей и помазания клириков. Подобное смешение было возможным не только благодаря сходству двух обрядов, но также и по причине отсутствия кодификации учения о таинствах вплоть до XIII века[7]. Отсутствие четких границ между двумя обрядами приводило к тому, что в общественном сознании помазание монарха начало восприниматься как таинство, которое сообщает коронующемуся особую благодать, делая его иным человеком. Кроме того, в глазах современников король приобретал квази-священнический статус, что оправдывало вмешательство светской власти в церковные дела, обосновывало светскую инвеституру и давало почву для появления и укрепления представлений о целительной силе королей.

Вопрос о священническом характере власти государя в первую очередь был актуален для императоров во время борьбы за инвеституру. Бурные

---

[4] *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М., 1983. – С. 17–19. См. также *Hocart A.M.* Kingship. – London, 1969. – P. 119–129.

[5] *См. Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М., 1983. – С. 85–92. *Hocart A.M.* Kingship. – London, 1969. – P. 32–46.

[6] Об истории обряда помазания королей см. *Успенский Б.А.* Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. – М., 2000. – С. 5–33; *Блок М.* Короли-чудотворцы. – М., 1998. – С. 281–372, 616–636.

[7] *Блок М.* Короли-чудотворцы. – М., 1998. – С. 294.

дискуссии этого периода практически не затронули Англию, за исключением одного автора, писавшего на рубеже XI и XII веков и вошедшего в историю под именем Нормандского Анонима (или Анонима из Йорка). Нормандский Аноним является автором тридцати пяти трактатов, посвященных проблемам экклесиологии, политики и канонического права. Его личность не установлена, однако известно, что он жил в Нормандии на рубеже XI–XII веков и принадлежал к высшему духовенству герцогства[8]. Основной трактат Нормандского Анонима, посвященный проблемам королевской власти, носит название «De consecratione pontificum et regum» («О посвящении епископов и королей»). Проанализируем основные идеи, содержащиеся в данном тексте.

Нормандский Аноним начинает рассмотрение сакрального характера власти с анализа библейских текстов, а именно с анализа обряда помазания и его воздействия на человека. Он указывает, что в Ветхом Завете говорится о двух персонах, а именно царе (rex) и священнике (sacerdos[9]), призванных управлять народом и принявших посвящение путем помазания святым елеем. Через помазание и божественное благословение на них нисходит Дух Господа и обожествляющая сила, благодаря которой они становятся подобием и образом Христа (Christi figura et imago), и превращаются в других людей. С самого начала трактата Нормандский Аноним ставит знак тождества между монаршим и священническим помазанием, говоря о нем как о едином обряде. Уже это утверждение вполне обосновывает право королей на вмешательство в церковные дела, однако автор идет дальше и выдвигает еще более смелый тезис – о превосходстве королевского сана над епископским. Он аргументирует свое суждение тем, что король является образом царской, божественной природы Христа, тогда как епископ – его священнической, человеческой природы. А поскольку королевский сан соответствует высшей природе Христа, то его носитель вполне логично стоит выше, нежели епископ, который соответствует «низшей» природе[10]. Второй довод, который предлагает Аноним, заключаются в следующем: король стоит выше епископов, поскольку его помазание установлено по образцу помазания Иисуса Христа, тогда как помазание епископов создано по примеру благословления апостолов. Такое утверждение напрямую отсылает нас к идее господства короля над церковью в своей стране. Есть в трактате и прямые подтверждения права королей на церковную инвеституру: «Воистину, если священники назначаются королем, то они назначаются не властью человека, но властью Бога. Ибо власть короля – это власть Бога»[11]. Далее Аноним пишет, что

---

[8] Проблемам установления личности автора трактатов посвящена значительная часть работы Дж. Уильямса. *Williams George H.* The Norman Anonymous of 1000 A.D.: Toward the Identification and Evaluation of the So-called Anonymous of York. – New York, 1969. – P. 24–87.

[9] Нормандский Аноним использует термин «sacerdos» в широком смысле, распространяя его не только на ветхозаветных священников, но и на всех клириков, в том числе и на современных ему епископов.

[10] Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum. Tomus III. – Hannoverae, 1897. – P. 666.

[11] «Verum, si sacerdos per regem instituitur, non per potestatem hominis instituitur, sed per potestatem Dei. Potestas enim regis potestas Dei est». Monumenta Germaniae

епископы получают от короля не только владения, но также его покровительство и власть над христианским народом[12]. Несмотря на то, что Нормандский Аноним признает лидерскую роль монарха в христианской общине и даже употребляет по отношению к королю термин «sacerdos», он нигде не приписывает королю право на совершение таинств и исполнение священнических функций[13]. Таким образом, участие короля в церковной жизни ограничивается административными функциями, такими, как инвеститура духовенства и обеспечение единства и благополучия церкви. Несмотря на глубину идей и оригинальность мысли, философия Нормандского Анонима не оказала существенного влияния на богословскую и политическую мысль последующих веков. Это объясняется как фактической победой папства в борьбе за инвеституру, так и стремлением новых территориальных государств найти обоснование сакральности монарха в светском праве, а не в ритуалах[14].

Перейдем к позиции папского престола по вопросам квази-священнического статуса монарха. Смешение двух видов помазания – священнического и королевского – не отвечало интересам Церкви, что нашло отражение в соответствующих документах папского престола, причем этот вопрос оставался актуальным вплоть до XIII века. Самое полное и авторитетное учение о помазании принадлежит перу папы Иннокентия III. Оно изложено в булле 1204 года болгарскому архиепископу из Тырново[15]. В тексте послания последовательно рассматриваются сущность обряда помазания, помазание епископов, помазание светских правителей и помазание всех христиан вообще. Интерес для нас представляет учение о помазании государей и его противопоставление помазанию клириков.

Сначала Иннокентий III рассматривает помазание епископов м указывает, что епископа помазывают по голове и по рукам, причем миром помазывается только голова епископа, тогда как руки его помазываются елеем; голова помазывается ввиду власти и достоинства, и руки – ввиду служения и долга. Далее понтифик переходит к описанию помазания светских правителей. Данное помазание автор стремится максимально отделить от помазания епископов. Во-первых, помазание государей осуществляется не по голове, а по руке или плечу. Во-вторых, голова епископа помазывается миром, а рука государя – елеем, чтобы показать, каково различие между властью (auctoritas) прелатов и властью (potestas) государей[16]. Таким образом, мы можем видеть стремление римского понтифи-

Historica. Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum. Tomus III. – Hannoverae, 1897. – P. 667.

[12] Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum. Tomus III. – Hannoverae, 1897. – P. 668.

[13] *Ginther James R.* Between Plena Caritas and Plenitudo Legis: The Ecclesiology of the Norman Anonymous. // The Haskins Society Journal 22. – Woodbridge, 2012. – P. 162.

[14] *Канторович Эрнст Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. – М., 2013. – С. 58.

[15] Corpus Iuris Canonici. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. V. 1. – P. 131–134.

[16] Corpus Iuris Canonici. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. V. 1. –. P. 133.

ка разграничить два эти обряда всеми возможными способами, чтобы не допустить их смешения. Помазание светских правителей представляется Иннокентию III вполне легитимным обрядом (что он подтверждает ссылками на Ветхий Завет), однако он ставит его ниже помазания епископов. Обосновывая тот факт, что помазание головы (caput) является привилегией епископов, понтифик проводит параллель между служением епископа и Иисусом Христом, который является главой (caput) церкви. Таким образом, светский правитель, лишенный подобной привилегии, получает более низкое место в иерархии. Кроме того, государям предписывается помазываться елеем, а не миром, что опять же предотвращает смешение двух обрядов, и кроме того, не допускает отождествления коронационного помазания и таинства миропомазания (конфирмации). Следует также отметить, что булла Иннокентия III умалчивает (по-видимому, вполне сознательно) о каком-либо воздействии королевского помазания на личность государя.

Однако в других документах той эпохи мы встречаем и более благосклонный взгляд на помазание королей. Папа Александр IV в булле от 1260 года, посвященной коронации Богемских королей, разводит королевской и епископское помазание, однако признает, что «в самих королях есть сильная действенность этого таинства, поскольку когда Саул был помазан, на него сошел дух Господа, и он превратился в иного человека; и на Давида, когда он принял помазание, был ниспослан дух Господа»[17]. Сходное восприятие королевского помазания мы видим и в английской церковной мысли XIII века. В письме королю Англии Генриху III епископ Линкольна Роберт Гроссетест (ум. в 1253 г.) называет помазание королей таинством (sacramentum) и признает, что этот обряд дарует помазаннику семь даров Святого Духа, однако подчеркивает, что помазание не возвышает достоинство короля, тем более до уровня священника, и не дает ему право выполнять обязанности клирика[18]. Во всех вышеперечисленных документах мы видим, с одной стороны, стремление разделить два вида помазания, а с другой – признание за королевским помазанием определенного воздействия, которое меняет личность посвящаемого и дает ему особое благословение, хотя и не делает клириком. Таким образом, все усилия церковных авторов были направлены не столько на критику представления о королевском помазании как о таинстве, сколько на борьбу с приписыванием королю священнического статуса.

Мы не можем утверждать, что папские буллы оказали существенное влияние на коронационное помазание, поскольку и в XIII веке, и далее, английских королей помазывали по голове, а в начале XIV века было восстановлено (либо введено) и помазание миром (строго запрещаемое для светских владык римскими папами). В целом, разногласия, касающиеся сущности королевского помазания и воздействии данного обряда, существовали на протяжении нескольких столетий, однако после окончания борьбы за инвеституру скорее замалчивались, нежели открыто обсуждались, и почти никогда не принимали форму открытого конфликта.

---

[17] *Baronius C., Raynaldus O.* Annales ecclesiastici. V. 22. Ed. Theiner A. 1870. P. 56.

[18] См. Letter of Robert Crosseteste to Henry III on the Gifts conferred by Unction. // English Coronation Records. Op. cit. P. 66–67.

Сделаем выводы. Мифологема царя-жреца, существовавшая в средневековой Англии в виде концепции квази-священнического статуса короля, играла значительную роль в легитимации монаршей власти и становилась предметом дискуссий на протяжении нескольких столетий. Эта концепция возникла на основе смешения двух видов помазания – священнического и королевского. Наиболее остро вопрос о квази-священнической королевской власти стоял в конце XI – начале XII века, сохранял свою актуальность и в XIII веке (о чем свидетельствуют папские буллы). Окончательно ситуация изменилась после кодификации учения о таинствах: так, в письме папы Иоанна XXII английскому королю Эдуарду II мы читаем, что «помазание королей никак не запечатлевается в душе»[19] (то есть не является таинством). Таким образом, к XIV столетию проблема королевского помазания и дискуссии о его интерпретации стали достоянием прошлого; вместе с ними потеряли свою популярность и представления о квази-священническом статусе короля.

Борисова А.О.[1]

Динамика формирования мифологических установок в среде православных россиян в 1990–2000-е годы

Ключевые слова: *православие, мифологема, традиция, религиозная практика, сакральность*.

Актуальность исследования заключается в выявлении реальных критериев народной веры граждан России, считающих себя православными. Самоопределение «я – православный» слишком размыто и в основном сводится к культурной идентификации, тогда как религиозное выражение народной веры формирует устойчивые мифологические паттерны.

Новизна исследования заключается в семиотическом анализе социологических данных, которые ранее приводились лишь как отдельные признаки респондентов, именующих себя православными. В данном исследовании рассматривается комплекс мифологических представлений о мире, о жизни и о Боге православных и прослеживается путь их формирования в последние 25 лет, начиная с Перестройки.

Метод исследования – сравнительно-исторический анализ массивов социологических данных, а также полевые исследования автора, проведенные в последние три года.

За последние годы наметилась динамика большего вовлечения россиян в религиозную жизнь .Это выражается в возрастающем числе тех, кто соблюдает религиозные традиции и участвует в религиозном ритуале[2]. По мнению философа М. Элиаде, христианство не может быть отделено от мифологического мышления[3] и разнообразие мифологем в экзистенциальном измерении современного российского православия показывает это достаточно ярко. На протяжении XX столетия вследствие социальных

[19] «Tum quia Regalis unctio in anima quicquam non imprimit». English Coronation Records. – Westminster, 1901. – P. 72.

[1] ***Борисова Александра Олеговна*** [borissova@yandex.ru] – аспирант кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] ВЦИОМ, опрос 23–24 января 2010

[3] *М. Элиаде.* Аспекты мифа. – М.: Издательский центр «Academia», 1994. – С. 73

трансформаций сформировался целый спектр мифо-ритуальных воззрений и практик, отражающих социокультурные и психологические аспекты жизни тех, кто называет себя русским и православным.

Стоит заметить, что то, что россияне называют «религиозной традицией» зачастую представляет собой явление народной культуры и имеет мифологические корни. Большинство таких традиций даже если и связаны с православием, то весьма опосредованно, через календарное соответствие или паралитургические феномены. Мировоззренческое основание в данном случае составляют не осознанное соблюдение канонов Православной Церкви, а следование культурной традиции, передаваемой членами социума друг другу. Мифологические паттерны образуются и передаются в процессе социокультурной коммуникации[4], причем под коммуникативным пространством можно подразумевать не только общность верующих, но и всех носителей религиозной культуры на основании утверждения «я – православный», причем даже оторванных от религиозного ритуала, то есть невоцерковленных. Причем их число стабильно велико – это порядка 75% населения[5]. Эта цифра не означает принадлежности к Московскому Патриархату, и уж тем более знания и исповедания догматов и канонов православия. Число тех, кто все же считает себя чадом Русской Православной Церкви, и участвует в ритуальной жизни, насчитывает 18–20% респондентов[6], и они являются наиболее яркими носителями мифологического сознания. Любопытно отметить, что путем социокультурной коммуникации мифологемы, рожденные в сугубо религиозной среде усваиваются и невоцерковленными людьми, привнося в их жизнь особые формы восприятия религиозной действительности, подчас значительно искажающие первоначальный смысл.

Лишь единицы верующих хорошо знакомы с догматическими основами веры и уверенно исповедуют их. Число их ничтожно мало и находится на уровне погрешности. Интересно отметить, что даже не все священнослужители являются знатоками православной догматики, что зачастую некоторые их публичные высказывания вызывают непонимание у коллег.

В настоящем докладе будут рассмотрены несколько ключевых мифологических паттернов, характерных для православных верующих.

Первое это ***отсутствие иерархичности сакрального***. В сознании верующих происходит уравнивание, а порой и замена, неравнозначных с догматической точки зрения священных символов, действий и объектов. Например, современные московские священники свидетельствуют о распространенном среди прихожан уравнивании Христа, Богородицы и чтимых святых[7]. Святитель Николай или Матрона Московская являются объектами поклонения, равными Христу, а то и «более эффективны-

[4] *Марченко Р.А.* Мифологические паттерны современного российского общества в проблемном корпусе социологии культуры // Вестник АГУ, вып. 2 (158), 2015. – С. 168–175

[5] Аналитический сборник «Общественное мнение – 2012» // М.: Левада-центр, 2012 – С. 166–168

[6] Там же.

[7] Экспертный опрос духовенства г. Москвы, 2015–2016 гг, полевое исследование автора.

ми» с точки зрения верующих, так как «они к нам ближе». Вообще, надо отметить, что начавшееся в советские годы паломничество на могилку Матроны, только укрепилось после ее канонизации и перенесения мощей в Покровский монастырь. На сегодняшний день для большинства невоцерковленных верующий паломничество «к Матронушке» является отдельным видом религиозности.

Анонимный опрос, проведенный в апреле 2016 года автором в социальной сети для беременных и молодых матерей Mom life, показал, что даже те, кто совершенно не интегрирован в религиозный ритуал Православной Церкви, совершают поездки к мощам Матроны Московской с просьбами о личных нуждах. При этом достаточно постоять у иконы и приложиться к мощам, даже не присутствуя на проходящих в монастыре богослужениях. Сложившаяся веками специализация святых на сегодняшний день актуализировалась у жителей столицы в одной суперпопулярной святой, культ которой для многих заменил обыденное посещение богослужений. Мало кто пойдет с молитвами об избавлении от зубной боли в храм Антипы Пергамского, но ежедневно тысячи людей приезжают в Покровский монастырь, чтобы испросить семейного и материнского благополучия у Матроны. Данная тенденция наметилась еще в советские годы и подогретая волной религиозности в постперестроечный период набрала максимальные обороты в начале 2000-х годов, и сохраняется до сих пор.

Еще одной мифологической установкой является ***равнозначное почитание несопоставимых священных объектов***, обусловленное, вероятно, их вторичная семиотизация, то есть наделение тем смыслом, которого они изначально не несут[8]. Народная вера продуцируют собственную семантику богослужебной культуры, зачастую оставаясь безразличной к догматическим и каноническим основаниям. Таким образом, для прихожан вкушение просфорки или святой воды приравнивается или почти приравнивается к причастию, равно как и помазание елеем на всенощном бдении. Подобное отношение прослеживается в поклонении мощам святых и земельке, взятой в святом месте.

Вкушение обычных просфор натощак является ничем иным как ассоциативным перенесением схемы принятия Святых Даров на богослужебный хлеб, который не освящается на евхаристии и, соответственно, по Уставу не подлежит правилам литургического потребления. То же касается святой воды, взятой после обычного водосвятного молебна, тогда как Уставом предписано употреблять натощак лишь агиасму, то есть освященную великим чином в праздник Богоявления.

Также для многих верующих, не вполне интегрированных в православный ритуал, посещение богослужений суточного круга (утреня, вечерня) является равнозначным посещению литургии, главного христианского богослужения.

Особое место в смещение иерархии сакрального занимают ***особо почитаемые народом виды богослужений*** и их отдельные элементы. Например, с канонической точки зрения всенощное бдение под праздничную или воскресную службу, как уставное богослужение суточного

[8] *Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.* Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических систем, Тверь, изд. ГЕРС, 2010. – С. 36

цикла, является приоритетным по отношению к акафисту, который иногда включается в его состав[9]. По наблюдению московских священников, популярность акафистов возросла, начиная с 1990-х годов и сохраняется стабильно до сих пор.

Также прихожане московских храмов выражают особое почитание великого входа в чине литургии – много где можно увидеть верующих, встающих на колени во время пения Херувимской песни, тогда как по Уставу коленопреклонения в этот момент не предписано. И, напротив, после освящения Даров на песнопении «Тебе поем…» таковое предписано, но прихожанами не соблюдается. Вероятно, такое отношение к великому входу обусловлено ярким зрелищным литургическим действием, видимым для молящихся в храме – священнослужители выносят святые Дары и богослужебные предметы на солею и после устного поминовения заходят с ними обратно в алтарь через царские врата – тогда как другие, более сакральные моменты богослужения, происходят в алтаре и могут быть идентифицированы только по соответствующим песнопениям. Описанный паттерн отличается стабильностью и не менялся ни в период советского времени, ни в последние 25 лет.

Отдельного внимания заслуживают обросшие богатой историей символов ***святые места, связанные с захоронениями***. Народные святыни, устроенные на месте существующих или пустующих могил (кенотафов), на которых, согласно мифу, происходят исцеления и чудеса, в Москве весьма многочисленны. Наиболее известными являются могилы иеросхимонаха Сампсона Сиверса и протоиерея Валентина Амфитеатрова, а также кенотафы ныне канонизированных Матроны Московской и иеросхимонаха Аристоклия на Даниловском кладбище. Наделение мест захоронения сакральными чертами зачастую приводит к превращению могилы в эквивалент храма. Стоит отметить, что несмотря на перенесение мощей последних двух, паломничество к пустым могилам, не прекращается и по сей день.

Следующий комплекс мифологем относится к некоторой части верующих, озабоченных проблемами ***экуменизма и эсхатологии***. Динамика всплесков и угасания активности противников ИНН, штрих-кодов, электронных паспортов и межконфессиональных встреч напрямую зависит от повестки дня официальных структур государства и Церкви. Так, например, возникший еще в 1980-е годы среди американских православных дискурс, посвященный проблеме штрих-кодов, постепенно перекочевал в среду российских верующих и остро актуализировался в 2000 году, после публикации статьи «Можно ли избежать ИНН (Кого слушать и кому верить)» в газете «Русский вестник». Следующий всплеск активности наблюдался в 2007 году в связи с деятельностью епископа Диомида (Дзюбана), лишенного в 2008 году сана Архиерейским Собором Русской Православной Церкви[10].

---

[9] Типикон, си есть Устав, М.: изд. «Общество святителя Василия Великого», 1997.

[10] Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 24–29 июня 2008 года «О деятельности Преосвященного Диомида, епископа Анадырского и Чукотского»

Обострение антиэкуменических настроение в народе отмечалось совсем недавно, в связи со встречей патриарха Московского и всея Руси Кирилла и папы римского Франциска, состоявшейся 12 февраля 2016 года в Гаване. К активной общественной дискуссии с осуждением патриарха присоединился давний анти-ИННщник Рафаил Берестов. Однако, уже к середине 2016 года волна обсуждений данного события угасла.

Отличительно особенностью постперестрочного российского православия стала тяга к синкретическим религиозным практикам и большая популярность в народе ***магизма и астрологии***. Среди православных и тех, кто исповедует другие религии, астрологическим прогнозам доверяют 21-22%, среди тех, кто считает себя неверующим – только 7%. Вера в приметы 26% православных россиян. Об этом свидетельствует соцопрос ВЦИОМ 2012 года[11]. Надо отметить, что число людей, которые доверяют гороскопам и астрологическим прогнозам, сократилось за последние 10 лет. Об этом свидетельствуют результаты опроса фонда «Общественное мнение», По данным социологов, если в 2003 году 24% россиян старались следовать рекомендациям астрологов, то в 2014 году таких людей стало всего 17%. А постоянно следят за советами астрологов только 9% россиян.

Существенное место среди народных мифов последнего двадцатилетия занимает концепция ***царебожества и образ царя-искупителя***. Мифологема вокруг царя-искупителя сформировалась в период канонизации царской семьи, состоявшейся в 2000 году. Убежденность значительной части православных верующих в сакральности смерти последнего русского царя, как искупительной жертве за грех русского народа, привело к появлению такого явления как царебожие, или цареискупительная ересь. Среди ультраконсервативных верующих данная мифологема распространяется непублично и реализуется под видом особого почитания царской семьи и специальных неуставных молебнах. Разумеется, общенародный чин покаяния, признанный еретическим, собирает лишь самых отважных сторонников данного учения. Среди остальной части верующих данные взгляды реализуются не столь ярко и, как правило, сводятся к распространению неканонических икон Богородицы, обсуждению масонского заговора и открыто-уважительному отношению к Ивану Грозному. С начала 2000-х тема царебожия постепенно угасла, но была вновь поднята в 2007 году, в связи с освящением храма Новомучеников и Исповедников Российских на Бутовском полигоне, а также в 2012 году, после избрания В.В. Путина на третий президентский срок. Последнее заметное событие в контексте удивительно живучей царебожеской мифологемы произошло в октябре 2016 года, когда в Орле был открыт памятник Ивану Грозному и был освящен известным московских духовников схиархимандритом Илием (Ноздриным). Вообще, стоит отметить, что рост монархических настроений в последние годы во многом обусловлен государственной пропагандой, использующей историзм как инструмент консолидации общества.

Последнее, что хотелось бы обозначить как одну из характерных мифологических надстроек в мировоззрении православных верующих, это

[11] ВЦИОМ, опрос 27–28 октября 2012

негативное отношение к классическому церковному искусству и тяготение к реформированию храмовой архитектуры, интерьеров, богослужебной утвари и богослужебного обихода. В 2000-е годы в моду входит проектирование храмов и храмовых интерьеров в русской стилистике XV–XVI веков, тогда как классицистическая и барочная архитектура, а особенно интерьеры, вызывают неодобрение как «неправославные, католические», чужеродные православному духу[12]. Зачастую при восстановлении храмов XVIII–XIX века вместо их исторических интерьеров обустраиваются интерьеры в подражании древнерусскому или византийскому стилю.

Аналогичным образом среди рядовых священнослужителей и прихожан складывается ***отношение к церковному пению***. Звучит критика и неприятие исполнения церковных песнопений на музыку композиторов XVIII–XIX веков, ставшей своего рода богослужебной классикой[13]. Исполнение такой музыки часто характеризуется эпитетами «не молитвенно», «как в опере», «в церкви такое петь нельзя». В качестве альтернативы такими критиками предлагается либо древнерусское знаменное или византийское одноголосие, либо т.н. «обиходное», «простое» пение – т.е. негласно сложившееся в непрофессиональных хорах, подчас с грубыми, с точки зрения гармонии, ошибками.

Такое отношение было связано с тем, что в 1990-е годы, открывающиеся храмы не имели возможности содержать полноценные хоры, как это было до революции и в немногочисленных храмах в советское время, и у людей, воцерковлявшихся в это время сформировалась привычка к скудному непрофессиональному пению, а также сказалось общее снижение музыкальной культуры в российском обществе. В связи с возрастающими возможностями путешествовать и посещать зарубежные страны, верующие россияне получили возможность услышать профессиональное пение хоров в православных храмах Греции, что привело к популяризации всего греческого. Вероятно, также сказались модные тренды в области интерьеров, пропагандирующие простоту дизайна, универсальность и функционализм[14].

В заключение, можно отметить, что традиционные паттерны мифологического сознания православных верующих сформировались еще до возрождения церковной жизни в 1990-е годы и сохраняют свою устойчивость по сей день. Иные же были обусловлены историческим контекстом новой постперестроечной российской реальности и меняли свое наполнение в зависимости от событий и условий повседневной жизни и религиозной практики.

---

[12] *Г. Крылов, протоиерей.* Изгнать барокко из богослужения // Богослов.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/4797445.html

[13] *Козаржевский А.Ч.* Московский православный месяцеслов. М., 1995 – С. 112

[14] Тренды современной городской архитектуры // АрхиНовости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.arhinovosti.ru/2014/01/31/trendy-sovremennojj-gorodskojj-arkhitektury/

Современное христианство

Колодный А.Н.[1]***, Филипович Л.А.***[2]

Общие закономерности религиозного процесса и особенности их проявления в Украине

«Наука о религии не была бы наукой, – справедливо отмечает известный голландский религиевед ещё XIX столетия К. Тиле, – если бы она только устанавливала существование развития и стремилась исследовать его ход, не исследуя, подвержено ли оно действию определенных законов и не стараясь в них проникнуть»[3]. Исходя из распространенного до недавнего представления, что религия не имеет своей собственной истории, некоторые исследователи, в частности марксисты, вообще сомневались относительно каких-либо закономерностей религиозного процесса. В их видении все подчинялось доказательству неизбежного отмирания религии и раскрытию негативной по отношению к обществу религиозной функциональности. В западном религиоведении эволюцию религии описывали, но не стремились познать ее законы, поскольку считали, что, в отличие от природы, в общественной сфере, а тем более в духовной жизни, таких не существует.

Первым обнаружил стремление открыть общие законы религиозного развития именно К. Тиле, для которого они предстали как «необходимые рабочие гипотезы». Исходя из того, что развивается, собственно, не религия, а религиозный человек, исследователь рассматривал их как законы развития человеческого духа, фиксирующие конструктивную роль религии в установлении связи между интеллектуальной и духовной жизнью и ориентирующие теоретическое мировоззрение в русло практической деятельности. Согласно закону развития, на пути духовного общения и ассимиляции каждая конкретная религия предстает более зрелой, когда она формируется на основе соприкосновения с другими конфессиональными представлениями.

Формы религии, как и отдельные религии, по К. Тиле, имеют свой период возникновения, вершину самобытного развития, старения и смерти. Все это свидетельствует о том, что развитие религии никогда не прекращается, что оно является непрерывным. В этой непрерывности К. Тиле также видел еще один закон религиозного процесса наряду с законом единства духа и законом развития на пути духовного общения и ассимиляции. Четвертый закон развития религии исследователь назвал за-

[1] ***Колодный Анатолий Николаевич*** [cerif2000@gmail.com] – доктор философских наук, профессор, руководитель Отделения религиоведения Института философии имени Г.С. Сковороды Национальной академии наук Украины (Киев, Украина) – *прим. ред.*

[2] ***Филипович Людмила Александровна*** [lfilip56@gmail.com] – доктор философских наук, профессор, зав. отделом философии и истории религии Института философии имени Г.С. Сковороды Национальной академии наук Украины (Киев, Украина) – *прим. ред.*

[3] *Тиле К.* Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. – М.: Канон, 1996. – С. 162.

коном равновесия или синтеза. Содержание его он сформулировал так: «Религиозное развитие только тогда может создать необходимые ему новые формы, когда соблюдены и права сообщества, представляющего авторитет прошлого, и традиции, и свобода совести индивида в выражении его веры так, что они составляют равновесие друг с другом, что происходит примирение противоречивых направлений и односторонние религиозные течения сливаются воедино»[4].

Особенностью учения голландского исследователя является то, что развитие религии он рассматривал как внутренний процесс, как развитие религиозного человека или человечества, религиозного по своей природе. «Оно есть работа человеческого духа, стремящегося найти подходящее и совершенное выражение для все более и более проясняющейся религиозной идеи»[5]. Принимая идею общих законов развития религии, в то же время нельзя согласиться с игнорированием К. Тиле внешних проявлений религии, в частности обрядовых, богословских и организационных, ее общественной функциональностью.

В процессе взаимодействия одной из религий с другими, а также с различными идеологическими системами, она меняется как в целом, так и отдельными своими элементами.

Определяя спектр закономерностей религиозного процесса, мы выделяем в нем внутренний и внешний контекст, закономерности функционирования религии в общественной среде. Наиболее характерной закономерностью внутреннего развития религии в процессе развития человеческого мировосприятия является абстрактизация ее основной идеи, то есть понимания сверхъестественного. По нашему мнению, первой формой мировоззрения человека был *анматизм*, когда он осваивал окружающую среду путем общего ее «оживления», наделение ее преимущественно своими человеческими свойствами. Однако олицетворение – это еще не религия, поскольку здесь еще отсутствует вера в сверхъестественное.

В процессе эволюции своего мировосприятия человек переходит *от олицетворения к фетишизму*, когда реальные предметы, прежде всего те, которые имели для него особое жизненное значение, наделяются чувственно-сверхчувствительными свойствами. Но поскольку в процессе фетишизации человек еще не отделяет себя от природы, то сверхъестественное здесь в его сознании еще не отделяется от естественного. Отождествление себя с природой привело к идее своего родства с определенными объектами окружающей среды, особенно, из-за определенного сходства в организации и существовании, с животным миром. На основании этого возник *тотемизм*, когда человек отыскивал свое родство с определенными животными, рассматривал их как своих предков. Изображения трехъярусного мира (прав, яв и нав) на известном Збручанском идоле свидетельствует о том, что для наших далеких предков в качестве тотема выступал конь. Тотемное табу проявляется и в украинских традициях питания: до сих пор существует у нас какой-то негласный запрет на употребление украинцами конины.

---

[4] Там же, – С. 166.
[5] Там же, – С. 148.

Развитие производственной деятельности человека, а также познавательных возможностей процесса абстрагирования привели к тому, что сверхчувственные свойства фетишизированных предметов терялись последними. Но поскольку еще сохранялась почти полная практическая зависимость человека от окружающего мира, истинные причины которой он понять не мог, а познать пытался, то, не без влияния непонимания природы психической жизни, у него складывается представление, что каждый объект окружающей среды имеет своего невидимого двойника – душу. Так возникает *анимистическое миропонимание*. Если на стадии анимативма и фетишизма причина вещей мыслилась еще в самих вещах, то на стадии анимизма она уже мыслится вне их как их двойник. Создав в своем воображении мир сверхъестественного и веря в реальность его существования, человек стремился наладить с ним определенные связи, решить с помощью их свои потребности. В этом следует видеть гносеологические корни появления *магии* во всем богатом многообразии ее форм.

В процессе эволюции религиозного сознания, а причинами этого были уже не только внешние по отношению к религии факторы (преимущественно достижения производственной практики), но и ее собственная внутренняя логика, появляется дифференциация душ-двойников по месту их пространственной локализации, происходит своеобразная их абстрактизация. Появляется представление о *духах-покровителях* определенного места проживания, определенного вида деятельности, отдельных сфер мироздания. В возникшем политеизме каждый бог-покровитель выступает как олицетворение определенных явлений природы и общества, как их хозяин-повелитель. В то же время, приобретя общественные атрибуты, они предстают и как представители определенных исторических общностей.

На последующих ступенях человеческого развития *политеизм через генотеизм перерастает в монотеизм*, то есть веру в единого всемогущего Бога. На него переносится вся совокупность природных и общественных атрибутов многих богов. Это стало возможным с появлением у человека развитых способностей к абстрагированию: познание человека освобождается от необходимости находиться в непосредственной зависимости от объектов окружающей среды, процесс мышления становится относительно самостоятельным, приобретает способность оперировать мыслями вне их конкретных связей с реальными предметами.

На этапе политеизма, а особенно монотеизма, потусторонний мир выступает качественно отличным от земного. Сверхъестественные силы переносятся в его сферу, которая становится недосягаемой для человеческого познания. Мы не можем согласиться с теми, кто рассматривает это как выход религии за свои пределы, ее аннигиляцию. В сознании человека исчезает чувственно-конкретное восприятие сверхъестественного, зато формируется его духовное понимание. Бог через свой дух открывает себя и проявляет себя везде. Происходит своеобразное возвращение к начальной стадии развития религии - анимизму, но при этом все в окружающем человека мире одухотворяют не какие души-двойники, а духовная сила Бога.

Проведенный в определенной степени схематический анализ эволюции религиозного мировосприятия человека свидетельствует о том, что рели-

гия развивается прежде всего на собственном «мыслительном материале». Любое новое религиозное образование выступает как своеобразный синтез старого и нового. В такой сложной сфере, как религиозная, новое, если оно и появляется, то очень медленно и постепенно принимается сознанием человека, а бывает, что исчезает вообще. Будучи отличным от предшествующих ему религиозных форм, новое, в силу живучести старой религиозной традиции, встречает со стороны последней разнообразное противодействие и может утвердиться, получив признание даже не там, где появилось.

Наглядным примером тут может послужить христианство. Возникнув в лоне иудаизма в Палестине как его секта с заимствованием от него ряда своих основных догматов, в частности веру в единого Бога, этическую систему Декалога, писания Ветхого Завета, свою писаную предысторию и т.д., эта религия сформировалась и утвердилась как своеобразное религиозное течение, исповедующее Бога Живого, в еврейской диаспоре. В отличие от иудаизма как естественной религии, возникшей стихийно на основе первобытных верований еврейских племен (колен), христианство является искусственной религиозной системой, стихия появления которой дополнялась вмешательством в этот процесс выдающихся религиозных деятелей. Так, значительную роль в его становлении как нового религиозного вероучения сыграл апостол Павел, который, кстати, при жизни Иисуса Христа не был среди его учеников. Более того, сначала он отличился даже гонениями на его последователей. Апостол Павел имел личную встречу с другими апостолами только через три года после того, как принял христианство. Решающая роль в утверждении христианства как мировой религии принадлежит субъективному фактору – деятельности такого светского лица, как император Римской империи Константин, относительно которого до сих пор неизвестно, был ли он сам христианином. Кроме того, в развитии христианского вероучения и формировании обрядовой системы христианства отличились Отцы Церкви (III–V в.в.).

Искусственные религии, хотя они и отдают определенную дань своей духовной первооснове, развиваются все же как новая религиозная парадигма. Про это свидетельствует апостол Павел: «человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» (Гал. 2:16), ибо «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога» (Гал. 2:19). Сам Иисус Христос, заявив, что он пришел не нарушить Закон, но исполнить его, говорит: «Вы слышали, что сказано: «око за око и зуб за зуб». А Я же говорю вам: не противься злому ... Вы слышали, что сказано: «люби ближнего твоего, и ненавидь врага твоего». А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас ... Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?» (Мф 5: 38–39, 43–44, 46).

Искусственные религиозные системы возникают часто не как прямое продолжение существующих до них конфессий (иудаизм – христианство, индуизм – буддизм), а как обусловленная многими светскими и культурными компонентами абсолютизация вероучительной системы какого-то ее ответвления. Так, относительно христианства матерным является не сам по себе иудаизм, а скорее возникшие на его основе учения назареев и эссенов. Не зря историки находят более пятисот общих призна-

ков раннего христианства с этими учениями, о чем убедительно пишет А. Владимиров в своей фундаментальной монографии [6].

Пример христианства свидетельствует о значительной преемственности в процессах появления новых религиозных систем и одновременно о заметном синкретизме религиозного процесса. Христианская религия вобрала в себя не только элементы из разных ближневосточных религиозных течений, но и слишком многое из духовного наследия древних греков. Прежде всего она воспользовалась универсальным языком последних при написании и пропаганде своего Евангелия. Греческая философия подготовила благоприятную почву для утверждения христианского восприятия мира как иллюзорной реальности, веры в возможность личностных отношений человека с Богом. В этом прежде всего отличилась философия Платона, многое из которой для христианского вероучения взял апостол Павел [7].

Таким образом, новые религии появляются на природной почве и возникают не так, как это угодно их создателям, а в зависимости от имеющихся обстоятельств – исторической традиции, социальных отношений, духовной среды, определенных стереотипов мышления. Изучение этих обстоятельств показывает, что связь предыдущих этапов развития религии с ее современным состоянием не характеризуется ни полной идентичностью, ни ее абсолютным отсутствием. Эту связь, что удачно подметил К. Тиле, можно скорее назвать корреляцией нынешнего на основании прошлого, что имеет сравнительно-оценочный характер.

Развитие религии предстает не как замена одной ее конфессии другой, отличной от нее, а как обусловленное новыми религиозными потребностями своеобразное произрастание исходной религиозной системы. Поэтому религиозное развитие – это внутренний процесс изменений в религиозном сознании и религиозных чувствах, что в конечном итоге находит свое выражение и в изменениях религиозной обрядности и институциональных проявлениях новой религиозности. «Оно есть работа человеческого духа, стремящегося найти подходящее и совершенное выражение для все более проясняющейся религиозной идеи» [8].

Появление религиозных новообразований – это не просто возникновение новых типов религий. Скорее всего здесь налицо процесс некоего очищения исходного религиозного материала в соответствии с новыми потребностями религиозного становления. Так, христианство на украинских землях не отменило язычество как религиозную картину природы и хозяйствования нашего далекого предка, а своеобразно надстроилось над ним уже как картина человека и межличностных отношений, своеобразная Богом определенная моральная доктрина. Появилось то синкретическое двоеверие, следы которого живут в «народном христианстве», особенности которого обстоятельно описали украинский историк Михаил Грушевский и богослов Иван Огиенко. Произошла не столько замена старых верований, сколько изменение способа ориентации. Религиозный

---

[6] *Владимиров А.* Кумран и Христос. – М.: Изд-во Беловодье, 2002.

[7] Див.: *Павленко П.Ю.* Платон і християнство. – Біла Церква, 2001.

[8] *Тиле К.* Основные принципы науки о религии. – С.148.

синкретизм поэтому возникает как объективный процесс объединения и взаимодействия часто отличных верований и обрядов.

Как видим, в развитии религии проявляются два фактора – стихийный (бессознательный) и сознательный. Если первый из них особенно активно себя выявляет на исходных этапах становления новой религиозной системы, то второй активно действует уже на завершающей стадии ее формирования, вмешиваясь в процесс оформления ее вероучения, обрядов, институтов.

Еще одно. История свидетельствует, что тенденция к дифференциации, дроблению существующих религий и появлению новых их вариаций является постоянной и доминирующей. Тенденция же к их сближению и соединению из-за сопротивления этому субъективного фактора оказывается нерезультативной, а в конечном итоге – и невозможной. Религии одновременно и дифференцируются, и развиваются. Их новые формы уже никак нельзя как-то совместить со старыми. Именно поэтому актуализированная в наше время идея христианского экуменизма так и останется идеей, а не реальностью, ведь, скажем, протестантизм как христианство Нового времени нельзя соединить со средневековым православием. Новые исторические условия требуют и нового прочтения традиционных религий, а вместе с тем не воспринимают их устаревшие ортодоксальные формы.

Религиозные верования всегда находятся в непосредственной связи с той этнической средой, в которой они возникают и функционируют. Именно благодаря своей этничности религия обладает способностью стать составляющей национальной культуры, предстать той святыней, защита которой рассматривается как высшее проявление патриотизма. Она также может служить критерием определения территориальных границ определенного государства. Однако, по мере развития религии ее этнические границы становятся все более размытыми. Мировые религии нивелируют национальный фактор, отделяют конфессиональное от этнического, оставляя его значимость только в жизни отдельных личностей. Глобализация общественной жизни глобализирует и религиозный процесс, своеобразно раз-этнизирует его, что является одной из закономерностей религиозного развития. Признаками глобализации есть само появление и распространение мировых религий, возрастающая абстрактизация идеи сверхъестественного, примитивизация культового оформления религиозных систем, успехи прозелитической деятельности и др.

В духовной жизни человечества религии предстают как удвоенная картина – картина мира и картина человека. Как картина мира, они существовали на этапах родоплеменном и этническом. Возрастание самосознания индивида, прояснения личностного сознания выступило одной из причин того, что на смену им пришли мировые религии, которые в общем можно характеризовать как этико-индивидуалистические, универсалистские, поскольку они имеют свои, слишком детализированные религиозные и нравственные законы, зиждущиеся на исходных принципах общечеловеческой морали. В вероучениях мировых конфессий происходит изменение акцентаций: религии все более предстают как сверхъестественно санкционированные нравственные системы, в центре которых стоят уже не проблемы мироздания и места человека в мире, а индивидуальная жизнь человека, его межличностные отношения. И здесь прав

был Л. Фейербах, который, выделивши этизацию как одну из закономерностей религиозного процесса, справедливо заметил, что «христианство сделало мораль религией, то есть моральный закон – заповедью Божией, дело человеческой самодеятельности – делом веры. Ведь вера в христианстве является принципом, основой учения о нравственности» [9].

Итак, развитие мировых религий свидетельствует о наличии таких общих тенденций религиозного процесса, как этизация и индивидуализация.

Как видим, основные движущие силы эволюции религии находятся в ней самой. Эту эволюцию характеризуют такие закономерности, как абстрактизация идеи сверхъестественного, религиозный синкретизм, раз-этнизация религиозных систем, этизация и индивидуализация религий. Развитие религий характеризует также возрастание в этом процессе роли субъективного, сознательного фактора, деятельности создателей новых учений.

Если на первых этапах своей эволюции религия выступала прежде всего как специфическая форма эмоционального отношения человека к окружающему миру, что выражалось через соответствующие религиозно-обрядовые системы, то с появлением жречества как особой социальной группы, а после – с формированием церковных институтов, роль религий в корне изменяется и в общественной жизни. В рамках Церкви (понятие, обобщающее религиозные организации) складывается определенная совокупность правил, норм, стереотипов поведения. Церковь навязывает верующим свои стандарты мышления, определяет их ориентации в общественной жизни. Именно через Церковь, как особый социальный институт, религия выходит за свои пределы, происходит обмирщение религиозной жизни.

Хотя формально, согласно конфессиональными учениями, Церковь представляет собой сочетание клира и мирян, но реально, с момента появления этой институции вся жизнь конфессии полностью определялась иерархически организованным профессиональным духовенством. Произошла своеобразная сакрализация клира. Абсолютным проявлением этой тенденции является папа Римский, которого католическая Церковь рассматривает как Божьего наместника. Согласно решениям I Ватиканского Собора (1870 г.), «Папа является божественной человеком и человеческим Богом ... Папа имеет Божественную власть. Папа непогрешим как Бог, и может делать все, что делает Бог. Он – владыка Вселенной». Вдохновение и откровение от Бога относительно руководства мировым мормонством получает также Президент Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. Их Церковь ИХСПД имела в своей сравнительно небольшой истории пятнадцать, начиная от Джозефа Смита (1805–1844 гг.).

При всех своих изменениях религия никогда не теряла своей преимущественно практической ориентированности. Она функционировала не просто как вера человека в сверхъестественное, а как вера в такой сверхъестественный мир, от которого зависит его настоящее и будущее. Поэтому в центре внимания верующих стоял не вопрос мироздания (это,

---

[9] *Фейербах, Людвиг.* Лекции о сущности религии // Избран. филос. произведения. В 2-х т. – Т.2. – М., 1955. – С. 727.

кстати, отразилось даже в Библии, картина мира которой, представленная первой и второй главами книги Бытие, подчинена идее антропоцентризма), а проблема мироотношения, определение такой системы обрядовых действий, которые необходимо осуществить, чтобы отвернуть неблагоприятные проявления окружающей среды, обеспечить желаемые влияния сверхъестественных сил.

По мере развития религия постоянно расширяла сферы своего функционального воздействия за счет других духовных и идеологических форм. Она проникала в искусство и мораль, образование и культуру. В последнее время религия стремится по-своему монополизировать политику и науку. Становясь независимой от светской власти и требуя не просто своего отделения от государства, Церковь часто пытается подменить эту светскую институцию, пренебрегая Христовым указанием: кесарево – кесарю, а Божье – Богу.

Хотя сущность религии наиболее ярко проявляется в функционировании ее высокоразвитых систем, историософ религии все равно должен изучать сравнительно низшие ее формы, так как именно такой подход дает возможность воспроизвести логику религиозно-исторического процесса, определить особенности типов религии и найти факторы, которые влияли на ее развитие. Историческая природа религий проявляется не только в эволюции ее конкретных форм, но и в тех изменениях, которые происходят внутри самих религиозных систем, связанных с модификациями и модернизациями ее компонентов. Каждая конфессия имеет свою историю, но познается она более специфично и полно при условии сравнения ее с историями других религиозных образований, изучением взаимовлияния религий и религиозности.

Таким образом, историю религии можно изучать на мировом уровне и на уровне ее проявления в отдельных странах. Историю религии в Украине мы исследуем на трех уровнях: 1) как историю всех религий и конфессий, которые возникли или распространились в нашей стране среди коренного и некоренных ее народов; 2) как историю религий именно коренного этноса, среди которых, скажем так, есть доморощенные и импортированные; 3) как историю религиозной духовности украинского народа.

При рассмотрении религиозной жизни той или иной этнической общности, народа или страны выделяют такие его особенности и закономерности, которые, собственно, не являются уникальными, а присущи и другим народам. Последнее свидетельствует об их общечеловечности. Дело в том, что ни один народ или страна не может иметь монополию на какую-то особенность или закономерность религиозного процесса. Однако их специфическое сочетание и форма проявления у каждого народа, географического региона или страны является своими.

Пограничное расположение Украины между Востоком и Западом, Севером и Югом, между христианством и мусульманством, католицизмом и православием обусловило сложность религиозных процессов на ее землях. На них сказалась непростая историческая судьба нашего народа, особенность его хозяйствования, духовности, этнопсихологии, соседства. Историософская рефлексия религиозного процесса в Украине дает основания выделить следующие его черты: синкретизация на обы-

денном уровне и негативизация относительно других религий – на теологическом; секуляризация религии и ее общественное и хозяйственное офункционирование; поликонфесионализация религиозной жизни при толерантном отношении конфессий к другим проявлениям религиозной духовности; практицизм и утилитарность, что выводит религию в контекст семейного быта; обыденность и простота религиозного проявления при определенном равнодушии к широким богословским обобщениям; феминистичность не только выражений религиозности, но и характера институализации религиозной жизни.

Исходя из этого, верующий украинец воспринимал дух христианства, а не его букву или форму. Поэтому его христианскую духовность характеризует не ортодоксальность, а динамизм. Украинец не только активно осмысливал и относительно свободно интерпретировал явления и события общественной жизни, наполняя таким способом свою духовность конкретным историческим содержанием, но переносил свое свободомыслие и на осмысление религиозных концептов, функциональности религии. История религии в Украине свидетельствует о том, что на определенных этапах своего развития то или иное конфессиональное выражение религии переживает соответствующие изменения под давлением новых исторических реалий.

Исследование религиозных процессов в Украине позволило определить ряд их закономерностей. Назовем их:

1. Ни одна из христианских конфессий во всем спектре ее вероучения и обрядности не появлялась в Украине как продукт органического саморазвития общества в целом. Распространение их имеет центробежный характер. Это, естественно, ведет к расколу общества, межконфессиональным коллизиям, трагедиями в национальном бытии, обусловленными религиозными факторами. С момента появления на украинских землях христианства здесь практически не было конфессионального единства между народными массами и их духовными наставниками, официальными представителями власти.
2. В Украине практически всегда со времени принятия христианства политика доминировала над религией. Между тем религиозное начало было основной категорией власти во всей украинской истории независимо от того, кто конкретно представлял Украину. В периоды политической деградации жизни и общественного кризиса, когда украинский этнос утрачивал материальные признаки своего самовыражения (в частности, государственности) и превращался в чисто духовный фактор, ведущая роль в этноразвитии и этноинтеграции переходила к одной из христианских церквей, которая выступала на то время единственным проводником национальной идеи, интеграции всех национальных сил, играла роль той национальной институции, которая способствовала культурной индивидуализации украинского этноса.
3. Межконфессиональные противоречия, поляризуя украинский народ, сдерживали процесс национальной интеграции и самоопределения, делали его легкой добычей различных государств и церквей. Но в то же время они играли и роль фактора, способствовавшего сохранению украинского этноса как такового. Именно конфессиональная поляриза-

ция не позволила украинству полностью ороссияниться или полонизироваться. Христианство в Украине служило и средством социального и национального порабощения народа, и средством его борьбы против социального и национального угнетения.

4. Благоприятной почвой для включения христианства в процесс национальной идентификации были такие черты духовности украинцев, как высокая эмоциональность, доминирование чувственного над интеллектуальным и волевым, определенный индивидуализм, стремление к духовному уединению, высокая выносливость и терпение, какая-то жизненная неуверенность, меланхолия, а также трудности земледельческой судьбы и стремление найти защитника от всех невзгод социальной, хозяйственной и национальной жизни. Подмена национального чувства религиозным, противопоставление религиозного «МЫ» национальному негативно сказалось на динамике национального «МЫ» украинцев, вела к деградации их этнического сознания, возникновению внутринациональных распрей на религиозной почве.
5. Сложность исторического бытия украинского народа формировала у него плюралистический мировоззрение. Кроме религиозности, его сознанию присущи и элементы свободомыслия, что проявилось в форме религиозного инакомыслия, скептицизма, индифферентизма, антиклерикализма, политеизма, деизма, антитеизма. Рационалистические и иррационалистические подходы нашли свое выражение в различных сферах украинской культуры – в науке, философии, образовании, искусстве, даже богословии.
6. История украинства, специфика национального бытия подтвердили трансцендентность не только религии, но и в определенной степени этнического начала. Ныне эта трансцендентность религиозного и национального соединила их. Религия ищет в нации свое бытие, нация ищет его в религии. Однако сама по себе религия в Украине никогда не была этноформирующим и этноинтегративным фактором, не играла роль определяющего фактора национального возрождения. Приоритет в этом всегда принадлежал национальной идеи. Только восхождение на уровень этого важнейшего принципа гарантирует подход к конфессиональным различиям как чему-то преходящему или неосновному в общественном и религиозном процессе.

Всестороннее изучение истории христианства на украинских землях свидетельствует о противоречивой роли этой религии в судьбе украинства. Именно христианство в Украине-Руси стало категорией власти и объединения, способствовало созиданию правопорядка и общественного устройства, провело коренную ревизию общественного добра и зла по евангельскому учению, способствовало формированию личности и семьи, на новый уровень вывело международные отношения украинства и ввело его в семью культурных народов. Однако функциональная роль христианства в украинской судьбе не может оцениваться только знаком плюс. Но при этом следует отличать христианство как религию от деятельности его институализированных структур. Последние в своей функциональной повседневности часто бывали не совместимыми с основами христианства, с его принципами мироотношения и человеколюбия.

Негатив христианства в национальной истории украинства, по нашему мнению, проявлялся в следующем:

1. Христианство пришло в Украину в готовом виде как искусственный религиозный продукт и не является для нее следствием естественного развития на собственной почве. Поэтому оно предстало здесь как духовная революция сверху. Методы распространения христианства в Украине оказались не менее губительными, чем в Греции, например, поскольку это привело к уничтожению ее богатой тысячелетней дохристианской культурной традиции, в частности мифологии, удобного для употребления докириличного алфавита и др. Господство в Украине в течение трех веков православия в его московском ортодоксальном варианте обусловило отстраненность украинцев от духовных достижений западного мира с доминирующими там католической и протестантской христианской традицией.
2. Если принятие христианства в начале духовно консолидировало украинский народ, то конфессиональное разделение его на православие и греко-католицизм привело к регионализации Украины по конфессиональному признаку, что сделало ее легкой добычей для соседних государств, что чревато враждебными противостояниями «Украины с Украиной». Нынешняя церковная пестрота Украины используется политическими силами для поляризации страны на *восточников* и *западников* по вероисповедному принципу, для образования вместо бывшего СССР какого-то восточно-славянского государства, для вхождения Украины во враждебный ей «русский мир».
3. Исторические условия существования украинства, особенности его национального характера способствовали развитию в Украине христианской поликонфессиональности, в определенной степени исключили религиозный фактор из модусов этноформирования и этноинтеграции, национальной индивидуализации. Дополненный конфессиональным угнетением национальный гнет в условиях царской России и тоталитарного советского строя остановил преобразование Украинского Православия в национальную религию украинцев. Поэтому христианство стало в руках властных структур России и Союза духовной силой национального порабощения Украины, денационализации ее народа, уничтожения его самобытной культуры и ее духовных презентантов, средством противодействия Украине как независимого государства.
4. Пропагандируя и утверждая в сознании и жизнедеятельности украинцев принципы «каждый за себя, один Бог за всех», «нет ни эллина, ни иудея, ни скифа, а все во всем христиане», «блаженны нищие духом, плачущие, голодные, милостивые, изгнанные за правду...», «не противиться злому», «любите врагов своих» и др. (Мф. 5: 3–48), христианство этим сформировало такие черты его психологии, как чувство неполноценности, малороссийство, «моя хата скраю», непротивление врагам и поработителям и др.
5. Выбор князем Владимиром Восточного христианства имел рискованную перспективу. Ведь, законсервовавшись на уровне семи Вселенских Соборов, Православие со временем тормозило общественный прогресс украинства. Это подтверждает тот факт, что ни одна из стран, в т.ч. и

Украина, где оно имело духовную доминанту, не добилась значительных успехов в своем развитии. Сама история поставила на повестку дня принцип аджорнаменто для Православия, если оно стремится быть ориентированным на свое животворящее будущее.

Как видим, история религии Украины – очень непростой процесс. Воспроизвести его во всей сложности и многообразии – задача украинских религиоведов, которые частично реализовали ее в своей 10-томной «Истории религии в Украине» (1996–2015) и подготовленной к печати «Украинской религиеведческой энциклопедии», в проведении многих тематических научных мероприятий, в частности 26-ти ежегодных конференций по истории религии в Украине на базе Львовского музея истории религии.

***Ященко Ю.В.*[1], *Ященко А.В.*[2]**

Говоря о светском: религиозный дискурс православной элиты Прикамья

(на примере деятельности епископа Иринарха)

Диалог об элите и ее сущности в гуманитарной науке получил развитие еще в XVII в., однако к настоящему моменту к единому мнению прийти не удалось. Плюрализм взглядов на этот вопрос дает исследовательский простор для интерпретации содержания понятия. Традиционно считается, что существует четыре типа элиты: политическая, экономическая, социальная и интеллектуальная[3].

Однако, рассуждая о религиозной системе, сложно определить к какой из категорий относится религиозная элита. В первую трудности связаны с особой ролью любой религиозной системы в социальной и политической среде.

Вовлеченность Русской православной церкви в политические сюжеты страны исторически обусловлена. Политизация религии происходит параллельно с процессами ее распространения на территории Киевской Руси. С развитием государства церковь взращивала и свои амбиции, заявляя к XVII в. о себе в социальном пространстве как о сильном «игроке». Эти тенденции в той или иной мере прослеживались на протяжении всей дореволюционной истории России[4].

Религиозным элитам свойственна вовлеченность в различные сферы жизнедеятельности государства и общества. Религиозная система явля-

[1] ***Ященко Юлия Владимировна*** [yaschenko.jfenc@gmail.com] – студентка кафедры новейшей истории России Пермского государственного национального исследовательского университета (Пермь, Россия) – *прим. ред.*

[2] ***Ященко Анатолий Владимирович*** [yaschenko.anatoliy.ay@gmail.com] – студент кафедры истории Пермского государственного национального исследовательского университета (Пермь, Россия) – *прим. ред.*

[3] *Парето В.* История – кладбище элит. // Политическая мысль. П. Рахшмир. – Пермский госуниверситет. Пермь, 2000.

[4] *Соловьев В.С.* Собрание сочинений, т. V, СПБ, С. 163–170; *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Лекция LIV. URL: https://goo.gl/bRfhJZ (Дата обращения: 12.02.2017).

ется субъектом нескольких типов элиты одновременно и в первую очередь осуществляет борьбу за ресурсы воздействия на общество[5].Если таковыми ресурсами церковь обладает в достаточном объеме, то государство будет выстраивать политику взаимоотношения с религиозной системой[6].Например, в современной России политическая власть выстраивает взаимовыгодные отношения с РПЦ, которая заявляет о своей политической роли[7].

Здесь необходимо оговориться упомянуть, что и государственной власти такое взаимоотношение выгодно, так как церковь имеет возможность трансляции идеологических конструктов. РПЦ принимает непосредственное участие в конструировании самой идеологии[8]. Успешность такого симбиоза ставить под сомнение не приходится, это подтверждено историческим развитием страны. Сегодня сложно представить внутриполитический имидж России без религиозного контекста.

Такое количество связей институтов РПЦ с различными субъектами элиты оставляет соответствующий отпечаток и на религиозном дискурсе. В проповедях, праздничных обращениях и посланиях к верующим в той или иной мере уже традиционно присутствует не только духовное наставление, но и светский компонент.

Иерархи РПЦ делают заявления светского характера, вступая в политический диалог с обществом и властью. В Пермской епархии одним из таких активных пастырей в области социальных и политических вопросов являлся епископ Иринарх, возглавлявший Пермскую епархию в 2002–2010 гг. Примером его деятельности могут служить открытое письмо епископа Иринарха[9], а также ряд публикаций и интервью, вышедших в свет в 2009 г. и посвященных обсуждению вопроса толерантности[10].

---

[5] *Рязанова С.В.* Православная элита Прикамья в XXI веке // Академические исследования и концептуализация религии в XXI в.: традиции и новые вызовы. Сборник материалов Третьего конгресса российских исследователей религии. Т. 3. Владимир: Аркаим, 2016.

[6] *Катин В.И.* Церковь и власть в России // Власть. 2013. №5. URL: https://goo.gl/n0rpOc (дата обращения: 15.02.2017).

[7] *Безбородов М.И.* Русская православная церковь и государство: проблемы взаимодействия и приоритеты // Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2009. №1. URL: https://goo.gl/icBWSu (дата обращения: 13.02.2017).

[8] *Жданова Т.Ю.* Русская православная церковь и идеологическое проектирование в современной России: предпосылки, реализация, перспективы // Общество: политика, экономика, право. 2011. №4. URL: https://goo.gl/8yZFGM (дата обращения: 16.02.2017).

[9] Открытое письмо епископа Пермского и Соликамского Иринарха. URL: https://goo.gl/HNPxn0 (дата обращения: 16.02.2017).

[10] Разжигание толерантности. Владыка Иринарх. URL: https://goo.gl/di90RJ (дата обращения: 16.02.2017); Епископ Пермский и Соликамский Иринарх подверг критике современное понятие толерантности. URL:https://goo.gl/ZVRaQ4 (дата обращения: 16.02.2017).

Целью данного исследования является определение места нерелигиозной составляющей в религиозном дискурсе православной элиты Прикамья.

Задачи исследования:

1. Выявить используемые светские сюжеты и образы в Рождественских и Пасхальных посланиях епископа Иринарха к верующим;
2. Определить их долю и роль в религиозном дискурсе элиты Пермской епархии.

Источниками для осуществления исследования послужили Рождественские и Пасхальные послания епископа Пермского и Соликамского Иринарха (за 2002–2010 гг.). Послания представляются интересными с точки зрения аудитории этого источника, тексты их ориентированы на рядовых верующих, в чем и заключается главная важность данного источника. Анализируя их можно сконструировать представления о том, какие нерелигиозные сюжеты предавались максимальной огласке среди верующего и светского населения Пермского края. А, также отследить курс развития публичного имиджа Пермской епархии.

Для реализации исследования были использованы методы и подходы компьютерного источниковедения и компьютерного анализа текстов. В частности, метод контент-анализа, частотного анализа текстов, психологического анализа содержания; были составлены семантические карты источников. Для получения результатов исследования, было использовано программное обеспечение MAXQDA 12, онлайн-сервис TAPoR и ресурс для осуществления текстового анализа Voyant.

Изучение светского компонента в религиозном дискурсе церковных иерархов представляется актуальным, так как это позволит не только определить его соотношение с религиозным содержанием, но и выделить наиболее значимые кейсы обсуждения.

Содержательная концентрация текстов и семантические карты посланий имеют различия. Обращаясь к содержанию, в первую очередь, необходимо отметить, что религиозная элита Пермской епархии в период главенства епископа Иринарха впервые стала столь активным субъектом социальной и публичной политики Пермского края.

Политические амбиции Пермской епархии проявились практически сразу, с момента вступления на кафедру епископа Иринарха. В 2003 г. в Рождественское послание был включен сюжет о «духовном вакууме» в заводском городе Березники, уличив неправославные конфессии в «вовлечении исконно-православного населения города в свои сети»[11].

Вслед за этим была предпринята политика лоббирования интересов Пермской епархии. Она, оперируя такими категориями, как «культура», «духовность», «традиция», претендовала на здания, принадлежавшие в дореволюционный период РПЦ. Показательно, что пик лоббистской активности за безвозмездное получение зданий приходится на первую половину первого десятилетия XXI в., епископу Иринарху удалось вер-

[11] Рождественское послание епископа Пермского и Соликамского Иринарха, 2003 г.

нуть здание Пермской Духовной Семинарии, Богоявленского собора в г. Соликамске и других городах Пермского края.

В ходе исследования было определено, что в Пасхальных посланиях насыщенность религиозным содержанием значительно выше, чем в Рождественских. Пасхальные послания представляют собой более лаконичный и строгий вариант, обращения архипастыря к братии и верующим. Вероятно, это связано с разным уровнем сакрализации церковных праздников. В традиции Русской православной церкви главным религиозным праздником считают именно Пасху как символ бессмертия и вечного пути от смерти к жизни.

Воскресение Христово для верующих в большей мере духовный праздник[12], нежели Рождество[13]. Если последний – это уже и светская традиция, государственный праздник, то Пасха остается сугубо религиозным праздником и сегодня[14]. В данном случае совпадает профанное восприятие и догматическая норма.

Рождество в России, вслед за Западными течениями христианства, приобретает светский характер. В праздниках чаще всего обсуждаются нерелигиозные вопросы, подводятся итоги года, обсуждаются значимые проблемы Церкви, общества и государства. Обращаясь к Рождественским посланиям, можно проанализировать епархиальную политику, достижения и лоббистские тенденции, которые прослеживаются из года в год. Но и Пасхальные обращения содержат информацию светского характера.

В Пасхальных обращениях концентрация нерелигиозного содержания приходится на последнюю треть от объема всего текста, а в Рождественских распределена более равномерно – середина-конец текста. Такое отличие связано с духовным приоритетом Пасхи.

Кроме этого, отличительной чертой двух типов религиозных посланий является объем текста. Если послание на Пасху в среднем состоит из 3–4 страниц, то на Рождество варьируется в районе 7–10 страниц (изредка доходя до 14 стр.). Думается, что такая разница в страницах может быть связана с особенностью церковного богослужения в эти праздники. Пасхальная служба начинается в полночь и в среднем продолжается 4–5 часов (всенощное бдение и литургия), а на Рождество богослужение преимущественно раздельное (т.е. всенощное бдение служится в вечернее время, а литургия либо в полночь, либо с утра). Исходя из сказанного, можно сделать вывод о том, что объем текста зависит от длительности конкретного богослужения.

Если говорить о схожих чертах, то это структура послания – цитата из писания, регламентированное обращение к пасторам, братии и верующим в соответствии с их регалиями. Затем религиозное обсуждение праздника (его сакрального смысла) и религиозный диалог с верующими, его мотивация к нравственному образу жизни. Лишь после этого архипастырь обращается к нерелигиозным вопросам.

---

[12] *Тихомиров Т.* На приходе. М., 2002 г., с. 293–294.

[13] Пособие к изучению устава богослужения Православной церкви, М., 1995 г., с. 532.

[14] Там же, с. 624.



Встречаемость слов в Рождественском послании 2009 г.

Изображение демонстрирует встречаемость таких слов, как «народ», «граждане», «город», «молодежь» и т.д. в Рождественском послании епископа Иринарха в 2009 г. В послании были подняты различные вопросы исторического характера, а также трагедии, произошедшие в 2008 г. (крушение самолета «Боинг–737» над Пермью, конфликт в Южной Осетии и т.д.). Епископ обращается к горожанам, говоря и об их пермской идентичности.

Одним из действенных инструментов легитимной политизации религиозной элиты Прикамья в глазах властей Пермского края, верующих и светского населения становится политика демонстрации преемственности дореволюционных и библейских традиций взаимодействия религии и государства. Более того, в ретроспективном взгляде Церковь наделяется государственно-устроительными характеристиками: «…строительство школ, храмов и монастырей послужили тому, что огромная территория стала частью единого Русского государства и встала на путь цивилизованного развития»[15], – епископ Иринарх в послании отмечал способность к единению и значимость Пермской идентичности: «С момента учреждения Пермской епархии…стал постепенно создаваться мощный духовный потенциал Православия, своеобразие и колорит которого определялся местным народным бытом, национальными традициями…»[16].

В ходе исследования было выделено несколько особенных сюжетов, когда в посланиях объявлялась благодарность светским людям и даже компаниям, подробно описывая в связи с чем.

[15] Пасхальное послание епископа Пермского и Соликамского Иринарха, 2006 г.
[16] Пасхальное послание епископа Пермского и Соликамского Иринарха, 2009 г.

Отдельного внимания заслуживает публичное объявления ожиданий сотрудничества с представителями светской власти, сферы образования и культуры и бизнеса (ЗАО «Лукойл-Пермь»): «…Важным шагом на этом пути могло бы стать сотрудничество Пермской епархии и образовательных учреждений»[17]. Нередко в таком ключе описываются и ожидания относительно получения зданий, на основе чего можно предположить, что пермская элита присутствовала на ключевых богослужениях РПЦ. Как отмечалось ранее, епископ Иринарх мог опубликовать открытое письмо, критикующее политический курс государства, а также с амвона подвергнуть критике общецерковный курс «…монастыри должны стать не современными центрами туризма… или религиозного бизнеса, а обителями молитвы, поста и труда во славу Божию»[18]. В период епископства Иринарха Пермская епархия в значительной мере политизирует свою публичную деятельность.

Однако были не только политические амбиции, но и существенные начинания в социальной сфере. Социальная политика сочетала в себе несколько функций, среди которых стоит упомянуть идеологическую и просветительскую. История становится значительным аргументом в пользу Церкви, как одного из связующих звеньев народов России и поддержки государственной власти, которая, очевидно, претендует на определенную роль в политической сфере.

Курс социальной политики Иринарха был направлен на освещение историко-культурных событий страны (особое внимание – юбилейные даты в истории и культуре страны), открытие образовательных учреждений: гимназия, медицинские училища, семинария, создание молодежных религиозных организаций.

В ряде Рождественских посланий с 2004 по 2010 гг. были опубликованы отчеты о социальной деятельности Пермской епархии, где спектр деятельности колеблется от борьбы с алкоголизмом до научных изысканий и проведения симпозиумов и конференций[19]. Епископ Иринарх первым стал проводить научные конференции, посвященные изучению религии. Как до, так и после него столь обширной образовательно-просветительской деятельности в Пермской епархии развернуто не было.

Подводя итог, стоит отметить, что деятельность епископа Иринарха более ярко представила православную элиту Пермского края в публичном дискурсе, продемонстрировав способность Церкви заниматься конструированием региональной и национальной идентичности за счет исторических сюжетов. За 2002–2010 гг. сложилась прочная система политически выгодного взаимодействия властных структур и религиозной системы. Примером чего служит участие РПЦ в идеологическом проектировании и развитии идеи патриотизма и возвращение под юрисдикцию церкви объектов сакрального статуса. Пермская епархия активно осуществляла социальную миссию и создавала узнаваемый и доверительный имидж в регионе. Таким образом, можно говорить о том, что РПЦ готова активно использовать элементы светского дискурса в попытках выстраивания ди-

[17] Пасхальное послание епископа Пермского и Соликамского Иринарха, 2006 г.
[18] Пасхальное послание епископа Пермского и Соликамского Иринарха, 2007 г.
[19] Рождественское послание епископа Пермского и Соликамского Иринарха, 2007 г.

алога с обществом для их духовного просвещения и достижения своих целей.

Следующим этапом исследования предполагается анализ психологического и эмоционального содержания источников и их сравнительный анализ с посланиями прежнего епископа Пермской епархии Афанасия.

Кравцов Д.Н.[20]

Исторические трансформации русского православия на востоке Украины

В условиях гражданского противостояния на Востоке Украины актуализировалась роль религиозного фактора в процессах консолидации и демаркации проживающих на Донбассе граждан. Сегодня нельзя говорить, что конфликт на Донбассе имеет межконфессиональный характер, однако бесспорным является то, что религиозный фактор во внутренней и внешней политике Украины часто используется в целях противопоставления интересов российского, украинского и белорусского народов, а религиозное пространство инструментализируется политическими силами для разжигания национальной, классовой и религиозной вражды. По мнению социологов, на Донбассе не менее 70% населения (ок. 4,5 млн. чел.)[21] исповедует православие, что говорит о значительном влиянии православия на социально-политические процессы в этом этнорегионе. Ввиду данного, интерес представляет исследование трансформаций русского православия на Востоке Украины (в этнорегиональных границах Донбасса) в их исторической ретроспективе (с XVI в. по настоящее время)

История русского православия в Восточной Украине многогранна и когерентна процессам исторического развития Донского, Запорожского и Слободского краев. Это обусловлено превалированием православной конфессиональности жителей этих территорий – донских и запорожских казаков, слобожан, а позже – переселенцев с российских и украинских губерний Российской империи.

Первые русские православные поселения оседлого типа на территории Донбасса появляются ещё в XI в. Однако, вследствие систематических набегов на/через эти территории хазар, печенегов, половцев и татар к XV в., эти поселения практически исчезают, превращаясь в часть Дикого Поля[22].

С XVI в. часть Дикого Поля, в целях обеспечения безопасности южного пограничья Московского государства и Великого княжества Литовского, начинает активно заселяться донскими и запорожскими казаками, которые преимущественно исповедовали православие. Для организации

---

[20] ***Кравцов Дмитрий Николаевич*** [dmitrykrav.row@gmail.com] – аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[21] Московський патріархат втрачає впливи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://risu.org.ua/article_print.php?_lang=ua&id=59785&name=society_digest (дата обращения 15.02.17);

[22] *Карташев А.В.* Юго-западная митрополия от разделения Русской Церкви в 1458 году до Брестской унии 1596 года // История Русской Церкви. – М., 1959.

борьбы с татарской экспансией выстраивается система фортификационных сооружений –крепости и засеки, в которых поселялись казаки с Дона и переселенцы из украинских воеводств Великого княжества Литовского.

Переселение православных с территорий Центральной и Северной Украины активизировалось после заключения в 1569 г. Люблинской унии, во исполнение которой земли украинских воеводств подвергались «ополячиванию». В 1596 г. собор епископов Киевской митрополии Константинопольского патриархата (в юрисдикцию которого входили украинские воеводства) принял Брестскую (Берестейскую) церковную унию, в которой закреплялось принятие католической догматики и переход «под омофор» Папы Римского. Большинство православного населения не приняло унию и это стало поводом для массового бегства православных на земли Дикого Поля (в т.ч. территории Донбасса), где действовали общины Московского и Константинопольского Патриархатов.

В землях Донбасса исторические процессы распространения православия в XVI–XVII вв. происходят разрозненно, однако синхронно: на Донетчине – в среде запорожских казаков, на юге Лаганщины – в среде донских казаков, на севере Луганщины – среди слобожан.

Территория Донетчины стала частью земель, на которых проживали запорожские казаки. Духовным окормлением этих территорий занимались монахи Трахтемировского (с 1576 г. до 30-х гг. XVII ст.) и Межигорского Спасо-Преображенского (до конца XVII ст.) монастырей. Запорожскими казаками не была признана Брестская уния, сохранено каноническое единство со Вселенским православием. К XVI в. казаки обживают берега Северского Донца, вдоль реки создаются сторожевые курганы. С 1611 г. число переселенцев с Северных и Центральных украинских воеводств увеличивается. Поводом для этого становится создание паланки Запорожской Сечи с центром в Домахе (ныне – г. Мариуполь).

На юге Луганщины с XVI в. происходит обустройство казачьих поселений, в которых пограничную службу несли донские казаки. После принятия Брестской унии в этих поселениях появляются переселенцы из правобережной Украины, которые искали на этих территориях защиты от окатоличивания. Территории казачьего юга Луганщины, как и, в целом, земель Донских казаков, входили в юрисдикцию Московской митрополии (с 1589 г. – патриархии) и находились в административном ведении Митрополита (Патриарха) Московского, т.к. входили в состав т.н. «Митрополичьей (Патриаршей) области» – канонического удела в непосредственном ведении предстоятеля Русской Церкви[23].

На севере Луганщины находились земли Слободского края – приграничной территории, которые вошли в состав Московского государства после русско-литовской войны 1500–1503 гг. Москва поддерживала инициативы переселенцев, взявших на себя сторожевую (пограничную) военную повинность, заселять земли около опорных пунктов Белгородской засечной черты в целях защиты государства от набегов крымских татар. Переселение на эти территории осуществлялось в период с начала XVI до конца XVIII ст. Юрисдикционно эта территория также входила

[23] *Пирко В.О.* Юго-Восточная Украина: краткие очерки из истории // Восток, 1995, № 1, с. 32–35.

в состав Митрополичьей (Патриаршей) области. Это обусловило единство и схожесть процессов духовно-религиозного развития юга и севера Луганщины, Дона и Слободского края[24].

Лишь по итогам Большого Московского Собора 1666–1667 гг. территории Патриаршей области были разделены. На этом соборе, в частности, были приняты решения о создании Рязанской (с включением в её состав Тамбовской и Воронежской епархий) и Белгородской митрополий. Земли Слободского края вошли в состав новосозданной Белгородской митрополии, а территории донских казаков – в Воронежскую епархию.

Труднее происходили процессы духовно-религиозной консолидации на территориях Центральной, Северной Украины и запорожских казаков, входивших в состав Константинопольского патриархата. Речью Посполитой активно велась политика борьбы с непризнавшими Брестскую унию священнослужителями и мирянами, что стало одной из основных причин восстания Б. Хмельницкого 1648–1654 гг. Восстание окончилось созывом Переяславской радой и подписанием договора 1654 г. о присоединении Войска Запорожского и его территорий к России. Однако данный договор не предусматривал перехода Киевской митрополии в юрисдикцию Московского патриарха. В период 1659–1686 гг. происходит ряд конфликтов в руководстве Киевской митрополией относительно её канонического статуса. Эти конфликты наложили отпечаток и на духовно-религиозную жизнь запорожских казаков, духовное окормление которых осуществлялось киевскими монахами, поочерёдно поддерживающими то подчинение Патриарху Московскому, то Константинопольскому. Это приводило к духовной разобщённости запорожского казачества и сложностям в вопросе канонического и евхаристического единства с донскими казаками. Лишь в 1686 г. было достигнуто согласие о включении Киевской митрополии в состав Московской патриархии с предоставлением ей широкой автономии. В дальнейшем эта автономия были практически нивелирована.

По указу императрицы Екатерины II в 1775 г. на территории Новороссии, в которую входила современная Донетчина и западная часть Луганщины, была создана Славянская и Херсонская епархии с кафедрой в Полтаве, которая получила название «Славянская», т.к. на её территории проживали славяне-переселенцы с различных территорий.

На территории современной Луганщины в 1753–1764 гг. появляется Славяносербия – автономная область поселений сербов, венгров, молдаван и болгар на южном берегу Северского Донца, которые приняли российское подданство и поступили на службу в кавалерийские подразделения российской армии, за что им были предоставлены территории в административно-хозяйственное ведение. В 1764 г. эта территория вошла в состав новосозданной Новороссийской губернии, на которую распространялась юрисдикция Славянской епархии.

В этот же период на Донбассе начинает развиваться солеварение и добыча угля, что приводит к увеличению числа переселенцев. Переселение происходило не только из российских губерний. Так, в 1780 г. в Мариуполь

[24] История Донбасса: В 3 т. Т. 2: Донбасс в XIX в. / Уд В.И., Курило В.С. – Луганск: Альма-матер, 2004. – 384 с.

переселяется из Крыма многочисленная преимущественно греческая православная колония, которую возглавлял митрополит Готский и Кафайский Игнатий. В соответствии с Указом Святейшего Синода ему было предоставлено право пожизненного управления переселившимися греками на правах и полномочиях правящего архиерея[25].

После кончины митрополита 16 февраля 1786 г. Готская митрополия была упразднена, основанные переселенцами приходы были переданы Славянской епархии, которую 28 ноября 1786 г. переименовали в Екатеринославскую. С 1797 по 1803 гг. кафедра именовалась Новороссийской, однако вскоре вернула именование Екатеринославской, которое и носила вплоть до революции 1917 г. Важно отметить, что и в XIX в. переселение православных греков и болгар в Донетчину продолжалось.

По указу императора Павла I в 1799 г. из состава Белгородской митрополии была выделена самостоятельная Слободско-Украинская епархия, в которую вошли приходы северных территорий современного Донбасса – Славяносербия и часть Области Войска Донского. С 1836 г. епархия именовалась Харьковской и Ахтырской. В 1806–1813 гг. с целью повышения образовательного уровня церковно-священнослужителей функционировало Старобельское духовное училище.

В XIX ст. юг Донбасса, как и прежде, входит в Область Войска Донского и находится в юрисдикции Воронежской епархии. Лишь в 1829 г. путём выделения из Воронежской епархии учреждается самостоятельная Новочеркасская и Георгиевская епархия в пределах территорий Донского и Черноморского войск и Кавказской области. С 17 июля 1842 г. епархия преобразовывается в Донскую и Новочеркассую. В таком статусе она будет существовать вплоть до гражданской войны 1917 г.

Октябрьский переворот 1917 г., гражданская война, борьба с церковью и казачеством, которое преимущественно проживало на территориях Луганщины и Донетчины и было готово бороться за свою веру, привели к духовным потрясениям жителей Донбасса[26]. В годы гражданской войны на Дону территория Донбасса входила в состав различных административных формирований. После победы большевиков были проведены административно-территориальные реформы, в результате которых Донбасс в статусе Донецкой губернии был включён в состав УССР.

В период 1920–1941 гг. реализуется репрессионная антицерковная кампания по секуляризации общества. Происходят гонения на православных, арестовываются и уничтожаются священнослужители и миряне, разрушается и закрывается подавляющее большинство храмов, пропагандируется и поощряется обновленчество. Этот трагический период в религиозной истории Донбасса пока малоизучен, что актуализирует его исследование.

---

[25] *Пирко В.* Заселение степной Украины в XVI–XVIII вв. – Донецк: Донецкий государственный университет, НТШ – Донецк, Укр. Культ. Центр, 1998. – 182 с.

[26] История Луганского края: Учеб. пособие / *Ефремов А.С., Курило В.С. Бровченко И.В.* и др. – Луганск: Альма-матер, 2003. – 432 с.

В период немецко-фашистской оккупации (1941–1943 гг.) часть храмов на территории Луганской и Донецкой областей была открыта, что ознаменовало частичное возобновление церковной жизни региона.

В 1944 г. в Ворошиловграде (именование Луганска в 1935–1958 гг., 1970–1990 гг.) образуется викариатство Днепропетровской епархии. В 1945 г. образуется самостоятельная Донецкая и Луганская епархия путём её выделения из состава Днепропетровской. Епархию возглавил еп. Никон (Петин). В 1949 г. еп. Никона переводят на Херсонскую кафедру, оставляя за ним управление Донецкой и Луганской епархией. С 1956 г. епархия именуется Луганской[27].

Епархия «вдовствовала» и управлялась Херсонскими (затем – Одесскими) правящими архиереями (митр. Борис (Вик), митр. Сергий (Петров)) вплоть до 1990 г., за исключением нескольких месяцев в 1965 г. (митр. Иоасаф Лелюхин).

Возрождение духовной жизни Донбасса, как и всей России, началось в 1988 г. – в год 1000-летия Крещения Руси. В 1989 г. в Мариуполе происходит закладка нового Свято-Никольского кафедрального собора, а 19 февраля 1990 г. епархия переименовывается в Донецкую и Ворошиловградскую с назначением ей правящего архиерея.

6 сентября 1991 г. путём выделения из состава Донецкой образуется новая Луганская и Старобельская епархия.

Решением Священного Синода УПЦ 29 июля 1994 г. из состава Донецкой выделяется самостоятельная Горловская и Славянская епархия[28]. Донецкая епархия получает именование «Донецкая и Мариупольская». С 1997 по 2007 гг. епархия управляется правящим архиереем Донецкой епархии.

В 2007 г. в Донецкой и Мариупольской епархии были учреждены викариатства: Макеевское и Амвросиевское (ныне – упразднено), в 2013 г. – Новоазовское, в 2014 г. – Краснолиманское.

Ввиду увеличения количества приходов и сложностей в централизованном администрировании 31 мая 2007 г. учреждается самостоятельная Северодонецкая и Старобельская епархия путём её выделения из состава Луганской и Старобельской. В новообразованную епархию вошли приходы севера Луганщины, а Луганская епархия получила именование «Луганская и Алчевская».

По решению Священного Синода УПЦ 5 января 2013 г. создаётся самостоятельная Ровеньковская и Свердловская епархия, которая объединила приходы юга Луганской области. В подчинении Луганской и Алчевской епархии остались приходы, находящиеся в районах и городах средней части Луганщины.

С сожалением приходится констатировать, что гражданское противостояние на Донбассе 2014–2017 гг. разделило людей политико-идеологически, поставило по разные стороны баррикад. Однако этот конфликт не смог разрушить духовное единство православного народа Донбасса.

---

[27] Мой родной край – Луганщина / Под общей редакцией С. Харченко. – Луганск: Альма-матер, 2012. – 272 с.

[28] *Гуляев, Георгий, прот.* Горловская епархия / Православная энциклопедия, т. 12 – М.: 2006.

Русскому православию на Донбассе более пятисот лет. За это время менялись политические границы государств, в которые входили территории этнорегиона, менялись политические лидеры, идеологии и политико-правовые режимы, однако не менялась духовно-религиозная общность народов Донбасса, объединённых православной верой и памятью об общем пути исторического развития, который нельзя забывать. И этот путь неотделим от трансформационных процессов в самом русском православии на Донбассе – от появления первых храмов, обустройства церковной инфраструктуры и канонической юрисдикционности, гонений на церковь, расстрелов и ссылок священства, борьбы церкви за существование до духовного возрождения народа и церкви с 1988 г. по настоящее время.

История религиоведения

Либони Д.А.[1]

Когнитивные стратегии Министерства Внутренних Дел Российской Империи в отношении раскола и католицизма как выражения «инакости» (1840-е гг.)

Одним из наиболее существенных методов, который осуществило абсолютистское современное государство, был контроль за инаковостью. Строгость «дисциплинирования» общества должна была выходить за рамки политики, где мнимые угрозы были легко узнаваемы, распространяясь на все сферы общественной деятельности, в том числе и на религиозную сферу, которая была знаковой для подавляющего большинства подданных Романовых. Государство было заинтересовано не только в своей безопасности, но и в безопасности православной церкви как первого элемента знаменитой триады, составленной графом Уваровым[2]. Значительные инвестиции, которые направлялись на исследование раскольников, должны были быть оправданы разоблачением реальных или мнимых заговоров и привлечением к ответственности тысяч конспираторов. В данной сфере министр внутренних дел Л.А. Перовский боролся за достижение гегемонии власти с А.Х. Бенкендорфом, управляющим III Отделением СЕИВК[3]. Борьба велась, в том числе и в отношении иностранных верований, с целью обеспечения репрессивного контроля над различными конфессиональными группами (политика, удачно названная британским специалистом Томасом Марсдэном, «кризис веротерпимости» николаевского периода в отличие от сравнительно свободных временных отрезков предшественников – Павла и Александра I).

Известные авторы последних лет, посвятившие свои монографии конфессиональной политике империи в отношении западных окраин – Михаил Долбилов и Томас Марсдэн, находили схожесть российской политики с некоторыми образцами Западной Европы, выделяя не без основания Пруссию и последовательную централистскую политику Бисмарка – борьба культур (Kulturkampf), имея общего противника в лице папской власти, которая становилось все мощнее и харизматичнее в глазах прихожан. Хотя немногочисленная, но очень влиятельная группа «просвещённых бюрократов» в высших кругах МВД[4] влияла на принятие многих решений, в данном вопросе российские интеллектуалы, при-

[1] ***Либони Дионисие Александрович*** [ldibone@ymail.com] – магистр исторических наук, аспирант исторического факультета университета им. Александра Иоана Кузы (Яссы, Румыния) – *прим. ред.*

[2] «Православие, Самодержавие, Народность» — *прим. ред.*

[3] Собственная Его Императорского Величества канцелярия — прим. ред.

[4] Классическая работа в составление представлений о мировоззрении «бюрократов-интеллектуалов» представляет: *Bruce Lincoln W*. In the Vanguard of Reform. Russia's Enlightened Bureaucrats, DeKalb: Northern Illinois University Press, 1982.

званные на службу государства, сочли нужным важность объединения вокруг Автократии в ущерб прогрессивных идей. Эта была ситуация, которая повторилась и в случае прусских либералов по отношению к политике Бисмарка[5].

Перовский был движим не только философско-этической опасностью разделения Единоверия, но и существенными политическими, экономическими и социально-демографическими последствиями для империи. Во-первых, создание иностранной Белокриницкой старообрядческой епархии на близлежащей территории Империи Габсбургов смогло воодушевить массовый отток единоверцев. С другой стороны, многие из богатых купцов, последователей раскола, стали бы заинтересованы возможностью смены страны или, по крайней мере, распределения доходов за рубежом. Еще опаснее казались появление «химер» свободы, что означало бы опаснейший подрыв основ народного доверия к власти[6].

Главный эксперт, наряду с философом Н.И. Надеждин, генерал с испанскими корнями И.П. Липранди, был уверен, что подробнейшее знание стало бы превосходным оружием в борьбе с внутренним врагом. При составлении истории раскола предусматривалось разделение поиска всевозможных материалов в «трех измерениях» проявления раскола как общественного фактора:

1) историческом;
2) догматическом;
3) статистическом.

Выявление исторических фактов осуществлялось посредством поиска всевозможных документов из ведомственных архивов страны: в первую очередь, родного учреждения – МВД. Но поиски не исчерпывались этим. Не уступали по своей важности архивы Правительствующего Сената, Комитета Министров, МИДа, Синода, Военного Министерства. Задача была емкой, ведь речь шла о нескольких тысячах документов, что означало привлечение большего количества чиновников особых поручений. В действительности же ведомству не хватало финансирования для поставленной цели. Для частичного решения проблемы нехватки рабочих рук, разработчик проекта предлагал включить сотрудников Статистического Отделения МВД, проходившего через реформирование, но считавшегося все еще малодеятельным[7].

Познание догматической части раскольничьей конфессии планировалось составить на основе уже имеющихся в наличии рукописей и книг в фондах Департамента Общих Дел. Составление необходимых выписок из журналов и каталогов министерских и синодальных советов выражало намерение систематизации, а также подчеркивало постоянный интерес со стороны властей к этой группе. Но объём источников был недостаточен, поэтому поиск всеобъемлющей литературы у самих раскольников становился «краеугольным камнем» всей инициативы.

---

[5] *Marsden T*. The Crisis of Religious Toleration in Imperial Russia. Bibikov's System for the Old Believers, Oxford &New York: Oxford University Press, 2015. P. 24.

[6] Ibid. P. 44

[7] Российский Государственный Исторический Архив, Санкт-Петербург (далее – РГИА), ф. 1473, оп. 1, ед. хр. 69. Л. 3.

Как полагал сам инициатор, наитруднейшей являлась географическо-статистическая часть[8]. Липранди был удручен тем фактом, что верная статистика раскольников практически отсутствовала. Поэтому метод шпионажа казался единственным способом добычи отсутствующих данных. Липранди искал возможности для поиска неофициальных данных посредством раскольников, владеющих внушительными коллекциями старинных и редких книг, но и также следовал стремлению найти связующих личностей, которые были бы способны разыскать библиофилов и библиоманов среди сект. Безусловно, только сохранность конфиденциальности могла обеспечить успех миссии и обойти бдительность раскольников, преследуемых до этого полицией. Бывшие агенты М.С. Воронцова во Франции и П.Д. Киселева в Турции считали, что московские «схизматики» являются самым благонадежным и открытым к сотрудничеству с Правительством сообществом. Генерал уверял министра, что был знаком со многими влиятельными представителями и через них мог связаться и с остальными участниками. Из-за ярых преследований со стороны государства Липранди подчеркивал свою важность для составления истории раскола, потому что он заслужил доверие сектантов и мог извлечь максимальные выгоды для поставленной цели.

***

Наряду с планом разработки официальной истории раскола, другое подразделение – Департамент Духовных Дел иностранных исповеданий, поставило перед собой цель составить общую официальную трактовку роли иностранных исповеданий в истории империи. Небольшое ведомство с точки зрения штата было включено в 1832 г. в состав Министерства Внутренних Дел. Последствием реорганизации стало дальнейшее активное включение МВД в деле регуляции конфессиональных вопросов. Изменение произошло под знаком личного вмешательства видного сановника и правотворца николаевской эпохи Д.Н. Блудова, который являлся признанным экспертом в деле религии[9]. В июле 1849 г. Виленский генерал-губернатор Ф.Я. Миркович извещал гражданских губернаторов в своем прямом подчинении о необходимости оказания покровительства миссии, наделенной чиновнику особых поручений графу Д.А. Толстому. Испытательный характер был подчеркнут тем обстоятельством, что это было первое значимое государственное дело, порученное 25-летнему выпускнику Царскосельского лицея[10]. Задача министерского чиновника состояло в следующем: «*ознакомиться на самых местах с настоящим положением здесь иноверческих и преимущественно Латинской, церквей и духовенство их, и извлечь нужные для помянутой истории сведения из*

---

[8] Там же. Л. 9–9 об.

[9] См. подробнее в: *Долбилов М.Д.* Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II, М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 60 и раздел, посвященный многогранной личности сановника, в монографии Ричарда Уортмэна: The Development of Russian Legal Consciousness. The University of Chicago Press. Chicago&London, 1976. Pp. 142-166.

[10] *Трубачев С.С.* Ученые труды графа Д.А. Толстого // Исторический вестник, 1889. Т. 36. № 6. С. 655.

Епархиальных и монастырских архивов и библиотек, при чем Г. Толстому приписано, при исполнении его поручения обращаться по принадлежности к местным гражданским начальств о доставлении всех зависящих от них способов, к почерпанию нужных для занятий его сведений, в самых источниках» [11].

В свою очередь, Минский гражданский губернатор поручил католическому епископу Павлу Раве, обеспечить беспрепятственный доступ к монастырским архивам и библиотекам и содействовать Толстому в поиске документов[12].

В отличие от замыслов Надеждина и Липранди, концепция Перовского в отношении истории католицизма увидела свет, но, правда, уже в другом контексте, связанном с Январским восстанием 1863-го года. Первое издание книги было выпущено в Париже, на французском языке и было адресовано европейской публике, сочувствовавшей польскому революционному движению.

Таким образом, из материалов, добытых в Минске, Д.А. Толстой составил важные приложения к 2-му тому работы. В частности, автор представил списки минских епархиальных епископов[13], список монастырей доминиканского ордена, имевших *фундуши* (дары). В Минском уезде таковых насчитывалось 4: Минский, Столпецкий, Раковский, Заславский[14]. Автор посчитал нужным включить прошение Голодковского, катехизатора полоцкого поветового училища[15]. На основе архивных материалов, граф составил ведомость о капитальных сумах «белого» и «черного» духовенства за 1822 год[16].

***

Ссылаясь на философскую трактовку Мишеля Фуко, рассматриваемый в данной статье пример иллюстрирует отношения в рамках бинарной связки знание-власть[17]. Попытка собрать воедино всеобъемлющую информацию о других конфессиях было не только просветительской задумкой, но и культурным механизмом, с целью укрепления контроля над идейными каналами среди населения.

---

[11] Национальный Исторический Архив Беларуси, Минск (далее – НИАБ), фонд 295, оп. 1, ед. хр. 1016. Л. 1.

[12] Там же. Л. 2.

[13] *Толстой Д.А.* Римский католицизм в России. Историческое исследование. Т. 2. Приложения. СПб, 1876. С. 72.

[14] Там же, – С. 88.

[15] Там же, – С. 106–107.

[16] Там же, – С. 108.

[17] См. подробнее в: *Foucault M., & Gordon C.* Power/Knowledge: Selected interviews and other writings. 1972–1977. New York: Pantheon Books, 1980. Pp. 78–108.

***Сажин Б.Б.*[1], *Кузнецова Н.Ю.*[2]**

Исследования народных религиозных движений в Российской империи во второй половине XIX века: проект народника А.С. Пругавина

В 70–80-е гг. XIX в. вопрос о старообрядчестве и сектантстве в Российской империи становится объектом пристального внимания со стороны народников. Обращение демократической интеллигенции к этой теме было вызвано стремлением найти в народной среде те общественные ресурсы, которые могли вывести страну на небуржуазный путь развития. Народники видели в оппозиционных официальному православию религиозных движениях воплощение исконно присущих, по их мнению, русскому крестьянству общественных идеалов, основанных на принципах взаимопомощи и солидарности. На теоретическом уровне этот вопрос исследовался Я.В. Абрамовым, И.И. Каблицем, А.С. Пругавиным.

В историографии проблема народных религиозных движений в идеологии народничества является малоизученной. Между тем представляется несомненным важность изучения взглядов народников по этой теме, так как их теоретические разработки, методология исследования, являясь оригинальным продуктом научной мысли и практики, позволяли всесторонне представить жизнедеятельность и мировоззрение религиозных нон-конформистов в пореформенной России. В предлагаемой статье авторами поставлена цель кратко осветить на примере научной деятельности Пругавина, одного из крупнейших знатоков народной жизни в России второй половины XIX–начала XX вв., исследовательские подходы и методы в изучении народниками темы старообрядчества и сектантства.

Александр Степанович Пругавин (1850–1920) старообрядчество и сектантство объединял термином «раскол», под которым он понимал «совокупность всех вообще религиозно-этических и религиозно-бытовых протестов и разномыслий русского народа»[3]. Стержневым компонентом мировоззрения ученого стала разработанная им теория социального прогресса, определявшая самобытный, обоснованный нравственно и религиозно, путь России к социализму. Основу этой теории составляла концепция «брожения нравственного чувства и критической мысли» в народных массах. Сконцентрированные в старообрядчестве и, особенно, сектантстве народные «чувство» и «мысль» стремились в социально-экономической сфере к конструированию коммунитарных образцов человеческой

[1] ***Сажин Борис Борисович*** [prug-1@yandex.ru] – кандидат исторических наук, преподаватель истории Негосударственной частной общеобразовательной средней школы «Карьера» (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] ***Кузнецова Наталья Юрьевна*** [foliage.07@mail.ru] – аспирантка кафедры отечественной истории Института истории, политических и социальных наук Петрозаводского государственного университета (Петрозаводск, Россия) – *прим. ред.*

[3] *Пругавин, А.С.* Значение сектантства в русской народной жизни // Русская мысль. – 1881. – № 1. – С. 305.

жизнедеятельности, а в политической тяготели к созданию федерации самоуправляющихся общин[4].

Предпосылки такого подхода к восприятию «религиозных отщепенцев» сложились у Пругавина в начале его общественной деятельности, в 70-х гг. XIX в.[5]. Веря в социальный потенциал религиозных нон-конформистов, народник в 1881 г. со страниц легальной печати обращается к единомышленникам с призывом совершить, по сути, новое «хождение в народ» для детального изучения старообрядчества и сектантства[6]. С этой целью, стремясь придать делу организованный и научный характер, Пругавин разрабатывает программу исследования народных религиозных движений.

Эта программа была предложена народником еще в 1879 г. на рассмотрение Императорского Русского Географического общества. Доклад на эту тему был им зачитан 30 апреля 1880 г. на заседании Этнографического отделения ИРГО. Программа была одобрена, но почти сразу этот вопрос «был положен под сукно» из-за, как считал сам народник, вмешательства К.П. Победоносцева, назначенного в тот год обер-прокурором Святейшего Синода[7].

Тем не менее, доклад и программа Пругавина были в 1880 г. отпечатаны отдельным изданием. А через год программа с незначительными дополнениями была опубликована в журнале «Русская мысль» (1881, № 3). А.М. Пашков справедливо отмечает, что доклад и программа народника вызвали большой общественный резонанс[8]. Они перепечатывались в газетах и журналах, периодическая печать давала положительные отзывы[9].

«Программа для собирания сведений о русском расколе, или сектантстве» состоит из предисловия и семи разделов, включающих в общей сложности 120 вопросов. Они охватывают аспекты вероучения религиозных нон-конформистов, их повседневную жизнь, экономический быт, нравственное и умственное развитие, взаимоотношения друг с другом,

---

[4] *Сажин, Б.Б.* Проблема народных религиозных движений в народничестве А.С. Пругавина (70–80-е гг. XIX века): Автореф… дис. канд. историч. наук. – М: МПГУ, 2005. – С. 18–19.

[5] Там же, – С. 10. Подробно об этом периоде жизни Пругавина: *Пашков, А.М., Кузнецова, Н.Ю.* Народник и расколовед А.С. Пругавин в годы ссылки в Архангельск и Воронеж (1871–1879) // Девятые Всероссийские краеведческие чтения. Москва – Воронеж, 15–19 мая 2015 г. – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2016. – С. 728–732.

[6] *Пругавин, А.С.* Программа для собирания сведений о русском расколе или сектантстве // Русская мысль. – 1881. – № 3. – Отд. 2. – С. 24.

[7] *Пругавин, А.С.* Раскол и бюрократия // Вестник Европы. – 1909, № 10. – С. 655–656.

[8] *Пашков, А.М.* Неопубликованная рукопись А.С. Пругавина о гонениях на Выговских старообрядцев при Николае I. Неизвестный эпизод народнического «расколоведения» // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сборник научных трудов. Вып. 3. Сост. Е.М. Юхименко. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 342.

[9] См.: *Пругавин, А.С.* Раскол-сектантство: материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа: Вып. 1. Библиография старообрядчества и его разветвлений. – М.: Тип. В.В. Исленьева, 1887. – С. 4, 6.

с последователями других религиозных учений, с властью, духовенством господствующей церкви, православным населением, историю возникновения сект и их распространенность. Отличительной чертой программы является множество приводимых автором примеров, поясняющих тот или иной ее пункт. Уже по охвату предлагаемых к изучению сфер жизнедеятельности религиозных диссидентов в программе видно, что она претендовала на то, чтобы стать одной из первой в научном сообществе комплексным и всесторонним исследованием по этой теме.

Вместе с тем, содержание программы в полной мере отразило идейные предпочтения ее автора. Вероятно, основной целью составления программы как раз и являлось стремление проверить на практике во многом априорно данные представления демократической интеллигенции по этому вопросу. Так, в 37-м пункте раздела «Внутренний строй сектантских общин в связи с их экономическим бытом» в качестве примера «правильно организованной общины» описывается коммунистический характер жизни секты «общих». В 41-м пункте того же раздела ставится вопрос: «Не существуют ли среди сектантов стремления к общинной, коммунальной жизни и в чем именно выражаются подобные стремления?» И далее приводится сообщение народника Я.В. Абрамова о существовании в Терской области подобных общин «шалопутов». В разделе «Умственное и нравственное развитие сектантов», в 85-м пункте предлагается «проследить по учению сектантов их идеал будущей жизни и отношений человечества». После вопроса следует ссылка на статью Щербины «Малорусская штунда», в которой автор пишет о стремлении этих сектантов к естественному социализму «в самой простой его форме». В разделе «Отношение сектантов к правительству, духовенству и остальному населению. Взаимные отношения различных сект между собой» на примерах «молокан», «неплательщиков», «странников» Пругавин демонстрирует критическое отношение религиозных нон-конформистов к гражданской власти, их отрицательное отношение к сословному делению общества, паспортам, платежу налогов и отбыванию многих «повинностей». Кроме того, народник в программе отмечает умственное и нравственное развитие «религиозных отщепенцев», их стремление к критике обрядовой и догматической сторон вероучений, рост в их среде начал солидарности, взаимопомощи, склонность к жизни на «братских» началах и т.д.[10]

Практически сразу после публикации проекта, Пругавин начинает проводить полевые исследования в соответствии с составленной им программой. В 1881–1882 гг., имея статус члена-сотрудника ИРГО, ученый объездил Тверскую, Нижегородскую, Тамбовскую, Самарскую, Саратовскую, Пермскую губернии. Он изучал старообрядцев, секты «сютаевцев», «неплательщиков», «немоляков», «медальщиков», «иеговистов», «молокан», колонии немцев-меннонитов.

Опубликованные источники и архивные материалы позволяют реконструировать методологию этнографических исследований народника[11].

[10] *Пругавин, А.С.* Программа для собирания сведений… – С. 29–30, 37–39.

[11] См., например: *Пругавин, А.С.* Алчущие и жаждущие правды. Очерки современного сектантства (Из путевых заметок) // Русская мысль. – 1881. – № 10. – С. 119–139.; № 12. – С. 274–292; *Пругавин, А.С.* Очерки и заметки о сектах

Основным способом сбора информации являлось открытое включенное наблюдение. На первом этапе Пругавин, используя, в основном, материал периодической печати, отбирал сведения о наиболее заинтересовавших его религиозных движениях. После приезда в избранную для исследований губернию, он начинал сбор информации с посещения местных официальных учреждений. Там он опрашивал местных чиновников и работал с архивными (делопроизводство, статистика, судебные дела) материалами. Сведения этнограф собирал не только о религиозной группе, но и о самой местности, об условиях жизни населения. По пути к месту расселения «религиозных отщепенцев» народник продолжал пополнять материал. Приехав на место, Пругавин сразу не спешил знакомиться с религиозными нон-конформистами. Мог даже, как в случае с «сютаевцами», остановиться не в самом селении, где проживали интересующие его люди, а в соседнем населенном пункте. Ученый продолжал собирать сведения о религиозных диссидентах среди местного населения, обязательно опрашивал местных священников. Обращение к духовенству Пругавин объяснял следующим образом: «…при исследовании сектантства я всегда знакомлюсь с местными священниками, во-первых, для того, чтобы выяснить их отношение к тем или иным сектантам, а во-вторых, чтобы получить те сведения об этих сектантах, которыми располагает местное духовенство, ведущее с ним борьбу»[12]. На заключительном этапе народник знакомился с сектантами, поселялся на некоторое время у кого-нибудь из них и уже в формате личного общения заканчивал сбор информации. В отдельных случаях, как это было, например, на Урале, у «неплательщиков», сами сектанты, до которых доходили слухи о приезде ученого человека специально для исследования их жизни, проявляли инициативу первой встречи. Примечательно, что народник всегда умел находить общий язык с религиозными нон-конформистами. «Как исследователь непосредственной народной жизни – культурной, религиозной и социальной, – вспоминал Пругавин, – я всегда придавал большое значение, всегда высоко ценил уменье сходиться с мужиком, находить с ним общий язык, вполне понятный для обеих сторон, проникать в крестьянскую психику»[13]. Здесь стоит вспомнить, что сам автор в молодости из-за своих взглядов попал в число неблагонадежных подданных, был арестован и даже побывал в ссылке. И этот факт его биографии, несомненно, роднил Пругавина с сектантами, также испытывавшими притеснения от власти. Сближению и взаимопониманию крестьян и ученого способствовало также безупречное знание последним Священного Писания[14].

Пругавин наблюдал каждую из религиозных групп недолго, около месяца. Тем не менее, масштаб охвата исследуемых вопросов, обширный круг респондентов, доверительность в отношениях с сектантами и ста-

«неплательщиков» и «лучинковцах» на Урале. Приложен приговор крестьян о «неплательщиках» // РГАЛИ. Ф. 2167. Оп. 1. Ед. хр. 79. 226 л.

[12] *Пругавин, А.С.* О Льве Толстом и о толстовцах. Очерки, воспоминания, материалы. – М.: Типография Товарищества И.Д. Сытина, 1911. – С. 54.

[13] *Пругавин, А.С.* О Льве Толстом и о толстовцах… – С. 51.

[14] См.: *Пругавин, А.С.* Алчущие и жаждущие правды…// Русская мысль. – 1881. – № 12. – С. 291.

рообрядцами позволяли ему создавать целостную и во многом объективную картину их жизнедеятельности и вероучения.

Оценивая религиоведческую деятельность Пругавина в 70–80-е гг. XIX в., нельзя забывать, что она происходила в стране, где отсутствовала свобода совести, а старообрядчество и сектантство подвергались преследованиям. Исследования ученый проводил практически на свои средства, его деятельность среди религиозных «отщепенцев» привлекла к нему внимание правоохранительных органов и в 1884 г. над ним был утвержден негласный полицейский надзор[15]. Часть собранного материала в этот период времени так и не увидела свет, под цензурные «ножницы» попало несколько его журнальных и газетных статей, а в 1882 и 1884 гг. были уничтожены тиражи двух его первых книг[16]. С середины 80-х гг. и до начала XX в. Пругавин был вынужден фактически прекратить систематические исследования религиозной жизни русского народа. Такие неблагоприятные условия еще более подчеркивают значение творческого наследия народника. Он один из первых предпринял попытку поставить дело изучения «скрытного» религиозного пространства страны на научный уровень, привлек внимание широких кругов общественности к этой проблеме и деятельность которого на этом поприще в условиях полицейского режима нельзя не оценивать иначе как проявление гражданского подвига.

Таким образом, Александр Степанович Пругавин внес существенный вклад в формирование народнического подхода к изучению народных религиозных движений в Российской империи. Он один из первых разработал и теорию исследования темы, и методологию, позволявшую комплексно представить все сферы жизнедеятельности религиозных нон-конформистов.

Лещинский А.Н.[1]

Значение для современных религиоведческих исследований трудов протопресвитера Георгия Шавельского (1871–1951)

В последнее время в религиоведческих исследованиях все чаще появляются ссылки на труды историков церкви, живших в русском зарубежье. Уже хорошо известными стали имена Игоря Смолича, Антона Карташева, Павла Милюкова. Большое литературное наследие осталось и после нашего соотечественника Георгия Ивановича Шавельского, которое далеко не в полной мере изучено. В настоящей публикации представлены биографические сведения о нем, дается характеристика его историко-церков-

[15] Редакция и сотрудники «Русской мысли». Сведения обер-полицмейстера // Былое. – 1917. – № 4(26) – С. 104.

[16] *Добровольский, Л.М.* Запрещенная книга в России. 1825–1904. Архивно-библиографические разыскания. – М.: Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1962. – С. 145, 153; *Пругавин, А.С.* Раскол вверху. Очерки религиозных исканий в религиозной среде. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза». 1909. – С. 5.; Перечень и картотека статей, написанных Пругавиным А.С. и помещенных в различных периодических изданиях // РГАЛИ. Ф. 2167. Оп. 1. Д. 157. Л. 24, 145

[1] ***Лещинский Анатолий Николаевич*** [anleshinsky@gmail.com] – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения Казанского федерального университета (Казань, Россия) – *прим. ред.*

ных трудов, раскрываются гносеологические принципы, на основе которых они излагались и делаются выводы об их актуальном значении для современных религиоведческих исследований.

1. Выдающийся церковно-государственный деятель, богослов, историк церкви протопресвитер Георгий Шавельский родился 1871 г. в селе Дубокрай Витебской губернии (ныне Республика Беларусь) в семье дьячка. В 1891 г. Георгий окончил Витебскую духовную семинарию. Церковное служение начал с псаломщика, а затем был рукоположен в священники. В 1902 г. окончил Санкт-Петербургскую духовную академию в степени кандидата богословия. В том же году назначен настоятелем Суворовской Кончанской церкви в Санкт-Петербурге. В период Русско-японской войны полковым священником служил в воинских подразделениях вплоть до 1906 г. В это время был возведен в сан протоиерея. До 1910 г. состоял законоучителем Смольного института. В том же году защитил магистерскую диссертацию о воссоединении униатов с православной церковью и назначен профессором императорского Санкт-Петербургского историко-филологического института. С 1911 г. о. Георгий – протопресвитер военного и морского духовенства и присутствующий в Святейшем Правительствующем Синоде. Был членом Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. и Высшего Церковного Совета. В сентябре 1918 г. Витебский совет рабочих депутатов приговорил его к смертной казни. Расстрел был назначен на 9 сентября. Предупрежденный об этом, о. Георгий был вынужден бежать. Некоторое время жил в Киеве, затем в Ялте. В конце 1918 г. прибыл в Екатеринодар и 10 декабря приказом генерала Деникина был назначен на должность протопресвитера военного и морского духовенства Добровольческой армии. В марте 1920 г. Георгий Шавельский был смещен с поста протопресвитера и в апреле командирован Деникиным в восточную часть Европы. Из Феодосии на пароходе отплыл в Константинополь. С этого времени началась его жизнь на чужбине – в церковной эмиграции в Болгарии.

Некоторое время о. Георгий служил в приходах формировавшейся тогда Русской зарубежной церкви. Но после того как она оказалась в расколе, о. Георгий перешел в Болгарскую православную церковь. Совмещая священническое служение, состоял профессором богословия в Софийском университете. У него было намерение вернуться на Родину, однако оно так и не осуществилось Скончался Георгий Шавельский в 1951 г. в Софии.

2. Его многообразные по содержанию труды можно разделить на три группы. Первая – богословские[2], вторая – церковно-исторические[3], третья – мемуарные[4].

---

[2] Православное пастырство. София, 1930. – 679 с. (репринт, СПб., 1996).; Евангелие и жизнь: Притча Спасителя о богаче и Лазаре. СПб., тип. «Сельского вестника», 1910. – 16 с.; О Боге и Его правде. София, 1938 и др.

[3] Военное духовенство в борьбе России с Наполеоном. М., Т-во И.Д. Сытина, 1912. – 32 с.; Последнее воссоединение с православной церковью униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). СПб., тип. «Сельского вестника», 1910. – 84 с.; Русская церковь пред революцией. СПб, «Артос-Медиа». – 510 с.

[4] *Шавельский Георгий.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. В 2-х томах. Нью-Йорк, Издательство имени А.П. Чехова, 1954. – т. 1. 414 с., т. 2. 412 с. – (2-е издание) – М., Крутицкое подворье, 1996.

Записи из воспоминаний о. Георгий нередко включал во многие свои произведения. Однако самой значительной в этом роде литературы стала книга «Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота».

Произведения Г.И. Шавельского, как и многих авторов русского зарубежья, в Отечестве не публиковались и почти не изучались. Воспоминания писались в эмиграции, примерно с нач. 20-х до нач. 40-х гг. прошлого века. Впервые опубликованы они были в США в 1954 г., уже после кончины автора. В Отечестве изданы в 1996 г. (репринтное издание) и в 2010 г. с вступительной статьёй священника Ильи Соловьева.

Представляют большой интерес и материалы (в основном рукописи), хранящиеся в Государственном архиве РФ[5].

3. Так получилось, что автору настоящей публикации довелось постепенно знакомиться с произведениями Георгия Шавельского и с фактами его биографии.

Знакомство началось в 1996 году, когда работал в Министерстве обороны Российской Федерации. После празднования 1000-летия Крещения Руси, в государственно-церковных отношениях происходит переход от конфронтации государства с церковью к их взаимодействию. Связи налаживаются в различных общественно-государственных сферах, в том числе и военной. В Министерстве обороны РФ была образована группа по связям с религиозными организациями. В дореволюционной России такая связь у государства существовала, особенно с Российской православной церковью. Однако на несколько десятков лет была прервана. Опыт взаимодействия забыт. Возрождать его пришлось по сохранившимся историческим документам, исследованиям и другим повествованиям. Таким источником для нас явились труды руководителя военного духовенства протопресвитера Георгия Шавельского. Опыт стал возрождаться уже в новых социально-политических условиях развития постсоветской России. Постепенно возрождается институт военного духовенства[6].

В 2014 г., когда отмечалось 100-летие начала Первой мировой войны, мне опять довелось обратиться к воспоминаниям Георгия Ивановича, но уже как к источнику, расширяющему знания о трагическом событии мирового масштаба.

Согласно одному из высочайших предписаний, Ведомство военного духовенства должно было располагаться в столице – Санкт-Петербурге, а в военное время – в Ставке Верховного главнокомандующего. В годы Первой мировой войны протопресвитер руководил пятитысячным контингентом военных священников, выезжал на фронт, бывал на передовых позициях.

Для историка церкви большой интерес представляют повествования о. Георгия об особенностях деятельности военного духовенства в Великой войне. Самим протопресвитером Георгием было много сделано для улуч-

---

[5] *Дроботушенко Е.В.* Православие в малоизвестных трудах богослова и историка церкви протопресвитера Г.И. Шавельского // Гуманитарный вектор. Выпуск № 3, 2011.

[6] См.: *Лукичев Б.М.* Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и военное духовенство. М., 2015.

шения работы священников в войсках и на флоте. Главной задачей оставалось религиозное окормление воинства в условиях военной обстановки и поддержание боевого духа в нем. Большое внимание протопресвитер уделял воспитательной работе в войсках и напоминал офицерам о том, чтобы и они наряду с обучением солдат владеть оружием, вели также работу воспитательную. Уже упомянутая книга воспоминаний завершается рассказами о добровольческой армии, в которой Г.И.Шавельский продолжал руководить военным духовенством, о церковных делах, а именно – о соборе в Ставрополе, временном Высшем церковном управлении, о недугах Добровольческой армии и ее закате.

Материалы Георгия Шавельского были необходимы и продолжают быть таковыми в исследованиях взаимодействия церкви с гражданской властью в Российской империи[7] и при разработке вузовской дисциплины «Государственно-конфессиональные отношения».

Действительно, в трудах о. Георгия много страниц отводится описанию отношений между церковью и государством. Однако этой сфере жизни Российской империи посвящена специально написанная также в эмиграции книга «Русская Церковь пред революцией», несколько лет назад опубликованная в России с разрешения Архива российской и восточно-европейской истории и культуры Университета Колумбии (США) – Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Columbia University (USA).

В книге, о существовании которой историки церкви, религиоведы многие годы даже не подозревали, автор стремится всесторонне рассмотреть состояние во многом зависимой от государства церкви в ее многогранной деятельности: вероисповедной, обрядовой, институциональной, социокультурной. Российская церковь представлена в прошлом с авторскими оценками ее заслуг в отношении русского народа и всего православия. Приводятся статистические данные, касающиеся состава Церкви, ее имущества и богатства, также о ее современном положении в ряду других православных церквей.

Много страниц книги отводится не просто описанию, но анализу отношений церкви и русской государственной власти, синодальному строю – его особенностям и недостаткам, Святейшему Правительствующему Синоду и недостаткам в его работе предреволюционного времени. Даются яркие характеристики личностным качествам обер-прокурорам Св. Синода (1911–1917 гг. – сменилось шесть человек) и архиереям – членам Синода. Чрезвычайно интересные подробности приводятся в связи с тем, что из себя представляли епархиальные управления, священноначалие – архиереи, консистория, благочинные, приходское духовенство, духовные школы, включая академии, русские монастыри дореволюционного времени, их материальные богатства и роль в церковной, государственной и народной жизни, дана сравнительная оценка русских монастырей старого типа и монастырей нового направления, состояние приходов и их внутренней жизни. Показаны Русская церковь в ее отношении к инославным исповеданиям, ведомства протопресвитеров придворного, военного и морского духовенства.

---

[7] См.: *Лещинский А.Н.* Православие: о его единстве и отношениях с государством. Saarbrücken, Deutschland, LAP Lambert Academic Publishing. – 2016, 683 с.

Книга завершается подведением итогов прошлого и прогнозами на будущее.

Наконец, для меня, как исследователя церковных разделений в православии[8] представили большой интерес факты из жизни Георгия Шавельского в русской церковной эмиграции.

Уже до II Мировой войны в ней сформировались три юрисдикции Московской патриархии, Русской православной церкви за границей (карловчане) и общины, вошедшие в юрисдикцию Вселенского патриархата (евлогиане). Между ними и их представителями существовали очень сложные взаимоотношения. Русский православный человек, оказавшийся в эмиграции, встал перед выбором той или иной юрисдикции. Георгий Шавельский первоначально был активным приверженцем карловацкой церкви. Однако он во многом придерживался самостоятельных воззрений и разошелся по ним со священноначалием Синода карловчан. В итоге перешел под омофор руководства Болгарской православной церкви.

4. В завершении необходимо сказать о методах и подходах в изучении Георгием Ивановичем материалов, представленных в его трудах, то есть об их гносеологических основаниях и методах исследования истории, современности и предопределения будущего России и Русской церкви.

Важно заметить, Георгий Иванович отнюдь не выступает в качестве летописца, излагая день за днем, год за годом происходившие события. Он подробно останавливается на тех, которые по его представлению являются главными в его повествовании, на тех, в которых сам принимал участие, т.е. происходивших на его глазах. Причем, многие события не просто фиксирует, но нередко размышляет над ними, давая им свою интерпретацию.

Прежде всего, надо обратить внимание на отражение в трудах, без сомнения имеющих научное значение, сочетание личных качеств автора с его многогранной церковной деятельностью и жизненной позицией. Прославленный в лике святых, хорошо разбиравшийся в людях архиепископ Иоанн (Шаховской) говорил об о. Георгии, что он «умел смотреть в сущность вещей»[9], а это значит – владел принципами диалектики. Именно на них опирался Георгий Иванович, изучая весь комплекс вопросов, связанных с историей и современным состоянием церковно-государственных отношений. В одном из своих трудов он размышляет о познавательных основах изучения истории церкви и приходит к следующим положениям.

По убеждению Георгия Ивановича, жизнь – вечное движение вперед и кто не идет вперед, может остаться позади – за бортом жизни. Двигаться вперед можно только изучая и исправляя свои ошибки, совершенствуя и себя, и других. Он всегда помнил мудрое древнее правило «Erroribus discimus» (лат. – на ошибках учимся).

---

[8] *Лещинский А.Н.* Церковные разделения в православии: социальная обусловленность и типология. Саарбрюккен, Akademikerverlag Sanktum, 2013; *его же*: К итогам изучения проблемы единства церкви и юрисдикционных разделений в ней. // Религия и/или повседневность: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 16–18 апр. 2015 г. – Минск: РИВШ, 2015. С. 370–376.

[9] *Еп. Иоанн.* «Отец Георгий». В кн. «Письма о временном и вечном». Нью-Йорк, 1960, с. 205.

В тоже время он предостерегает от идеализации прошлого, которое включает в себя и историю Церкви. Идеализация не должна затмевать духовный взор, ибо это «лишит нас способности и возможности рассмотреть теневые стороны нашего прошлого, наши маленькие и большие, легко поправимые и роковые ошибки и недостатки...»[10].

По мнению о. Георгия, правильные оценки прожитого могут появиться в результате спокойного, благоразумного и доброжелательного критического отношения к родному прошлому. В свою очередь, такое отношение послужит только к будущему возвеличению нашей прекрасной Родины и ни в каком случае не к принижению или посрамлению ее.

Касаясь непосредственно предреволюционного состояния церкви, он различает в ней, кроме божественной – благодатной стороны, и сторону человеческую – ее земных деятелей, несвободных от человеческих недостатков и негарантированных от разных погрешностей. Отсюда он предупреждает, что будет вынужден указать на теневые стороны ее тогдашней жизни.

Исходя из диалектических принципов в изучении общества, Шавельский отмечает, что «в жизни учреждений, отдельных обществ, государств и народов бывают периоды благосостояния, расцвета, блеска, но бывают и периоды оскудения и упадка. То же и в Церкви. В ней не только моменты славы Божией, проявляющейся в жизни Церкви, но должны быть замечены и все случаи погрешностей, заблуждений и падений, от которых не бывали свободны не только рядовые служители Церкви, но и высшие ее представители»[11].

Итак, можно сделать вывод об актуальности и чрезвычайно большом значении трудов протопресвитера Георгия Шавельского для изучения состояния церкви и ее взаимодействия с государством, а также практического религиоведения.

Иванова И.И.[1]

Религиоведческое образование в Киргизии: зарождение, развитие, перспективы

История религиоведческого образования в Кыргызстане начинается с момента создания в Киргизском государственном университете межвузовской кафедры научного атеизма (1964)[2] и произошедшей в это же время концентрации научно-исследовательской деятельности по про-

---

[10] *Шавельский Георгий, протопресвитер.* Русская Церковь пред революцией. М., изд-во «Артос-Медиа», 2005. – С. 51.

[11] Там же, – С. 11.

[1] ***Иванова Ирина Ивановна*** [ivanova_ii@mail.ru] – доктор философских наук, профессор Кыргызско-Российского Славянского университета (Бишкек, Кыргызстан) – *прим. ред.*

[2] *Осмонова Д.А., Омурова Т.О.* Из опыта подготовки религиоведов в КНУ им. Ж. Баласагына //URL: http://arch.kyrlibnet.kg/uploads/KNUOSMONOVAD.A., OMUROVAT.O.2014-2.pdf. Сам Киргизский государственный университет, при этом, был открыт в 1951 г., на базе Киргизского государственного педагогического института, образованного, в свою очередь, в 1932 г.

блемам религии в Академии наук Киргизской ССР[3]. Зарождение данного образовательного направления связано с такими именами, как С.Б. Дорженов (заведовал кафедрой научного атеизма в 1964–1969 гг.), Ю.Ю. Вейнгольд (заведовал кафедрой в 1969–1980 гг.), А.Б. Доев (в 1980–1991 гг.), И.Б. Гальперин, Г.Б. Безъязычный, Т.О. Омурова, В.А. Лукашов, А.К. Темиров, Е.Г. Тетевина, Г.Р. Умралина, К.А. Ажыбекова, Р.М. Джаныбаева, К. Дадыбаева, а также М. Абдылдаев, С. Абдылдаев, С. Арстанбеков, К. Шаменова, Т. Баялиева, В.П. Мокрынин, В.Д. Горячева. При этом важно заметить, что на качестве соответствующей гуманитаристики периода 1964–1991 гг. неизбежно сказывалось не только вынужденное включение киргизского, как и всего советского, религиоведения в парадигму идеологизированного атеистического мировоззрения[4], но и отсутствие в Киргизии собственных специалистов, зависимость их подготовки от особенностей становления в республике академической науки. Достаточно сказать, что образованный в 1964 г. Институт философии и права АН Кирг. ССР начинал и затем долгие годы вел свою деятельность исключительно на общественных началах.

Соответственно, **на этапе становления** киргизского религиоведения научно-исследовательская проблематика была сосредоточена на вопросах истории религии и свободомыслия, теории научного атеизма. Наиболее характерной здесь является выпущенная в 1967 г. издательством «Илим» книга «Религия, свободомыслие, атеизм». Для работ этого периода характерна слабая связь с фольклористикой, языкознанием, мифологией, психологией, социологией. Тем не менее, обращают на себя внимание публикации А.Б. Доева «Под покровом религии» (1964) и «Подлинное лицо “Свидетелей Иеговы”« (1972), С. Абдылдаева «Религия и женщина» (1972), Т. Баялиевой «Доисламские верования и их пережитки у киргизов и их преодоление» (1972) и «Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление» (1981), В.П. Мокрынина «Каменные изваяния – памятники древних тюрков» (1978), К.А. Ажыбековой «К вопросу о специфике религиозного влияния на детей и подростков» (1976), «Задачи совершенствования системы атеистического воспитания подрастающего поколения» (1979), «Атеистическое значение достижений современного естествознания» (1981), «Социально-психологические факторы повышения эффективности атеистической пропаганды среди женщин» (1986) и «Молодежь и проблемы психологии религии и атеизма в условиях современной НТР» (1989). Своеобразным итогом этапа религиоведческого становления в республике стала защита первой в отечественной науке докторской диссертации по шифру «09.00.06 – Научный атеизм, религия» (Ажыбекова К.А. Религиозность молодежи и проблемы социально-психологической адаптации. 1990 г.).

После обретения Кыргызстаном государственной независимости и постепенного устранения из постсоветской науки атеистско-методологических ограничений в республике начинается **второй**, переходный этап

[3] Академия наук Киргизской ССР была создана в 1954 г.

[4] Философская наука //Киргизская Советская Социалистическая Республика: Энциклопедия. – Фрунзе: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии, 1982. С. 301–302.

религиоведческого формирования (1991–2000), которому свойственны не только известная неопределенность и эклектика в научно-теоретическом поиске, но и безусловные удачи на пути религиозно–секулярной образовательной интеграции. Об этом, например, свидетельствует появление первого в республике специализированного вуза – пресвитерианского Теологического института «Еммануил» (1994), – на базе которого и возникла профессиональная подготовка собственно религиоведческих кадров. И хотя роль «Еммануила» в системе высшего образования КР до сих пор недооценивается, однако нельзя обойти вниманием тот факт, что именно в этом институте были разработаны учебные программы, ставшие для Министерства образования и науки КР основой будущих госстандартов по религиоведческой специальности. И именно в этом институте Кыргызстана впервые в мировой образовательной практике стали выдаваться дипломы двойного образца – бакалавра религиоведения и бакалавра теологии. К сожалению, из-за ряда управленческих ошибок в деятельности Госкомиссии по делам религий КР практика такой уникальной подготовки к нач. 2000-х гг. была прекращена, а развитие самого «Еммануила» – через магистратуру и докторантуру – сосредоточилось исключительно на протестантской теологии.

На этом же, переходном этапе религиоведческого формирования появляются теологические факультеты в Ошском государственном университете (1993) и Арашанском гуманитарном институте при ОшГУ (2000). В Кыргызско-Российском Славянском университете создается выпускающая кафедра ЮНЕСКО по изучению мировых культур и религий (1999). В Кыргызском национальном университете им. Ж. Баласагына упомянутая выше межвузовская кафедра научного атеизма преобразуется в межфакультетскую кафедру религиоведения при Институте социально-гуманитарных наук (1998), которая позже станет выпускающей (а ее руководитель Т.О. Омурова возглавит Учебно-методическое объединение по религиоведению и теологии в Кыргызской Республике). Все эти изменения, происходящие в русле межвузовской или межгосударственной, а также религиозно–секулярной интеграции, способствуют кардинальному обновлению проблематики республиканского религиоведения и постепенно сосредоточивают ее на вопросах диалога мировых культур и религий. Особую роль в этом процессе играет журнал «Центральная Азия и культура мира».

Наиболее заметные работы указанного переходного периода отражены в следующих публикациях:

– *Табышалиева А.С.* Вера в Туркестане. (Очерк истории религий Средней Азии и Казахстана) (1993),
– *Горячева В.Д., Перегудова С.Я.* Памятники христианства на территории Кыргызстана (1994),
– *Омурова Т.О., Лукашов В.А.* Религиоведение. Учебное пособие для студентов дистантного обучения КГНУ (1998),
– *Иванова И.И.* Философия религии. Программа для студентов вузов по специальности «Религиоведение» (1999),
– *Иванова И.И.* История свободомыслия. Программа для студентов гуманитарных специальностей (1999),
– *Иванова И.И.* Гносеологическая ценность религиозного сознания (1999),

– *Тутлис В.П., Иванова И.И.* Духовные основы возрождения русской религиозности в республиках центрально-азиатского региона (1999),
– *Лукашов В.А., Омурова Т.О., Трофимова З.П.* Религиоведение. Методика преподавания вузовского курса по 40-часовой программе (2000),
– *Иванова И.И.* Рационалистическое осмысление религии в современных условиях (2000),
– *Семенов Г.Л.* Христианство в Киргизии (2000),
– *Иванова И.И.* Свободомыслие в Кыргызстане: пути межрелигиозного диалога (2000),
– *Иванова И.И., Тутлис В.П.* Homo politicus и его религиозность на переходных этапах развития Кыргызстана (2000),
– *Субботин Е.В.* Христианство как фактор общественного сознания: анализ в историческом ракурсе (2000).

Для **третьего**, современного этапа развития киргизского религиоведения характерно усиление тенденций дилетантизма, выразившееся в чрезмерной массовизации и, как следствие, профанировании религиоведческого знания. К образовательному процессу в этой сфере подключаются не только молодые выпускники тех религиоведческих и теологических кафедр, где в базовом преподавательском составе практически отсутствуют профессиональные религиоведы, но и просто случайные люди. Появление откровенно не дифференцированной подготовки по специальностям «религиоведение» и «теология» во все новых и новых вузах (Кыргызском национальном университете в 2006 г., Кыргызском госуниверситете им. И. Арабаева в 2007 г., Кыргызско-Турецком университете «Манас» в 2011 г., Международном университете Кыргызстана в 2015 г.), а также влияние личной религиозности преподавателей на содержание учебного процесса еще более усугубляют положение. В итоге профессионально-религиоведческие изыскания становятся частным делом весьма незначительного числа энтузиастов, а решение задачи по формированию научного сообщества религиоведов в Кыргызстане выглядит утопическим прожектерством. Среди упомянутых энтузиастов можно назвать И.Ш. Асланову, Д.Э. Ашымова, В.Д. Горячеву, С.У. Дюшенбиева, И.И. Иванову, Н.М. Калинину, А.А. Князева, Т.А. Козукулова, Н. Курбанову, К.К. Маликова, О.А. Молдалиева, Д. Мурадилова, Т.О. Омурову, Д.А. Осмонову, Е.В. Субботина, А.И. Токтосунову, В.П. Тутлиса, Э.Е. Усубалиева, Н.Р. Хан, А.П. Яркова. К типичным публикациям современных религиоведов в Кыргызстане относятся следующие:
– *Абдразаков Ф.К., Номанова М.С.* О религиозных верованиях жителей древней Ферганы на основе археологических данных (2001),
– *Иванова И.И.* Религиозная философия (2001),
– *Токтосунова А.И., Ашымов Д.Э.* Религиозная ситуация в Кыргызской Республике (2001),
– *Тутлис В.П., Иванова И.И.* Религиозно-политический плюрализм в Кыргызстане: прошлое и настоящее (2002),
– *Иванова И.И.* Философское религиоведение и религиозная философия (2002),
– *Субботин Е.В.* Религиозное сознание как категория религиоведческих дисциплин (2002),
– *Субботин Е.В.* Элементы рационализма в религиозном сознании (2002),
– *Субботин Е.В.* Теология как путь к рационализации религиозного сознания (2002),
– *Субботин Е.В.* Типы религиозного сознания и критерии их сравнения (2002),

– Ярков А.П. Очерк истории религий в Кыргызстане (2002),
– *Субботин Е.В.* Пути авраамизма: к общечеловеческому сквозь национальное (2003),
– *Субботин Е.В.* Раннее христианство как модель религиозной культуры Средиземноморья (2003),
– *Калинина Н.М.* Оправдание синергетики. Синтез науки, философии и религии (2003),
– *Субботин Е.В., Иванова И.И.* Религиозное сознание Средиземноморья I–IV вв. (2003),
– *Иванова И.И.* Рационалистические ереси в истории христианства (2003),
– *Иванова И.И.* Проблема веротерпимости в современных центрально-азиатских республиках (2004),
– *Иванова И.И.* Парадоксальность религиозного мировоззрения (2004),
– *Иванова И.И.* Конфессионализм и возможность устранения его деструктивных тенденций (2004),
– Иванова И.И. Протестантское образование (2006),
– *Иванова И.И.* Философия религии (2006),
– Исследование псевдорелигий, проведенное Корейским Христианским Всеобщим Объединением (2007),
– *Молдалиев О.А.* Ислам и политика: политизация Ислама, или исламизация политики..? (2008),
– *Мурадилов Д.* Проблема религиозного образования и просвещения в Кыргызстане (2008),
– *Горячева В.Д.* Индо-буддийский компонент культурного наследия Кыргызстана (2009),
– *Козукулов Т.А.* Современные проблемы религиозно-политической жизни на юге Кыргызстана (2009),
– *Маликов К.К., Усубалиев Э.Е.* Мусульманская община Кыргызстана и политический процесс в стране: подходы к гармонизации отношений между государством и религией (2009),
– *Иванова И.И.* История религиоведения: Программа кандидатского экзамена (2009),
– *Дюшенбиев С.У.* Ислам в современном Кыргызстане: состояние и проблемы (2011),
– *Курбанова Н.* Становление системы исламского образования в современном Кыргызстане: состояние, проблемы и перспективы развития (2012),
– *Иванова И.И.* Гуманитарное знание – религиоведение – теология (2013),
– *Маликов К.К.* Теоретические и практические основы по взаимодействию с мусульманской общиной: Краткое пособие по исламу (2013),
– *Курбанова Н.* Исламское образование в Кыргызстане (2014),
– Осмонова Д.А., Омурова Т.О. Из опыта подготовки религиоведов в КНУ им. Ж. Баласагына (2014),
– *Кабак Д.* (ред.). Свобода религии и убеждений в Кыргызстане. Содействуя межконфессиональному согласию и обеспечению верховенства права (2015),
– *Чотаев З.Д., Турсунбеков З.А., Жумакунов Э.М., Сманова Н.Т., Гайббаева А.Т.* Государственная политика в религиозной сфере и основные религиозные течения в Кыргызстане (2015).

Что касается образовательного аспекта религиоведения, то таковой, будучи тесно связанным с аспектом научным, выражается преимущественно в формировании системы подготовки самих религиоведческих кадров и потому наиболее актуален для высшей школы. В настоящее время подготовка кадров по специальностям «религиоведение» и «теология», лицензированным в соответствии с государственными образовательными стандарта-

ми, ведется в 7 вузах республики: Кыргызском национальном университете (на уровне бакалавриата и магистратуры), Кыргызско-Российском Славянском университете (на уровне бакалавриата и магистратуры), КГУ им. И. Арабаева (на уровне бакалавриата), Международном университете Кыргызстана (на уровне бакалавриата), Кыргызско-Турецком университете «Манас» (на уровне бакалавриата), Ошском госуниверситете (на уровне бакалавриата и магистратуры), Арашанском гуманитарном институте при ОшГУ (Бишкек) (на уровне бакалавриата). Из перечисленных вузов специальность «религиоведение» обеспечивается только в четырех (КНУ, КРСУ, КТУ «Манас», Арашанском ГИ), а специальность «теология» – в пяти (КНУ, КТУ «Манас», КГУ им. И. Арабаева, МУК, ОшГУ). По обеим специальностям совмещают подготовку пока лишь два университета: КНУ и КТУ «Манас». Набор студентов по госбюджету осуществляется в трех вузах: КНУ, КРСУ, КГУ им. И. Арабаева.

Между тем, преподавательские кадры с минимально необходимым уровнем профессионально-религиоведческой подготовки имеются только в Кыргызском национальном университете и Кыргызско-Турецком университете «Манас». Специалистов в области собственно религиоведения нет даже среди преподавательского состава религиоведческой кафедры ЮНЕСКО (КРСУ). И хотя в республике на сегодня имеется только два доктора наук профильного направления и, кажется, всего один кандидат (специальный учет таких кадров Министерством образования и науки КР не ведется), подготовка их смены соответствующими организациями не планируется. В связи со сложившейся ситуацией общественный фонд «Открытая позиция» разработал в 2016 г. документ «Реформирование религиозного и религиоведческого образования в Кыргызстане», в котором сформулировал следующие задачи, стоящие перед Министерством образования и науки КР:

(1) «С целью совершенствования подготовки дипломированных специалистов в области религиоведения, как необходимый первый шаг, исключить теологию из перечня специальностей высшей школы, отменить соответствующие образовательные стандарты, перераспределить бюджетные места;

(2) Произвести дифференциацию религиоведческих специальностей с учетом сложившихся в Кыргызстане социокультурных реалий и, в качестве примера, сформулировать их название следующим образом: “Общее религиоведение”, “Религиоведение: исламоведение”, “Религиоведение: исследование христианства”, “Религиоведение: буддология”;

...

(4) Существенно увеличить число бюджетных мест по религиоведческим специальностям...;

...

(6) Для подготовки кадров высшей квалификации создать при НАН КР объединенный совет по защите кандидатских/докторских диссертаций по шифру “09.00.14 – Философия религии и религиоведение”, привлечь к этой работе докторов наук из Казахстана».

Маточкина А.И.[1]

Вклад миссионерской школы в развитие академического исламоведения на рубеже XIX–XX вв.

При разговоре о становлении исламоведения на рубеже XIX–XX вв., в первую очередь, как правило, упоминают школы академического востоковедения в российских университетах в Москве, Харькове, Казани, Санкт-Петербурге, и характеризуют их в качестве школ, конструировавших научное объективное знание. На их фоне востоковеды-миссионеры предстают преимущественно критиками ислама и апологетами христианства, в чьи задачи входила активная миссионерская и просветительская деятельность среди мусульман с целью их приобщения к христианству, и чья полемика с исламом носила субъективный ненаучный характер. Миссионеров готовили в духовных академиях, которых к концу XVIII века насчитывалось четыре: Киевская, Московская, Казанская (преобразованная из Казанской семинарии) и Санкт-Петербургская. В первой половине XIX века эти академии были реформированы, за исключением Казанской, которая вновь стала семинарией и оказалась под контролем Московской духовной академии. Повторное основание Казанской духовной академии состоялось в 1842 году и было связано с попытками русской православной церкви противостоять отпадению татар и других народов Поволжья от христианства[2]. Преподавание восточных языков, в частности арабского и турецко-татарского, было одной из отличительных особенностей этой семинарии (Академии) и обуславливалось необходимостью подготовки миссионеров, знающих восточные языки, с целью общения с местным мусульманским населением[3]. Кафедра восточных языков была открыта в Казанской духовной академии в 1845 году. Основным преподавателем арабского и татарского языков вплоть до своего отъезда в Петербург был Мирза Александр Казем-бек (1802–1870) – основатель казанской школы арабистики, профессор Казанского университета. Для практических занятий по языкам был приглашен Мухаммад-Али Махмудов (1820–1891). Именно знание языков, а также основательное изучение культуры и быта мусульман Поволжья обуславливали научную значимость сочинений востоковедов-миссионеров несмотря на их несомненную тенденциозность. Как отмечает М.А. Батунский в своем трехтомном сочинении «Россия и ислам», стиль научного мышления был присущ и миссионерской литературе об исламе[4]. Уже в 1846 году Казем-беком было выпущено несколько хороших специалистов-востоковедов, среди которых, в частности,

---

[1] ***Маточкина Анна Игоревна*** [anna-matochkina@yandex.ru] – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Джераси Р.* Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. М.: Новое литературное обозрение. 2013. С. 70.

[3] *Данциг Б.М.* Изучение Ближнего Востока в России (XIX–начало XX в.). Изд-во «Наука». Главная редакция восточной литературы. М., 1968. С. 26–27.

[4] *Батунский М.А.* Россия и ислам. Т. 2. С. 209.

выделялся Николай Иванович Ильминский (1822–1891)[5]. После выпуска он был оставлен в Академии бакалавром восточных языков. Для совершенствования знаний в арабском языке и основах мусульманской религии Ильминский был командирован на Восток (1851–1854). В ходе своей поездки он посетил Каир, Иерусалим, Триполи, Баальбек, Дамаск, Константинополь, изучал грамматику, риторику, толкование Корана, законоведение, богословие, вникал в порядок проведения хаджа, обрядовую практику суфиев, много внимания уделял взаимоотношениям местного населения и европейцев, деятельности христианских церквей, а также католических и протестантских миссионеров. И.Ю. Крачковский высоко оценивал знания Н.И. Ильминского, а об отчете последнего о его поездке на Восток писал, что он представляет интереснейший и ценный документ для характеристики в том числе состояния арабской образованности того времени[6].

В 1854 году в Казанской духовной академии было открыто четыре миссионерских отделения, одним из которых стало противомусульманское. Студенты этого отделения изучали несколько новых предметов, в частности жизнь пророка Мухаммада, основы мусульманской религии по ее источникам, а также быт и уклад татар Поволжья, их обычаи и привычки. Помимо Н.И. Ильминского на противомусульманском отделении преподавал профессор Гордий Семенович Саблуков (1804–1880), окончивший Московскую духовную академию и впоследствии ставший широко известным благодаря авторству первого печатного перевода Корана на русский язык (1878). Для разговорной практики в Академию был приглашен татарин Биктемир Юсупов – выпускник Казанского медресе. Преподаватели и студенты противомусульманского отделения печатали свои работы в периодических изданиях, выпускаемых под эгидой Казанской духовной академии, в частности в «Православном собеседнике» и «Миссионерском противомусульманском сборнике». Изучение этих периодических изданий и других сочинений профессоров и выпускников Казанской духовной академии дает все основания говорить о том, что это учебное заведение, несмотря на вполне конкретные практические задачи, подготовило целую плеяду талантливых ученых, исследователей в области языкознания, истории ислама и арабов, изучения положения христианства и христиан на мусульманском Востоке. Так, уже упомянутый выше Н.И. Ильминский был широко известен как тюрколог и лингвист. В процессе преподавания в Казанской духовной академии он отдавал предпочтение языковым дисциплинам, поскольку был убежден в том, что знание языков позволит получать сведения об исламе из оригинальных источников. Вместе с тем, преподавая языки, он обогащал материал занятий личными и историческими наблюдениями об исламе и

---

[5] *Исхаков Р.Р.* Изучение языков мусульманских народов в духовных учебных заведениях Среднего Поволжья в первой половине XIX в. // Современные проблемы и перспективы развития исламоведения, востоковедения и тюркологии. Материалы II Всероссийской молодежной научно-практической конференции (Нижний Новгород, 23 мая 2008 г.) [Электронный ресурс] URL: http://www.idmedina.ru/books/materials/?1446#_ftn28 – дата обращения 02.06.2017.

[6] *Данциг Б.М.* Изучение Ближнего Востока в России (XIX–начало XX в.). С. 194.

его приверженцах[7]. В определенный момент начальство Академии даже заподозрило его в пропаганде ислама, вследствие чего ректор перевел Ильминского на физико-математическое отделение и последний ушел из Академии, а через некоторое время Академию покинул и Юсупов, так что единственным преподавателем противомусульманского отделения стал Г.С. Саблуков. Его перевод Корана, заслуживший в свое время положительные отзывы В.Р. Розена и И.Ю. Крачковского имел как несомненные достоинства, так и недостатки, но в любом случае достаточно долгое время удовлетворял потребности отечественной науки и выражал традиционные представления о Коране с опорой на комментарии мусульманских экзегетов, получившие широкое распространение в татарской среде[8].

Если рассматривать другие труды Саблукова, в частности «Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения» и «Сличение мохаммеданского учения о именах божиих с христианским о них учением», представленные в «Противомусульманском сборнике» и «Православном собеседнике» соответственно, то становится очевидно, что, несмотря на постановку миссионерских задач, автор не просто решает их, но старается быть максимально точным в передаче основ исламского вероучения, руководствуясь определенной системой ценностей и координат. Понимая и принимая во внимание мировоззренческую позицию автора, а не отвергая ее, можно найти достаточно много интересной и полезной информации об истории сложения единого текста Корана, структуре коранического текста и его особенностях, изданиях Корана в Европе и в России и переводе его на разные языки, толковании Корана, а также об отношении мусульман к христианским толкованиям Корана. Несомненным достоинством работ Саблукова является сравнительный анализ текста Корана и Библии. Так, автор подробно пишет о прекрасных именах Бога в Коране, а затем приводит имена Божьи из Ветхого и Нового заветов, рассматривает способ объяснения имен Божьих в христианском богословии и их использование в богослужении.

Отношение светских востоковедов к сочинениям миссионеров носило критический характер, однако они находили в них и несомненные достоинства, принимая во внимание их знания как по истории ислама, так и христианства. Так, Василий Владимирович Бартольд (1869–1930) в рецензии на работу Н.П. Остроумова «Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама» с первой страницы отмечает, что автор сочинения является несомненно лучшим в настоящее время знатоком ислама и его прошлого в Туркестане[9]. Вместе с тем, его рецензия представляет собой критический разбор книги Остроумова. В частности, Бартольд обращает внимание на

---

[7] *Джераси Р.* Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. С. 79.

[8] Коран. Перевод и комментарий И.Ю. Крачковского. Изд-во Восточной литературы. М., 1963. С. 5.

[9] *Бартольд В.В.* Рецензия на книгу: Н.П. Остроумов, Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама (1910) // *В.В. Бартольд.* Работы по истории ислама и Арабского халифата. Москва. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. С. 333.

неточности и противоречия в географических названиях, более распространенное или общепризнанное в научном сообществе разъяснение того или иного термина, указывает на отсутствие в тексте результатов новейших исследований, полемизирует с автором в оценке роли христианства в истории домусульманской Аравии, обращает внимание читателя на источники информации о различных аспектах жизни арабов и отмечает степень их несовершенства. В завершении своей рецензии Бартольд отмечает миссионерский характер работы Остроумова, в которой отношение к исламу определяется той опасностью, которую он представляет для христианства, а значит не может быть беспристрастным[10]. В заключение Бартольд добавляет, что несомненным достоинством книги Остроумова является удачный подбор цитат из Библии и Корана.

Еще одним известным арабистом и исламоведом, выпускником противомусульманского отделения был Пантелеймон Крестович Жузе, урожденный Бандали ибн Салиба ал-Джаузи (1870–1942), родившийся в православной сиро-арабской семье в Иерусалиме. Он учился в Назаретской семинарии, открытой Императорским Православным Палестинским обществом, и за отличную учебу был направлен в Россию, где сначала обучался в Московской духовной академии, а затем – в Казанской. После завершения обучения он остался преподавать в Академии арабский и французский языки[11]. К наиболее интересным его работам относится диссертационное исследование «Мутазилиты. Догматико-историческое исследование в области ислама», долгое время остававшееся единственным трудом по такому направлению в исламской спекулятивной теологии, как мутазилизм. О научных интересах П.К. Жузе также говорит его сочинение «Положение христиан в мусульманских государствах», опубликованная в журнале «Православный собеседник». В этой работе, а точнее изначально лекции, прочитанной в Казани, говорится о плачевной участи христиан Ближнего Востока под властью Османской Турции. Жузе приводит различные исторические рассказы и анекдоты, иллюстрирующие рабское положение восточных христиан и их нелегкую долю, облегчить которую в состоянии только Российской государство с его миссией освобождения христиан из-под турецкого ига. Ученый опубликовал свыше 30 работ о христианском Востоке. В 1916 году он стал приват-доцентом Казанского университета, а в начале 1920-х годов был приглашен в Бакинский университет, сыграв существенную роль в становлении востоковедения в Баку. Однако в это время он отошел от изучения ислама и христианства, посвятив себя истории Азербайджана и Закавказья в Средние века[12].

Подводя итог всему вышеизложенному, можно говорить о том, что работы представителей миссионерского исламоведения содержали богатый фактологический материал, по степени проработанности не уступавший

[10] Там же, – С. 334–340.

[11] Поликультурный мир Среднего Поволжья: социально-антропологические и исторические аспекты. Том I. Казань, 2014. С. 230

[12] *Кострюков М.А.* Пантелеймон Крестович Жузе – историк христианского Востока. [Электронный ресурс] URL: http://www.ippo.ru/historyippo/article/panteleymon-krestovich-zhuze--istorik-hristianskog-200385 – дата обращения: 02.02.2017.

работам представителей академического исламоведения, однако их ярко выраженный эмоциональный характер и экспрессивная негативная оценка ислама, характеризующая их конфессиональную позицию, порой мешали рассматривать их работы на высоком научном уровне. Однако для исследователей, занимающихся изучением становления исламоведения в России, рассмотрением ориенталистского дискурса, сравнительным анализом основ ислама и христианства и их взаимодействием на Ближнем Востоке, работы востоковедов-миссионеров могут представлять безусловный научный интерес.

Басаури Зюзина А.М.[1]

Украинский научный атеизм про иудаизм: пересказ или плагиат?

В СССР коммунистическая партия активно боролась с «пережитками» религиозного мировоззрения. Для этого были созданы специальные кафедры в университетах советских республик, защищались диссертации, критикующие различные религиозные традиции с позиций материалистической марксистской философии, а также издавалось большое количество научной и научно-популярной литературы по антирелигиозной тематике. Этот огромный пласт литературы еще недостаточно исследован ни украинским, ни зарубежными специалистами. Поэтому актуальность изучения научно-атеистического наследия периода советской Украины представляется нам неоспоримой. Также актуальным, по нашему мнению, является исследование наработок украинских научных атеистов в их формальной и сущностной связи с работами их коллег из советской России.

Что касается иудаизма, то надо отметить, что история еврейских общин во времена советской власти достаточно разработана в зарубежной историографии, но научно-атеистические работы, посвященные иудаизму, исследовались только автором этой статьи[2]. Кроме того, это исследование может дополнить дискуссию, начатую в 2014 г. в российском религиоведении, вокруг вопроса о возможности причисления работ советских научных атеистов к религиоведению[3].

---

[1] ***Басаури Зюзина Анна Мария*** [manya_basauri@ukr.net] – кандидат философских наук, преподаватель кафедры культурологии Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова, член Молодежной ассоциации религиоведов (Киев, Украина) – *прим. ред.*

[2] *Басаурі Зюзіна А.М.* Науковий доробок І. Миговича з проблем іудаїзму та сіонізму в контексті розвитку наукового атеїзму в УРСР // Науковий часопис Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова / ред. рада: В.П. Андрущенко (голова). – К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. – Вип. 33(46). – С. 16–23; *Басаури Зюзина А.М., Киселев О.С.* Сборник «Вопросы атеизма» как источник по истории советского религиоведения // Религиоведческие исследования. – 2016. – №2. – С. 202–212.

[3] См.: «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальне проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / [сост., предисл., общ. ред. К.М. Антонова]. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – 263 с.; *Шахнович М.М.* Этос истории науки: о реконструкции российского религиоведения

Целью данной статьи является продолжение исследования украинских советских научно-атеистических произведений, с акцентом на рецепции в них работ, посвященных иудаизму, принадлежащих перу российских советских научных атеистов. Для достижения поставленной цели необходимо сначала представить общий список используемых первоисточников, затем проанализировать цитирование работ советских ученых в произведениях украинских научных атеистов, привести примеры в подтверждение выделенных тенденций, а также сделать соответствующие выводы.

Вот перечень работ советских ученых, взятые нами для анализа в рамках данной статьи: М. Беленький «Хиви Габалки и его возражения против божественного происхождения Ветхого завета» (1958) «О современном иудаизме в США и Израиле» (1959), «Что такое неохасидизм?» (1969), «Что такое Талмуд» (1970), «Современный иудаизм» (1972), «Иудаизм» (1974); А. Ранович «Очерк истории древнееврейской религии» (1937); М. Шахнович «Социальная сущность Талмуда» (1929), «Кому служит религия Израиля» (1930), «Иудаизм в СССР на последнем этапе нэпа» (1931), «Современная иудейская «философия» в капиталистических странах» (1954), «О происхождении и классовой сущности иудейской религии» (1957), «Реакционная сущность иудаизма» (1960), «Закат иудейской религии» (1965), «Современный сионизм и иудейский клерикализм» (1977); М. Ярославский «Библия для верующих и неверующих» (1938), «О религии» (1957). В этот перечень входят не только научно-популярные книги, но и статьи в научных журналах. Подобное многообразие первоисточников определяется тем, что все эти работы были доступны для обработки украинскими научными атеистами, ведь они передавались во все республиканские библиотеки и не имели статуса литературы для ограниченного пользования.

Другую группу первоисточников, которые были нами проанализированы, составляют 18 научно-атеистических произведений украинских авторов советского периода, изданные между 1957 и 1989 гг.: Р. Бренман «Иудаизм и сионизм в современной идеологической борьбе» (1989); В. Еленский «Иудаизм и клерикальный сионизм» (1988); Т. Кічко «Іудейська релігія, її походження і суть» (1957), «Про іудейську релігію» (1959), «Іудаїзм без прикрас» (1963), «Іудаїзм і сіонізм» (1968); Т. Кичко, І. Мигович «Критика антропофобії іудейського віровчення» (1973), «Соціальний зміст апологетики іудаїзму» (1973); І. Мигович «Хасидське благочестя і сіонізм» (1973), «Благочестивий» іудаїзм і сіонізм» (1979); А. Эдельман «Современность и иудаизм» (1970), «За стінами синагоги: (Іудейський культ і його реакційна суть)» (1970), «Критика В.І. Леніним єврейської буржуазної націоналістичної ідеї “богообраності”» (1970), «Иудаизм: прошлое без будущего» (1977), «Секуляризация и преодоление иудейских верований в СССР» (1977), «Апологетика иудаизма в экзистенциализме» (1978), «Кому служит “богоизбранность”» (1985); К. Ямпольський «Походження та класова суть іудейських свят і обрядів» (1961).

советского периода // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1(33). – С. 185–197.

Проанализировав все ссылки на произведения российских советских ученых в указанных произведениях украинских научных атеистов, мы выделили четыре тенденции в использовании ссылок: 1) двойное цитирование; 2) отсутствие цитаты на указанной странице; 3) перевод целых абзацев из работ-оригиналов без правильного оформления ссылки; 4) искажение прямых цитат при пересказе или переводе. Первая указанная тенденция в использовании ссылок встречается чаще, а последняя соответственно наименьшее количество раз. Далее мы приведем несколько примеров в подтверждение каждой из выделенных тенденций.

Один из многих примеров двойного цитирования мы встречаем в работе И. Миговича «"Благочестивый" иудаизм и сионизм» (1979): «Цадики в Израиле подвергают нападкам служителей реформированного иудаизма за недостаточно усердное соблюдение религиозно-бытовых предписаний, навязывают населению «учение о благочестии», в котором видят средство спасения веры в Яхве от упадка. Активный защитник бештианства Вайнтрауб откровенно пишет: «Старый иудаизм не завершил своих преобразований. Хасидизм – средство, которое спасет иудаизм от кризиса, который мы переживаем...»[4]. Последнее предложение стоит в кавычках и после него подается ссылка на работу М. Шахновича «Закат иудейской религии», где читаем следующее: «Современная пропаганда хасидизма как «народной религии» имеет целью оживить отмирающий иудаизм. В книге «Каббала и хасидизм», изданной во Франции, Вайнтрауб пишет: «Я верю, что мир идет к религиозной эпохе после господства материализма. Старый иудаизм не закончил своих превращений. Хасидизм – средство, которое спасет иудаизм от кризиса, переживаемого в наши дни»[5]. То есть И. Мигович сам книгу Вайнтруба не читал, но использовал цитату из нее, которую одолжил у М. Шахновича. И это только один из многих примеров такого обращения с цитатами. Поэтому можно сделать еще один вывод о том, что украинские научные атеисты не считали нужным перепроверять приведенные другим автором цитаты, что, конечно же, не повышало научной ценности их работ.

Следующая цитата иллюстрирует то, каким образом авторы не только указывали неправильные страницы в ссылках, но еще и искажали приведенную в первоисточнике информацию. Таким образом у М. Шахновича читаем: «В конце 1928 г. в Нью-Йорке был устроен митинг протеста против «преследований еврейской религии в СССР», на котором присутствовало 150 раввинов»[6]. А в работе Т. Кичко мало того, что неправильно указано страницу цитаты, так еще и информация подана следующим образом: «В Нью-Йорке 150 раввинов устроили антисоветский митинг, где распространяли клеветнические листовки о «ужасных преследованиях еврейской религии в СССР»[7]. У рядового читателя создается впечатление будто 150 раввинов намеренно организовали митинг с целью распространения информации об «ужасных» преследованиях советских евреев. Хотя в оригинальной работе М. Шахнович не указывает организаторов

---

[4] *Мигович І.І.* «Благочестивий» іудаїзм і сіонізм. – К., 1979. – С. 9–10.

[5] *Шахнович М.И.* Закат иудейской религии. – Л.: Лениздат, 1965. – С. 70.

[6] *Шахнович М.И.* Кому служит «религия Израиля». – М., 1930. – С. 17.

[7] *Кічко Т.К.* Іудаїзм без прикрас. – К., 1963. – С. 167.

митинга, а сами преследования не называются «ужасными». Для общего духа работы Т. Кичко «Іудаїзм без прикрас» организованный раввинами митинг против «ужасных преследований» выглядит одиозней и лучше подчеркивает угрозу, которую представляют собой советские евреи, являющиеся частью мирового еврейства.

Примером третьей выделенной тенденции может служить следующая цитата из той же книги Т. Кичко: «Однако не следует забывать, что иудаизм, в какую бы одежду он не рядился, как и всякая другая религия, затемняет сознание человека, обрекает ее на пассивность, сковывает его творческую активность и инициативу. Иудейская религия и сегодня стремится переключить энергию и мысли народных масс с пути, ведущего к борьбе за лучшую жизнь общества, на путь молитвы и выполнения «предписаний бога». Верующий иудей и сейчас должен ежедневно читать молитву «Благословен ты, господи..., что направляешь наши шаги»[8]. А в оригинальном произведении М. Шахновича написано следующее: «Иудаизм, как и всякая религия, затемняет сознание человека, обрекая его на пассивность перед силами природы, воспитывая в нем рабскую по отношении к силам буржуазного мира, сковывает его творческую активность и инициативу. В иудаизме, как духовной сивухи, еврейские трудящиеся топили свои требования на сколько-нибудь достойную жизнь людей. Иудаизм стремился переключить энергию и мысли народных масс с путей, ведущих к борьбе против капитализма, на путь толкований и исполнений «предписаний бога», заставлял безропотно переносить горе. Верующий иудей должен ежедневно произносить молитву «Благословен ты, господи... направляющий наши шаги»[9]. Итак, можно констатировать, что Т. Кичко просто перевел почти дословно текст М. Шахновича, а ссылку указал только для последней прямой цитаты, которую он так же, как и основной текст, позаимствовал у М. Шахновича. Мы предполагаем, что такой перевод-пересказ без указания первоисточника, был распространенной практикой у советской «научной общественности», однако, чтобы утверждать это как неоспоримый факт нужно провести отдельное исследование.

А теперь приведем пример искажения цитат при пересказе или переводе, ведь подобное обращение с первоисточником, по нашему мнению, подрывает любые интенции к научности определенного текста. К сожалению, такое цитирование также встречается довольно часто, хотя гораздо меньше, чем первые три вида. Итак, в книге «“Благочестивый” иудаизм и сионизм» И. Миговича мы читаем: «Великий Октябрь открыл всем трудящимся нашей страны путь к знаниям, способствовал их духовному расцвету, усвоению достижений прогрессивной культуры, в том числе и к овладению русским языком как важным средством межнационального общения. В 1926 г. почти 2/3 евреев СССР назвали родным русский, украинский и другие языки народов, среди которых они проживали»[10]. В оригинале на странице ссылки подан такой текст: «Перепись 1926 г.

[8] *Кічко Т.К.* Іудаїзм без прикрас. – К., 1963. – С. 72.

[9] *Шахнович М.И.* Современная иудейская «философия» в капиталистических странах // Философские науки. – 1959. – №4. – С. 140.

[10] *Мигович І.І.* «Благочестивий» іудаїзм і сіонізм. – К., 1979. – С. 81.

показала, что 34% еврейского населения (в 1897 г. – 13%) отказались признать еврейский язык своим родным, а 10% вообще заявили себя нееврями»[11]. В данном случае мы видим искажение фактов, представленных в работе оригинале, ведь «34% еврейского населения» никоим образом не могут составлять «2/3 евреев СССР». Автор умышленно подает читателю неправдивую информацию, а это заставляет усомниться в возможности доверия ко всем без исключения научным и научно-популярным текстам, написанных научными атеистами советских времен.

Итак, подытоживая это небольшое исследование, мы пришли к следующим выводам. Во-первых, критические работы российских советских ученых заменяли первоисточники украинским научным атеистам. Имеется в виду, что они не использовали работы, написанные в рамках иудейской теологической традиции или еврейскими авторами, а просто цитировали их по работам других авторов. Во-вторых, поскольку нам удалось выделить вышеуказанные тенденции в цитировании произведений российских научных атеистов, научный уровень проанализированных нами работ представляется нам чрезвычайно низким, а значит в данном случае нельзя говорить о некоем приросте знания. И последний, но не менее важный, вывод заключается в том, что наше исследование подтверждает предложенное М.М. Шахнович разделение всех авторов, которые писали о религии в советские времена, на «агитаторов и исследователей»[12].

---

[11] *Шахнович М.И.* Иудаизм в СССР на последнем этапе НЭПа // «Воинствующий атеизм». – 1931. – №7. – С. 97.

[12] *Шахнович М.М.* Этос истории науки: о реконструкции российского религиоведения советского периода // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1(33). – С. 185–197.

Культурология религии

Гуржи К.Л.[1]

От *Sancta Civitas* к Идеальным городам: христианский город на пути к светскости

Осмысление роли города в формировании европейской культуры – тема не редкая для гуманитарных исследований. При этом исследователи определяются достаточно единогласно с тем, что на сформировавшийся в начале раннего средневековья тип города, который мы привыкли называть европейским, существенно повлияли христианские представления о мироустройстве и античный опыт социальной жизни[2]. При более тщательных поисках момента, когда же новый тип города становится предметом теоретической рефлексии, на каком этапе христианский город начинает секуляризироваться – мы сталкиваемся с появлением идеи идеального города.

В современной теоретической рефлексии идеальный город представлен или в контексте архитектурного развития[3], или в контексте изучения социальных утопий[4]. Исследований и концепций, представляющих его как самостоятельный феномен немного, но они достаточно разнообразно подходят к идеальному городу с точки зрения искусства, архитектуры и проектирования, языка, культурной антропологии и даже политической или социальной философии. Говоря об идеальном городе, исследователи пытаются учесть его основные маркеры. Примечательно, например, определение, представленное в работе Хелен Розенау (Helen Rosenau) «Идеальные города: архитектурная эволюция в Европе». Автор пишет, что «Идеальный город выступает религиозным видением, или светским представлением, в котором общественное осознание потребностей населения находится в союзе с гармонической концепцией художественного единства»[5].

Идея идеального города почти всегда представляется как изобретение Ренессанса, поэтому обычно этот термин не используют для обозначения, например, городов средневековья. Классические теории идеального горо-

---

[1] ***Гуржи Ксения Леонидовна*** [kseniia_gurzhi@ukr.net] – магистр религиоведения, аспирантка кафедры философии Донецкого национального университета им. Васыля Стуса, эксперт Украинского института стратегий глобального развития и адаптации (Киев, Украина) – *прим. ред.*

[2] См., например, Вододіли секуляризації / Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації. – Вінниця: Нілан-ЛТД, 2015. – 240 с.

[3] *Bouleau N.* The Ideal City //Risk and Meaning: Adversaries in Art, Science and Philosophy. / Bouleau Nicolas. – Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2011. – pp. 149–164.

[4] Утопия как «философский проект» [Текст] / *Е.Л. Черткова* // Вопросы философии. – 2015. – № 5. – С. 190–201. – с. 199–200. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1166&Itemid=52#_ednref1

[5] *Rosenau H.* The ideal city in European history / Helen Rosenau. – London [England]: Methuen, 1983. – 195 p.

да критикует голландский доктор философии Виллем Боурефейн (Willem Boerefijn), специализирующийся на средневековом планировании городов. В своем исследовании «Закладка, планирование и строительство новых городов XIII–XIV веков в Европе: архитектурно-историческое исследование городской формы и ее создание» [6] он указывает на практические попытки строить города, которые могли бы называться идеальными.

Средневековая идея идеального города была связана с представлениями об образе Небесного Иерусалима и Civitas Dei – как образца, данного в Святом писании. Воспроизводимые в городах сакральные архетипы приобщали публичные пространства к религиозному: Киев и Константинополь называли Новым Иерусалимом; Рим, Трир, Кельн, Майнц, Прага и Страсбург добавляли к названию города в своих официальных печатях и документах вместе с названием «Sancta Civitas» – Святой город. Исследователи отмечают, что к XIII в. отношение многих представителей духовенства к городам было отрицательным, как к местам греха и нравственного упадка, угрожающим церковным организациям. Но в XIII–XIV вв. это отношение изменилось. Были сформулированы новые (на основе античных) теории идеально организованного общества, и город стал местом, в котором это общество существовало. Земная форма города начинает представляться как потенциальное идеальное общество. Фома Аквинский изложил в «Зерцале князей» свой взгляд на город, как на «[...] лучшую форму для материального и морального существования человека»[7]. С XIV в. города становятся «полем для работы» проповедников и монашеских орденов, на это же время приходится официальное папское признание нищенствующих орденов францисканцев, доминиканцев, позже августинцев и кармелитов. Дома этих орденов всегда размещались в пределах городов, что в определенной степени делало город более духовным местом, благодаря проповедям братьев. Виллем Боурефейн (Willem Boerefijn) приводит цитату-совет королю Англии Эдуарду I его советника архиепископа Кентерберийского Джона Печама (Pecham) о том, как с помощью городского образа жизни цивилизовать покоренных валлийцев: «... государь, если вы хотите заставить их вести себя в соответствии с Богом и миром, и вывести их из дикости, велите им жить в городах»[8].

Для понимания средневекового идеального города важно обратить внимание на тексты францисканца Франсеска Ашимениса (1340–1409). Насколько известно, он был первым с римских времен, кто дал описание архитектурной формы идеального города. Ашименис предлагает комплексную, детальную теоретическую модель идеального города в книге под названием «Правление Князя, города и общее дело». Идеальный город, воображаемый Ашименисом, похож на библейский Небесный Иерусалим, он имеет квадратную форму и три пары ворот на каждой из

---

[6] *Boerefijn, W.N.A.* The foundation, planning and building of new towns in the 13th and 14th centuries in Europe: an architectural-historical research into urban form and its creation. / W.N.A Boerefijn. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://pure.uva.nl/ws/files/994540/75671_thesis.pdf

[7] Указаное соч. с. 309.

[8] Там же, – с. 309–310.

сторон. Пространство города организовано как сочетание светской власти («могучего и высокого княжеского дворца, имеющего отдельный выход на наружной стене»[9]) и религиозной с собором в центре, рядом с большой центральной площадью. Каждый квартал города должен был иметь монастырь одного из нищенских орденов, жители распределены в соответствии со своими профессиями так, чтобы в каждом квартале были необходимые магазины и услуги.

Средневековье знало также практические попытки построения идеальных христианских городов, основанных на эсхатологической идеологии. Одним из таких прецедентов были гуситские «города солнца». После казни в 1415 году ректора Пражского университета Яна Гуса, в городах Южной Чехии начался бунт против церковной и светской власти. Повстанцы объединялись в религиозно мотивированные сообщества, организовывали лагеря, на базе которых возникали «Города Солнца» на холмах с библейскими названиями, Сион, Хорив, Фавор, где ожидали конца времен и верили, что именно эти праведные города будут спасены. Наиболее важным из гуситских городов был город Табор. После поражения таборитов их «идеальный» город был преобразован в «обычный».

В отличие от описанных теоретических и практических упражнений по построению идеальных городов, основанных на религиозных образцах и учении, позднее средневековье знает еще одну попытку предложить теоретическую модель общественного и государственного устройства, в определенной степени революционную, потому что она ориентирована преимущественно на светскую сторону жизни людей. Ее автор Марсилий Падуанский (1270/1343), предложил в трактате «Defensor Pacis»[10] (Защитник мира) взгляд на социальный порядок, заключающийся в «разведении компетенций» божьего и природного законов, и соответственно в социальной плоскости – ограничение влияния духовенства / папы на светское управление, и даже прямой отказ в таком его праве. Марсилий возможно впервые для средневековой религиозной среды указал на светские аспекты того, что быть горожанином – значит выполнять социальные роли. Ведь во время службы верующие продолжают оставаться гражданами и горожанами. Автор руководствуется практической необходимостью сугубо светского мира в деле объединения для защиты от мусульманских государств Ближнего Востока, чего не могло обеспечить разрозненное духовенство. Поэтому государство в трактате Падуанского является прежде всего политическим сообществом. А. Белокобыльский характеризует появление этой и подобных работ, как «рационализацию христианского мифа» [11] и говорит о формировании нового поля теоретезирования, которое отличалось от теологического.

Приведенные выше взгляды Франсеска Ашеминеса и Марсилия Падуанского стали интеллектуальной почвой для тематизирования идеального города, которое произошло на фоне эпохальных изменений во всех сферах жизни, всколыхнувших традиционное мировоззрение.

---

[9] Там же, – с. 310

[10] *Падуанский Марсилий* «Defensor Pacis». – Пер. с франц. Б.У. Есенова. – М.: Дашков и К, 2014. – 656 с.

[11] *Білокобильський О.В.* Філософія як метафізика. – Донецьк, – 2014. – С. 78–79.

Развитие самой идеи идеального города происходит в период Великих географических открытий, когда многочисленные путешественники, священники и паломники давали материал для составления географических карт, на которых все меньше территорий имели статус «неизвестная земля». Участились также контакты путешественников с аборигенами открытых земель, в результате чего оформилась мысль о необходимости цивилизовать их через приобщение к европейской городской культуре. В то время, когда Томас Мор, вдохновленный дневниками-путешественника Америго Веспуччи, создает свою «Утопию», возникает идея колониального идеального города. Европе необходимо было измениться, новый социальный порядок должен был быть представлен в физическом городском пространстве, однако тесные средневековые города ограничивали эту потребность. Но великие империи, в том числе Испания и Португалия, уже имели выход – благодаря колониальной экспансии они получили возможность создать Новый христианский мир. В градостроительном плане эта задача решалась через соблюдение так называемых «законов для Индий»[12]. «Законы» определяли обязательность прямоугольной планировки ради сохранения порядка при расширении и удлинении городов. Заселяться города должны были от центральной площади. Сама центральная площадь воплощала вариант испанского средневекового архетипа центра города: по сторонам четырехугольной площади размещались храм, муниципальные здания, военные сооружения и дом губернатора. По таким законам были возведены, в частности, Мехико, Богота и Лима. Таким образом, испанские «Законы для Индий» представляли собой своеобразное практическое руководство, которое опиралось на представления о пространственной форме идеальных городов и закрепляло единую градостроительную концепцию.

Формулировка представлений об идеальном городе удивительно похожа на выписывание канона. Согласно определению, предложенному Яном Асманом, канон – это такая форма традиции, в которой он достигает крайней формальной устойчивости[13], становится принципом новой культурной когерентности.

Таким образом, мы видим, что в представлениях об идеальном городе находят свое место и легитимируются новые социальные отношения и новые структурные элементы города, формируется определенный «кодифицированный язык» города. Сама форма организации жизненного пространства человека в позднее средневековье рождает идею идеального города. Проводя аналогию с каноном, мы видим, что начинает рационально оформляться новый взгляд на город, который секуляризирует и расширяет предыдущие религиозно обусловленные убеждения.

---

[12] *Кириченко Е.И.* Особенности развития архитектуры испанских колоний. // Всеобщая история архитектуры. Том VII. / под ред. А.В. Бунина.: Москва, Стройиздат, 1969. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://classic. totalarch.com/latinos_17_19/desarrollo

[13] *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

Непряхин В.А.[1]

К вопросу о словесном выражении духовного противоборства в русской публицистике XVII века

В середине XVII века в России произошёл политический и духовный конфликт, связанный с вопросами церковного богослужения, позже названный церковным расколом. В его идеологической ипостаси велась борьба между церковниками, политиками, общественными деятелями, причём определение и понимание этого словесного противостояния в исторической науке сложилось неоднозначное.

С середины XIX века, со времени зарождения церковной историографии, вопрос определения типа и характеристики словесных состязаний, выражающих духовное противоборство в названный период, поднимался неоднократно. Зачинатель этого направления митрополит Макарий квалифицировал столкновение позиций церковной власти с несогласными как **спор** (“Но Арсений, двукратно возвращавшийся с пути по поручению Паисия, остановившегося в Молдавии, в последний раз (8 декабря 1650 г.) привез с собою в Москву «Статейный список», в котором подробно изложил свой жаркий спор с греками о двуперстии для крестного знамения и о некоторых других церковных предметах, которыми русские разнились тогда от греков…”)[2].

Его коллега, профессор Голубинский Е.Е., определяет публичное обсуждение вопросов веры церковниками и раскольниками как **полемику** (“Нисколько я не в претензии на о. Ледовского, что он не согласен со мною относительно некоторых пунктов полемики с старообрядцами”)[3]. В начале XX века обер-прокурор синода Карташев считает столкновение мнений о правилах церковной службы **спором** (“Арсений Суханов и поехал в первый раз с Паисием. Но его споры с греками смутили греческий патриотизм Паисия”)[4].

В современный период изучения раскола вопрос о характеристике и наименовании словесного выражения конфликта в духовной сфере поднимается постоянно, однако единого мнения по этому вопросу также нет. Так исследователь Белянкин называет данное явление вообще по-разному в одном и том же произведении, изданном в 2015 году: “…в памятниках антистарообрядческой **полемики** второй половины XVII в…”, “религиозные **дискуссии**, как и внутрицерковные проблемы, ранее никогда не получали такого широкого общественного резонанса…”[5].

---

[1] ***Непряхин Василий Александрович*** [vas17777787@yandex.ru] – учитель истории и обществознания ГБОУ Лицей №1501 (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Макарий (Булгаков).* История русской церкви [Электронный ресурс] адрес URL: http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/

[3] *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами. (Общие вопросы: Как явилась у Никона мысль об исправлении обрядов и книг и что такое было или в чем состояло его исправление книг? [Электронный ресурс] адрес URL: http://www.odinblago.ru/staroobradchestvo_prichina

[4] *Карташёв А.В.* Очерки по истории русской церкви т. 2. ─ М., 2009

[5] *Белянкин Ю.С.* «Церковь и государство в полемике со старообрядцами во второй половине XVII в. (на примере деятельности Московского Печатного

Современные же российские теологи используют довольно расплывчатый термин **диалог**: “Диалог РПЦ со старообрядцами продолжается на протяжении не одной сотни лет. Со стороны старообрядцев он часто приобретает черты агрессивного миссионерства.”[6].

Исходя из сказанного, можно сделать вывод, что сам предмет этого исследования в исторической науке за последние 150 лет не приобрёл точной формулировки, причинами чего можно назвать политизированность темы и полярность мнений историков, находящихся на клерикальных или антицерковных позициях, что увеличивает разброс терминов от простого «диалога», до «жаркого спора». Таким образом, первостепенной задачей моего исследования является рассмотрение всех вариантов определения предмета исследования и выбор из них наиболее соответствующего для выражения такого вида духовного противоборства, как раскол.

Обратимся к словарю, в котором представлены рассмотренные лексические единицы. Например, в «Словаре синонимов» Александровой З.Е. даны следующие синонимы к слову «спор» – полемика, прения, препирательство, дискуссия и пререкания[7]. «Препирательство» и «пререкания» не будем брать во внимание, так как эти понятия используются в бытовом общении человека и не могут быть отнесены к философско-идеологической сфере. Наименование «прения» носит узкопрофессиональный юридический характер и поэтому также должно быть отвергнуто. Итак, будем сопоставлять только термины *спор, полемика и дискуссия* как выражающие наиболее подходящие по смыслу понятия.

Спор в «Толковом словаре русского языка» Ушакова Д.Н. трактуется как “взаимное пререкание, словесное (устное или письменное) состязание, в котором каждая из сторон отстаивает свое мнение, доказывает свою правоту”[8]. Дискуссия в том же словаре трактуется как «обсуждение какого-нибудь спорного вопроса для выяснения разных точек зрения». А полемика представляется составителями как «спор в процессе обсуждения чего-нибудь». Однако эти определения не являются приемлемыми для нашего исследования, так как они носят излишне обобщённый характер, требуется профессиональная, исторически обусловленная трактовка этих понятий. Обратимся к трудам современных отечественных исследователей. Следует отметить немногочисленность научных произведений, посвящённых этой теме (*Козаржевский А.Ч.* Искусство полемики М.: 1972; Об искусстве полемики М.: 1982.; *Павлова Л.Г.* Спор, дискуссия, полемика М. 1991), которые в основном ориентированы на творческое переосмысление труда С.И. Поварнина “Искусство спора” (1910).

двора)». [Электронный ресурс] адрес URL: http://www.hist.msu.ru/Science/Disser/ Belyankin.pdf

[6] *Соколов В.* Полемика со старообрядцами [Электронный ресурс] адрес URL: http://www.kizik.ru/index.php/publication/klir/82-staroobrad

[7] *Александрова З.Е.* Словарь синонимов русского языка. Практический справочник» [Электронный ресурс] адрес URL: http://bookre.org/reader? file=489072

[8] Толковый словарь русского языка под ред. Д.Н. Ушакова Т .2 М.: ОГИЗ 1935.

Работа же В.А. Шенберга "Полемика как способ духовного противоборства"[9] привлекает внимание акцентуацией на нравственной стороне полемического мастерства. Ориентируясь на этот способ классификации, автор рассматривает социальные факторы, способствующие возникновению полемики, анализирует её логические и психологические составляющие, сравнивает полемику со спором и дискуссией, даёт рекомендации по ведению полемики.

В качестве факторов, обуславливающих возникновение полемики, и духовных предпосылок её проявления, Шенберг называет процесс социальной и духовной дифференциации населения, а также плюрализм мнений как естественное состояние общественного сознания. Стоит обратить внимание, что в труде Шенберга, изданном в 1991 году, а именно, в исторический период, названный перестройкой, говорится о полемическом противостоянии как с идеологическим наследием прошлого, так и с общественными взглядами представителей различных политических сил по отношению к перестройке. Опираясь на реалии 1990х годов, Шенберг отмечает, что в нашем обществе не умеют полемизировать даже на высоком уровне, не выработана подлинная культура полемического общения.

Содержание русской публицистики XVII века определяется схожими факторами. Представляется, что церковный раскол как религиозно-политическое движение имеет краеугольное значение для русской истории, так как является последним открытым широкомасштабным проявлением несогласия общества с идеологической доктриной церкви. Отражением этого процесса в архивных документах стала полемика между «никонианами» и «старообрядцами» – столкновение лидеров-интеллектуалов противоборствующих сторон. Причины протекания этого духовного противоборства в русле полемики связаны с позицией государства, выражающего мнение по этому вопросу, диаметрально противоположное представлениям общества. Государство не собиралось идти на компромиссы, любое ему противодействие, даже не касающееся вопросов политической власти, вызывало быструю отрицательную реакцию, от социума требовалось только согласие с официальной точкой зрения.

Основания такой позиции государства лежат в историческом контексте XVII века, названного «бунташным». Смутное время становления новой династии, притязания короля Владислава Польского на русский престол демонстрировали непрочность и шаткость трона Романовых. Восстание Кондратия Булавина, соляной и медный бунты, свидетельствовали о недееспособности государства, его слабости перед народными массами, имевшими в то время потенциал для вооруженного протеста, обусловили непримиримость государства по отношению к староверцам.

Выявляя характерологические признаки полемики, Шенберг рассматривает сходные с ней понятия – спор и дискуссию. Во-первых, он определяет спор как более общее понятие, включающее полемику и дискуссию в качестве своих разновидностей. Во-вторых, автор исследования производит сравнение полемики с дискуссией, отмечает различия в их целеполагании: не достижение общности мнений её участниками по поводу

[9] *Шенберг В.А.* Полемика как способ духовного противоборства. – Л.: Знание, 1991. – 32 с.

обсуждаемой проблемы, что происходит в процессе дискуссии, а победа над оппонентом, утверждение своей точки зрения в процессе полемики. Шенберг утверждает полемику как форму, способ духовного противоборства, однако считает, что не следует противопоставлять её дискуссии, так как при определённых обстоятельствах они могут переходить друг в друга, ведь "победа может быть достигнута в честной интеллектуальной борьбе, и в этом случае она не противостоит истине, а ведёт к ней".

Публицистические источники XVII–XVIII века ("Сборник старообрядческий полемический" авторства старца Арсения последней четверти XVII века, "Увет духовный" 1682 года и "Обличия неправды раскольничья" преп. Фофилакта Лопатинского архиеп. Тверского 1745 года) имеют своей целью, с одной стороны, направлять церковных проповедников в искусстве полемики со старообрядцами, с другой стороны, являются пропагандистской литературой, адресованной самим староверам.

Подводя итоги исследования, можно констатировать, что, по мнению историографов, в русской публицистике XVII века словесное состязание, выражающее духовное противостояние, было интерпретировано, как спор, дискуссия, полемика, диалог. Наиболее предпочтительным выражением противоборства представляется полемика как способ достижения безоговорочной победы над оппонентом, что можно обосновать, обратившись к исторически обусловленному противодействию государства и общества. Характерологические признаки антистарообрядческой полемики будут выявлены в процессе дальнейшего исследования рукописных свидетельств идеологического конфликта в русском обществе XVII века.

Крупник И.Л.[1]

Танатология медиа: религиозные аспекты социальных сетей

Общим местом исследований, сосредоточенных на различных областях современной культуры, является констатация особой, инаковой по отношению к предыдущим эпохам, культурной ситуации, в которой сегодня находятся человек и общество. Эта инаковость, выражаемая с помощью разнообразных и не слишком проясняющих положение дел префиксных конструкций («метамодерн», «постсовременность», «постиндустриализм», «постсекуляризм» и пр.), в конечном счете, может быть редуцирована до высказывания о количественных и качественных изменениях медиасферы и, соответственно, беспрецедентном росте роли медиа, превратившегося из средства коммуникации в самостоятельное высказывание (если чуть перетолковать знаменитую мысль Маршалла Маклюэна). В последние десятилетия в социо-гуманитарных науках наметился явный тренд, который можно было бы обозначить как построение теории «медиа-всего»: при описании современных реалий все чаще можно встретить введение в концептуальный аппарат исследователя таких понятий как «медиакультура», «медиаэкономика», «медиаполитика», «медиаискусство» и т.д. Закономерно, религиоведческий интерес к современности

[1] ***Крупник Игорь Леонидович*** [krupnik.igor@gmail.com] – кандидат философских наук, ассистент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова (Москва, Россия) – *прим. ред.*

вычерчивает тематическое поле «религия и медиа», которое уже несколько десятилетий основательно разрабатывается в аспекте взаимодействия религий с традиционными и новыми медиа, использования религиозными движениями новых форм коммуникации, включая интернет, вплоть до сравнительно свежих концептов «кибер-религий» и «интернет-церквей». Цель настоящего текста – развертка набора исследовательских интуиций, способа концептуализации проблемного поля и соответствующей исследовательской оптики, применение которых, по нашему мнению, позволяет сконструировать понятие «медиарелигии» как объекта и «медиологии религии» как подхода.

При всем том, что сам по себе процесс медиатизации – опосредования коммуникации – можно было считать универсальным феноменом, который существует ровно столько, сколько существует человеческая культура как таковая, внимание к медиа в современных условиях обусловлено масштабными изменениями последних лет и усложнениями технологической инфраструктуры, которая обеспечивает процесс медиатизации, а с ними – гипотетически создает условия для формирования новых культурных феноменов или, по меньшей мере, новых форм их бытования в пространстве так называемых «новых медиа». Большое значение для нас имеет намеченная французским исследователем Режи Дебрэ программа «медиологии» как проекта рассмотрения истории (а вместе с ней и современности) сквозь призму пересечения технологии и культуры[2]. В приложении к религии это будет означать, что нас будет интересовать, как трансформируется и трансформируется ли «религиозное» по мере наблюдаемых качественных изменений каналов коммуникации (в пространстве) и передачи (во времени). Таким образом, вопрос вызывающий наше пристальное внимание, состоит не в том, как новые медиа используются религиозными конфессиями и отдельными верующими, а в том, как новые медиа меняют религиозные конфессии и отдельных верующих и даже – в порядке выдвижения амбициозной рабочей гипотезы – создают условия для формирования новых типов или форм развертки религиозного опыта.

Постановку проблемы религиозных аспектов современных медиа и социальных сетей как одного из наиболее революционных его проявлений следует начать с нескольких допущений, которые имеют для нашей темы значение опорных тезисов. В современной западной культуре можно выявить несколько параллельных процессов, которые своим основным следствием имеют десакрализацию смерти. В ряду этих процессов – эстетизация, карнавализация и в то же время рутинизация смерти и умирания, приводящие к тому, что смерть как медицинский и социальный факт перестает рассматриваться в качестве экстраординарного феномена повседневности, все больше становится феноменом виртуальным, медиатизированным[3]. Отсюда, коль скоро мортальность (в широком смысле – «содержательное поле всей совокупности опыта,

[2] *Дебрэ Р.* Введение в медиологию. М., 2010.

[3] См. *Ним Е.Г.* Десакрализация смерти на телеэкране // Медиафилософия II. Границы дисциплины / Под ред. В.В. Савчука, М.А. Степанова. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2009, с. 187–192.

сопряженного с осмыслением и переживанием смерти»[4]) не только выражается, но и конструируется медиасферой, вокруг этой области культуры собирается круг проблем, который можно условно обозначить как «танатология медиа».

Социальные сети уже сегодня являются пространством смерти, поскольку, с одной стороны, выражают общемедийную установку на ее виртуализацию и вынос за пределы обывательской повседневности[5]; с другой – в буквальном смысле превращаются в кладбища или мемориалы: уже сейчас средний пользователь социальных сетей имеет в своем списке друзей аккаунты мертвых людей, а энтузиасты высчитывают, как скоро в общей массе пользовательских профилей количество умерших и живых пользователей сравняется[6]. Уже этого наблюдения достаточно для того, чтобы предположить наличие религиозных аспектов социальных сетей через формирующиеся на наших глазах коммеморативные и практиками в отношении биологически умерших пользователей и их интернет-профилей[7]. Впрочем, для нашей темы это допущение кажется слишком поверхностным и даже, возможно, самоочевидным. Более важный, глубинный, а потому неявный религиозный аспект социальных сетей, относящихся к проблемному полю танатологии медиа, требует введения еще нескольких аргументов.

Пожалуй, не слишком смело будет утверждать, что интернет вообще и социальные сети в частности представляют собой революционно новый тип медиа. Выражением и условной вехой этой революционности можно считать концепцию Web 2.0, сформулированную в 2005 году Тимом О'Рейли, которая представляет собой идеологию и набор технологических решений, переосмысляющих классическую модель информационной коммуникации. Классические традиционные медиа, формирующие по Дебрэ три исторически последовательные культуры – логосферу, графосферу и видеосферу – по существу могут быть сведены к одной и той же иерархически устроенной модели, в которой адресат (низший уровень иерархии) через определенную технологическую инфраструктуру пассивно воспринимает набор сообщений, подготовленных условными «инженерами» (средний уровень иерархии) и исходящих от «демиурга» (высший уровень иерархии) – творца и/или владельца исходного содержания сообщения. Web 2.0, вовлекая конечного пользователя сети в непрекращающееся производство и воспроизводство медиаконтента, фактически разрушает или, по меньшей мере, серьезно трансформирует господствовавшую ранее вертикальную иерархическую модель инфор-

---

[4] *Моисеев В.Н.* К постановке проблемы мортальности в эпоху новых медиа // Обсерватория культуры. 2016. Т. 13, № 3, с. 274—279.

[5] Вопрос о том, являются ли сами социальные сети элементном повседневности, чрезвычайно важен и заслуживает самостоятельного рассмотрения. Для целей настоящей работы условимся считать, что реальность социальных медиа не повседневна, как не повседневна, например, реальность сновидений.

[6] См., например: http://mashable.com/2014/06/24/social-media-death, http://mashable.com/2013/02/13/facebook-after-death

[7] Подробнее см., например, *Church S.H.* Digital Gravescapes: Digital Memorializing on Facebook // The Information Society 29 (2013), pp. 184–189.

мационной индустрии и превращает самого рядового пользователя из конечного пассивного потребителя в демиурга, продуцирующего (или хотя бы имеющего возможность продуцировать) ранее недоступный обывателю объем персонализированного контента. Иначе говоря, само пребывание пользователя в социальной сети является постоянным производством цифрового остатка в виде совокупности явных (неограниченный объем индивидуального, в том числе оригинального аудио-визуального и текстового контента) и неявных («лайки», история просмотров) персональных следов.

На наш взгляд, в результате перестройки модели информационного производства, пространство социальных сетей может быть интерпретировано как, своего рода, новый тип витальности, особый жизненный мир, в который индивид выходит, выключаясь из пространства повседневности, и создает здесь свою виртуальную копию. То есть, там, где классические медиа предполагают дуалистическую антропологию тела и души или тела и сознания, социальные сети вводят третий антропологический элемент – виртуального двойника, аватар, сетевой профайл. Если рассматривать стремление к индивидуальному бессмертию как фундаментальное психологическое основание многих конкретно-исторических религий, или даже расширительно, по-лукмановски понимать религию через идею трансцендирования, то есть выхода индивидом за пределы своей биологической природы[8], то пространство социальный сетей оказывается фундаментально религиозно, так как технологически обеспечивает беспрецедентную, управляемую возможность для сохранения (потенциально бесконечного) и даже продолжения[9] социальной жизни «сетевой души» после биологической смерти индивида.

Основываясь на сказанном, мы предлагаем в качестве гипотетического допущения рассматривать сам факт использования социальных медиа (если только это использование не обусловлено профессиональными обязанностями или решением сугубо утилитарных задач) как действие, неявно обусловленное религиозными мотивами, и, соответственно, рассматривать опыт социальных медиа как тип религиозного опыта. Вопрос о том, является ли этот опыт вариацией традиционных форм или представляет собой некий принципиально новый тип может стать предметом дальнейшей разработки заявленной проблемы.

---

[8] *Lukman T.* The invisible religion: the problem of religion in modern society. NY, 1967, p. 49.

[9] См., например, подборку сервисов для организации цифровой жизни после смерти: http://www.thedigitalbeyond.com/online-services-list/

***Добжински А.А.*[1], *Муха О.Я.*[2]**

Особенности эстетической перцепции в сериале «Молодой Папа»: одиночество, место зла и любовь

Сериал «Молодой Папа» (англ. *The Young Pope*; реж. Паоло Соррентино, 2016) принадлежал к самым ожидаемым открытиям сериального сезона 2016 г. и не теряет популярности в обещанном втором сезоне (который несколько откладывается). В начале года один из самых авторитетных и уважаемых журналов о популярной культуре Rolling Stone опубликовал список из 25 сериалов, продолжения которых зрители ждут с наибольшим нетерпением[3]. Рейтинг возглавил «Молодой Папа», новая режиссёрская работа Паоло Соррентино – единственного живущего, деятельного и еще весьма молодого итальянского лауреата «Оскара», автора «Великой красоты» и «Молодости»[4]. Это его первый телевизионный опыт, в который он перенес свой узнаваемый фирменный стиль, некогда называемый собственно итальянским – сочетание нарочитой пышности с тонкостью и жизнелюбивым вниманием к деталям и многослойной эстетизацией старения и прошлого. Кроме «Молодого Папы» в этот список вошли такие классические и завоевавшие своего зрителя сериалы, как «Ходячие мертвецы», «Фарго», «Американские боги», «Твин Пикс», «Стартрек» и «Игра престолов» и всего несколько новинок, к примеру «Маленькая большая ложь».

Впервые за всю 73-летнюю историю Венецианского кинофестиваля на нем представили сериал. Медиальная шумиха вокруг премьеры была

---

[1] ***Добжински Адам Анджей*** – магистр философии, лиценсиат теологии, аспирант кафедры истории философии Львовского национального университета им. И. Франко (Львов, Украина) – *прим. ред.*

[2] ***Муха Ольга Ярославовна*** [helgaprivate@mail.ru] – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Института философского образования и науки Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова (Киев, Украина) – *прим. ред.*

[3] *Noel Murray, David Fear, Sean T. Collins.* 25 Most Anticipated TV Shows of 2017 // Режим доступа: http://www.rollingstone.com/tv/lists/25-most-anticipated-tv-shows-of-2017-w458725 (1.02.2017).

[4] «Великая красота» (итал. *La grande bellezza,* реж. Паоло Соррентино, 2013) удостоился наград Европейской Академии кино 2013 в 4 номинациях (лучший фильм; лучшая режиссура; лучший монтаж; лучшая мужская роль); получил «Золотую пальмовую ветвь» в Каннах 2013; главную кинематографическую премию Испании «Гойя» (*Goya*) 2014 в категории «Лучший европейский фильм»; четыре премии в категории «Лучший фильм на иностранном языке»: Премию Британской академии кино (*The British Academy of Film and Television Arts, BAFTA)*; Национальную премию Франции «Сезар» (*César*); Американскую премию Голливудской ассоциации иностранной прессы (Hollywood Foreign Press Association, HFPA) «Золотой глобус» (*Golden Globe Award*); Премию «Оскар» (*Oscar*) Американской Академии кино (*Academy Awards*). Очередной англоязычный шедевр «Молодость» (итал. *La giovinezza*, реж. Паоло Соррентино, 2015), получил «Золотую пальмовую ветвь» в 2015 г., а также восемь премий в восьми различных номинациях Итальянского объединения киножурналистов.

обеспечена не только звездным присутствием Джуда Лоу и Дайан Китон в главных ролях, но и грамотной работой продюсеров и команды пиарщиков сериала.[5] Это итало-испано-французское творение небезосновательно претендовало на звание главного драматического события сериального сезона, что показали и последующие рейтинги[6] и количество зрителей[7] и возникших в скором времени фанфиков[8].

Описанная ситуация демонстрирует не только высокий уровень профессионализма создателей сериала, но и тот факт, что представленная в сериале религиозная тематика в последнее время достаточно популярна. Учитывая комплекс этих факторов и общий охват аудитории зрителей популярных сериалов, следует принять во внимание, какие собственно месседжи несет противоречивая фигура Ленни Булардо и в какой мере мы можем применять ее для «измерения» добра и зла или ориентации в системе ценностей этой христианской или квази-католической фигуры.

Теологические основания фигуры Молодого Папы

Имя Молодого Папы – Пий XIII. Это значит, что он тринадцатый из пап, взявших это имя, и это не может быть случайностью. Для понимания контекста, следует прояснить, кем были его предшественники, избравшие имя Пий, особенно последний, Пий XII.

Итак, Пий IX хотел возобновить, очистить веру и усилить власть ватиканского государства.

Пий X известен как главный анти-модернист Католического Костёла.

Пий XI подписал латеранские трактаты, обеспечивающие суверенность Граду Государству Ватикан: Ватикан тогда получал государственный суверенитет и весьма солидное признание прав Католической Церкви в Италии, а режим Муссолини, таким образом, приобретал моральный авторитет среди католиков всего мира.

Пий XII, скандально известный под сомнительным именем «Папа Гитлера»,[9] отличался холодной аристократичной манерой поведения, богатыми одеяниями, любовью к знакам папской власти. Его называли «последним принцем Костёла». Многочисленные реформы Пия XII во

---

[5] Антон Долин. «Молодой папа»: быт Ватикана развеселил Венецию // Режим доступа: https://radiovesti.ru/brand/61178/episode/1428915/ (1.02.2017).

[6] Актуальный рейтинг сериала на агрегаторе обзоров *Rotten Tomatoes* составляет 77% на основе 69 отзывов, рейтинг аудитории еще выше – 84%. Для сравнения: «Игры престолов» – 97%, «Твин Пикс» – 95%. // Режим доступа: https://www.rottentomatoes.com/tv/the_young_pope/s01(1.02.2017).

[7] Количество зрителей у телеэкрана только в Италии колебалось от 0,953 млн. в вечер премьеры 1-й и 2-й серий и до 0,49 млн. при презентации 7-го и 8-го эпизодов; снова возросло до 0,55 млн. для 9-го и 10-го соответственно. По данным: Vivarelli, Nick (22 October 2016). “Paolo Sorrentino's The Young Pope Debuts to Stellar Ratings in Italy”. Variety. Retrieved 29 October 2016.

[8] Фанфики по фэндому «Молодой Папа / The Young Pope / Сериал, 2016–...» // Режим доступа: https://ficbook.net/fanfiction/movies_and_tv_series/molodoj_papa (1.02.2017).

[9] Речь о критическом исследовании историка и журналиста Джона Корнвелла о действиях папы римского Пия XII в направлении сотрудничества с гитлеровскими властями; не получило широкого признания. См.: *Cornwell J.* Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII. – Penguin, 2000. – 464 p.

многом были направлены на упорядочивание, обновление и возрождение старых литургических традиций (к примеру, интердукция пасхального богослужения). На нем закончилась эпоха Пиев.

Хотя был еще и Пий XIII – Люциан Пувермахер, анти-папа. Американский лидер т.наз. *true Catholic Church*, умерший в 2009 году. Ультраконсервативный деятель, считающий II Ватиканский Собор предательством Костела, а каждого следующего папу, избранного после него – незаконным.

Ленни можно условно считать его духовным последователем. Архиепископ Нью-Йорка (американец), консерватор, новый Пий XIII. Подтверждает эту версию и история с папской тиарой[10] (тиара Павла VI), которую Молодой Папа требует вернуть из Америки, несмотря на то, что она не единственная и в Ватикане хранится множество других тиар.

Напомним вкратце ее историю: Папа Павел VI (папа II Ватиканского Собора, почитаемый как один из самых открытых миру; некоторым казался слишком либеральным) демонстративно снял тиару во время богослужения и возложил ее на алтарь в Базилике св. Петра. Первоначально ее хотели продать, а деньги должны были быть предназначены на благотворительные цели. Позднее, однако ее выкупил архиепископ Нью-Йорка.

Посему получение тиары Павла VI является символическим жестом возврата к истории Костела «долиберального периода». Молодой Папа *de facto* не желает быть *современным* папой. Молодой Папа хочет вернуться к раннехристианскому пониманию веры и Костела. «Я здесь власть» – говорит Ленни. Я здесь власть, потому что через меня с вами, смертными, говорит Господь. Такую самоуверенность подтверждает и сама история его победы, к которой он не приложил никаких усилий – это результат извращенной политической игры в ватиканские выборы и ложного расчёта на управляемость молодого кандидата. Т.е., само провидение Господне предрекает Ватикану и Костёлу именно такой выбор, а Ленни его принимает всецело, считая себя единственно достойным избранником Божьим, подчеркивая это на разный манер, например, в одеяниях.

Символика цвета в Католическом Костёле очень важна. В разное время литургийного года Костел использует разные цвета. Прежде всего появляются они в одеяниях священнослужителя и папы[11]. Молодой Папа чаще всего одевается в белый и красный (два из важнейших цветов Костела со времен Средневековья), иногда в золотой.

Белый цвет символизирует чистоту, невинность, радость и свет, торжественное настроение. Красный цвет является знаком битвы и крови, мученичества, как и огненных языков, в образе которых Святой Дух сошел на апостолов в горнице. Золотой цвет символизирует богатство и честь. Других цветов в его гардеробе нет.

Молодой Папа возвращается также к большинству традиционных одеяний, которые папы после II Ватиканского Собора «отложили в шкаф». До

---

[10] Тиара (папская корона) – символ папского владычества с акцентом на светскую власть, который носили папы римские с начала XIV в. по 1965 г. Сейчас для литургических целей папа облачается в епископскую митру.

[11] Подробнее см.: Kolor szat liturgicznych // Режим доступу: http://www. ministranci. archidiecezja.katowice.pl/liturgia,kolory-szat (доступ 01.02.2017).

1556 г. папские одеяния выдерживались в красном цвете. Пий V в XVI в. изменил «ватиканскую моду», вводя в салоны белую сутану. Наследием, оставшимся от красных одеяний папы, являются тапочки, шапочка – папский пилеолус и шляпа (которые Ленни очень любит). Обувь папы сшита из красной кожи, декорирована золотой застежкой в форме креста. У 1969 г. Павел VI решил убрать золотые застежки со всей обуви, которую носило духовенство.

После II Ватиканского Собора папские одеяния были упрощены и стали скромнее (очередная оппозиция Молодого Папы к традиции II Ватиканского Собора). Изменения в настроении Молодого Папы наступают в Венеции, где он появляется в простом белом одеянии и белой обуви. Никаких аксессуаров, ни одного символа власти. Простой деревянный крест. Здесь папа меняет свои слова и поведение, начинает говорить о любви и приближается к людям. Но, собственно, интрига – то ли в его обращении к людям, то ли в тонком психологическом трюке, – остается нераскрытой до следующего сезона сериала, а ожидать от Ленни можно чего угодно – в этом и состоит напряжение фильма.

В начале каждой серии слышим песню Боба Дилона *All Along the Watchtower*. В ее тексте мы можем найти библейские мотивы и отсылки к Книге пророка Исайи, в которой важное место занимает пророчество о конце света и последнем страшном суде. Таким образом, и музыка, и образы, создающие фон, соотносят нас со Страшным Судом. Практически каждый образ в фильме несет четкий месседж – с позиций многослойности символики фильм практически безупречен (больше об этом можно прочитать в искусствоведческом анализе, подготовленном при участии Елены Поповой[12]). К примеру, якобы внезапное появление тотемного животного кенгуру в фильме – аллюзия к св. Франциску Ассизскому: Пий XIII, как и средневековый мистик, разговаривает с животными.

Несколько сцен в сериале разыгрываются в Сикстинской Капелле. Там можно найти множество мотивов, но здесь камера также прежде всего сосредоточена на сцене Страшного Суда Микеланджело, в центре которого нет милосердного Иисуса, но Христос, осуждающий людей, и Мадонна, в ужасе отворачивающая лицо от этой сцены.

Таким образом, нас все более подталкивают к восприятию то ли мессианской, то ли окончательно губительной роли фигуры Молодого Папы пред лицом Страшного Суда. И тенденции эти варьируются с каждой серией-витком развития сложнейшего образа папы Пия XIII, который является загадкой не только для зрителей и сопутствующих персонажей, но и для себя самого.

Однако, следует отметить, что в сериале весьма остро преуменьшают значение теологических нюансов, которые накладывают, если желаете, серьёзный отпечаток на ватиканский этикет и нормы поведения. К примеру, Молодой Папа в беседе с Кардиналом Спенсером говорит: «мой Костёл». Костёл всегда Христов, и ни один из пап не мог позволить себе

[12] «Молодой Папа»: гид по живописи, показанной в сериале Паоло Соррентино // Режим доступа: https://artchive.ru/news/2384~Molodoj_Papa_gid_po_zhivopisi_pokazannoj_v_seriale_Paolo_Sorrentino (доступ 01.02.2017).

подобных высказываний даже во «внутренних коммуникациях». На замечание, что он не является Иисусом, парирует: «…но я красивее Его».

Также создатели сериала явно недооценивают внутренние нормы поведения ватиканских обывателей[13] и воссоздают их из преставлений о высшем политикуме, пользуясь простой аналогией. Цинизм высших сфер ватиканской элиты напоминает дерзость героев «Государственного секретаря» (2014), «Карточного домика» (2013), «Скандала» (2012), «Подпольной империи» (2010) и подобных популярных сериалов. Подобные допущения вполне понятны с обывательской точки зрения, особенно учитывая множество скандалов этического характера, кружащих в последнее время над Ватиканом[14]. Но следует учесть и тот факт, что во время съемок «Молодого Папы» Ватикан решительно отказался общаться с авторами сериала и предоставлять им информацию, которую они собирали по крупицам из разных источников, менее или более валидных.

Однако теологический цинизм, когда он имеет место быть, существенным образом отличается от политического, т.к. не прекращается с выключением камер. Это значительно более глубокое «шоу», не имеющее ни временных, ни территориальных ограничений, а также личностных границ: ведь папство – больше, чем любая из профессий. С этим фактом и связана таинственность фигуры Молодого Папы – у него нет «конца рабочего времени», когда он становится «просто человеком», в отличие от премьер-министров и иных высокопоставленных служащих.

По той же аналогии, Молодой Папа искренне убежден, что величие Костёла в прошлом покоилось на страхе, которого сейчас отчаянно не хватает, и это является источником упадка Костёла. Молодой Папа предлагает изгнать из Костёла всех священников-педофилов и гомосексуалистов, считая, что их около 2/3 общего состава: «Гомосексуализм, аборты, контрацепция, разводы – все это запрещено и не подлежит дискуссии» – заявляет Пий XIII[15]. Люди Костёла стали слабыми, отстраненными, за-

---

[13] Александра Шевелева. Насколько сериал «Молодой папа» с Джудом Лоу реалистично отражает быт и нравы Ватикана? // Режим доступа: https://thequestion.ru/questions/179736/naskolko-serial-molodoi-papa-s-dzhudom-lou-realistichno-otrazhaet-byt-i-nravy-vatikana (доступ: 1.02.2017).

[14] Имеются ввиду широко освещенные в прессе прецеденты с финансовыми и сексуальными злоупотреблениями, связанными с Ватиканом. Например, см.: Самые громкие скандалы в Ватикане Режим доступа: http://italy4.me/samoe-samoe-v-italii/10-skandalov-kotorye-potryasli-vatikan.html (доступ: 10.07.2017); Папа римский извинился за недавние скандалы в Ватикане и Риме // Режим доступа: http://www.aif.ru/society/religion/papa_ rimskiy_izvinilsya_za_nedavnie_ skandaly_v_vatikane_i_rime (доступ: 10.07.2017).

[15] Следует, однако, отметить, что в отношении гомосексуалистов, позиция официального Костела несколько сложнее. Спор о гомосексуализме и его восприятии в Костёле продолжается, в т.ч. в контексте критериев, которые выдвигаются кандидатам в священники. Вероятные решения, как и практика поведения в подобных случаях весьма разнообразны. В ноябре 2005 г. Конгрегация по делам католического образования издала распоряжение о различении призвания в отношении лиц с гомосексуальными наклонностями в контексте их прием в семинарии и допуск к хиротонии (подробнее см.: Instrukcja dotycząca kryteriów rozeznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi

пуганными, и это ослабило сам Костёл. Молодой Папа, таким образом, возвращая в дипломатическую практику первобытный страх, пытается вернуть Костёлу давние славу, блеск и могущество (власть).

Кто такой Ленни: личностно-эстетический контекст

Первый американский папа является сыном таинственной пары хиппи, оставленным родителями и воспитанным либеральной монахиней. Сиротой, воспитанным в сиротском приюте, имеющем, однако живых родителей. Его духовный отец – несколько дьявольский, весьма консервативный кардинал Майкл Спенсер. Но Ленни отчаянно хочется иметь отца земного – пускай некоего бородатого хиппи, который по неизвестным причинам четыре десятилетия назад передал его в руки сестре Мари.

Слишком юный для Ватикана (молодым кардиналом до сих пор считается 50-тилетний служитель), любящий ломать всевозможные правила – посидеть с сигареткой на крыше, сбежать ночью в город или язвительно пошутить на встрече с кардиналами. Слишком взрослый, чтоб не воспринимать его серьезно. В его фигуре поднимаются такие личностные вопросы как: отношение к вере, Богу, моральным ценностям, вездесущему гедонизму, примата эстетики над этикой, доминированию формы над содержанием. Впечатление, что режиссёр с самого начала до конца (начиная от сна Ленни, представляющего его первое выступление в качестве Папы) говорит нам, что не следует слишком серьёзно воспринимать то, что появится в фильме.

Это касается и ближайшего окружения Молодого Папы: все окружающие его персонажи – очень сложные характеры, не поддающиеся однозначной стереотипизации.

К примеру, Госсекретарь кардинал Анджело Войелло из Неаполя – некое олицетворение итальянского мафиози из низкобюджетных фильмов, слегка примитивного интригана, для которого любовь к футболу стоит на том же уровне, что и религия с ее ритуалистикой. Последователь проверенных путей деятельности Костела и выверенных ватиканских схем, убежденный в собственной власти и силе влияния (получаемых зачастую хитростью, умом, знанием ватиканской среды, а также сбором компрометирующей информации или слабостей новоизбранного папы). Войелло

---

w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń // Режим доступа: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacji/instrukcja-seminaria_04112005.html (доступ 10.07.2017). В ней мы читаем: «Церковь, глубоко уважая лиц, затронутых этой проблемой, не может допустить до семинарии или священства тех, кто практикует гомосексуализм, демонстрирует глубоко укорененные гомосексуальные наклонности или поддерживают так называемую гей-культуру». Тем не менее, в некоторых костёльных кругах предлагается заранее не отвергать кандидатов с гомосексуальной ориентацией, но сначала провести ряд исследований, включая психологические, которые позволили бы ответить на вопрос: Имеют ли наличные гомосексуальные тенденции характер прочно укорененных и приводят к гомосексуальному поведению, или являются случайными или плохо развитыми, которые в той или иной степени могут быть преодолены, по крайней мере, в смысле тотального контроля над своими действиями? Естественно, в социальном контексте подобная постановка вопроса звучит несколько странно, но учитывая контекст костёльного целибата и обязанности кандидатов овладения страстями, вполне логично.

полностью беспринципный политический игрок, открыто признающий, что не переживал никакого особого духовного предназначения, просто обладает талантом. Следит за всеми, прежде всего за самим Папой, используя любой инструментарий – от бинокля до ксёндза, умеющего читать по губам. Шантаж для него – хлеб насущный, как и мастерское прикрытие афер, его ничего не остановит, а каждый проступок он в состоянии обосновать заботой о благе Костёла. На первый взгляд он кажется полной противоположностью Ленни, однако, как авторский стиль Соррентино далек от бинарностей, так и образ Анджело Войелло, влюбившегося в престарелую монахиню, намного богаче. Его извращенный гибкий ум более не занимают мысли о политических кознях, он прежде всего задается вопросами о любви: почему клирику нельзя любить одновременно и Бога, и женщину. Эта, на первый взгляд, совершенно порочная история «отепляет» его образ, вызывая неловкое сочувствие и легкое недоумение.

Иной пример – приношенная и застиранная футболка сестры Марии: *I'm a virgin, but this is an old shirt,* слишком много говорящая о своей владелице. Сестра Мария сильно и в общем напрасно уверена в безграничном влиянии на своего воспитанника, ведет себя как его утраченная мать, прикрываясь дистанцией монашеского долга и ироничности. В фильме взрослые статусные люди с огромным опытом ведут себя как подростки. В 7 серии приятель детства спрашивает Молодого Папу: «Когда ты наконец вырастешь?» И получает ответ: «Никогда». Именно такое вольное поведение персонажей является еще одной причиной популярности сериала – уже не культ «вечной молодости», все же требующий многих усилий, но концепт «кидалта», дурашливое легкомысленное поведение имеет единственный ответ на вопрос «почему они так поступают» – потому что могут. Игра в верификацию границ и их эластичность, не несущая за собой ничего более, кроме самой игры. Все надуманные объяснения их мотиваций окажутся ложными, поскольку всех развлекает собственно процесс, игра как таковая, как побег от скуки комфортного существования, утратившего жизненные вызовы.

Так, мы выходим на еще одну ключевую тему фильма, которой является одиночество.

В сериале постоянно повторяется вопрос: существует ли Бог? Молодой Папа борется с этим вопросом, ищет ответы. Потому что, если Бог существует, если слышит Его – значит Ленни не одинок. Он с Богом.

В последних кадрах первого сезона видим, как камера обращается в сторону неба, космоса, и видим одинокую планету в бесконечной пустоте. Поиск Бога – это одна сторона истории. Поиск родителей – вторая. И первый, и вторые якобы существуют, но контакт с ними усложнен.

Одиночество в ватиканских стенах (где бы они в мире не были расположены) настолько густое, что до него можно дотронуться руками и каждый борется с ним исходя из своих возможностей и предрасположений.

Зло и любовь в Костёле Пия XIII

В «Молодом Папе» нет комиксного раздела на добро и зло. Пий XIII является ходячим противоречием. Его хитрость смешивается с потерянностью. Цинизм с идейностью, самоирония с аподиктичностью. Консерватор и революционер в одном флаконе. Святой и дьявол, без-

божник, почитающий себя Богом и глубоко верующий мистик, политик и поэт. Разбалованный капризный ребенок и умелый расчетливый стратег. Одна большая антиномия.

Сам Пий XII на вопрос «Кто ты?», отвечает: «Я противоречие». Пий XIII переживает человеческое одиночество, чтобы найти Бога, которого мог бы дать людям и себе самому.

Он не чужд греха и злодеяний: в конце первой части, папа склоняет исповедника к тому, чтобы сломать печать исповеди. Вещь неприемлемая и немыслимая в католической церкви – нарушение тайны исповеди является тяжелейшим грехом.

При этом Пий XIII – едва ли не самый честный персонаж сериала. Он врет, манипулирует, использует, запугивает, навязывает свою волю, но он в этом совершенно честен и с ходом сюжета можно заметить, что эти действия в результате могут совершенно иначе оцениваться с перспективы всей картины событий.

С иной стороны, эта откровенность выступает режиссерской провокацией, притягивая внимание: в каком еще сериале Папа Римский будет столь откровенен, подбирая гардероб: *I'm Sexy and I know It.* Хотя, впрочем, что злого в этом осознании себя таковым? Для обычного человека – ничего, для принявшего целибат служителя Господнего (кажется) действуют иные правила.

Представленный итальянским режиссёром Костёл – испорчен до дна. Выбор Папы на Конклаве не имеет ничего общего со Святым Духом, а является исключительно эффектом человеческих игр и заговоров. Все ищут зацепки друг к другу, а секретарь Ватикана даже устраивает провокацию, в результате которой фотографирует Молодого Папу с рукой на женской груди. Иерархи являются извращенцами и девиантами – иллюстрацией может служить подсмотренная Папой сцена, когда ожидающая аудиенции делегация Гренландских властей развлекается группой епископов. С очаровательной леди премьер разговаривает только один священник, самая большая группа кардиналов с энтузиазмом собрались вокруг ее секретаря-гея. Монахиня, заведующая благотворительными деревнями в Африке, оказывается лесбиянкой с садистическими наклонностями; префект конгрегации по вопросам духовенства и одновременно любезный советчик папы находит себя в гомосексуальных отношениях; один из секретарей папы был любовником жены коменданта Швейцарской Гвардии; любовница есть и у друга детства папы, сегодня кардинала, который в результате поплатится за это жизнью (правда этот эпизод отдает одновременно и китчем, и стилизацией под бандитскую романтику Тарантино).

Апостольская столица представляется здесь огромной площадкой для игрищ, где время замерло. Ненастоящий Диснейленд, государство из бумаги, управляемой и заселенное людьми, которые сами собой не управляют. Пожираемые амбициями, тоскуют за настоящей близостью, не знают, что делать со страстями или плохими воспоминаниями.

В такой картине мира сложно найти место для добра и благости, а посему Молодой Папа чрезвычайно радикален. «Молодёжь всегда радикальна» – кричит духовный наставник Молодого Папы, кардинал Спенсер. Старость – это неопределенность, дипломатия, консенсус. Потому Молодой Папа говорит кардиналу Войелло: «Ваши методы были резуль-

тативными касательно старых пап, боящихся потерять консенсус. Я – Молодой Папа. Я не верю в взаимный консенсус». Позже сестра Мари обращается к нему: «Тебя все боятся», на что он отвечает: «Пока еще нет, но скоро начнут».

Молодой Папа – хранитель и защитник традиции, одновременно преступающий на каждом шагу все возможные конвенции. Он пытается сделать из Костёла элитарный, эксклюзивный клуб, принадлежать к которому может не каждый. Во время первых выступлений Ленни ясно дает понять верным и кардиналам: его план папства – возвращение почти к средневековой виденью Костела с ясными, твердыми основаниями, таинственного и закрытого. По его мнению, это необходимость, поскольку открытый, толерантный и приветливый Костел не оправдал себя, а верующие все более отдаляются от Бога.

Молодой Папа обнажает ложь мира, убеждающего в том, что мир существует, чтобы быть источником удовольствий и удовлетворять человеческие потребности, что Бога нет и можно злоупотреблять без ограничений. Издавая ограничения, касающиеся абортов или ужесточения требований приема кандидатов в духовные семинарии, Пий XIII напоминает, что католицизм не является собранием правил, из которых можно свободно выбирать те, которые нам более всего подходят. «Вы забыли о Боге!» – провозглашает он в самом начале своего понтификата, потому что католицизм – требовательный и трудный, представляет собой дисциплину ума, воли и духа, а посему есть источником порядка, придающего смысл всему человеческому существованию. Это вызов, не имеющий эстетического измерения, но измерение духовное, о чем современный мир не помнит или помнит исключительно избирательно. Новые порядки, состоящие в напоминании первичных, элементарных принципов католической веры прежде всего в Ватикане, а позднее также в Костёле во всем мире – это предприятие, требующее отваги и размаха.

Пий XIII уже в первые дни шокирует своими решениями. Нарциссичный и деспотичный папа тянется к возвращению Костёлу верховной позиции в мире. Молодому премьеру Италии представляет список заданий в стиле: «полный запрет абортов», «привилегии для католиков», «запрет разводов». И тотчас же в случае отказа терроризирует его возвращением принципа *non expedit* – установленному в 70-ых годах XIX века Пием IX запрету итальянским католикам принимать участие в политической жизни собственной страны – что было ответом на захват объединенной Италией большинства территорий Государства Костела.

В сериале нет простых ответов на тему истинности веры, правильности поведения или рецептов, как избежать одиночества. Молодой Папа, как и остальные герои сериала, идет к Богу путем любви и самопожертвования. Но хороша ли эта дорога – здесь каждому надлежит дать себе собственный ответ. Ересь здесь граничит с чудом, грех с Абсолютом, электронная музыка с классической, что не упрощает просмотр сериала, но стимулирует постановку вопросов, поиск истин, поскольку однозначных ответов здесь не найти.

Когда Молодой Папа обращается к кардиналам: «Мне нужны фанатики», он не ожидает сумасшедших, фанатично верующих в Бога, но твердит о людях, верящих в любовь, о чем говорит в последней проповеди в

Венеции. Влюбленные всегда улыбаются, даже если не понимают, зачем это делают. Просто улыбаются всем без какой-либо цели, потому что любят всех и все. И тогда люди начинают улыбаться в ответ.

Из всего получается, что он и есть Добро – добро с ужасным характером, не мудрое, не старое, сомневающееся, противоречивое, но совершенно точно осознающее, что бог есть любовь.

В I сезоне дважды появляется цитата из эссе Бродского «Набережная неисцелимых», посвященного Венеции. Бродский пишет, что по приезде в Венецию его «охватило чувство абсолютного счастья: в ноздри ударил его всегдашний – для меня – синоним, запах мёрзнущих водорослей». А заканчивается эссе словами: «Слеза есть попытка задержаться, остаться, слиться с городом. Но это против правил. Слеза есть движение вспять, дань будущего прошлому. Или же она есть результат вычитания большего из меньшего: красоты из человека. То же верно и для любви, ибо и любовь больше того, кто любит»[16].

Кажется, это именно тот секрет, который Молодой Папа открыл в Венеции.

Кришмарел В.Ю.[1]

К определению религиоведческой компетентности

Сегодняшнее религиоведение – это не просто сфера изучения непосредственно феномена религии, это обширный комплекс взаимосвязанных направлений гуманитарного знания, который с необходимостью базируется на компетенциях. В соответствии с «Рекомендацией парламента и Совета Европы от 18 декабря 2006 г. о ключевых компетенциях обучения в течение жизни (2006/962/ЕС)»[2] они определяются как такие, которые являются необходимыми каждому для личностной самореализации, развития и т. д. К таковым относятся: 1) общение на родном языке; 2) общение на иностранных языках; 3) математическая грамотность и базовые компетенции в науке и технологии; 4) компьютерная грамотность, 5) освоение навыков обучения (умения учиться на протяжении жизни), 6) социальные и гражданские компетенции; 7) чувство новаторства и предпринимательства, 8) осведомленность и способность выражать себя в культурной сфере. Учитывая, что на сегодняшний день именно компетентностный подход является приоритетным в сфере образования (в данном случае речь идет об общем образовании, но высшего образования это также с необходимостью касается), а восьмая ключевая компетент-

[16] *Бродский Иосиф.* Fondamenta degli incurabili (Набережная Неисцелимых) / Перевод с английского Г. Дашевского: http://royallib.com/read/brodskiy_iosif/Fondamenta_degli_incurabili_naberegnaya_neistselimih.html#184320 (доступ: 1.02.2017).

[1] ***Кришмарел Виктория Юрьевна*** [krishmarel@ukr.net] – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела обществоведческого образования Института педагогики Национальной академии педагогических наук Украины, член Молодежной ассоциации религиоведов (Киев, Украина) – *прим. ред.*

[2] Приложение. Ключевые компетенции для обучения в течение всей жизни – европейские рамочные установки. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://adukatar.net/klyuchevy-e-kompetentsii-dlya-obucheniya-v-techenie-vsej-zhizni/

ность напрямую соотносится с обучением истории и обществоведению/гражданственности, среди результатов которого есть «интерпретация прошлого Украины как истории полиэтнического, поликонфессионального и поликультурного государства»[3], а также в рамках шестой в данном контексте – «уважение к опыту и ценностям других народов, государств, религий и культур»[4], назрела необходимость четкого определения места религиоведческих знаний в контексте общего образования.

В целом компетентностный подход в образовании подразумевает направленность учебного процесса на приобретение учащимися компетентностей как общих способностей личности выполнять определенную деятельность (ключевые из них приведены выше). Компетентности базируются на комплексе из знаний, опыта, ценностей, приобретенных в процессе обучения/воспитания. Именно компетентность на сегодняшний день является показателем успешности образования. При этом организация компетентностного обучения имеет свою специфику: учитель должен четко осознавать результативность (а значит – и целеположение) для каждого конкретного урока, темы, курса в целом. При этом результатом является определенный уровень сформированности той или иной компетентности (предметной), а также ключевых компетентностей. Для достижения этого учащиеся должны быть постоянно задействованы в активной деятельности, что обеспечивается соответствующей методикой[5].

Для начала, исходя из основного приоритета современной направленности в этой сфере, нужно четко определить религиоведческую компетентность, так как на сегодняшний день это является практически не исследованным полем. Исходя из почасового распределения дисциплин и тем в общеобразовательном процессе, наиболее полно возможно реализовать комплекс религиоведческих по своей сущности знаний не просто в цикле обществоведческих дисциплин, а именно в цикле истории. Кроме того, особенности исторической компетентности, ее составляющих, измерение уровней сформированности и т.д. уже достаточно основательно разработаны (К. Баханов, В. Власов, П. Мороз, Е. Пометун и др.), и именно на их основе наиболее адекватно делать дальнейшие замечания методологического характера касательно сферы нашего исследования, так как отдельные исследования педагогов (Н. Люшин, О. Муляр) затрагивают вскользь интересующие нас аспекты, а теоретические разработки академического религиоведческого уровня (Т. Котляровой, Л. Филиппович, В. Хромца) в основном акцентируют внимание на высшей школе, в то время как достаточно полно разработанное теоретико-методическое сопровождение курсов духовно-моральной направленности в подавляющем большинстве случаев носит религиозно-катехистический характер, но никак не религиоведческую направленность (В. Жуковский, И. Санина).

---

[3] Нова українська школа: основи стандарту освіти. – Львів, 2016. – С. 53.

[4] Там же, – с. 55.

[5] Более детально см. *Пометун О.* Реалізація компетентнісного підходу у новому підручнику з історії Середніх віків [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.undip.org.ua/webconference/25_08/Пометун О. І. Реалізація компетент нісного підходу у новому підручнику з історії Середніх віків.pdf

Таким образом, целью данной статьи является обоснование религиоведческой компетентности через ее связь с исторической компетентностью, а также религиоведческой компетенцией.

Не будем детально останавливаться на определении понятий «компетенция» и «компетентность», так как на сегодняшний день они являются достаточно четко очерченными и в общих чертах имеют общепринятые смыслы. Мы будем понимать компетенцию как нормативно оформленное требование к уровню знаний, опыта и готовности действовать в определенной сфере, сформированное как отчужденный ответ на запрос общества. Компетентность же, согласно законодалтельству Украины, является комплексом знаний, умений и навков, а также качеств мышления, мировоззренческих взглядов и ценностей, которые оперделяют способность успешно действовать в профессиональной сфере, дальнейшем обучении[6]. С необходимостью для нашего исследования лишь отметим, что религиоведческая компетенция определяется утвержденными для профессиональной сферы документами, такими как учебные программы, требования к уровню бакалавров и магистров и т.д.

При этом, считаем, что остается актуальным деление на историю, философию, социологию, психологию, феноменологию и географию религий (хотя подходы могут отличаться в зависимости от страны и научной традиции, элементы знаний этих направлений, как и методология и методика соответствующих исследований, используются в полной мере при освещении соответствующих аспектов, поэтому считаем приемлемым использовать данное деление без теоретических обоснований в рамках данной работы).

Религиоведческую же компетентность в широком понимании этого слова (что приемлемо как для общеобразовательной системы, таки для дальнейшего специального образования не в сфере религиоведческого знания) считаем наиболее полно определить, основываясь на объединении подходов, разработанных Дж.Л. Гриффитом, М.Е. Гриффитом[7] и К. Пучальски[8], поскольку именно они демонстрируют интересующую нас направленность. Обобщая, приходим к выводу, что религиоведческая компетентность – это способность человека понять ответы на следующие вопросы:

1) Есть ли у Вас *религиозные* верования (идентифицирует ли опрашиваемый определенные взгляды именно как религиозные, не мировоззренческие или идеологические)?
2) Что дает надежду и поддержку в сложных жизненных обстоятельствах (и являются ли эти обстоятельства следствием «кары Божьей», «кармы», «греховности» и т.д.)?

---

[6] См. п. 13. ст. 1 Закона Украины «О высшем образовании». – Режим доступа: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/1556-18/page?text=%EA%EE%EC%EF%E5%F2%E5%ED%F6%B3%FF.

[7] *Griffith J.L., Griffith M.E.* Encountering the sacred in psychotherapy. – New York, NY: The Guilford Press, 2002.

[8] *Puchalski C., Romer A.L.* (2000). Taking a spiritual history allows clinicians to understand patients more fully. Journal of Palliative Medicine, 3, P. 129–137. [Electron recourse]. – Mode of access: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/15859737

3) Является ли важной частью повседневной жизни община (религиозная), с частью которой идентифицирует себя опрашиваемый (в качестве поддержки, выполняющей роль ограничения/надзора и т.д.)?
4) Являются ли оговариваемые взгляды налагающими определенные ограничения (приемлемость/неприемлемость танцев, переливая крови, принятия стимулирующих веществ; одежда; сексуальные отношения и т. д.).

Таким образом, религиоведческую компетентность можно рассматривать как часть общекультурной, и, соглашаясь с Никольским Е.В.[9], определять ее как такую, которая «позволяет человеку в гуманистическом ключе правильно и рационально воспринимать религиозные явления и факты универсального мира, оценивать их и действовать соответственно этому, не причиняя социального, психологического, морального вреда ни себе, ни окружающим людям». В обобщенном виде ее можно представить перечнем следующих знаний, умений и навыков: «умение отличать конфессии одну от другой, осознавать принципиальные отличия между ними, знать историю зарождения и развития той или иной религии, уметь находить необходимую информацию из достоверных источников и анализировать ее, понимать значение и роль религии и церкви в историческом прошлом и в современности, умение определить тоталитарную секту и дать аргументированный ответ ее представителям, знать основы церковного этикета и уметь использовать его на практике, свободно ориентироваться в церковной среде и т.д.»[10].

Детальнее останавливаясь на ее составляющих, конкретизируем это обобщение как готовность использовать религиоведческие по своей сути знания, умения и личные качества (доброжелательность, умение принять другого, в широком смысле слова – толерантность) в ежедневном общении и профессиональной деятельности. Особо акцентируем внимание, что овладение религиоведческой компетентностью является необходимым не только с точки зрения общего культурного развития современного человека, но и при подготовке целого ряда специалистов негуманитарных специальностей (медиков (особенно психологической направленности)[11], юристов, PR-менеджеров, менеджеров по связям с общественностью[12], работников туристической сферы и т.д.).

---

[9] *Никольский Е.В.* Религиоведческая грамотность в системе общекультурных компетенций подготовки студентов-юристов // Studia Humanitatis. 2015. № 4. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://st-hum.ru/content/nikolskiy-ev-religiovedcheskaya-gramotnost-v-sisteme-obshchekulturnyh-kompetenciy-podgotovki

[10] *Божко О.О.* Яким має бути сучасний курс з «Основ релігієзнавства» у школі // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2013», 16–17 квіт. 2013 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А.Є. Конверський [та ін.]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. – Ч. 5. – С. 8 – 11.

[11] *Whitley R.* Religious competence as cultural competence. [Electron recourse]. – Mode of access: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4230460/

[12] *Гридина В.В., Михелькевич В.Н.* Разработка и обоснование кластера религиоведческих компетенций будущих специалистов по связям с общественностью // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. Серия: Педагогика, психология. – №2, 2012. – С. 89–91

Учитывая наиболее широкое представление религиоведческой составляющей общего образования именно в курсе истории[13], остановимся детальнее на соотношении компонентов этих компетентностей. Историческая предвидит овладение следующими компетентностями: 1) хронологической, 2) пространственной, 3) логической, 4) информационной, 5) аксиологической. На основе этого, учитывая структуру религиоведения (о чем упоминалось выше), выводим прямое соответствие: первая является базовой для истории религий; вторая – для географии религий; третья и четвертая – для социологии и психологии религий; пятая – для философии и феноменологии религий.

Исходя из вышеизложенного, определяем религиоведческую компетентность как часть религиоведческой компетенции, которая формируется на основе исторической предметной компетентности, имеет тождественные базовые составляющие и является исходной для дальнейшего углубления спецификации в этой сфере гуманитарного знания. На основании религиоведческой компетентности формируются:

– умение учитывать мировоззренческие взгляды других в межличностном и профессиональном общении;
– способность отличать основные религиозные течения и направления по их специфике (внешняя атрибутика, поведенческие особенности, система разрешений и запретов);
– узнавание основных достижений человечества в художественной культуре, которые имеют религиозную основу (памятники архитектурного, музыкального, художественного, литературного творчества);
– адекватное использование основных норм религиозного этикета (покрытие головы в храме, употребление определенных продуктов и т.д.);
– использование знаний о фактах исторического развития и особенностях влияния определенных религиозных течений при проведении исследований с целью учтения многоаспектности действий / факторов / последствий.

Приведенные составляющие религиоведческой компетентности носят обобщенный характер и требуют дальнейшего теоретического уточнения в зависимости от тематики материала, психолого-педагогических особенностей учащихся и т.д., и приведены для того, чтобы очертить широкий потенциал дальнейшего исследования и углубления вышеупомянутой компетентности.

Разработка материалов, развивающих религиоведческую компетентность в общеобразовательных учреждениях, на сегодняшний день явля-

[13] Детальнее см. публикации автора: *Кришмарел В.Ю.* До питання про впровадження релігієзнавчого компоненту в курс «Історія України» (10–11 класи) // Збірник наукових праць Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини. – Умань, 2011. – С. 92–99; *Кришмарел В.Ю.* Забезпечення в Україні свободи совісті та віросповідання на уроках з предметів духовно-морального спрямування // Вісник Національної академії Державної прикордонної служби України: електрон. наук. фах. вид. – Хмельницький, 2013. – Вип. 5. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnadps_2013_5_13; *Кришмарел В.Ю.* Оригінал-макети підручників з історії України для 7 класу: релігієзнавча складова // Проблеми сучасного підручника: зб. наук. праць / [ред. кол.; голов. ред. – О. М. Топузов]. – К.: Педагогічна думка, 2015. – Вип. 15. – С. 299–308.

ется необходимостью, которая особо актуализирована мультиэничностью и поликонфессиональностью украинского общества. Благодаря развитию у учеников навыков критического мышления, умению ставить вопросы и искать на них ответы по поводу религии, этики и мироустройства в целом значительно расширяются возможности углубления культурологической и социально-гражданской компетентностей. Именно эта цель, с помощью четкого осознания научно-педагогическим сообществом значения и последствий компетентносного подхода в обучении, обуславливает необходимость дальнейших исследований методологии религиоведческого компонента в системе образования.

Погасий А.К.[1]

Христианство и бизнес: принципы библейской этики[2]

Как бы это ни казалось странным, Библия совсем мало говорит о потусторонней жизни; почти все 1207 ее страниц[3] учат, как нужно жить на земле, чтобы впоследствии попасть в «вечные обители».

Одной из таких библейских истин есть учение о правильных отношениях между людьми в самых различных аспектах – в семье, дружбе, делах. Причем, деловым отношениям Священное Писание уделяет весьма значительное место.

Согласно еврейской традиции, честность в делах также важна, как и соблюдение всех заповедей Торы. Это подчеркивается в Талмуде: «В час, когда человек предстанет пред судом небесным для вынесения приговора, его спрашивают: был ли ты честен в делах своих?» (Шаббат, 31а).

Возможно, на Небесном суде все происходит не совсем так, как повествует Талмуд, но в этих словах есть глубокий смысл, который отвечает внутреннему чувству справедливости: ты называешь себя верующим, но честен ли ты пред Богом и людьми? Если человек нечестен, то его перестают уважать и стараются не вести с ним дела.

Жизненная практика показывает, что когда дело касается предпринимательства, мы чаще сталкиваемся с негативными проявлениями человече-

---

[1] ***Погасий Анатолий Кириллович*** [kazan_prihod@mail.ru] – доктор философских наук, кандидат исторических наук, PhD, магистр теологии, доцент кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета, (Казань, Россия) – *прим. ред.*

[2] Хотя статья подготовлена на основе книг, написанных христианами и для христиан, библейские принципы бизнеса могут быть полезны и для верующих других религий: *Коупленд К.* Законы преуспевания. – Техас, изд. К. Коупленда. – 1992. – 97 с.; *Чьюинг Р., Эби Д., Роэлс Ш.* Бизнес сквозь призму веры. – М., Центр общечеловеческих ценностей. – 1993. – 240 с.; *Аванзини Д.* 30, 60, 100 крат. – СПб, Слово жизни. – 1994. – 160 с.; *Принс Д.* Божий план для твоих денег. – СПб. – 1993. – 78 с.; Христианская газета «Голос веры» / Абакан, N4, сентябрь 1995.; Божий народ в бизнесе / Менеджмент с позиции Библии. – Киев, изд. Варух, 1996. – 46 с.; *Телушкин И.* Еврейские ценности: еврейская традиция день за днем / Серия «Еврейский мир». – Ростов н/Д: Феникс. – 432 с.; *Погасий А.К.* Библейские основы этики бизнеса // Грани познания, Уфа: Изд. ВЭГУ, 2010, № 1(16). – С. 102–108.

[3] Имеется в виду Синодальное издание 1816–1876 гг.

ской души, попросту – с обманом. Поэтому с веками у людей сложилось стойкое отрицательное отношение к представителям этой сферы человеческой деятельности.

Еще Иероним, один из учителей Церкви IV–V вв., говорил: «Купец вряд ли может угодить Богу». Ему вторил св. Августин (V век): «Торговое дело само по себе есть зло».

Однако бизнес сегодня уже совсем не тот, что был во времена Иеронима и Августина. В современном секулярном мире он настолько вошел в плоть и кровь общества, что стал почти объектом поклонения, божеством по имени Прогресс. Поэтому проблема стала более сложной, а подходы к ее решению менее очевидными, чем это было в предшествующие века.

В конце XIX – начале XX вв. начало просыпаться частное предпринимательство, лучшие представители которого строили новую хозяйственную деятельность на прочных основах *морали и этики*.

Широкую известность благодаря своему богатству получили такие купеческие династии, как Солдатенковы, Рябушинские, Морозовы и другие. Выходцы из староверов, они в семье, обществе, труде выработали кодекс морали и поведения, который соответствовал их вероучению. Отсюда духовное обоснование и жесткое следование таким нормам как порядочность, обязательность, бережливость, что традиционно считается необходимым условием успешного предпринимательства.

Экономический успех купцам-староверам, а вместе с ними и России, казалось, был обеспечен: в начале XX в., составляя в общей численности населения менее 1,5%, они давали России свыше 2/3 всех предпринимателей-миллионеров, в то время как страна выходила на одно из первых мест в мире по темпам экономического развития[4].

Однако история распорядилась по-своему. Хрупкие ростки «этичного бизнеса» погибли под прессом большевистского эксперимента, попутно искоренившего и этику, и бизнес.

Многолетняя изоляция Советского Союза как от экономической теории и практики, так и от развития религиозной мысли, сделала свое дело. Российское массовое сознание в своем большинстве стало невосприимчивым к идеям нравственного предпринимательства.

Сейчас, когда ушел официальный атеизм и люди безбоязненно проявляют интерес к религии, важно сделать этот процесс осмысленным и целенаправленным. Достаточно высокий общеобразовательный уровень населения делает возможным и просто необходимым соединение основ христианской морали со многими сферами жизнедеятельности человека, в том числе и с предпринимательством.

Необходимо пересмотреть идею о нравственной неполноценности бизнеса и увидеть в предпринимательстве необходимую часть нашего земного призвания. Такой подход должен основываться, с одной стороны, на истинной вере, а с другой – на глубоком понимании современного бизнеса. Это сочетание позволяет, по крайней мере, вести дискуссию о христианстве и бизнесе.

---

[4] Традиции старообрядчества в духовной жизни России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.predistoria.org/index.php?name=News&file=article&sid=164 (дата обращения 03.02.2017).

Библия не дает указаний, какую политико-экономическую систему следует считать наилучшей с точки зрения бизнеса, но она содержит критерии, опираясь на которые можно что-то для себя определить. Приведем ряд суждений, которые содержат такие критерии и которые могут быть использованы, чтобы выяснить, насколько хорошо данная система служит целям Божьего замысла. Это не прямые цитаты из Библии, но они отражают точку зрения Священного Писания в целом.

– система должна производить достаточное количество продуктов и услуг, обеспечивающих непрерывное повышение качества жизни;
– система должна удовлетворять основные нужды обездоленных;
– система должна учитывать индивидуальные различия и запросы и обладать справедливыми правовыми средствами разрешения конфликтов;
– система должна вознаграждать и поощрять инициативу и усердный труд;
– система, должна давать всем людям возможность осмысленно трудиться и вносить свой вклад в общественное благосостояние;
– система должна эффективно и бережно использовать природные и человеческие ресурсы;
– система должна относиться к другим странам с уважением, учитывать их интересы; она не должна эксплуатировать их население либо грабить грядущие поколения;
– власть и доступ к власти должны быть справедливо распределены между всеми социальными слоями и группами;
– предоставляемые системой материальные и духовные блага, должны быть доступны и справедливо распределены между потребителями;
– система должна обеспечивать защиту прав человека;
– личность должна быть уважаема, ей должны быть предоставлены все условия для развития[5].

Люди могут и должны обсуждать сильные и слабые стороны любой экономической системы, однако при этом их не следует характеризовать как христианские или нехристианские в некоем абсолютном смысле (точно так же не может быть «христианского» или «нехристианского» бизнеса; есть христианин в бизнесе). У каждой системы есть свои положительные и отрицательные стороны, и привлекательность какой-либо из них не должна заслонять от нас ее недостатков.

Поскольку всё в мире есть система, то перечисленные принципы можно отнести как к государству, так и к любой деятельности в рамках общества, например, к бизнесу.

Христианский подход к бизнесу не следует понимать как книгу рецептов, годных для решения специфических проблем. Однако можно использовать библейские принципы и библейские советы в качестве надежных и полезных ориентиров при столкновении с конкретными деловыми вопросами.

Но самая главная истина, которую требуется уяснить бизнесмену-христианину, заключается в том, что если мы не научимся управлять наши-

[5] Библия: советы деловым людям XXI века [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.researchgate.net/publication/274890418_Biblia_sovety_delovym_ludam_HHI_veka (дата обращения 03.02.2017).

ми деньгами, то они очень быстро начнут управлять нами. В этом ключ к пониманию библейских слов: «Не можете служить Богу и маммоне» (Мф.6:24). Один из современных переводов этого места в Библии гласит: «Не можете служить Богу и деньгам». Но это не отражает истинное значение, потому что «маммона» – это не деньги, которые сами по себе нейтральны, а злая духовная сила, влияющая на людей и порабощающая их через деньги. Эта сила действует в мире и в жизни миллионов людей через их отношение к деньгам.

Человек в бизнесе – это талант и одновременно наука. Сложно изложить эту науку полностью – просто невозможно жизнь втиснуть в узкие рамки статьи. Но можно акцентировать внимание читателя на некоторых этических и деловых принципах, которые Библия предлагает людям, желающим узнать, в чем же заключается Божественный «экономический» закон.

Ограничимся лишь Книгой Притч царя Соломона. Притчи – это золотая жила для делового человека. В них содержится множество мудрых советов о том, как выполнять свою работу, как правильно распределить деньги, как достичь успеха в выбранной вами деятельности. Поэтому изложим ответы на эти вопросы в нескольких коротких разделах.

О работе: «Проходил я мимо поля человека ленивого и мимо виноградника человека скудоумного, и вот, все это заросло терном, поверхность его покрылась крапивою, и каменная ограда его обрушилась... И посмотрел я, и обратил сердце мое, и посмотрел, и получил урок: «Немного поспишь, немного подремлешь, немного, сложив руки, полежишь; и как прохожий, бедность твоя, и нужда твоя – как человек вооруженный» (24:30–34).

Честность: «Неодинаковые весы, неодинаковая мера, то и другое – мерзость пред Господом» (20:10).
«Приобретение сокровища лживым языком – мимолетное дуновение ищущих смерти» (21:6).

Инициатива и ответственность: «Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым. Нет у него ни начальника, ни приставника, ни повелителя, но он заготовляет летом хлеб свой, собирает во время жатвы пищу свою. Доколе ты, ленивец, будешь спать? когда ты встанешь от сна твоего? Немного поспишь, немного подремлешь, немного, сложив руки, полежишь и придет, как прохожий, бедность твоя и нужда твоя, как разбойник» (6:6–11).

Деловая основательность: «Богатство от суетности истощается, а собирающий трудами умножает его (13:11).

Преданность и подчинение: «Нерадивый в работе своей – брат расточителю» (18:9).

Слушайте критику в свой адрес: «Нищета и посрамление отвергающему учение, а кто соблюдает наставления, будет в чести» (13:18).
«Глупый пренебрегает наставлением отца своего; а кто внимает обличениям, тот благоразумен» (15:5).
«Кто любит наставления, тот любит знания; а кто ненавидит обличение, тот невежда» (12:1).

Отношение к деньгам: «Дающий нищему не обеднеет; а кто закрывает глаза свои от него, на том много проклятий (28:27).
«Иной сыплет щедро, и ему еще прибавляется; а другой сверх меры бережлив, и однакоже беднеет» (11:24).

Старайтесь избегать долгов: «Богатый господствует над бедным, и должник делается рабом заимодавца» (22:7).

Не поручайтесь за должников: «Зло причиняет себе, кто ручается за постороннего; а кто ненавидит ручательство, тот безопасен» (11:15).
«Не будь из тех, которые дают руки и поручаются за долги. Если тебе нечем заплатить, то для чего доводить себя, чтобы взяли постель твою из-под тебя?» (22:26–27).

Успех: «Не поможет богатство в день гнева, правда же спасет от смерти» (11:4).
«Не заботься о том, чтобы нажить богатство, оставь такие мысли свои. Устремишь глаза твои на него, и – его уже нет, потому что оно сделает себе крылья и, как орел, улетит к небу» (23:4–5).

Деньги не сделают вас счастливыми: «Лучше блюдо зелени, и при нем любовь, нежели откормленный бык, и при нем ненависть» (15:17).
«Лучше кусок сухого хлеба, и с ним мир, нежели дом, полный заколотого скота, с раздором» (17:1).

От чего зависит успех: «Передай Господу дела твои, и предприятия твои свершатся» (16:3).

Вечность: «Есть пути, которые кажутся человеку прямыми, но конец их – путь к смерти» (16:25).
«Всякий путь человека прям в глазах его; но Господь взвешивает сердца» (21:2).

Кротость: «Погибели предшествует гордость, и падению надменность. Лучше смиряться духом с кроткими, нежели разделить добычу с гордыми» (16:18–19).
«За смирением следует страх Господень, богатство и слава и жизнь» (22:4).
«Не величайся пред лицом царя, и на место великих не становись; потому что лучше, когда скажут тебе: «пойди сюда повыше, нежели когда понизят тебя пред знатным, которого видели глаза твои» (25:6–7).

Подобные библейские советы можно цитировать до бесконечности, поскольку Бог, предлагая человеку какой-либо план, дает и направление его реализации путем указаний, подтвержденных Его авторитетом и силой. Вот только для успешного достижения целей недостаточно цитировать выдержки из Библии. Христианство учит искать Самого Бога, понять Его характер и исполнять то, что Он предлагает.

Библия дает нам абсолютные моральные принципы. Людям, неверующим они могут показаться неожиданными, но для верующих – весьма реальны. Это наличие абсолютных норм и принципов не упраздняет необходимости принятия трудных моральных решений. Человеку все равно нужно использовать здравый смысл и рассуждение для того, чтобы определить, что на самом деле честно и что по-настоящему законно. Люди свободны в выборе и решениях, которые не всегда дают ощутимые результаты. Но Библия утверждает, что Господь милостив и простит нам ошибки, совершенные на жизненном пути, но при условии, что человек по крайней мере пытается стоять на Его принципах. В том числе и в своем бизнесе.

Социология религии

Шумкова В.А.[1], *Гришаева Е.И.*[2]

Свои/чужие: образ православного сообщества и секулярного мира в консервативных медиа[3]

Современная социокультурная ситуация характеризуется медиатизацией: непосредственные коммуникативные практики все более опосредуются медиа[4]. Медиа формируют нормы и ценности, разделяемые представителями определенного сообщества. Одновременно, темы и проблематика, транслируемая медиа, во многом определяются уже существующими взглядами и представлениями об актуальном. Медиа конструируют желаемые для сообщества идеалы, поведенческие и мировоззренческие стереотипы, которые актуализируются в коммуникативных практиках. Исследование медиа как источника «естественных данных»[5] помогает понять процессы, связанные с формированием идентичности и картины социальной реальности представителей определенного сообщества.

Статья посвящена анализу элементов консервативной модели идентичности в православных медиа. Православный консерватизм рассматривается как вариант идеологии в религиозном дискурсе. Исследование базируется на методологии дискурс анализа. С этих позиций идентичность является результатом освоения ценностей, норм и коммуникативных практик, действующих в дискурсе[6]. Мы исходили из определения дискурса, предложенного Холлом, как способов «указания или конструирования знания об определенном аспекте практики: это кластер идей, образов и практик, которые обосновывают способы говорения, формы знания и поведение, связанное с некоторым аспектом, социальной активностью или институтом в обществе»[7].

Значения в дискурсе относительно устойчивы: значение не может быть окончательно закреплено, т.к. не существует трансцендентных по отношению к дискурсу означающих. По Лакло и Муфф, в дискурсе идентичность артикулируется через цепочки значений, определяющих субъекта[8]. В православном церковном дискурсе мы выделяем два типа значений:

---

[1] ***Шумкова Валерия Александровна*** [wolzogen@gmail.com] – аспирант, ассистент кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия) – *прим. ред.*

[2] ***Гришаева Екатерина Ивановна*** [katherina.grishaeva@gmail.com] – кандидат философских наук, ассистент кафедры социальной философии Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия) – *прим. ред.*

[3] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 16-03-00387.

[4] *Hjarvard S.* The Mediatization of Culture and Society. London, 2013. 173 p.

[5] *Taira T.* Making space for discursive study in religious studies // Religion. 2013. Vol. 43, Iss. 1. P. 29.

[6] *Фуко М.* Технологии себя // Логос. 2008. №2 (65). С. 96–122.

[7] *Hall S.* Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London, 1997. P. 4.

[8] *Laclau E., Mouffe C.* Hegemony and Socialist Strategy. London, 2001. P. 113.

1) связанные с первичными текстами, религиозной доктриной; 2) элементы идеологий, предлагающие интерпретацию религиозной доктрины в существующем социально-политическом контексте.

В эмпирическом анализе данных мы руководствовались подходом Ричардсона[9]: анализ сообщений включает выявление стратегий указания на субъекта (referential strategies), использования предикатов, модальности, риторических тропов, отношений транзитивности. В качестве эмпирического материала были отобраны 17 статей с сайта Православие.Ru, 7 выпусков «Православной газеты» («ПГ»; г. Екатеринбург) и 6 – газеты «Колокольный звон» («КЗ»; г. Тамбов). Большинство материалов имели характер размышлений или биографических историй. Поэтому, помимо анализа стратегий именования и описания субъектов (героев сюжетов), мы фиксировали способы описания православного и секулярного общества, а также интерпритации значимых концептов.

«ПГ» является официальным еженедельным изданием Екатеринбургской епархии. Объем – 48 страниц, тираж – 30 тыс. экз. Новостые сообщения фокусируются на культурных и просветительских мероприятиях, строительстве храмов, социальном служении.

«КЗ» – тамбовское ежемесячное издание, позиционируется как областная общественно-церковная православная газета. Объем и тираж: 8 страниц, 4 тыс. экз. «КЗ» не является официальным изданием Тамбовской епархии (учредитель – ИД «Тамбовский курьер»), но выпускается при участии отдела религиозного образования, катехизации и миссионерства.

Православие.Ru – проект московского Сретенского монастыря, где в основном публикуются катехизические и культурологические материалы; большое внимание уделяется идеям патриотизма и традиционных ценностей. Сайт считается площадкой для изложения умеренно-консервативных взглядов православного сообщества.

Важным вектором формирования религиозной идентичности является отбор значений, составляющих содержание доктрины. Эти значения определяют качества, которые транслируются как важные для православного христианина. Православный – человек, призванный «отразить в себе достоинства Мироздателя»[10]; он борется со страстями, любит врагов; «его представление о себе включает осознание своего несовершенства»[11] и пр.

Формой трансляции и способом моделирования образа верующего являются биографические истории (в т.ч. истории святых и мучеников). Они задают пример для подражания, описывая качества человека, его ценности, мотивы и поведение в определенных ситуациях. Высоко оцениваются ответственность, трудолюбие; забота о других, готовность к самопожертвованию, жизнестойкость: «он бросал все и старался человека успокоить, утешить или дать дельный совет»[12]; «Незаконно ночью

---

[9] *Richardson J.E.* Analysing Newspapers. An Approach from Critical Discourse Analysis. Basingstoke, 2007. 268 p.

[10] *Кудрячов Л.* Сладкая правда и горькая ложь // Православие.Ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/99811.html

[11] *Рогозянский А.* Эго, эгоист, эгоиссимо // Православие.Ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/74174.html

[12] Образ в памяти // Колокольный звон. 2016. № 4. С. 5.

подрабатывал, чтобы прокормить семью, и делил заработанные средства между семьей и своими подчиненными бойцами»[13].

Исповедание христианства часто раскрывается через «героический дискурс»: православная жизнь – «очень тяжелый, сложный и опасный путь»[14], православный человек – нонконформист[15]. В условиях распространения технологий, отвлекающих от духовной жизни, верующие приравниваются к подвижникам церкви[16].

Другим вектором конструирования идентичности является оппозиция «свои/чужие». Форма нарратива большинства проанализированных материалов дихотомична: разделяются «мы» (Церковь, православные) и «они» (секулярное общество). Для «ПГ» и Православие.Ru характерно противопоставление этих моделей как истинной и ложной. В «ПГ» активно используется негативная образность в описании современного мира как «опасного», «тлетворного». В «КЗ» секулярное и православное противопоставляются, но не вступают в конфликт. Смысловое поле, связанное с православием, Богом, духовностью описывается с помощью слов: возвышенное, глубокое, вдохновенное, благоговейное; секулярное – суетное, мирское, материальное, жизненное, физическое; т.е. в описании секулярного нет негативной оценочности.

В консервативном дискурсе светское и современное часто отождествляются (обозначаются как «мир», «современное общество», просто «современность»); приводятся так же примеры отрицательных героев, олицетворяющих светскую логику. Общество цинично и эгоистично, оно утратило связь с «духовными истоками» и «исконными традициями». Светские люди руководствуются ценностями гедонизма, «идолами», «ложными мифами» и представлениями; светская жизнь приравнивается к животному существованию. «Уверенные в том, что у них есть право наслаждаться любой ценой»[17]; «желание идти в ногу со временем, эти ложные мифы, бытующие в сознании родителей, и являются ... причиной того, что дети, оставленные ... с монстром, который называется киберзависимость, так меняются»[18]. Секуляризация расценивается как «духовная эпидемия»; как причина революции 1917 года в ретроспективе и причина большинства социальных проблем настоящего времени (неравенства, войн, легализации абортов, разрушения семей).

---

[13] *Вологжанина М.* «Мы считали нужным быть там, где тяжелее всего России» [Беседа с майором Алексеем Климовым] // Православие.Ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/93259.html

[14] У меня очень интересная жизнь [Беседа с Ж. Бичевской] // Православная газета. 2016. № 20. С. 45.

[15] Пасхальное послание митрополита Тамбовского и Рассказовского Феодосия // Колокольный звон. 2016. № 4. С. 2

[16] Душа молитвы – внимание [Беседа с архимандритом Мелхиседеком] // Православная газета. 2016. № 25. С. 22.

[17] Т*качев А.* С любимыми не расставайтесь // Православие.Ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/99846.html

[18] Что мешает детскому счастью? [Беседа с протоиереем Дмитрием Беженарем] // Православная газета. 2016. № 28. С. 40.

Современный мир ирреален, он «пуст и несчастлив, потому что перестал молиться»[19]. Люди, чрезмерно увлеченые технологиями, живут в виртуальной (значит «ложной») реальности. Критика общества и современности может принимать эсхатологический характер: «мир, как на лыжах с горы, катится в сторону какого-то нового Содома»; «люди пытаются пировать, если не во время, то накануне чумы. А на горизонте уже черно от приближающихся наказаний»[20]; «мы сейчас наблюдаем массовое явление, когда исчезают дети… перед приходом антихриста на земле не будет детей»[21].

Представленным образом в анализируемых медиа создается секулярная анти-модель, образ Другого – часто как врага – через оппозицию которому конструируется непосредственно православная идентичность.

Особенностью консервативной модели идентичности является подчеркнутая недопустимость компромисса между православным и светским миром; авторы критикуют христиан, которые пытаются совместить православие и «мирские» ценности «вольной жизни, комфорта и счастья»: «верные готовы были лучше умереть, чем согрешить и попрать заповедь Божию»[22]; «когда человек молится об одном, совершает совсем другое, а думает третье, тогда ни о какой силе молитвы речи идти не может»[23]. Вместо поиска компромисса предлагается следовать идеалу монашеской жизни, основанного на святоотеческой традиции; при этом игнорируется изменившийся социокультурный контекст.

Транслируемая модель отношений в православном сообществе основана на принципе соборности: христиане составляют «новое органическое единство»[24]. В этом контексте актуализируются ценности самопожертвования и заботы о ближних; эта модель противопоставлена секулярному эгоизму: «Человек постиндустриальной эпохи ощущает себя вполне самодостаточным. Как “человек в коконе”, он сопротивляется близким отношениям и отталкивает любого, кто вторгается в его личное пространство»[25].

Следствием и способом разрешения конфликта с секулярным является значительная политизация консервативной идентичности: христианская любовь к ближнему часто понимается как общественно-политическая активность. Слияние святоотеческого и социально-политического дискурса обнаруживается в контексте внешних взаимодействий, отношения к светским людям. Идеалистическое прошлое, «духовные истоки» ассоциируются с Церковью, выстраивается смысловой ряд: русский

---

[19] *Ладыгин А.* Особая сила материнской молитвы // Православная газета. 2016. № 14. С. 43.

[20] Ткачев А. С любимыми не расставайтесь. URL: http://www.pravoslavie.ru/99846.html

[21] Что мешает детскому счастью? С. 40.

[22] *Шишкин Д.* Катастрофа // Православие.Ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/95464.html

[23] Душа молитвы – внимание // Православная газета. 2016. № 25. С. 23.

[24] *Рогозянский А.* Эго, эгоист, эгоиссимо. URL: http://www.pravoslavie.ru/ 74174.html

[25] Там же.

народ – культура, традиции – православие («часто в прошлом именно с Россией, с русским народом, православным народом, воспринявшим от Византийской империи ответственность за православный мир...»[26]; «“русский” и “православный”, “церковный” – это почти синонимы. “Русский народный характер воспитывался в течение целых веков под руководством Церкви”»[27]); предполагается, что восстановление авторитета церкви, возрождение православия и духовности решит любые социальные конфликты и станет залогом процветания страны: «через возрождение духа возродится и все остальное. Тогда не будет никакого пессимизма, никакого критического отношения к месту своего проживания, никакой утраты перспектив»[28].

Характерно, что ответственность за «спасение» мира лежит не на индивидууме, а на Церкви как едином организме: «[Церковь] стремится исправить то, что как бы перешло в некую деградирующую стадию. Это функция излечения… делает Церковь не общественной»; «мы должны как христиане собраться и молиться за этот мир. Пытаться все сделать ... , чтобы положить конец вражде между народами»[29]; «Церковь принимает политическое сообщество как данность, как бы получает его из рук государства – для того, чтобы вести дальше»[30]. Здесь метафора Церкви подчеркивает приоритет общественных интересов над частными.

В данном контексте патриотизм – важная категория, включенная в консервативном дискурсе в систему православных ценностей; выстраивается логическая цепочка: любить Бога → быть православным Церкви → любить Россию. Некоторые авторы отождествляют патриотизм и любовь к Богу: «Если человек православный, то он обязательно патриот»[31]; любование русскими пейзажами описывается как религиозное переживание[32].

В «КЗ» тематика любви к родине представлена в форме локального патриотизма. Локальный патриотизм выражается в смещении фокуса с национальных событий и фигур к региональным: к примеру, в 5 выпусках «КЗ» митрополит Феодосий упоминается 25 раз, а Патриарх Кирилл – 9. Подчеркивается первостепенное значение любви к «малой родине»: «воспитание человека, испытывающего гордость за свою страну, начинается с углубленного познания своей малой родины»; «моя малая родина окрест осенена особой благодатью»[33].

---

[26] *Кирилл, патриарх Московский.* Светоч Православия – монашество на Святой Горе // Православная газета. 2016. № 21. С. 2.

[27] *Горбачев А.* Актуальность подвига священномученика Илариона (Троицкого) для нашего времени // Православие.Ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/99779.html

[28] *Кирилл, патриарх Московский.* Без верности не может быть и веры // Православная газета. 2016. № 27. С. 3.

[29] *Савва (Мажуко).* О войнах // Православная газета. 2016. № 19. С. 5.

[30] *Рафаил (Попов).* Что может стать нашей национальной идеей? [Беседа с историком Павлом Кузенковым] // Православие.Ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/93342.html

[31] У меня очень интересная жизнь // Православная газета. 2016. № 20. С. 45.

[32] Совместима ли любовь к Родине с любовью к Богу? Ответы пастырей // Православие.Ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/95011.html

[33] *Солопова Н.* Лучится благодать окрест... // Колокольный звон. 2016. № 4. С. 4.

Заключение

В представленном анализе конфессиональных масс медиа мы исходили из дискурсивного понимания идентичности как роли субъекта в дискурсе. Религиозная идентичность конструируется через значения, полученные в ходе интерпретации религиозной доктрины, и идеологические значения – через осмысление сообществом своих интересов в существующем контексте. Конфессиональные медиа фиксируют и транслируют значения, функционирующие в конкурирующих группах религиозного сообщества. Для описания модели идентичности, конструируемой консервативной группой, мы проанализировали православные медиа соответствующей редакционной политики.

В результате нами было выделено два вектора формирования консервативной православной идентичности. Первый связан с созданием образца для подражания: набора качеств, желательных для православного и связаных с христианской доктриной. Их можно разделить на аффирмативные – положительные качества, утверждающие образ Бога в человеке, и негативные, акцентирующие греховность, необходимость покаяния, самокритичности.

Второй вектор характеризует способы существования консервативной группы в условиях секулярности. Группа осознает себя через противопоставление негативному образу секулярного мира. Свою миссию православные консерваторы видят в нравственном воспитании светского общества. Этим объясняется политизация консервативного дискурса и транслируемой в нем модели религиозной идентичности.

***Ekaterina Grishaeva*[1], *Tatiana Romashko*[2]**

Christian Roots of Russian Culture: Conservative Articulation of National Identity after 2011[3]

Since 1990's various versions of political conservatism were elaborated by different political groups (Eurasionism, Orthodox fundamentalist groups, Surkov's concept of 'suverennaja democratia', etc.), but did not dominate in public sphere and politics. As a response to protests of 2011–12, political elites have chosen conservative ideology as an instrument of self-legitimation[4]. Russian conservative project establishes itself against aspects of Westernization, liberalization and cosmopolitanism which it regards as threats to authority and control. This is supported by academic discourses of 'single national identity' and 'modernization without westernization'[5], and Kremlin's discourses of 'spiritual bonds' and 'Russian genetic code'.

[1] ***Grishaeva Ekaterina*** [ekaterina.grishaeva@urfu.ru] – Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia)

[2] ***Romashko Tatiana*** [romashkotv@herzen.spb.ru] – Herzen University (St. Petersburg, Russia) University of Jyvaskyla (Finland)

[3] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 16-03-00387.

[4] *Makarychev A., Medvedev S.* Biopolitics and Power in Putin's Russia // Problems of Post-Communism. 2015. № 62(1). P. 45–54.

[5] *Dugin A.* 2014. Liberalism is a threat to the humanity // Orthodox journal: the Holy fire, April 23. URL: http://www.blagogon.ru/digest/481/

Like the other conservative projects, Russian conservatism uses the concept of culture for nation-building purposes. Conservative discourse antagonizes 'high moral Russian soul' and 'European decadence', 'Russian traditional norms' and 'cosmopolitan liberalism'[6]. In the line of this antagonism, it re-articulates the notion of the Russian culture, connecting it with morality and Orthodoxy and in an opposition to the Western culture.

The period of 2011–12 was a turning point for the Russian Orthodox Church (ROC) to become a mainstream 'agency' for political discussions. As the ROC chose to stay loyal to the government, it obtained financial and social benefits, strong legal protection[7, 8]. The conservative political project of the third Putin's term is characterized by merging of the ROC and Kremlin's discussions on national building and 'single Russian nation'. The ROC actively participated in national building polices, totalizing ideological meanings of 'single nation'. Some of them are the concepts of 'normal traditional family', 'true culture' and 'Russian cultural code' which provided a basis for creation of the new 'unitary subject'[9]. These concepts were articulated through the new Federal Laws ("Origins of State Cultural Policy", 2014; "Strategy 2030", 2015) and various cultural activities which were initiated by the local authorities and representatives of ROC. One of the examples is the series of historical exhibitions 'Russia. My history', annually organized by the ROC in the central St. Petersburg exhibition hall 'Manezh' (2013–2017). This event was dedicated to nation union holiday on the November, 4. Thus, the Orthodox discourse on national identity became one of the nodal points through which the floating signifier 'culture' was articulated.

The paper addresses the problem of determining, how the concept of culture is re-articulated by the Orthodox elites in order to fix it as moment of conservative project. We carry out the exploration of the ROC discourses which eliminate secular meanings of culture through establishing long chains of equivalence about the culture and reducing its difference. At the grass-roots level, some Orthodox activists and bloggers criticise cultural events as immoral, pro-Western and detrimental to national identity. Following Foucault, this phenomenon can be seen as production of knowledge or the 'government of the individualization'[10].

Applying post-structural theory and hegemony approach, we argue that 'hegemonic practices' of Russian conservative project create the 'common sense' which recognizes the cultural terrain mainly as 'a historical form of popular

---

[6] *Chebankova E.* Competing Ideologies of Russia's Civil Society // Europe-Asia Studies. 2015. № 67(2). P. 244–268.

[7] *Filatov S.* "Russkoe pravoslavie, obshchestvo i vlast' vo vremena politicheskoj turbulentnosti" [Russian Orthodox Church, society and the authorities in times of political turbulence] // Montaz I Demontaz Sekularnogo Mira / ed. by A. Malashenko, S. Filatov. Moskow: Karnegy Centre, 2014. P. 9–42.

[8] *Knorre B.* "Russkoe pravoslavie. Postsekulyarnaya institucionalizaciya v prostranstve vlasti, politiki i prava" [Russian Orthodoxy. Post-secular Institutionalization in the Realm of Power, Politics and the Law] // Montaz I Demontaz Sekularnogo Mira / ed. by A. Malashenko, S. Filatov. Moskow: Karnegy Centre, 2014. P. 42–103.

[9] *Hal S.* Gramsci and Us // Antonio Gramsci / ed. by M. James. Glasgow: Routledge, 2002. P. 227–238.

[10] *Foucault M.* Subject and Power // Critical Inquiry. 1982. Vol. 8, № 4. P. 781.

thinking'[11]. In this way, 'the "subject" of the common sense is composed' of the official ideological discursive formations. And the subject's 'agency' is identified by the hegemonic definition of culture. The aim of the paper is to track knowledge production through institutional transformations of socio-cultural policy within current Russian conservative project. The research aim drives the authors to address the following research questions:

– How do Orthodox elites re-articulate the concept of culture?

– How does Orthodox definition of culture operate at the grass-roots level?

The Orthodox discourse of the 'cultural genetic code of Russian nation'

This paragraph presents the chains of equivalence that define the 'culture' in Orthodox discourses. The empirical basis of the analysis consists of 2 official speeches of Patriarch Kirill, 2 interviews, and 1 sermon, published on webpage patriarchia.ru, the official web-resources of Moscow Patriarchate.

The Orthodox elite see the culture in the line of moral and patriotic discussions. They draw a distinction between true culture (podlinnaya kultura) and culture eroding human personality – 'disruptive culture' (kultura, razrushayuschaya chelovecheskuyu lichnost'). The concept of 'true culture' is defined by the following chains of equivalence:

1: Culture – cult – cultivation of the mind – growth of good fruits – cultivation of the national soil in order to grow great fruits – fruits can be spiritual, intellectual, creative ones – to attain this, it is important to collaborate with art workers[12].

2: True culture – 'tvorchestvo' (the specific Russian notion for the 'creativity', which has semiotic distinctions with the EU concept of 'creativity' as a human potential), it gives humans the energies to love, to make scarifies, to work, to respect others – creativity is a pray[13].

There is an antagonism in the narrative of most analysed speeches. The concept of 'disruptive culture', eroding human personality, serves as a second part of the dichotomy. The latter is opposed to Christian religion and closely associated with mundane values, instincts. In the text, the following chain of equivalence defines this signifier as:

3: untrue culture – the biggest part of modern culture – transforms human being into animal – destroys a person[14].

To sum up, in Orthodox discourse the concept of true culture integrates religious, spiritual (dukhovnye), moral and national connotations (the concept of culture sutures religious, moral and national discourses). Based on religious ground, the true culture makes a person spiritual and moral because secular culture continues to subvert religious values. In Orthodox conservatism, the

[11] *Gramsci A.* Selections from the prison notebooks. London: Lawrence and Wishart, 1971.

[12] The Word of His Holiness Patriarch Kirill after Liturgy in St. Clement's Church, in Zamoskvorechye, 30.10.2017 // Russian Orthodox Church: Official website of the Moscow Patriarchate. URL: patriarchia.ru/db/text/4654869.html

[13] Christmas Interview of His Holiness Patriarch Kirill for TV channel «Russia 1», 7.01.2017 // Russian Orthodox Church: Official website of the Moscow Patriarchate. URL: patriarchia.ru/db/text/4756757.html

[14] Ibid.

morality is also rooted in religion. Giving moral conservative values to the society, culture brings nation together and makes it great.

There is another concept of cultural code (culturnyi cod), that gives further development to the concept of true culture. This concept came from academic discourse[15], and then it was recontextualized in conservative discourse. In comparison with Rapaille, conservatives use this concept for proving pseudoscientific claims about Russian culture. In this case, recontextualization[16] works for making their argumentation more persuasive for the audience.

To reveal the meaning of cultural code in the ROC discourse, we analyzed the text of two interviews: the interview of metropolitan Illarion Alfiev[17], the interview of film director Andrey Konchalovsky to metropolitan Illarion Alfiev[18]. The transcripts of both interviews present the ensemble of cultural code, which is based on the religion, morality and national identity. Political articulation of Orthodox discourses, which consider the culture as a dimension of civilisation code and cultural genome, creates a basis in common sense for support of the cultural essentialism and 'national racism'.

4: Cultural code – history and faith of a certain country – historical heritage – basis of national identity – the basis of personal moral stability – cultural core of nation – the ground of person's acts – is inherently connected with Christianity – humility and patience.

Culture in political struggles: 'Without embarrassment'

This paragraph provides a description how the concept of culture is exploited at the political terrain. In September 2016 the exhibition 'Without embarrassment' (bez smuscenia) by US photographer Jock Sturges was organized at the Lumiere Brothers Center in Moscow. His pictures showed naked bodies of nudist families. A Moscow' senior citizen reported on this exhibition to the local Prosecutor's office, after visiting it. He found it as a threat to the Russian norms. The prosecutor didn't find law violation and declined this claim. After that accident, Moscow authorities considered the exhibition as child abuse because they show naked young girls. "This is propaganda of pedophilia in the most accurate sense of the word", Senator Yelena Mizulina said in comments cited by state television. The exhibition was shut down by enthusiasts in uniforms 'The Officers of Russia' at the end of September. A non-governmental organization has blocked the entrance to the exhibition to stopped operating it.

Russian folklorists[19] defined a phenomenon of polarization of two oppositional discursive practices about this event. The official discourse articulated 'naked human body' as a threat to the Russian traditional norms and Orthodox morality. For instance, the media coverage of this event had mainly negative connotations. Beyond the critical statements of Kremlin politicians and ag-

[15] *Rapaille C.* The Culture Code: An Ingenious Way to Understand Why People Around the World Live and Buy as They Do. New York: Broadway Books, 2006. 214 p.

[16] *Fairclough N.* 2006. Language and Globalization. London: Routledge, 2006. 186 p.

[17] Church and the World TV show, 13.06.2017. // Russian Orthodox Church: Official website of the Moscow Patriarchate. URL: patriarchia.ru/db/text/4893888.html

[18] Church and the World TV show, 26.09.2015. // Russian Orthodox Church: Official website of the Moscow Patriarchate. URL: patriarchia.ru/db/text/4235347.html

[19] *Arkhipova A., Volkova M., Yugay S., Kiresuk A.* Why Mezulina is sexy and nudity is scary? // Colta: Society. 2016. URL: http://www.colta.ru/articles/society/12745

gressive accusation of the demoralization of nation made by representatives from Nationalistic and Orthodox NGOs, several television channels showed a man poured a plastic bottle filled with urine on some of the photographs. He was shouting "this should be the position of every Russian. Our culture should be Russian. We don't need European culture here"[20]. Moreover, constructed 'taboo' penetrated to the social networks. As Arkhipova mentioned, "supporters of the taboo which formed the first 'discursive community', mostly used offensive names coming from the discourse of power, such as 'pedophile' exhibition"[21]. In Foucault's terms, such 'commentary principle' of discourse mediates the position of the author, making it emotionally intense.

Facebook, Twitter or Instagram current discussions were constituted as the polarization of confrontation of 'yes/no' comments, 'pro and contra' positions. Applying hegemony approach to this case, we can define the particular practice of articulation and re-articulation of the human and pet's physicality within orthodox morality and 'national decency'. Articulation is not merely defining or redefining entities with a meaning or giving a new sense to the old notions. Rather, articulation is a process of establishing links and semiotic connections between entities, concepts and words. Articulation constitutes relations which derive a particular closure of meaning or totality[22]. In a post-Marxist theory, identities are never given. As Mouffe says, 'the people' is a political construction. Identities are constituted according the order of power relations, which composes the discursive of a political frame.

In this case, we have two oppositional fronts. They exclude the capacity of negotiating the given challenge in a different way. Human rights, freedom of self-expression, tolerance for the cultural diversity and other social issues are negated by morality and the dominant question what is permitted to show and discuss or what is forbidden to express, question or show in the public space.

Thus, the potential differentiation of the political discursive is totalized within frontiers 'pro et contra'. The official nationalistic and orthodox discourses, which are closely linked with knowledge and power, construct "the people" in a populist way. Promoting fears about the external enemy, political and orthodox elites antagonize internal groups, which are totalized in one single entity through chain of equivalence 'Orthodoxy – autocracy – nationality'. Thus, the nation-building occurs through the deployment of 'Official Nationality'. This dominant doctrine of pre-soviet times eliminates the establishing of a collective struggle between a large "us" and a small "them" inside the country (a wide variety of cultural diversity and elite groups). Consequently, the multiple form of activism loses their political power in the ideological struggle because they are excluded by the nodal point of nationalistic-orthodox morality. It neglects the differentiation of the floating signifiers. Such a regime of political debates eliminates the symbolic and semiotic polysemy of the 'normal' and 'recognized' art, culture and individuality at the common sense.

---

[20] Russian NGO blocks entrance to Jock Sturges exhibition in Moscow // Russia beyond the Headlines. 2016. URL.: http://rbth.com/news/2016/09/25/russian-ngo-blocks-entrance-to-jock-sturges-exhibition-in-moscow_633043

[21] *Arkhipova A.,* et al. Why Mezulina is sexy and nudity is scary? // Colta: Society. 2016. URL: http://www.colta.ru/articles/society/12745

[22] *Laclau E., Mouffe C.* Hegemony and socialist strategy. London: Verso, 2001.

In our particular case, it fixes the identity and the human body. The body is understood through the morality. Thus, orthodox morality becomes the dominant nodal point of the ideological struggle. On the one hand, it reduces the differentiation of the individuality. On the other hand, this particular order of discourse provides chains of equivalences and constitutes the 'unitary subject'.

Плишка Б.[1]

Мотивы обращения польских мусульманок

Вводные замечания

Появление в Польше ислама в конце XIV века связано с именем князя Витольда, который позволил находящимся у него на службе татарам селиться на землях польско-литовского пограничья. Больше всего мусульман было на территории Речи Посполитой в XVIII веке, когда, по оценкам, их количество достигало около 100 тысяч. В межвоенный период это число было уже значительно меньше и не превышало 10 тысяч[2].

Кроме столетиями связанных с Польшей татар, ислам в этой стране исповедуют иммигранты из мусульманских стран, однако, подавляющее большинство – это обращенные, в особенности, женщины, добровольно перешедшие в ислам.

Обращение: теоретический аспект

Большинство представителей общественных наук, давая определение обращению, вот уже более ста лет ссылается на книгу Вильяма Джеймса (1842–1910) «TheVarieties of Religious Experience» (1902). Термин «обращение» Джеймс понимает как постепенный или внезапный процесс, благодаря которому раздвоенное и сознающее себя недостойным и несчастным Я приходит к внутреннему объединению, к сознанию своей праведности, высоты и ощущению счастья. Определение, предложенное Джеймсом, не учитывает того, необходимо ли для вышеупомянутой трансформации непосредственное действие Бога[3].

Таким образом, обращение может иметь разное течение. Оно может приобрести внезапную или же постепенную форму, может быть сознательным или бессознательным действием. Может означать смену взглядов, поведения, но также и очень глубокое преображение всей внутренней жизни личности, изменение ее идентичности и системы ценностей.

---

[1] ***Плишка Богдан (Pliszka Bogdan)*** [bpliszka@interia.pl] – кандидат гуманитарных наук, адьюнкт управления и организации факультета прикладных социальных наук Силезского технологического института (Гливице, Польша) – *прим. ред.*

[2] Ciecieląg Paweł, *Wyznania religijne w Polsce 2012–2014,* GUS Warszawa 2016, c. 142.

[3] James William, 1968, *The varieties of religious experience*. New York, Longmans 1902; New York, Colliers Books, c. 160, „To be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance, are so many phrases which denote the process, gradual or sudden, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities. This at least is what conversion signifies in general terms, whether or not we believe that a direct divine operation is needed to bring such a moral change about".

В посвященной этой теме научной литературе можно найти противоречивые мнения относительно источников обращения, а также его мотивов. Существуют сторонники тезиса, что обращение – это добровольное решение человека, который из психологических соображений, связанных с переживанием отсутствия жизненной цели и смысла, потерянности или усталости от своей жизни, решается на изменения. Добровольная смена веры может иметь ситуативные причины, напр., чуждая среда вследствие изменения места жительства или во время каникул, отсутствие прочных дружеских связей или связи с отчим домом – и появление религиозной группы, которая может заполнить эту пустоту. Однако часть исследователей подчеркивает роль убеждения и манипуляции, применяемых религиозными группами, которые подвергают своих новых членов «промывке мозгов» и другим формам манипуляции сознанием. Таким образом, подчеркивается отсутствие или ограниченность сознательного решения человека. Этот второй подход чаще всего формулируется на основании исследования не столько самих обращенных, сколько их ближних, чаще всего родителей, которые в состоянии объяснить причины религиозной метаморфозы их близких лишь таким образом.

Наиболее сложную типологию обращений можно найти у Джона Лофланда и Нормана Сконовда. На основании пяти критериев (а именно: уровня социального давления на обращенного, продолжительности процесса обращения, уровня аффективного напряжения, содержания аффектов и очередности этапа вхождения в группу и этапа принятия вероучения), они выделили обращения следующих типов: интеллектуального, мистического, экспериментального, аффективного, ревивалистического и принудительного[4].

Для *интеллектуального* типа обращения характерно низкое или полностью отсутствующее социальное давление, средняя продолжительность обращения, средний уровень аффективного напряжения, содержанием которого становится «озарение», а также вовлеченность в группу, которая предваряет этап восприятия вероучения. Для *мистического* обращения также характерно полное отсутствие или низкий уровень социального давления, но продолжительность обращения коротка, а уровень аффективного напряжения высок и связан со страхом, тревогой или любовью. Вовлеченность в группу наступает после принятия вероучения. В *экспериментальном* обращении имеет место низкое социальное давление, процесс обращения длится долго, при этом уровень аффективной напряженности низок и связан с заинтересованностью. Вовлеченности в группу предшествует вера. Для *аффективного* обращения характерен средний уровень социального давления, длительный процесс обращения, средний уровень аффективного напряжения, сосредоточенного на чувствах. Вере предшествует вовлеченность в группу. *Ревивалистическое* обращение определяет высокий уровень социального давления, короткая продолжительность процесса обращения, высокий уровень аффективного напряжения, короткая продолжительность процесса обращения, содержанием которого становится любовь или тревога, а также предварение верований вовлеченностью. И, наконец, *принудительное* обращение характеризуется высоким

[4] Lofland John, Skonovd Norman,1981, *Conversion Motifs,* „Journal for the Scientific Study of Religion" Vol. 20, No. 4, cc. 373–375.

уровнем социального давления, длительным обращением и высоким уровнем аффективного напряжения, связанного со страхом или, в некоторых случаях, любовью, а также вовлеченность перед принятием верований[5].

Методологические предпосылки исследования

С целью верификации некоторых теоретических проблем, связанных с обращением, было проведено исследование, посвященное обращению полек в ислам[6]. Дальнейшие рассуждения должны пролить свет на следующие вопросы: что мотивирует обращенных к смене веры? как протекает эта смена? Исследования имели качественный характер и заключались в анализе содержания блогов, которые ведут обращенные в ислам польки, а также анализе активности пользовательниц интернета, которые посещают связанные с обращением в ислам порталы, при помощи исследования высказываний на форумах. Для анализа выбрано 37 обращенных полек, которые высказываются в открытом доступе. Анализировались следующие источники:

http://muzulmanki.blogspot.com/;
http://multiculticlub.com/zycie-z-arabem;
http://polskamuzulmanka.blog.pl;
http://perypetiepolskiejmuzulmanki.blogspot.com;
https://www.blogger.com/;
http://muzulmanka-w-europie.blogspot.com/;
https://islambeztajemnic.wordpress.com/tag/polska-muzulmanka/;
http://www.happymuslima.com/;
http://radio.radiopomost.com/z-polski/3790-pod-chusta.

Методология исследования не дает возможности составить детальную характеристику респонденток. Некоторые из них, впрочем, делятся информацией, касающейся возраста, образования или места жительства. Поэтому в тех случаях, где это возможно, такая информация будет добавлена к анализируемым высказываниям.

Мотивы обращения

Переход в ислам формально не представляет сложности, достаточно лишь произнести шахаду, то есть формулу, подтверждающую монотеизм и веру в пророчество Мухаммеда. Нет также точно определенного ритуала. На арабском языке существительное «шахада» означает «заявление, оповещение, свидетельство». Ее сокращенная версия – «Ашхадуалля́ иляхаилля Лла́хуваашхаду анна Муха́ммаданрасу́лю Лла́х», что означает «Свидетельствую, что нет Божества, кроме Аллаха, и ещё свидетельствую, что Мухаммад – Посланник Аллаха»[7].

Таким образом, с произнесения шахады начинается новая жизнь обращенных.

---

[5] Hałas Elżbieta, 2007, *Konwersja, perspektywa socjologiczna,* Warszawa Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, c. 63.

[6] Исследовательский проект: «Религия в повседневной жизни польских мусульманок», авторы: канд. наук. Дорота Чакон-Тральски, канд. наук. Богдан Плишка, сроки реализации: IX–XI.2016.

[7] Janusz Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, tom I, Dialog, Warszawa 2002, c. 130–131

Анализ высказываний обращенных полек позволяет выделить 4 мотива принятия новой религии: муж, увлечение культурой, поиск веры и смыслы жизни, а также случай.

Что касается мужа как причины обращения, то следует заметить, что ислам не требует, чтобы мусульманин женился на мусульманке. Правда мусульманка не может выйти за последователя другой религии, но мужчине, исповедующему ислам, разрешается заключить брак с иудейкой или христианкой. Таким образом, обращение не является обязательным условием заключения такого брака, и действительно, ни одно из высказываний не касалось «принуждения» в этом вопросе, а скорее заинтересованности изучением религии возлюбленного.

– «Я перешла в ислам 4 года назад, муж был со мной перед принятием религии, Иншаллах, я много читала и старалась понять, благодаря терпеливости мужа я открыла ислам» (обращенная 11, Мариам).
– «Я одно знаю – сейчас я счастлива, я иначе смотрю на мир, стараюсь быть лучше. Все благодаря тому, что Аллах поставил на моем пути моего мужа, я нашла правильный путь» (обращенная 20, Эва).
– «Аллах дал мне любящего мужа, и, самое главное, благодаря ему я стала интересоваться исламом и сегодня я мусульманка, Альхамдулиллах» (обращенная 21, Мариам).

Другим мотивом обращения в ислам является увлечение культурой. Начало интереса к исламу обычно связано с путешествием в одну из стран, где ислам является доминирующей религией, или же прочитанной литературой:

«Первый интерес к исламу у меня появился… после отпуска в Египте» (обращенная 36 лет, Паулина, 35 лет).

«После путешествия в Египет пришло увлечение этой страной, а там уж прямая дорога в ислам, а в конце замужество…» (обращенная 10, жена египтянина).

Есть и те, кого можно определить как «ищущих». Это женщины, которые были неверующими или по разным причинам утратили веру, и которых такое состояние перестало удовлетворять. Поэтому они снова ищут веры и смысла жизни, а иногда и того, и другого. Разные пути приводят их к исламу. Иногда человек копит информацию о различных религиях и ведет интеллектуальный отбор, пока не наткнется на то, что ему подходит.

– «Я перешла в ислам как взрослая женщина, у меня был пятилетний сын и задокументированный развод. Я не искала мужа, я искала спокойствия и смысла в моей сложной жизни» (обращенная 36, Паулина, 35 лет).
– «Сначала был ислам, потом муж» (обращенная 16, Сахар, 24 года, Варшава).
– «когда я была подростком (…) я уже тогда верил, что Мухаммед (с.а.в.) и Иисус (а.с.) были пророками, а Коран – это слово Божье, просто я сама себя не считала мусульманкой, я считала, что я исповедую «первохристанство», то есть такое христианство, которое проповедовал Иисус (а.с.), а когда изучила ислам, оказалось, что это именно то, во что я уже давно верю…» (обращенная 19, Умм).
– «Однажды я почувствовала в сердце невероятную пустоту. Мне не хватало… Бога! Я думала, искала, читала, проверяла… – но многое в католицизме меня просто отталкивало. Тогда я еще не была готова к исламу. Потому что Господь уготовал для меня нечто другое. Я стала буддисткой. Окружение не понимало перемен во мне, но я с самого начала знала, что на этом я не остановлюсь и, в конце концов, мои поиски меня к чему-то приведут» (обращенная 23, Паулина, психолог).

– «Прошло несколько лет, прежде чем я стала серьезно искать смысл жизни и наткнулась на ислам. После нескольких месяцев внимательного изучения этой часто не понимаемой религии, когда я решилась стать мусульманкой, я не планировала сразу надеть хиджаб (платок) на голову» (обращенная 24, Аэша, Варшава).

Решающим фактором в обращении может быть также случай. Знакомство с кем-то, кто вызывает большой интерес в других областях, а оказывается мусульманином, становится причиной того, что даже потенциально не интересующийся религией человек начинает ею интересоваться.

– «С самого первого дня она меня интриговала. Она показалась мне потрясающей, теплой, забавной. Я хотела бы, чтобы она была моей сестрой. Когда я с ней познакомилась, изменилась вся моя жизнь. Мы встречались ежедневно, на курсе и после курса, разговаривали обо всем, рассказывали друг другу всю свою жизнь от начала и до конца. Это было экзотично, эти молитвы, на которые я смотрела. Они меня удивляли. Это были новые для меня переживания» (обращенная 2, Эля, Варшава, 23 года).

Выводы

Обращение полек в ислам происходит добровольно, постепенно и совершенно сознательно. В анализируемых блогах и форумах не нашлось ни одного высказывания, свидетельствующего о принудительном обращении. Даже сменившие веру ради мужа не были склоняемы им к этому. Не появлялись и упоминания о внезапном характере обращения, бурном переживании, которое стало началом новой веры – все респондентки говорили о постепенном изучении ислама и через это приближении к вере. Можно, вслед за Джоном Лофландом и Норманом Сконовдом, говорить об интеллектуальном типе обращения полек, поскольку социальное давление на обращенных не присутствует, а имеет место средняя продолжительность обращения и скорее средний уровень аффективного напряжения. Также «озарение» как содержание аффекта, по всей видимости, отражает смысл приведенных выше признаний, что после долгого поиска найдено «то самое», что придает смысл жизни. Только очередность этапов включенности и усвоения вероучения не вписывается в эту модель, поскольку у польских обращенных можно наблюдать скорее другую последовательность – сначала имеет место вера, а лишь потом поиск группы и желание участия в ней. Выражением последнего является, например, участие в сообществах, виртуально сосредоточенных вокруг блогов и форумов для обращенных. Впрочем, на тех же форумах можно наблюдать присутствие людей, которые ищут информацию, «выспрашивает» о разных правилах, и эта группа может в будущем также обратиться.

В завершение можно добавить, что у обращенных полек ясно просматривается «синдром неофита». Во многих случаях имело место радикальное изменение внешнего вида, поведения, интересов, диеты. Из высказываний также понятно, что обращенные строго исполняют правила, в том числе поучают «иноверцев» и неверующих, а также других менее пылких исповедников Аллаха, в том числе с рождения связанных с исламом. Характерно использование арабских языковых вкраплений в «обычном разговоре», таких как «Иншаллах», то есть «если Бог пожелает» или «Альхамдулиллах», то есть «благодарение Богу». Несомненно, синдром неофита чаще всего проходит, и это тоже можно было наблюдать у тех обращенных, которых раздражала чрезмерная ревностность некоторых участниц форума.

Дорота Чакон-Тральски[1]

Мусульманки и их окружение. Случай польских женщин, обращенных в ислам

Введение

В настоящий момент в Польше (по разным данным) живет около 20–30 тыс. мусульман и мусульманок[2], что составляет менее 0,1% населения страны[3]. Кроме татар, которым, по решению князя Витольда, было разрешено селиться на польско-литовском пограничье в XIV веке, последователями ислама в Польше являются иммигранты из мусульманских стран, но прежде всего, это обращенные – в особенности женщины, которые добровольно перешли в ислам. Такая форма принятия религии не представляет собой ничего необычного для ислама, который с самого начала своего существования основывался на обращениях. Все первые мусульмане были обращенными. Также основатель этой религии, пророк Мухаммед, лишь около 40 года жизни получил откровение и принял ислам. Обращенные иногда воспринимают свое обращение как подражание пути Мухаммеда[4].

Социологи религии, которые пытаются найти какой-то общий знаменатель среди множества подходов к обращению, исходят из предпосылки, что под обращением имеется в виду изменение, которое может быть: переходом от неверия к вере; переходом от одной религии к другой или переломом в жизни верующего человека (духовное преображение в рамках одной конфессии)[5].

Ричард Травизано разделяет обращение и альтернацию (англ. «alternation»), где обращение означает полное преображение, отрицание предыдущей идентичности, в то время как альтернация – это расширение идентичности и включение в нее новых элементов[6]. Предполагается, что собственно обращение имеет место значительно реже, чем альтернация.

Детальное обсуждение типологии обращений можно найти в публикации Эльжбеты Халас «Обращение – социологическая перспектива». Автор разбирает социологические теории обращения, в том числе аппликативные теории – дедуктивные, то есть применяющие ранее разработанные социологические концепции для анализа этого явления (обращения

---

[1] ***Чакон-Тральски Дорота (Czakon-Tralski Dorota)*** [dorota.czakon@gmail.com] – кандидат социологических наук, адъюнкт кафедры социологии религии Педагогического университета имени Комиссии национального образования (Краков, Польша) – *прим. ред.*

[2] Trelecka M., 2010, *Muzułmanin w Warszawie,* доступ: http://www.polskatimes.pl/artykul/242373,muzulmanin-w-warszawie,id,t.html

[3] Hackett C., 2016, *5 facts about the Muslim population in Europe,* http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/19/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/ [доступ: 14.01.2017].

[4] Danecki J., 2002, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Dialog, c. 27.

[5] M. Libiszowska-Żółtkowska, 2003, *Konwertyci nowych ruchów religijnych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 13.

[6] H. Grzymala-Moszczyńska, *Psychologia religii, wybrane zagadnienia*, Kraków 1991, c. 69.

как: смена социальной роли, девиация, социализация, опыт погружения в иную сферу значений);обоснованные теории –индуктивные, то есть самостоятельно разработанные на основании исследования этого явления (обращение как: фильтрация, вовлеченность, смена идентичности, творческая трансформация, смена дискурсивного универсума, групповое поведение); детерминистические теории (обращение как следствие: депривации, манипуляции сознанием)[7].

Подытоживая свои рассуждения, Эльжбета Халас замечает, что «эти теории совпадают в оценке роли, которую играет в процессе обращения фактор интеракции, ведущий к разрыву существующих социальных связей и к новой вовлеченности, следствием чего становится трансформация идентичности и биографии»[8].

Методологические основания исследования

В своем исследовании перехода полек в ислам мы пытались пролить свет на некоторые теоретические проблемы, связанные с обращением[9]. В последующем анализе мы постараемся ответить на вопросы: как проходит смена религии, как выглядит религиозная жизнь (исполнение религиозных правил) обращенных, а также как формируются связи с другими людьми после обращения. Следует добавить, что в исламе нет разделения на сферу *сакрум* и *профанум*, религиозная жизнь – это жизнь повседневная.

Исследования имели качественный характер и представляли собой анализ содержания блогов, форумов и интервью. Для анализа выбраны 37 польских обращенных, которые высказываются в свободно доступных местах в интернете. Анализировались следующие источники:

http://muzulmanki.blogspot.com/;
http://multiculticlub.com/zycie-z-arabem;
http://polskamuzulmanka.blog.pl;
http://perypetiepolskiejmuzulmanki.blogspot.com;
https://www.blogger.com/;
http://muzulmanka-w-europie.blogspot.com/;
https://islambeztajemnic.wordpress.com/tag/polska-muzulmanka/;
http://www.happymuslima.com/;
http://radio.radiopomost.com/z-polski/3790-pod-chusta;

Жизнь обращенных полек

Ислам не принадлежит к популярным в Польше религиям. К тому же, некоторое время назад он стал вызывать негативные ассоциации, связывающие эту религию с терроризмом. Поэтому принятие ислама в Польше порой бывает нелегким делом. Это осознают польские обращенные, в связи с чем их высказывания содержат упоминания о двух формах приня-

7 Hałas E., 2007, *Konwersja, perspektywa socjologiczna,* Warszawa, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, cc. 54–134.

8 Hałas E., 2007, *Konwersja, perspektywa socjologiczna,* Warszawa, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, c. 184.

9 Исследовательский проект: Религия в повседневной жизни польских мусульманок, авторы: канд. наук. Дорота Чакон-Тральски, канд. наук. Богдан Плишка, реализация: IX–XI.2016

тия ислама: явную и скрытую. Обе эти категории частично покрываются, бывают ситуации, когда часть семьи или знакомых знает об обращении, а перед остальными эта информация держится в тайне. Встречается также форма «временной тайны», например, до момента достижения финансовой независимости:

– «Я взяла с собой всю компанию. Дети, подругу из Шмулок и других женщин – коллег по работе. Всем скопом с детьми» (обращенная 1, Агнешка, Варшава).
– «Шахаду я произнесла перед Богом в феврале этого года, Альхамдулиллах, и сразу после этого трогательного момента ее выслушал мой любимый и расплакался» (обращенная 23, Паулина, психолог).
– «…Может, кто-то сказал бы, что я не такая уж настоящая мусульманка, потому что я не ношу платок, не хожу в мечеть, не участвую в жизни общины. Но я читаю Коран, молюсь и верую. Может, когда-нибудь я и откроюсь, но я скрытный человек и пока у меня нет такой потребности. (…) У меня нет потребности делиться с ней своей новой верой. Только я такая. Ни у родителей, ни у братьев не было духовных потребностей. (…) Я отличалась и отличаюсь по сей день. У нас различная восприимчивость. Они бы меня не поняли, так зачем же их волновать» (обращенная 36, Паулина, 35 лет).
– «Я не хочу их потерять (родителей – прим. авт.), когда-нибудь они узнают, но еще не сейчас, я еще недостаточно сильная» (обращенная 25, Агнешка, Варшава, студентка).

Представляется интересным предложенное Трависано различение между обращением и альтернацией, о котором мы упоминали выше. Анализ высказывания женщин с точки зрения их жизни до обращения позволяет выделить две категории: жизнь, кардинально отличающаяся от сегодняшней, и похожая на нее. Хотя исследования не имели количественного характера, следовало бы добавить, что большинство высказываний вписывается в первую категорию, то есть соответствует обращению, а не альтернации. У обращенных начинается совершенно иная жизнь в таких сферах, как: употребление вызывающих зависимость веществ, прежде всего, алкоголя, сигарет, наркотиков (их признание и употребление), внешний вид и одежда (практикуемый экстравагантный имидж), нравственные принципы (в частности, связанные с допустимой свободой в выборе партнеров, их частой сменой), а также исполнение родительских обязанностей или долга перед собственными родителями. Вот типичные для этой категории высказывания:

– «Алкоголь, сигареты. Когда я думаю обо всем этом, у меня такие угрызения совести, просто ужас. Особенно из-за детей. Я много кутила с мужем, но когда я осталась сама, вот тогда началось. Я оставляла детей одних дома. Не отправляла их к родителям, потому что не хотела выслушивать упреков. В сущности, ничего такого особенного не случилось. Кроме того, что я отключилась и потеряла сумочку. И уважение к самой себе. Тогда я отправилась поговорить с Богом. Я его просила отдать мне саму себя. Обещала, что не буду пить год» (обращенная 1, Агнешка, Варшава).
– «мне еще не было тридцати, но любовных неудач на счету было уже много. А также побега от проблем в алкоголь и наркотики. После этих катастроф и страданий исламская модель казалась мне рискованной. И речи быть не может о ласках, поцелуях, сексе до брака. Человек не влюбляется так бессмысленно» (обращенная 32, Малгожата, магистр инженерии)
– «Родители, бабушки и дедушки, старшая сестра – все были «махровыми» католиками, а я, самая младшая в семье, до 19 года была воинствующей атеисткой. Когда я была подростком, меня интересовали парни, искусственный загар, ве-

черинки и алкоголь. Когда сестра ездила на реколлекции, я лечила похмелье. Родители были вечно разочарованы, дедушки и бабушки почти не разговаривали со мной» (обращенная 2, эва, 23 года).

– «Моя одежда обычно шокировала окружающих, красные волосы, цветные платья, блестящие желтые колготки и черные массивные ботинки, украшенные зеленым спреем» (обращенная 23, Паулина, психолог).
– «Не буду углубляться в мою «предыдущую» жизнь, потому что нет смысла и нечем хвастаться» (обращенная 20, Ева).

Однако некоторые не видят никакой существенной разницы. Это те, кто и раньше жил скромно, и так же одевался. Переход в ислам не изменил радикально их жизнь, поскольку и раньше она выглядела похожим образом:

– «Что касается изменений в моей жизни после произнесения шахады, то тут мало что изменилось. Я имею ввиду стиль одежды, алкоголь, сигареты. Я никогда не курила, алкоголь был редким гостем в моей жизни, одежда – я всегда любила туники, брюки, так что не было никакого диаметрального изменения» (обращенная 7, Хает, студентка).
– «моя жизнь практически не изменилась, и все потому, что мое обращение увенчало изменения в моей жизни, а не наоборот (то есть всю свою жизнь я была такая, а не иная, и знакомые мусульмане говорили обо мне «мусульманка», еще когда я была подростком)» (обращенная 19, Умм).
– «я как-то не замечаю никаких разительных изменений до и после, прежде всего, я остаюсь самой собой» (обращенная 33, Уршуля, 41 год, Люблин).

Польша принадлежит к наиболее религиозно и этнически однородным странам. Очень интересен, в связи с этим, вопрос отношения окружающих к религиозным меньшинствам, особенно к тем, кто покидает религию большинства, то есть к обращенным. В некоторых теориях подчеркивается разрыв предыдущих социальных связей и вовлеченность в новую общину. И действительно, из анализа обращенных полек следует, что такой разрыв иногда имеет место. Однако следует подчеркнуть, что часто это разрыв лишь временный. Часть обращенных, впрочем, чувствует, что семья никогда не примет их выбора. Кроме отторжения, отношение окружающих может проявляться как терпимость (без принятия), но и как полное принятие.

Вот высказывания, характерные для вышеупомянутых категорий временного и постоянного отторжения:

– «Семья была против, начались скандалы, доходило до рукоприкладства. Оказалось, что родители предпочли бы, чтобы я пила и веселилась на вечеринках, чем переходила в ислам. Пришлось съехать из дому, напряжение между нами было невыносимо. Сестра объяснила им, что ислам признает Иисуса как пророка. (…) Через год у них это прошло, хотя я знаю, вижу и чувствую, когда мы вместе, что в определенном смысле они мне не верят. Смотрят на меня, как если бы я переоделась клоуном или как будто меня подменили» (обращенная 2, Эля 23 года).
– «Я не буду оригинальна, если скажу, что у меня в начале все было очень тяжело, родители были в ужасе, злились, пытались меня «обратить», кричали, что мной овладел сатана… Сегодня, шесть лет спустя, хотя родители приняли то, что я мусульманка, они не забывают меня этим иногда укорить ;) и уговаривать, чтобы я сняла «эти шмотки», а также напоминать, что я «всегда могу вернуться». Хотя, на самом деле, они, кажется, уже поняли, что мне это не грозит…» (обращенная 18, Моника).
– «Мои родители не были растроганы, совсем наоборот – очень расстроены. Было очень много трудных моментов, как для них, так и для меня, но я знала… знала,

что Аллах (свят.) испытывает меня в том, что мне даровал, Альхамдулиллах… Теперь мои родители часто задают мне вопросы об исламе. С интересом выслушивают мои ответы и пытаются понять… Недавно мы провели прекрасную беседу с моей тетей о сходствах и различиях в христианстве и исламе. Машаллах!» (обращенная 23, Паулина, психолог).

– «[Отец] по сей день насмехается над моим хиджабом, делает на показ в моем присутствии и даже в моей квартире (только тогда, когда нет моего мужа) то, что запрещено в исламе (типа алкоголь), критикует, как я воспитываю детей и т.д., и т.п. Он никогда не принял моего обращения в ислам и, честно говоря, я не верю то когда-либо примет» (обращенная 19, Умм).
– «Моя история похожа на рассказы многих обращенных. Плач и мольбы, угрозы и укоры, заклятия и обидные слова, вот то я пережила, когда сказала, что приняла ислам. Я услышала, что я неблагодарная дочь, эгоистка, сумасшедшая, предательница. Мои разговоры с мамой заканчивались плачем, и у меня было чувство, что я осталась одна, что я потеряла семью. (…) хотя много времени истекло со времени моего обращения, мало что изменилось… Я иногда скучаю по искреннему разговору с мамой, но таких разговоров, как когда-то, уже между нами нет» (обращенная 36, Сара).

Пример толерантного отношения, без принятия:

– «В конце концов, я вышла замуж – в Алжире. Я полетела туда с 10 тыс. злотых, которые поменяла на доллары, в кармане; подарок от мамы, которая обращения не приняла, но раз уж дочь должна ехать в мир, пусть у нее будет хоть что-то» (обращенная 32, Малгожата, магистр инженерии).

Позиция окружения, которое принимает решение обращенной женщины, следует из разных предпосылок – например, положительных чувств по отношению к близким, а иногда и просто соседской дружелюбности:

– «Сначала [родители] думали, что это мой каприз, но когда они увидели, что я упорно закрываю лицо и соблюдаю религиозные правила, они меня зауважали» (обращенная 4, Надя, Варшава).
– «Если я могу от себя что-то добавить, так это то, что платок не изменил моего подхода к людям, это скорее люди изменили свой подход ко мне. Я, конечно, имею сейчас ввиду положительные взаимоотношения. Еще никто ко мне плохо не относился из-за платка, даже наоборот» (обращенная, Хает).
– «Родителей я подготовила, они принял мой выбор. А папа мной вообще гордится. Он мой самый большой защитник» (обращенная 27, Иза, Варшава, 34 года).
– «маме я тоже сказала, мама сказала, что раз я счастлива то и она этому радуется (…) а сестра даже заинтересовалась исламом, (…) бабушка и дедушка так даже не прокомментировали, решили, что каждый верит в то, что считает правильным. Альхамдулиллах, мне повезло, когда я приехала в Польшу в платке на голове, то сестра сказала, что я прекрасно выгляжу, а мама даже купила мне новые платки :)» (обращеная 11, Мариам).

Подводя итоги анализа высказываний обращенных полек, касающихся их перехода в ислам, а также дальнейшего их функционирования в окружении, следует подчеркнуть, что нельзя утверждать существования одной модели обращения.

Хотя случаются очень яркие преображения из «разгульной грешницы» в «скромную мусульманку», не всегда можно наблюдать столь типичный для обращенных синдром «радикального изменения индивидуального понимания мира и себя самого»[10].

[10] Lotz-Heumann U., Missfelder J.-F., Pohlig M. (red.), Konversion und Konfession in der fruhen Neuzeit, seria „Schriften des Verein fur Reformationsgeschichte" t. 205,

Временами изменение почти незаметно для окружения, особенно в случае тех полек, которые жили умеренно и одевались скромно. Для таких людей обращение не является радикальным изменением, а всего лишь названием того, что у них внутри существовало всегда, хоть и не было названо. Не всегда имеет место и подчеркиваемый в теоретических трудах «разрыв существующих социальных связей»[11]. Хотя такие ситуации и случаются, особенно в первый момент после объявления семье о своем обращении, такое поведение не является нормой.

Алиева А.Б.[1]

Некоторые особенности исследовательского поля при изучении православия в современной России

Социологические исследования, в которых с той или иной стороны изучались бы православие и православные, довольно распространены в современной России[2]. Однако к их результатам часто возникают вопро-

---

Gutersloher Verlagshaus, Heidelberg 2007, c. 49

[11] Hałas E., 2007, *Konwersja, perspektywa socjologiczna,* Warszawa Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, c. 184

[1] ***Алиева Анна Борисовна*** [anna_alieva@sfi.ru] – кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры религиоведения и гуманитарных дисциплин Свято-Филаретовского православно-христианского института (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Чеснокова В.Ф.* Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М.: Академический Проект, 2005. – 297[6] с.; *Дивисенко К.С.* Ценностные ориентации православных верующих в контексте социального служения // Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы международной научно-практической конференции, 24–26 ноября 2016 г. – СПб.: РХГА, 2016. С. 33–39; *Фурман Д.Е., Каариайнен К.* Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века. М.: «Огни ТД», 2006. – 90 с.; Религиозные практики в современной России. сост. А.Агаджанян, К.Русселе М.: Новое время, 2006. – 400 с., Приход и община в современном православии. Сост. А. Агаджанян, К. Русселе. М.: “Весь мир”, 2011 – 368 с.; Невидимая Церковь. Социальные эффекты приходской общины в Росийском православии. М.: ПСТГУ, 2016. – 272 с.; *Дубин Б.В.* Православие, магия и идеология в сознании россиян. // Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 168–187; *Дубин Б.* «Легкое бремя»: массовое православие в России 1990–2000-х годов. // Религиозные практики в современной России. М.: Новое издательство, 2006 – с. 49–86; *Зоркая Н.А.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. №2(100). С. 65–84; *Богачев М.И.* Частотность посещения храмов (религиозных служб) и электоральная поддержка “Единой России” среди православных верующих. // Религия и/или повседневность. Материалы IV Международной научно-практической конференции. М.: РИВШ, 2015. – С. 160–174; *Бреская О.Ю.* Православные приходы в городском пространстве Бреста: от образов к типологии //Приход и община в современном православии. Сост. А. Агаджанян, К. Русселе. М.: “Весь мир”, 2011 – С. 212–234; *Рязанова С.В.* Храм как репрезентация современного провинциального православия (пермский опыт) // Религиоведческие исследования 2016, №1(13) – С. 77–91; *Зыгмонт А.И.* Современная прихрамовая среда как сообщество в ситуации жертвенного кризиса // Религиоведческие исследования

сы: что именно изучается (кто такие православные) и есть ли от этого какая-то практическая польза? Второй вопрос – это скорее специфика исследований о религии в целом (исключая «опасные» религиозные группы), но первый вопрос в большей степени касается именно изучения православных. Если мы имеем дело с количественными исследованиями, то можем увидеть, что некоторые общезначимые результаты, например, касающиеся численности православных и т.п. расходятся на величину, в десятки раз превышающую статистическую погрешность[3]. Очевидно, что проблема здесь не в инструментарии, а в методологическом подходе. Меньше вопросов возникает к качественной методике исследования, т.к. она используется для изучения конкретных практик или сообществ, хотя и в этом случае возможны вопросы, имеет ли изучаемая практика отношение к религиозной практике, к православной практике, или у практик совершенно светские мотивы (креститься, чтобы «не заболеть» и т.п.)?

Если мы сравним подходы к анализу православия, мы увидим фундаментально отличающиеся методики, т.е. такие, которые в основе своей содержат разные подходы. Например, часть исследователей (В.Ф. Чеснокова, Ю.Ю. Синелина и др.), опираясь на представление, что религиозность – это континуум от максимума до ноля, и ноль тоже можно включить в этот континуум, утверждают, что исследователи должны серьезно относиться к самоидентификации человека и не сомневаться в ней при отнесении человека к православию. Поскольку несмотря на слабую выраженность или вовсе отсутствие веры и религиозной практики, вполне можно признавать респондента православным только по самоидентификации[4]. Другая часть исследователей (Д.Е. Фурман, Б.В. Дубин и др.), стараясь точнее идентифицировать именно характеристики православия и православных, опираются на них в идентификации тех, кого можно так назвать, а также определить отсутствие каких характеристик ставит под сомнение принадлежность к православным. Исследователи стараются выделить тех, кто больше или меньше, но включен в религиозную практику и заявляет о своей вере в Бога. Они же задают вопрос о возможности соединить логическое противоречие «неверующие в Бога православные». Таким обра-

---

2016, №1(13) – С. 151–190; *Синелина Ю.Ю.* О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах её изучения (религиозное поведение православных и мусульман) // Социс. 2013. №10. С. 104–115.

[3] Наличие разницы в верованиях и практиках тех, кто в современной России (и на постсоветском пространстве) называет себя православными, неоднократно указывалось в различных исследованиях. См., например, *Фурман Д.Е., Каариайнен К.* Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века. М.: Издательство "Огни ТД", 2006. – 90 с.; Религиозные практики в современной России. сост. А. Агаджанян, К. Русселе. М.: Новое время, 2006. – 400 с.; Приход и община в современном православии. Сост. А. Агаджанян, К. Русселе. М.: "Весь мир", 2011 – 368 с. и др.

[4] Если воспринимать отсутствие веры и практики как показатель, стоящий просто на другом конце смыслового континуума (вера – неверие, сильно выраженная практика – слабо выраженная – невыраженная), а не как принципиально другое состояние человека, принципиально другие смыслы, то считать неверующих православными, наверное, можно. Но в данном случае сразу возникает следующий вопрос – об определении «православного».

зом перед исследовательским сообществом встает вопрос о содержании категории «православные» и её связи с реальностью религиозной жизни и религиозной практики. В таком контексте в принципе можно говорить о появлении новой реальности «неверующие православные», но тогда эту категорию лучше брать в кавычки и определять её значение, не связывая её с христианской идентификацией. Проблема в том, что подобным образом пока не поступают, из-за чего возникает путаница не только в категориях, но и, как закономерное следствие, в выводах.

В принципе, один из вариантов решения этого вопроса связан с введением такой классификации, которая бы просто выделяла разного рода и качества слои, сообщества внутри православия, которые были бы связаны только фактором самоидентификации. Один из таких вариантов был предложен автором в статье[5]. Православие было описано с помощью 5-ти типов религий Р. Беллы: от примитивного, этнически ориентированного, богословски не разработанного до ранеесовременного, ориентированного на церковную общину, богословски образованного типа, и даже до современного, похожего на бриколаж. Проведя такую классификацию, научное сообщество может ясно увидеть, что за идентификацией «православие» стоит целый ряд совершенно не связанных друг с другом явлений, которые почему-то связываются в сознании наших соотечественников, в том числе и безрелигиозное православие. И было бы очень интересно и познавательно выяснить мотивацию всех этих групп – почему они хотят называться православными? Одной из причин притягательности идентификации в качестве «православных» даже у неверующих, скорее всего, выступает этническая и культурная идентификация. Для русских, живущих сейчас в России, после национальной катастрофы, которая случилась в XX веке, практически не осталось ничего, с чем идентифицировать себя как русским, православие – один из немногих таких остатков. Поэтому трудно русскому человеку не идентифицировать себя с православием.

Таких классификаций внутри православия, как приведенная выше по типологии Р.Беллы, практически нет. В целом, можно констатировать, что одной из важных характеристик православия как исследовательской среды является неотрефлексированная неоднозначность используемых категорий, в частности, «православие» и «православные». Поскольку православные могут быть как верующими в Бога, так и неверующими, как читающими религиозную литературу, так и не читающими и даже не имеющими её у себя, как молящимися регулярно, так и никогда не молившимися, как ходящими в церковь регулярно, так редко и вообще там не бывающими, то важно изучать эти группы и по-отдельности, чтобы изучить динамику и особенности поведения, мировоззрение и численность этих групп. При подробном рассмотрении получается, что «православные» – это совершенно разные сообщества, от которых в поведенческом, мировоззренческом и т.п. смысле слова можно ожидать разного поведения и разной логики действия.

[5] *Алиева А.Б.* Возможности концепции эволюции религии в историиобщества Р. Беллы для изучения религиозности российского общества // «Свет Христов просвещает всех», 2015, №14, стр. 97–112

Другим возможным решением этого вопроса может быть внесение изменений в категориальный аппарат. Например, использовать термины «православие» и «православные» для обозначения тех, кто идентифицирует себя с культурной и национальной общностью и традицией, а «православным христианством» и «православными христианами» – тех, кто идентифицирует себя с религиозной традицией.

Также стоит обратить внимание, что кроме этнической и культурной идентификации внутри «православия», мы можем столкнуться и с совсем нерелигиозными явлениями. Трагический для России XX век оказал огромное влияние не только на общество, но и на Православную церковь (как и на представителей других конфессий и религий), и это влияние невозможно не брать в расчет, когда мы изучаем церковь. Один из серьезных факторов этого влияния – советское коммунистическое атеистическое государство, настроенное отрицательно по отношению к религии, вере, церкви. Ресурсы государства невозможно недооценить, и оно их использовало «хорошо»: ограничило возможность получения богословского образования и его качество через сокращение количества семинарий и академий, а также запрет на создание богословских институтов или факультетов для мирян, через высылку, аресты и расстрелы преподавателей. Кроме того, церковь, как и другие религиозные организации, была поставлена под строгий идеологический и административный контроль, осуществлявшийся как через уполномоченных[6], так и непосредственно через руководство церкви, лояльное и даже более того, по отношению к советской власти, и соответственно, действовавшее в логике этой власти, а не в логике церковного строительства, тем более не в логике евангельского действия. Особое внимание уделялось кадровой политике, которая включала несколько фильтров, работавших на снижение качества клира РПЦ. Во-первых, в семинарии был затруднен доступ лиц с высшим образованием, и практически закрыт имеющим ученую степень. Во-вторых, рукоположение нового священнослужителя необходимо было согласовывать с уполномоченным, в-третьих, определенные кадровые решения принимались по прямому указанию властей[7]. Поэтому сейчас, когда тот или иной церковный чиновник или священнослужитель высказывается от лица церкви, возникает впечатление, что он говорит не от лица церкви, а от лица государства, что также может быть правдой.

Как результат всех этих действий, а также предыдущего строя жизни, современная Православная церковь в России оказалась в ситуации длительного действия внутри себя чуждой духовной традиции, после которого для неё стал затруднительным вопрос идентификации самой себя. Во многом в эту реальность практического отсутствия возможности самоидентификации изнутри церкви упираются многие исследовательские

---

[6] Уполномоченный – представитель КГБ, курировавший церковь в определенной местности

[7] Я не церковный историк, и этот текст не по церковной истории, поэтому я ограничусь несколькими важными историческими реалиями, влияющими и на социологическое изучения православия. Подробнее см. Адельгейм Павел, прот. Своими глазами. Повесть в трех частях. 2-е изд., испр. и доп. – М.: культурно-просветительский фонд «Преображение», 2014. – 364 с.

проблемы. Так на данный момент внутри церкви сосуществуют несколько традиций, иногда совершенно противоположных одна другой, каждая из которых заявляет о своей аутентичности церковному преданию. Поскольку церковь не может идентифицировать саму себя, то и те, кто называют себя православными, не могут этого сделать. Соответственно ещё больше затруднений возникает у ученых при попытке идентифицировать «православного». При возникновении подобных противоречий обычно обращаются к экспертам. Сложность современной ситуации с православием в России – неочевидность того, кто может быть экспертом и отвечать от имени церкви. Не всегда таковыми могут быть клирики или епископы, особенно если у них нет богословского образования и/или они оказались наследниками нерелигиозных явлений XX века в церкви.

Осложняет ситуацию то, что наши гуманитарные науки, наследуя советской традиции, сохраняют несерьезное отношение к изучению религиозной сферы, особенно православного христианства. В отношении православия этот подход усугубляется тем, что как кажется информация о «православии» открыта, оно доступно, «мы все православные» (этот стереотип, видимо, существует и у ученых), поэтому для изучения «православия» в социологическом аспекте вовсе не обязательно тщательно изучить его учение, религиозную практику, норму и девиацию, из чего появляется неряшливость и неточность в описании предмета. Например, в одном из исследований дана оценка того, что какие же верующие эти люди, если они не верят в переселение душ, при том что как раз это представление вполне соответствует православной догматике. Однако в православную среду войти также сложно, как и в любую другую религиозную среду: буддистскую, иудейскую, мусульманскую – везде нужны проводники, но такие, чтобы вхождение было максимально естественным (например, использовать церковное руководство для вхождения в среду не рекомендуется, т.к. среда тут же дает искажение, воспринимая человека от руководства в качестве человека проверяющего).

Ещё одна сложность при изучении именно православия – сильная политизация темы, а, значит, и самих исследователей на политические лагеря тех, кто «за православие», и тех, кто «против него». Это обусловлено определенным этногосударственным статусом православия, вернее его основного представителя – РПЦ, а именно тем, что православие воспринимается как основная религиозная конфессия (религиозная группа) в России, поэтому к ней приковано внимание гос.структур, общественности и т.п. Такая политизация затрудняет собственно научное исследование, т.к. в качестве целей ставится показать, что «православных достаточно много», или «православных, хоть и много, но они не настоящие» и т.п. Кроме того, поскольку религия сейчас оказалась одной из основных «скреп», внимание к ней многократно усилилось, как и к исследованиям, проводящимся по этой теме.

Таким образом, мы выделили некоторые существенные особенности исследовательского поля при изучении православия в современной России: неоднозначность используемых категорий, из-за чего возникает проблема мнимой массовости и однородности сообщества (тогда как оно совсем не однородное, и, вследствие этого, не массовое), мнимая открытость, недостаточно серьезное внимание со стороны исследователей к

предмету исследования, не позволяющее вовремя отрефлексировать проблемные методологические, а значит, и исследовательские особенности поля, а также политизация, затрудняющая научную разработку поля в академическом ключе.

Шилкина М.В.[1]

Православные братства Русской православной церкви как церковный и социальный проект

Когда мы говорим о Русской православной церкви, мы имеем в виду, во-первых, Московский патриархат, исторически и канонически преемственный Православной греко-российской церкви[2], и во-вторых, не только «клир и приходской “актив”»[3] или «клир и монашество»[4], но и всех членов церкви, которые, именно так себя осознают, имеют общение с другими членами РПЦ в таинствах (прежде всего, крещение, покаяние, евхаристия). В целях нашего исследования этих двух критериев достаточно, хотя понятие современных границ церкви и конкретно Русской православной церкви требует глубокого исследования, не только экклезиологического и исторического, но и социологического.

Проблема заключается в том, что понятие церкви как юридического лица, зарегистрированного государством, не будет совпадать с реальностью церковной жизни, т.к. для государства достаточно 10 человек при регистрации любой религиозной организации, согласившихся дать свои паспортные данные для включения в список учредителей. Но если социолог хочет изучать не юридическую, а социальную реальность, существующую «здесь и сейчас», то он должен будет учитывать, что в церковном самосознании существуют границы **канонические** (определяемые связью с правящим епископом и проявляющиеся, например, в поминании его на сугубой ектенье в церковном собрании); **мистериальные** (участие в таинствах: крещении, покаянии и евхаристии, обязательных для каждого члена церкви, а также заключении брака, поставлении на служение церкви или так называемом рукоположении, соборовании и других – возможных для части членов церкви) и **духовно-мистические** (единство веры, единство молитвенной жизни, единство духовного опыта, в том числе, исторического духовного опыта). Все эти виды границ имеют вполне реальное внешнее воплощение, которое может быть, замечено, а

---

[1] ***Шилкина Маргарита Васильевна*** [mvshilkina@gmail.com] – кандидат философских наук, доцент, декан факультета религиоведения и заведующая кафедрой религиоведения Свято-Филаретовского православно-христианского института (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] Ведущей в свою очередь, историю от Киевской митрополии Константинопольского патриархата. Споры о каноничности РПЦ после принятия декларации митрополита Сергия (Страгородского) 1927 года и второго восстановления патриаршества 1943 года мы оставляем историкам.

[3] *Игнатьев А.А.* Церковь и ее публика: пересекая границу // Режим доступа http://sociologyofreligion.ru/topic/3150-sem-tezisov-aa-ignateva-o-tcerkvi/

[4] *Смирнов М.Ю.* Религиозная социология и социология религии: соотношение и взаимоотношения // Социологические исследования. 2014. № 8. С. 141.

значит изучено историками и социологами. Совпадение этих границ для церкви в целом и для каждого ее члена всегда лишь частично и мобильно, т.е. постоянно изменяемо. Конфигурация пересечения этих границ и дает различную глубину воцерковления (или различную полноту членства в церкви) опять же как динамичную, меняющуюся в течение всей церковной жизни, величину, что непосредственно влияет на различную «степень мотивации православными воззрениями социального поведения, отношения к политике, гражданским обязанностям, экономическим вопросам, светской культуре»[5]. Наиболее полное совпадение церковных границ в каком-либо церковном собрании означает наиболее полное выявление церковной реальности и осуществляется в православных братствах и общинах.

Все более заметным феноменом возрождающейся православной жизни России становятся внеприходские православные братства. Они выступают формой новой институциализации церкви, не требуют разрушения традиционной церковной структуры, но сосуществуют с нею и берут на себя те ее функции, с которыми официальная поместно-приходская структура РПЦ не справляется. Для членов таких братств их выбор жизненной стратегии, мировоззрение, поведение в социальной жизни наиболее мотивированы ценностями и убеждениями их веры по сравнению с членами приходов.

Существенная разница во внешних и внутренних сторонах жизни большинства приходов, с одной стороны, и внеприходского или межприходского братства,[6] с другой, позволяет говорить о том, что исследование этих двух реальностей может означать исследование двух разных сторон реальности православия. Во-первых, **православия как возрождающейся традиционной этнокультурной формы жизни**, которая решает определенные социально-психологические, социально-политические и культурные задачи, используя для этого религиозную форму. В силу массовости именно такого его понимания в обществе и в государстве, православие может стать (и на наш взгляд, уже становится) одним из оснований для рождения гражданской религии в России. Здесь мы встречаемся с интересным и сложным феноменом. Классическое зарождение civil religion происходило в результате процессов секуляризации традиционных религий и сакрализации государственных, национальных и других символов и ритуалов. В современном же российском обществе мы встречаемся с противоречивыми тенденциями: возрождением общественного статуса Русской православной церкви при внутреннем давлении государства, которое определяет не только формы, цели и границы такого возрождения, но и вмешивается во внутреннюю жизнь церкви, пытаясь контролиро-

---

[5] См. *Смирнов М.Ю.* Религиозная социология и социология религии: соотношение и взаимоотношения // Социологические исследования. 2014. № 8. С. 141.

[6] См. *Шилкина М.В.* Методологические основы изучения православных братств как формы организации церковной жизни: опыт XX – начала XXI века // Социология и общество: социальное неравенство и социальная справедливость (Екатеринбург, 19 –21 октября 2016 года) [Электронный ресурс] Материалы V Всероссийского социологического конгресса / отв. ред. В.А. Мансуров – Электрон. дан. – М.: Российское общество социологов. 2016. – 106096 с. – (DVD ROM). С. 4910 – 4916.

вать, а в лучшем случае, просто не допускать зарождения в ней свободных от административного контроля форм жизни.

А с другой стороны, мы видим противоречивые процессы внутри самой церкви, где, не смотря на укрепление вертикали иерархической власти епископов, все большее ограничение возможностей не только мирян, но и пресвитеров в реализации основных церковных служений: богослужения, проповеди, миссии, катехизации, рождения приходских общин и т.п., тем не менее, возрастает число живых общин и братств, зарождаются новые внеструктурные формы церковного общения.

А во-вторых, **православия как собственно церковной (религиозной) реальности веры и жизни по вере**. Применительно к религиозной реальности П. Бергер и Т. Лукман утверждали, что мы можем понимать ее и как религиозные институты, и как процессы, посредством которых повседневный мир наделяется определенным религиозным смыслом. В «Социальном конструировании реальности»,[7] они утверждали, что религия имеет фундаментальное значение для создания и поддержания социальной реальности.[8] В полной мере это можно сказать именно о внеприходских братствах.

Вступают ли эти две реальности в противоречие? Безусловно. Но они и поддерживают друг друга, что не столь очевидно с первого взгляда. И общество, и церковь должны быть заинтересованы в изучении динамики их взаимодействия. Как и в признании самостоятельной ценности каждой из этих сторон православия, чего на сегодняшний день не происходит.

Какова познавательная ценность такого изучения? Что может являться целью и основной проблемой исследования? На наш взгляд, можно говорить о трех группах социально значимых проблем в изучении реальности двух названных сторон православия и внутри них – православных братств.

Во-первых, и общество, и церковь в современном индивидуализированном мире ищут источники укрепления церковной соборности и общественной солидарности. Но делают они это вне всякой связи друг с другом. Опыт, накопленный каждой из сторон, не востребован и не служит ни церковному, ни общественному возрождению. В России, пережившей в XX веке катастрофу разрушения всех традиционных социальных, национальных, семейных, культурных, духовных, церковных и личностных связей, восстановление их могло бы опираться как на исторический опыт единой жизни народа, в которой церковь воспринималась как естественная ее часть от политической до бытовой (в национальных регионах наряду с церковью такую роль могли играть исламские, буддийские и другие религиозные организации), так и на новые формы жизни, зарождающиеся в обществе и в церкви сегодня, и в первую очередь, – волонтерские движения и внеприходские православные братства.

---

[7] Berger, P.L., Luckmann, T. *The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge*. 1966. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.

[8] Эти взгляды на религию развивались в работах П. Бергера «Священный покров» (Berger, 1967) и Т. Лукмана «Невидимая религия» (Luckmann, 1967).

Во-вторых, это проблема, которую поставил еще С.Н. Булгаков, – проблема «общественности и церковности»[9]. Секуляризованное общество, освободившись от религиозной опеки, теряет не только внешнюю религиозность, навязанную, как ему кажется, государством, не только религиозную обрядность и религиозный символизм, переставший нести какой-либо внутренний смысл, но и трансцендентные ориентиры, что становится разрушительным для самого социального организма. Эту мысль С. Булгакова особо выделяет М.Ю. Смирнов, подчеркивая, что, по мнению Булгакова, «сохранить духовную основу общества призвано устроение новой церковности – не отягощенной грузом мирских интересов и потому независимой, вносящей в многообразие социальной жизни целостность религиозного опыта. Результатом усилий такой церковности будет <…> новая общественность, формирующаяся из людей, живущих в единстве религиозной мотивации и социальной ответственности»[10]. На наш взгляд, примером такой новой церковности являются современные православные внеприходские братства.

И в-третьих, изучение православия как традиционной этнокультурной формы жизни и как церковной реальности жизни по вере, взаимного противоречивого влияния этих сторон друг на друга позволит различать процессы возникновения гражданской религии с опорой на традиционную религиозность и процессы сакрализации политических институтов. А различение это необходимо для понимания природы нарастающей связи религии и политики.

В какой церковной и социальной «системе координат» зарождались православные братства? Какие факторы определяли причины и цели их возникновения, характер деятельности, результаты влияния на общество и на церковь? История Русской православной церкви знает несколько исторических периодов быстрого роста братств и заметного проявления их деятельности. Это XV–XVI, XIX, XX век (период советской власти и гонений на церковь) и конец XX – начало XXI века. Отдельный интересный вопрос, можно ли говорить о преемственности этих братств, восприятии предыдущего опыта в качестве образца. Но его можно оставить пока историкам. А мы только укажем особенности каждого из типов братств, связанные с ролью государства и положением братства в обществе.

В XV–XVI веке братства возникают в Киевской митрополии[11] по инициативе мирян, для осуществления церковной реформы, не поддерживаемые ни церковной иерархией (в братствах видела угрозу своей бесконтрольной власти), ни большинством церковного народа (в силу равнодушия), ни государственной властью Речи Посполитой (по причине конфессиональных разногласий и незаинтересованности в укреплении православной церкви), ни московскими князьями (из-за дальности расстояния и политических соображений). В них впервые проявились

---

[9] См. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика. 1994. 415 с.

[10] *Смирнов М.Ю.* Религиозная социология и социология религии: соотношение и взаимоотношения // Социологические исследования. 2014. № 8. С. 138.

[11] См. *Лукашова С.С.* Миряне и Церковь: Религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI в. М.: Институт славяноведения. 2006.

обе стороны православной реальности: с одной стороны, возвращение церковному собранию характера свободной собранности вокруг целей и ценностей своей веры людей, каждый из которых принимал на себя ответственность за все собрание и его деятельность, а с другой стороны – решение социально-политических, культурных и национальных задач, связанных с укреплением православной церкви в польском католическом окружении.

У государства интерес к самому явлению братств возникает в конце 60-х годов XIX века. В 1864 году Синодом были утверждены «Основные правила для учреждения православных церковных братств». С этого момента в России начинает появляться множество православных братств, к 1914 году их насчитывалось более семисот – просветительских, благотворительных, трезвеннических и прочих организаций, созданных при монастырях, епархиях, приходах, именовавших себя братствами. Большинство из них решали церковными средствами государственные задачи: рост и укрепление православных приходов на вновь присоединенных к России землях на юге и на западе, а также в регионах с большим количеством инославных (раскольников и сектантов по государственной терминологии) и иноверных. Православие в глазах государства выступало как критерий легальности императорской власти.

Начало XX века ознаменовалось появлением братств нового типа. В условиях гонений советской власти на церковь, разрушения системы церковного управления, появления множества расколов и больших трудностей получения на местах какой-либо информации от церковного руководства, Патриарха и своего епископа, верующие люди начали объединяться в общины и братства, которые существовали вначале открыто, но уже с конца 1920-х годов, как правило, подпольно и образовали потаенную и катакомбную церкви.[12] Все они для государства того времени являлись антигосударственными и антиобщественными формированиями, подлежащими уничтожению. Для Русской православной церкви они в большинстве своем стали теми объединениями, в которых сохранялась вера, возрождались ее свободные формы выражения, воспитывалась молодежь и дети, развивались миссия, духовное просвещение. Большое количество новомучеников и исповедников церкви русской вышли из общин и братств. Для общества эта сторона жизни Русской церкви в основном неизвестна до сих пор.

В конце XX и начале XXI века стали возникать и развиваться православные братства трех типов:

1) благотворительные организации, сестричества православных медсестер при больницах, формируемые епархиями и приходами (вос-

[12] Потаенной церковью мы называем подпольные общины и братства, поддерживающие в возможных формах (иногда скрытно) связь с епископом и Патриархом, впоследствии – его местоблюстителем. Никакой целостной структуры, параллельной легальной церкви, они не создавали. Катакомбной церковью – аналогичные подпольные общины и братства, ушедшие в раскол и разорвавшие евхаристическое и каноническое общение с заместителем местоблюстителя патриаршего престола митр. Сергием (Страгородским) и его преемниками. Вскоре у них возникла своя структура и своя система управления.

приняв идею и образ братств XIX века, решающих государственные задачи);

2) политизированные организации фундаменталистского толка, создаваемые иногда с благословения церковной иерархии, но иногда без него вплоть до противостояния официальной позиции церковного руководства (внешне опирающиеся на искаженное восприятие образа братств XVI века, а по своей природе гораздо ближе находящиеся к обновленческой церкви 1920-х годов);

3) духовные союзы, созданные вне приходской структуры, но поддерживающие с ней связь через таинства, основанные на добровольном единстве жизни их участников ради воплощения идеалов и ценностей веры как в церковном служении, так и в своей общественной и семейной жизни (частичное продолжение традиций братств начала XX века). В этих братствах идет интенсивный процесс воцерковления человека и одновременно процесс возрастания гражданственности, солидарности с другими членами общества.

Возможный критерий для определения братств третьего типа среди разнообразных религиозных и общественных сообществ предложила Ирина Гордеева на основании понятий Gemeinschaft und Gesellschaft, введенных немецким социологом Фердинандом Тённисом в своем труде «Общность и общество. Основные понятия чистой социологии».[13] Общинность (Gemeinschaft) характеризуется личностными отношениями «лицом к лицу», стремлением к социальной справедливости, равенству в повседневной жизни, внутренним единством; община рассматривается как источник высших моральных ценностей: добра, любви, чести, верности, дружбы. Для отношений общественного типа (Gesellschaft) деятельность ограничена совокупностью целей и средств их достижения; люди разделены и отчуждены. Ирина Гордеева считает, что для братств характерны отношения первого типа (общинности).[14]

С учетом всего сказанного, можно предположить, что церковная реальность православных внеприходских братств наиболее близка к социальной реальности волонтерских движений. Оба явления – основные звенья зарождающегося гражданского общества. Они быстрее находят общий язык друг с другом, могут взаимодействовать в решении социально значимых задач.

---

[13] *Фердинанд Тённис.* Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. Перевод с немецкого Д. В. Снляднево. СПб.: Издательство «Владимир Даль». 2002.

[14] Братства: традиционное и новое // Режим доступа https://sfi.ru/sfi-today/ article/ bratstva-traditsionnoie-i-novoie.html (18 апреля 2017)

Пруцкова Е.В.[1]

Куличи и / или Причастие: факторы, влияющие на выбор способов подготовки к Пасхе среди православных верующих[2]

Elena Prutskova

Easter cakes and / or Eucharist: Factors of choosing the ways to prepare for Easter among Orthodox Christian believers

Аннотация

В статье рассматриваются ритуалы, сопровождающие подготовку к празднованию Пасхи, включающие, с одной стороны, «кулинарные» составляющие, такие как приготовление и освящение окрашенных яиц и куличей, а с другой стороны – различные составляющие церковной жизни – соблюдение поста, регулярное посещение храма, исповедь, причастие и др. Анализ основан на данных исследования «Великая Суббота: Социологический опрос в храмах Восточного викариатства города Москвы», проведенного в 2016 г. (объем выборки: более 13 тыс. респ.). Основная социальная функция праздника заключается в создании и поддержании социальной солидарности, и участие в совместных практиках часто становится первым шагом на пути к религиозному обращению или воцерковлению. Несмотря на то, что воцерковленных православных в России не так много, менее воцерковленные православные все же не полностью оторваны от традиции включения в свою жизнь тех или иных элементов церковной жизни при подготовке к Пасхе.

Ключевые слова: православие, праздник, Пасха, Великая Суббота, освящение яиц и куличей, религиозность, воцерковление

Abstract

The article discusses rituals accompanying the preparation for the celebration of Easter, including, on the one hand, “culinary” components, such as the preparation and blessing of colored eggs and Easter cakes, and on the other hand – the various components of the church life such as fasting, regular church attendance, Confession and Communion, etc. The analysis is based on the data of “Holy Saturday: An opinion poll in the temples of the Eastern Vicariate of Moscow” sociological research project, conducted in 2016 (sample size: more than 13000 resp.). The main social function of holidays is to create and maintain social solidarity, and participation in joint practices often becomes the first step towards religious conversion or churching. Despite the fact that there are not so many churched Orthodox Christians in Russia, the less churched believers are still not completely cut off from the tradition of including certain elements of church life in preparation for Easter into their lives.

Keywords: Orthodox Christianity, holyday, Easter, Holy Saturday, blessing of Easter cakes and eggs, religiosity, churching

Течение стандартного, гражданского времени, позволяющего людям синхронизировать свою жизнь с жизнью других, происходит в двух основных режимах – будни и праздники[3]. Основная социальная функция

---

[1] ***Пруцкова Елена Викторовна*** [evprutskova@gmail.com] – преподаватель кафедры Философии религии и религиозных аспектов культуры, научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] Статья подготовлена в рамках Программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2016 году.

[3] *Шюц, А.* О множественности реальностей // Социологическое обозрение. – 2003. – Том 3, № 2. С. 12.

праздника заключается в создании и поддержании социальной солидарности, поскольку ритуалы играют в этом процессе ключевую роль[4]. В статье рассматриваются ритуалы, сопровождающие подготовку к празднованию главного христианского праздника – Пасхи. Эти ритуалы включают в себя подготовку и освящение специальной праздничной еды, характерной исключительно для этого праздника – окрашенных яиц, куличей и творожной пасхи, уборку в доме, а также включают различные составляющие церковной жизни – соблюдение поста, регулярное посещение храма, исповедь и причастие. В ритуалах производимые совместно действия синхронизируются и упорядочиваются, становятся узнаваемыми, что вызывает в свою очередь эмоциональный отклик и создает ощущение морального единства группы[5]. Ощущение разрыва между праздником и повседневностью в значительной степени усиливается, если празднику предшествует определенная подготовка, соблюдаются различные ограничения и запреты[6]. Пасхой заканчивается время Великого Поста, предполагающего значительные ограничения для православных верующих.

Праздники могут служить цели демаркации, установления границ между сообществами, отделяя своих от чужих, и одновременно, подчеркивая сходство между членами своей группы, создавать основания для внутригрупповой солидарности[7]. Однако в сложных структурно разнородных обществах, характеризующихся при этом возрастающей индивидуальной автономией, возникает и обратная тенденция – общие праздники способны объединить маленькие разрозненные сообщества внутри большого общества, преодолеть проблему налаживания общей коммуникации[8]. Именно к последнему типу относится праздник Пасхи – он объединяет всех православных верующих, независимо от степени их воцерковленности.

30 апреля 2016 г., в субботу перед Пасхой – Великую Субботу, Научной лабораторией «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета был проведен социологический опрос людей, пришедших на освящение куличей в храмы Восточного викариатства г. Москвы. Сплошной опрос охватывает 31 храм Восточного викариатства. Метод проведения опроса: самостоятельное заполнение анкеты респондентом (анкеты раздавались всем, кто стоял в очереди на освящение куличей). Общий объем выборки опроса составил 13170 респондентов[9].

---

[4] *Durkheim, E.* The Elementary Forms of the Religious Life. London: George Allen and Unwin Ltd., 1964.

[5] *Роулз, Э.* Дюркгеймовская трактова практики как альтернатива конкретных практик и представлений как оснований разума // Социологическое обозрение. – 2005. – Т. 4. – № 1. – С. 3-30.

[6] *Кайуа, Р.* Человек и сакральное // *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / пер с фр. С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003.

[7] *Zerubavel, E.* Easter and Passover: On Calendars and Group Identity // American Sociological Review. – 1982. – Vol. 47, No. 2. P. 284–289.

[8] *Уорнер, Л.* Живые и мертвые. М., СПб: Университетская книга, 2000. С. 261–262.

[9] Исследование «Великая Суббота: Социологический опрос в храмах Восточного викариатства города Москвы». Более подробная информация о проекте: http://socrel.pstgu.ru/ru/grants/holy-saturday.

Православие в России очень разнородно. Часть относящих себя к православию россиян ведет предписываемый церковью образ жизни, другая часть – не верит в Бога и не ходит в церковь даже по большим праздникам. И та, и другая группа – достаточно малочисленные[10]. Основная часть православных располагается между этими двумя полюсами, именно на ее изучение был нацелен проведенный опрос[11]. Основная цель исследования состояла в выявлении социальных типов людей, приходящих перед Пасхой в храм, чтобы освятить яйца и куличи. В данной статье рассматривается вопрос о том, как они готовились к Пасхе и как собираются ее праздновать, и о факторах, влияющих на способы подготовки, включающие элементы церковной жизни. Согласно трактовке Дюркгейма, участие в совместных практиках часто становится первым шагом на пути к религиозному обращению: «даже те люди, которые не разделяют групповые верования, могут переживать возникающие эмоции и, тем самым, чувствовать моральную силу группы. По этой причине участие в практиках часто предшествует религиозному обращению и обычно является важной составляющей самого процесса обращения»[12].

Для того чтобы выяснить, как именно пришедшие на освящение куличей готовились к Пасхе, в исследовании задавался вопрос: «Расскажите, пожалуйста, что входило в вашу подготовку к Пасхе в этом году?». Варианты ответа можно разделить на две группы. Первую группу составляет «светская» подготовка к проведению праздника – уборка, покупка или приготовление различных угощений, окрашивание яиц, организация праздника – в сумме эти варианты ответа выбрали 94% ответивших (n=12969).

Самым популярным ответом было окрашивание яиц (89%), за ним следует уборка и наведение порядка в доме (79%), покупка праздничных угощений – творожной пасхи, кулича, окрашенных яиц (54%), приготовление праздничных угощений (49%) и организация праздничного мероприятия (14%). Во вторую группу ответов вошли дела, связанные с церковной жизнью – в сумме 51% ответивших отметили эти варианты. В первую очередь – это соблюдение поста (36%), исповедь (28%) и при-

---

[10] *Зоркая, Н.А.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. – 2009. – № 2 (100). – С. 65–85; *Синелина, Ю.Ю.* О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах её изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. – 2013. – № 10. – С. 104–115; *Филатов, С.Б., Лункин, Р.Н.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 35–45; *Фурман Д.Е., Каариайнен, К.* Религиозность в России рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. – 2007. – № 2. – С. 78–95.

[11] Опрос в большинстве храмов начинался после окончания литургии, поэтому предполагалось, что воцерковленных православных в очереди на освящение куличей должно быть немного, поскольку они пошли на службу в храм и освятили куличи по ее окончании.

[12] *Роулз, Э.* Дюркгеймовская трактова практики как альтернатива конкретных практик и представлений как оснований разума // Социологическое обозрение. – 2005. – Т. 4. – № 1. – С. 10.

частие (27%), чтение Евангелия и церковной литературы (27%), регулярное посещение храма в течение Великого Поста (22%). 5% ответивших указали другие варианты ответа, среди которых встречались: соборование, чтение молитв, паломничество, посещение кладбища, воздержание в развлечениях, отказ от телевизора, радио, отказ от вредных привычек, добрые дела.

Что определяет выбор именно церковных способов подготовки к Пасхе? В первую очередь важно, живет ли человек церковной жизнью, что, в частности, выражается в частоте причастия. Кроме того, важными показателями оказались возраст, семейное положение и уровень образования. Так, церковные способы подготовки к Пасхе чаще выбирали имеющие несколько высших образований или ученую степень (60%), представители старших возрастных групп (32% в возрасте 18-24 лет, 71% в возрасте 65 лет и старше). Ярко выделялись по этому показателю на фоне остальных прихожане, состоящие в венчанном браке (74%).

В целях уточнения силы влияния различных факторов на выбор церковных способов подготовки к Пасхе автором статьи была построена линейная регрессионная модель. В качестве зависимой переменной в ней используется суммарный индекс церковных способов подготовки к Пасхе. Он принимает значение «0», если респондент не указал ни одного способа церковной подготовки, или изменяется от «1» до «5» в соответствии с количеством указанных способов (соблюдение поста, исповедь, причастие, чтение Евангелия и церковной литературы, регулярное посещение храма в течение Великого Поста). Для построения регрессионной модели были отобраны респонденты в возрасте 18 лет и старше (поскольку одним из используемых показателей является семейное положение), ответившие на вопросы, использовавшиеся в модели (n=6328). Результаты анализа представлены в таблице 1[13].

Таблица 1. Факторы, влияющие на выбор церковных способов подготовки к Пасхе: линейная регрессия

Показатель	Нестандартизированный коэффициент	Стандартизированный коэффициент	Значимость
Константа	-0,84		<0,001
Знаете ли священника, к которому можете обратиться за помощью (0=нет, 1=да)	0,46	0,12	<0,001
Частота исповеди и причастия (0-никогда, 8-раз в неделю или чаще)	0,47	0,60	<0,001
Пол (0=м, 1=ж)	0,12	0,03	0,002
Возраст	0,02	0,15	<0,001

[13] Поскольку независимые переменные в модели измеряются при помощи шкал разной размерности, мы будем обращать внимание в первую очередь на стандартизированные коэффициенты, которые отражают относительный вклад каждого показателя и позволяют сравнить их важность.

Высшее образование (0-нет, 1-есть)	0,19	0,05	<0,001
Семейное положение (*исключенная категория: не состою в браке (холост / не замужем, разведен(а), вдовец / вдова)*)			
Незарегистрированный брак	-0,20	-0,03	0,004
Зарегистрированный брак	-0,12	-0,03	0,001
Венчанный брак	0,34	0,06	<0,001
R2	*0,55*		
Количество респондентов	*6328*		

Проведенный анализ показал, что самым важным фактором является частота исповеди и причастия (стандартизированный регрессионный коэффициент 0,60). Если респондент следует установленному в Русской Православной Церкви образу жизни в целом, то это проявляется и в подготовке к Пасхе в частности. Вторым по важности фактором является взаимодействие со священнослужителями. Если респондент знает священника, к которому можно обратиться за помощью в трудной жизненной ситуации, то даже при контроле частоты причастия это оказываем заметное положительное воздействие (коэффициент 0,12).

Среди социально-демографических характеристик в первую очередь оказывается важным возраст (коэффициент 0,15). Чем человек старше, тем чаще в его подготовке к Пасхе присутствуют составляющие церковной жизни. При этом зависимость доли исповедовавшихся, причащавшихся, читавших Евангелие или регулярно посещавших храм в течение Великого Поста от возраста – монотонно возрастающая и близкая к линейной, если мы рассматриваем возраста от 18 лет и старше. В группе 18-24 лет исповедовались при подготовке к Пасхе 16%, в группе старше 65 лет – уже 45%, причащались, соответственно, 14% и 44%, читали Евангелие и другие церковные тексты 9% и 48%, регулярно посещали храм в течение Великого Поста 11% и 33% соответственно.

Однако если включить в анализ возрастную группу до 18 лет, то в ней обнаруживаются заметно более высокие показатели для этих церковных способов подготовки к Пасхе по сравнению со следующей возрастной группой (18-24 года). Так, 22% в группе до 18 лет и лишь 16% в группе 18-24 перед Пасхой исповедовались, 19% и 14% соответственно – причащались, 14% и 11% – регулярно посещали храм в течение Великого Поста, 13% и 9% – читали Евангелие и церковную литературу. Приведенные данные могут свидетельствовать о том, что в Русской Православной Церкви постепенно формируется новое поколение прихожан, которые проходят первичную религиозную социализацию в церкви.

Относительно соблюдения поста следует констатировать, что здесь форма зависимости от возраста несколько иная. Представители самой младшей возрастной группы до 18 лет не отличаются от группы 18-24 – 24% соблюдали пост. В последующих возрастах доля соблюдавших пост резко увеличивается до 42% в группе 45-54 года, после чего остается стабильной на уровне 45% в более старших возрастных группах.

Среди опрошенных 80% – это женщины, 20% – мужчины. Анализ показывает, что разница в частоте включения в свою жизнь церковных спосо-

бов подготовки к Пасхе между мужчинами и женщинами несущественна (49% среди мужчин и 52% среди женщин). Рассмотрение интенсивности включения в церковную жизнь, если измерять эту интенсивность количеством выбранных вариантов ответа, позволяет утверждать, что женщины оказываются немного впереди (среднее количество выбранных вариантов 1,45 у женщин и 1,34 у мужчин). За счет большого объема выборки даже такое незначительное различие оказывается статистически значимым, даже при контроле других факторов, что отражает положительный и значимый регрессионный коэффициент (0,03).

Среди пришедших в храм 48% имели высшее образование, еще 8% – несколько высших или учёную степень. Это высокий показатель, учитывая, что часть опрошенных – это совсем молодые люди, которые еще не успели окончить вуз. Именно для прихожан, имеющих несколько высших образований или учёную степень, чаще были характерны церковные способы подготовки к Пасхе: они чаще соблюдали пост (45%), исповедовались (35%) и причащались (33%), читали Евангелие (31%). Для сравнения, среди не имеющих высшего образования перед Пасхой пост соблюдали 33%, исповедовались 27%, причащались 26%, читали Евангелие 25%. В регрессионную модель была включена дихотомическая переменная, отражающая наличие высшего образования, коэффициент для нее оказался значимым и положительным (0,05).

Заметным фактором, усиливающим интенсивность участия в церковной жизни перед Пасхой, оказалось состояние в венчанном браке, даже при контроле частоты причастия, контактов со священником и других социально-демографических факторов (коэффициент 0,06). Если люди венчались, это свидетельствует об их серьезном отношении к православию, что отражается и в их практиках. Семейное положение учитывалось при помощи фиктивной переменной с исключенной категорией «не состою в браке», объединявшей холостых, разведенных и вдовых респондентов[14]. Состояние в браке – зарегистрированном, но не венчанном, а также незарегистрированном, заметно снижает участие в церковных способах подготовки к Пасхе (коэффициенты -0,03). Это интересный результат, поскольку Пасха – это в значительной мере семейный праздник. Так, многие пришли на освящение куличей с детьми (37%) и/или с супругом (28%). Вероятно, для многих семейных людей, пришедших в храмы в день Великой Субботы, праздник Пасхи начался именно с освящения куличей и окрашенных яиц, и не предполагал поста или каких-либо еще элементов церковной жизни.

Как показал проведенный опрос, несмотря на то, что воцерковленных православных в России не так много, менее воцерковленные православные все же не полностью оторваны от традиции включения в свою жизнь тех или иных элементов церковной жизни при подготовке к Пасхе – соблюдения поста, чтения Евангелия, посещения храма, исповеди и причастия.

[14] При проведении анализа эти группы не отличались друг от друга, поэтому было принято решение их объединить.

Мелкумян Е.Б.[15]

Социальные портреты православных верующих

(по материалам исследования «Великая суббота: Социологический опрос в храмах Восточного викариатства города Москвы»)[16]

Social portraits of Orthodox believers

(based on the survey "Holy Saturday: An opinion poll in the temples of the Eastern Vicariate of Moscow")

Аннотация

Праздники занимают особое место в жизни каждого человека. Это то, что объединяет людей, собирает сообщества и позволяет почувствовать свое единство с другими людьми. В статье описываются социальные портреты православных верующих, пришедших на освящение куличей в Великую субботу перед Пасхой. Анализ проводится на основании данных исследования «Великая суббота: Социологический опрос в храмах Восточного викариатства города Москвы» (объем выборки – более 13 тыс. респондентов). В результате анализа было выделено несколько групп верующих, ярко отличающихся друг от друга по их отношению к праздникам. Так, были выделены четыре группы: ориентированные на церковные праздники, ориентированные на светские праздники, слабововлеченные и празднующие. Несмотря на то, что у каждого типа верующих – свой особый годичный цикл, Пасха является той точкой, которая их объединяет.

Ключевые слова: Праздник, социальные типы верующих, календарь, годичный цикл, православие, Пасха.

Abstract

Holidays hold a special place in life of every person. They unite people, assemble communities, and allow people to feel their unity with others. The article describes social portraits of Orthodox believers who came for the blessing of Easter cakes on the Great Saturday before Easter. The analysis is based on the data of the "Holy Saturday: An opinion poll in the temples of the Eastern Vicariate of Moscow" survey (sample size over 13000 respondents). Results of the analysis specify several groups of believers which differ greatly from each other based on their attitudes towards holidays. Thus, four groups were distinguished: oriented to church holidays, oriented to secular holidays, weakly engaged, and celebrating. Despite the fact that each type of believers had their own special annual cycle, Easter was the point that unites them.

Keywords: Holiday, social types of believers, calendar, annual cycle, Orthodox Christianity, Easter

Праздники – неотъемлемая и важная составляющая в жизни общества и каждого человека. Они являются одним из способов формирования идентичности человека в сообществе, его самоидентификации. Праздники объединяют людей, позволяют им ощущать свое единство и общность, у людей создается чувство причастности.

Такое явление, как праздник, неоднократно было предметом изучения. Праздники – это то, что собирает сообщества. Так, например,

---

[15] ***Мелкумян Елена Багратовна*** [melkumelena@gmail.com] – научный сотрудник Научной лаборатории «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[16] Статья подготовлена в рамках Программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2017 году.

Э. Дюркгейм в своей работе писал, что календарь выражает ритм коллективной деятельности[17]. Э. Зерубавель говорил о праздниках как о маркерах социального времени и синхронизации сообщества, о тесной связи между календарями и групповой идентичностью[18].

Данная работа посвящена попытке выявить социальные портреты православных верующих на основании их отношения к праздникам. Анализ проводился на основании данных опроса «Великая суббота», в котором автор принимала участие.

«Великая суббота: Социологический опрос в храмах Восточного викариатства города Москвы»[19] – исследовательский проект, проведенный Научной лабораторией «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета совместно с Синодальным отделом по Церковной Благотворительности и Социальному Служению (ОЦБСС) РПЦ. Опрос был проведен в Великую субботу 30 апреля 2016 года – в субботу перед Пасхой, когда в православных храмах происходит освящение пасхальной пищи (яиц, куличей, творожных пасх). В течение этого дня в храмах наблюдается огромный наплыв верующих людей, как ни в один из других дней в году. Одной из целей исследования было желание понять, кто эти люди, приходящие на освящение куличей и готовые выстаивать длинные очереди.

Всего было опрошено 13170 человек. Опрос проходил в 31 храме Восточного викариатства города Москвы. Опрашивались люди, пришедшие на освящение куличей. Метод – самостоятельное заполнение анкеты респондентом в очереди на освящение пасхальной пищи.

Участникам исследования задавался вопрос о том, какие праздники являются для них самыми важными. Среди вариантов ответа были представлены, с одной стороны, церковные праздники (Рождество, Крещение, Благовещение, Пасха, Троица, Покров), с другой стороны, праздники светские (Новый год, День защитников отечества, Международный женский день, День весны и труда, День Победы, День России и другие праздники).

На основании этого вопроса был проведен иерархический кластерный анализ (метод Варда, мера - квадрат Евклидового расстояния). Были выделены четыре группы респондентов.

Первый кластер – *«ориентированные на церковные праздники»* (30% опрошенных). В него попали те респонденты, для кого самыми важными являются основные церковные праздники: Рождество (отметило 98% респондентов), Крещение (87%), Благовещение (84%), Пасха (98%), Троица (83%), Покров (75%)[20]. Светские праздники они практически не отмеча-

[17] *Durkheim* E. The Elementary Forms of Religious Life. – New York: Free Press, 1995. – P. 10.

[18] *Zerubavel E.* Easter and Passover: On calendars and group identity // American Sociological Review, 1982, Vol. 47, No. 2, P. 284–289.

[19] Более подробная информация о проекте представлена на сайте Исследовательского семинара «Социология религии» ПСТГУ. URL: http://socrel.pstgu.ru/RU/grants/holy-saturday

[20] Все характеристики кластеров, упоминаемые далее в тексте, значимо отличают соответствующую группу от других ($p<=0.05$).

ли. Так, Новый год отметило всего 50% респондентов. Среди светских праздников самым важным для них является День Победы (9 мая), его отметили 70% респондентов.

Второй кластер – *«ориентированные на светские праздники»* (15%). Они заметно чаще выбирали такие праздники как Новый год (90%), День защитников отечества (62%), Международный женский день (81%), День победы (84%) и другие светские праздники. Среди церковных праздников, которые они выделяют, можно отметить только Рождество и Пасху.

Третий кластер респондентов – *«слабововлеченные»* (31% респондентов). Для этих людей праздники в целом менее важны, чем для других групп. Это выражается в том, что они указывают в среднем только четыре праздника, в то время как представители других групп считают важными от 7 до 12 праздников. Единственным исключением стал Новый год. Этот праздник для всех, включая слабововлеченных, является важным.

Четвертый кластер – *«празднующие»* (12% опрошенных). Респонденты, вошедшие в этот кластер, отметили как важные практически все праздники из представленного списка. Для них важны как церковные, так и светские праздники.

Представители этих четырех групп заметно отличаются друг от друга по восприятию смысла Пасхи, по способам подготовки к Пасхе, социально-демографическим параметрам и другим характеристикам. Рассмотрим каждый из кластеров более подробно.

Так, респонденты, ориентированные на церковные праздники, в качестве подготовки к Пасхе в основном указывали церковные способы подготовки. Они чаще других отмечали такие способы подготовки, как соблюдение поста (55%), исповедь (49%), причастие (48%), чтение Евангелия и церковной литературы (44%), регулярное посещение храма в течение Великого Поста (37%). На Пасху они собираются посетить храм (75%), причаститься (32%). Сам праздник Пасхи вызывает у них христианские и церковные ассоциации. Для них это – единение верующих людей, христиан, церковные таинства, богослужение, окончание Великого Поста, очищение от грехов, главный христианский праздник, воскресение Христа.

Это в основном женщины (84%) пожилого возраста (предпенсионного и пенсионного), состоящие в венчанном браке, имеющие детей, не имеющие оплачиваемую работу. Чаще, чем представители других групп, они пришли на освящение куличей в одиночку (29%) либо с прихожанами этого храма, а не с членами семьи (9%). Они отметили, что позвонят/напишут лично или специально навестят тех друзей и родных, которых хотят поздравить с Пасхой.

В этот кластер попали наиболее воцерковленные, религиозные респонденты, чаще других участвующие в церковной жизни. Они чаще других исповедуются и причащаются (в среднем – 9 раз в году), они знают священнослужителя, к которому могли бы обратиться за советом в трудной жизненной ситуации (56%), и обращались к священнику по жизненно важным вопросам (55%). Храм они посещают ради церковных служб, исповеди, причастия, чтобы помолиться, для личного разговора с батюшкой.

Для них в меньшей степени важно удобство и близость расположения храма. Они пришли святить кулич именно в этот храм (в котором

их опрашивали), потому что считают себя его прихожанами (43%) и отмечают, что там хорошие священники (34%), хор (15%) и приветливые прихожане (19%).

Следующий кластер – ориентированные на светские праздники. Респонденты, попавшие в этот кластер, выбирали в основном способы подготовки к Пасхе, связанные с проведением праздника, а не с церковной жизнью – уборка и наведение порядка в доме (80%), окрашивание яиц (91%), приготовление или покупка праздничных угощений (59%). Для них Пасха несет в себе больше нерелигиозные ассоциации. Они отмечают, что это радостный, добрый, светлый праздник, веселье (58%), весенний день, который хочется отметить как-нибудь особенно (19%), воскресный день, который традиционно проходит в кругу семьи (29%); древняя традиция, история (31%). В храм освящать куличи они пришли с родителями (22%). На Пасху собираются устроить застолье в кругу семьи (57%). А поздравлять друзей и родных с Пасхой они будут, сделав поздравительную рассылку (sms или email) по списку контактов (27%).

Среди ориентированных на светские праздники больше, чем в среднем по выборке мужчин (25%), не имеющих детей (32%) молодых людей 18-34 лет.

Они реже других исповедуются и причащаются (треть из них не делали этого никогда, другая треть делала это реже одного раза в год), большинство из них не знают священнослужителя, к которому могли бы обратиться за советом в трудной жизненной ситуации (62%) и никогда не обращались к нему за помощью (68%). Респонденты, попавшие в этот кластер, выбирают храм, куда идут освящать куличи, именно по территориальному признаку. Одной из главных причин прихода в храм для них оказалось его удобство расположения по отношению к дому (66%).

Слабововлеченные так же, как и ориентированные на светские праздники, выбирали в основном нецерковные способы подготовки к Пасхе – уборка и наведение порядка в доме, окрашивание яиц, приготовление или покупка праздничных угощений. Причем для слабововлеченных показатели по всем вариантам способов подготовки к Пасхе значимо меньше, по сравнению с показателями для других кластеров.

Похожая ситуация и в вопросе о том, с чем ассоциируется Пасха, какую идею она в себе несет. Почти по всем утверждениям значения для этого кластера меньше, чем в среднем по выборке. Исключение составляют только два варианта ответа – «воскресный день, который традиционно проходит в кругу семьи» и «радостный, добрый, светлый праздник, веселье».

Меньше среди них и тех, кто в вопросе о том, как они будут поздравлять друзей и родных с Пасхой, отметил, что они позвонят/ напишут лично или специально навестят тех, кого хотят поздравить.

Среди слабововлеченных больше холостых/ незамужних (20%), не имеющих детей (31%), имеющих высшее образование (52%) молодых людей 25-34 лет, у которых есть в настоящее время оплачиваемая работа.

Большинство из них не знают священнослужителя, к которому могли бы обратиться за советом в трудной жизненной ситуации (55%), и никогда не обращались к священнику храма по жизненно важным вопросам

(62%). Они не знают храма, в который пришли святить куличи, и не считают себя его прихожанами.

Празднующие респонденты указывали как церковные, так и нецерковные способы подготовки к Пасхе. Для них Пасха несет в себе как религиозные, так и нерелигиозные ассоциации.

На Пасху они собираются устроить застолье в кругу семьи (57%), а также принимать гостей или отправиться в гости (46%) и посетить кладбище (26%). Поздравлять друзей и родных с Пасхой они будут тем, что позвонят/ напишут лично (82%) или специально навестят тех, кого хотят поздравить (31%).

Это чаще вдовы или вдовцы (18%) пенсионного возраста со средним/ средним специальным образованием (40%), имеющие детей.

Примерно половина из них знает священнослужителя, к которому могли бы обратиться за советом в трудной жизненной ситуации, и обращалась к священнику храма по жизненно важным вопросам. Они приходили в храм, чтобы поставить свечку, помолиться, подать записки, приобрести товары в церковной лавке по случаю праздника. Среди причин, по которым они пришли святить куличи именно в этот храм, празднующие отмечали и удобство расположения храма, и его красоту, и священников, и прихожан, и хор.

Таким образом, у нас выделилось несколько портретов верующих людей, ярко отличающихся друг от друга.

Рассмотрев наши социальные портреты верующих, полученные в результате кластерного анализа, можно сказать, что у нас выделилось четыре типа с четырьмя различными годичными циклами.

Так, респонденты, ориентированные на церковные праздники – это верующие, пожилые люди, жизнь которых подчинена церковному календарю, и у них соответственно церковный годичный цикл. Они отмечают все основные церковные праздники, соблюдают посты, это верующие люди, чаще других участвующие в церковной жизни.

У респондентов, ориентированных на светские праздники, другой объединяющий цикл. Самыми важными для них являются светские праздники (Новый год, 23 февраля, 8 марта, День Победы и другие праздники). Их, годичный цикл – это светский календарь.

Слабововлеченные – это молодые, бездетные респонденты, в основном это наиболее трудоспособное население. У них нет особо важных праздников. Значения по каждому из праздников ниже, чем в среднем по выборке, кроме Нового года. Поэтому можно сказать, что у них трудовой годичный цикл (скорее всего важным для них является отпуск). Этим, возможно, и можно объяснить, то, что из праздников они выделяют только Новый год, который обеспечивает дополнительные 10 выходных дней.

Празднующие – это в основном одинокие респонденты пенсионного возраста. Поэтому для них каждый праздник – это возможность избавиться от одиночества, сходить в гости или принять гостей. Их годовой цикл – это своего рода комбинация церковных и светских праздников (календарей).

Среди пришедших на освящение куличей и празднование Пасхи встречались люди с разным отношением к празднику. Так были выделены четыре группы – *ориентированные на церковные праздники, слабововлеченные,*

ориентированные на светские праздники, празднующие. Временной порядок, календарь, который разделяется группой людей является, с одной стороны, тем, что объединяет членов одной группы, а с другой, тем, что разъединяет, отличает членов разных групп. Разные праздники по-разному собирают разные сообщества. Разные сообщества, группы имеют различные годичные циклы. Различия в календаре, годичном цикле являются по существу отражением социальных контрастов, различий каждой из групп.

При этом, несмотря на то, что у каждого типа верующих свой годовой цикл, Пасха явилась одним из тех праздников, что соединяет эти сообщества, так или иначе.

***Лебедев С.Д.*[1], *Маркович Э.М.*[2], *Склярова В.А.*[3]**

Проблемы конфессионально ориентированного преподавания религиоведческих знаний в средних общеобразовательных школах российского региона: с рабочего стола социолога

(на материалах интервью с выпускниками белгородских школ)

Тема «религия и школа» актуальна в российском масштабе уже в течение 15 лет, начиная с известного письма Министерства образования от 22 октября 2002 года (на уровне ряда регионов – несколькими годами больше)[4]. В последние год – полтора произошёл резкий всплеск её актуализации в связи с инициативами РПЦ МП по расширению преподавания в средней общеобразовательной школе конфессионально ориентированных религиоведческих дисциплин до 11 класса включительно[5]. Очевидно, что борьба вокруг соответствующей образовательной инновации, затрагивающей интересы большинства населения и стратегии влиятельных социальных институтов, обещает быть напряжённой и не одномоментной.

В этой связи особую значимость приобретает комплексное изучение опыта предшествующего преподавания / изучения таких учебных предметов в российской школе. Особенно важным представляется опыт тех

[1] ***Лебедев Сергей Дмитриевич*** [serg_ka2001-dar@mail.ru] – кандидат социологических наук, доцент, профессор кафедры социологии и организации работы с молодёжью Белгородского государственного национального исследовательского университета (Белгород, Россия) – *прим. ред.*

[2] ***Маркович Эльвира Михайловна*** [carmanchikova@yandex.ru] – магистрантка Белгородского государственного национального исследовательского университета (Белгород, Россия) – *прим. ред.*

[3] ***Склярова Виктория Андреевна*** [vika.sklyarova.95@mail.ru] – студентка кафедры социологии и организации работы с молодежью Института управления НИУ Белгородского государственного национального исследовательского университета (Белгород, Россия) – *прим. ред.*

[4] *Белова Т.П.* Религия как институт гражданского общества. – Иваново, 2012. С. 48–49.

[5] *Лемуткина М.* В школу возвращается Закон Божий: «Светская этика не такая уж полноценная» // http://www.mk.ru/social/2017/01/26/v-shkolu-vozvrashhaetsya-zakon-bozhiy-svetskaya-etika-ne-takaya-uzh-polnocennaya.html [Дата обращения: 15.02.2016]

регионов, в которых они длительное время преподавались в рамках регионального компонента Федерального образовательного стандарта. Одной из наиболее «продвинутых» в этом отношении выступает Белгородская область, где на добровольных основаниях «Основы православной культуры» велись в школах с конца 1990-х гг., а с 2006 г. было введено обязательное изучение предмета «Православная культура» со 2 по 11 классы включительно[6]. В последние годы этот предмет преподаётся в средних и старших классах средних общеобразовательных школ региона параллельно с ведущимся в 4-х классах предметом «Основы религиозных культур и светской этики».

В целях анализа этого опыта исследовательской лабораторией «Социология религии и культуры» Центра социологических исследований кафедры социологии и организации работы с молодёжью Белгородского государственного национального исследовательского университета осенью 2016 г. было инициировано комплексное социологическое исследование. Оно предполагает анализ качественной и количественной информации в части понимания и оценки основными социальными субъектами образования конфессионально ориентированных образовательных практик в средних общеобразовательных учебных заведениях региона. Ранее сотрудниками Центра уже проводились количественные исследования на эту тему[7]. Реализуемый качественный модуль исследовательской программы, составленный с учётом их результатов, ориентирован на углубление и уточнение информации о том, как воспринимается процесс и результат конфессионально ориентированной образовательной коммуникации целевым субъектом образования – т.е. обучающимися светской средней общеобразовательной школы. В свою очередь, на основе полученной информации предполагается составление программных вопросов и инструментария для последующего количественного исследования.

На роли респондентов качественного этапа, проводимого методом полуформализованного интервью, были выбраны выпускники средних общеобразовательных школ региона 2011–2016 гг. Выбор выпускников обусловлен большей, по сравнению с обучающимися в данный момент, свободой их суждений и оценок школьной реальности, а также их ожидаемо большей объективностью, связанной с переосмыслением прошлого жизненного опыта с более взрослых позиций. В данной статье представлены предварительные выводы на основе 13 обработанных интервью. Их участниками выступили 5 юношей и 8 девушек, в числе которых по 2 вы-

---

[6] Православный модуль Белгородчины в рамках Федерального образовательного стандарта предмета «Духовно-нравственная культура»: учебно-методическое пособие. Составители: С.Н. Калашникова, А.В. Пересыпкина, И.В. Шаповалов / Под ред. канд. социол. наук, доц. Ю.В. Коврижных. – Белгород: Изд-во ГИК, 2008.

[7] *Лебедев С.Д.* Отношение учащейся молодежи к религии // Социологические исследования. – 2007. – № 7. – С. 87–97; *Лебедев С.Д.* Светская школа и воспроизводство религиозности в секулярном обществе // Знание. Понимание. Умение. Научный журнал Московского гуманитарного университета. – 2007. – № 1. – С. 72–78; *Лебедев С.Д., Бахарев В.В.* Религиозная культура в светском образовании (региональный аспект) // Научные ведомости БелГУ. Философия. Социология. Право. № 1, 2009. С. 117–126.

пускника 2011 и 2012 гг., 5 выпускников 2013 гг., 1 выпускник 2015 г. и 3 выпускника 2016 г. Из них 6 человек окончили школы в областном центре, 2 – в районных центрах и 5 – в сельских поселениях; все они изучали в школе в течение нескольких лет предмет «Православная культура».

Ниже представлены первые результаты качественного этапа исследования 2016–2017 гг. (сбор и обработка данных продолжается). Его основная задача – обоснование и отбор критериев для последующей верификации «жизнеспособности»[8] практик преподавания конфессионально ориентированных учебных дисциплин в светских общеобразовательных учебных заведениях.

Один из наиболее спорных моментов, связанных с такими практиками – наличие и уровень социального запроса на преподавание соответствующих учебных дисциплин. С целью его предварительной оценки участникам исследования был задан вопрос в форме: «***для чего вообще в школах преподаётся этот предмет*** *[«Православная культура»]* ***и другие подобные предметы? Кому это нужно?***»

По результатам ответов опрошенные разделились на две противоположно настроенные и примерно равные группы. Одни (их было несколько больше) проявили сильную тенденцию к подтверждению такого запроса, признавая ценность и нужность соответствующих учебных дисциплин для обучающихся: «Да наверно культурное развитие наше… ну как учеников. Все должны, я считаю, знать… ну как мы все русские должны знать» *(Дарья, Белгород, 2016)*; «Нужно для общего развития» *(Инна, Белгород, 2011)*; «Мне кажется, это нужно для того, чтобы школьник развивался в плане духовности, нравственности. Это нужно обществу, государству. Предмет нужный, но как-то к нему никто серьезно не относится» *(Кира, Волоконовский р-н, 2012)*; «Чтобы сформировать и развить жизненные ценности и взгляды человека» *(Ирина, Белгород, 2012);* «Это нужно непосредственно самому человеку… каждому. Потому что… быть необразованным в этой сфере – это… ну очень дико, можно даже сказать» *(Владислав, Белгородский р-н, 2013)*; «Я думаю, что это нужно… это в человеке прививает положительные качества, и я бы советовала ходить всем, даже кто, конечно же, против. Чтобы прийти хотя бы посмотреть на это» *(Алина, Белгородский р-н, 2013)*; «Я считаю, что этот предмет преподаётся с целью того, чтобы у людей расширялся кругозор, чтобы они подчерпнули какие-то новые знания, и были более образованными. …Я считаю, что это преподается с целью учеников, мы же, когда нам преподают русский язык, биологию, это же делается с целью того, чтобы мы получили образование. И я считаю, что ничего нет плохого в том, что это преподают детям» *(Полина, Белгородский р-н, 2013)*.

Другие респонденты, напротив, явно склонились к мнению о нужности таких дисциплин исключительно для других, преимущественно официальных, субъектов образования, в противоположность интересам учащихся: «Ну я… сомневаюсь, что это нужно большинству учеников, может, некоторым, – так что в основном для учителей, для родителей, для директора *(смеётся)*» *(Алексей, Белгород, 2016)*; «Я думаю, что это

[8] *Ожиганова А.А.* Битва за школу. Модернизаторы и клерикалы // Неприкосновенный запас. № 106 (2/2016).

больше всего нужно школе» *(Алина, Белгород, 2013)*; «Ну школе, возможно, нужно, преподавателям. Далеко не всем» *(Алексей, Вейделевка, 2015)*; «Нужно на высшем уровне. Для «галочки». Я думаю, кому интересно – тот и так все узнает» *(Анна, Бирюч, 2013)*; «Отвлекать от насущных проблем, заполнять часы *(зевает)*» *(Игорь, Белгород, 2016)*; «Я воздержусь от ответа. Слишком он провокационный» *(Сергей, Белгородский р-н, 2011)*.

Вторым «яблоком раздора» между сторонниками и противниками конфессионально ориентированных инноваций в светской российской школе представляется их предполагаемый результат[9]. В оценке выпускниками школ, изучавшими «Православную культуру», образовательного эффекта этого предмета (***вопрос «что лично ты получил(-а) от него*** *[предмета «Православная культура»]* ***в плане личностного, культурного развития»?***) мнения также разделились. Среди опрошенных несколько преобладала радикально критическая оценка: «К сожалению… наверно, это потерянное время» *(Дарья, Белгород, 2016)*; «больше всего это напрасно потерянное время» *(Алексей, Белгород, 2016)*; «Я думаю, что именно эти уроки мне особо ничего не дали» *(Алина, Белгород, 2013)*; «Полагаю, что время было потрачено даром» *(Сергей, Белгородский р-н, 2011)*; «Считаю это потерянным временем. Ничего от этого предмета я не получила» *(Кира, Волоконовский р-н, 2012)*; «Это было потерянное время» *(Ирина, Белгород, 2012)*.

Вместе с тем, сопоставимое количество участников исследования признают для себя большую или меньшую пользу от этих занятий: «я… и вся моя семья – мы люди верующие. Это *[преподавание]* дало мне понять саму важность веры и всего этого» *(Владислав, Белгородский р-н, 2013)*; «Я многое узнала, да… о культуре, о жизни нашего народа. Я бы не сказала, что это было негативно как-то сказано» *(Алина, Белгородский р-н, 2013)*; «данные уроки дали мне понимание человеческого существования, какой-то точки зрения на происхождение человека. Мне это было интересно, я это слушала для общего развития. Я думаю, это достаточно полезно» *(Полина, Белгородский р-н, 2013);* «Безусловно, уроки по этому предмету давали определенные знания. В основном, историческое» *(Алексей, Вейделевка, 2015)*; «Наверное, дали. Они повлияли на культурное развитие. Узнала новую информацию о православии и развитии религии в нашей стране в целом» *(Инна, Белгород, 2011).* Определённый положительный эффект занятий признают и некоторые участники, высказавшие критические суждения о том, как велись уроки – «Немного расширился кругозор» *(Анна, Бирюч, 2013)*; «может, местами было и интересно, и запоминал какие-то, может фрагменты из истории и ещё чего-то, и… В основном знания» *(Алексей, Белгород, 2016)*. Такая дифференциация мнений в целом соответствует данным количественного исследования ИСПИ РАН 2010 г. по г. Белгороду[10].

К отмечаемым опрошенными причинам (факторам) «нулевого результата» изучения предмета в соответствующей группе случаев следует

---

[9] *Тощенко Ж.Т.* Мина замедленного действия // // Философские науки. – 2010. – №8. С. 6–21.

[10] Памяти Юлии Юрьевны Синелиной. Научные труды, воспоминания. – М.: ИСПИ РАН, 2014. С. 144.

отнести, прежде всего, скучный и неинтересный стиль преподавания, в свою очередь, связанный с установившимся «консенсусом несерьёзности» в отношении к нему со стороны как учителей и школьной администрации, так и учеников: «Ну, вообще, он был каким-то несерьёзным предметом, то есть и учителя были нестрогие, и само отношение учеников… Несерьёзно… и… местами скучно» *(Алексей, Белгород, 2016)*; «Мы воспринимали их *[уроки]* как способ отдохнуть между другими предметами. Преподаватель чаще всего просто беседовала с нами или смотрели фильмы на православную тематику» *(Анна, Бирюч, 2013)*. Учителя в ряде случаев относились к этим урокам сугубо формально и даже халатно: «преподаватель особо нам ничего не объяснял» *(Инна, Белгород, 2011);* «Единственная ассоциация – это куча просмотренных фильмов, которые в принципе у нас в памяти так и не отложились. Мы были слишком малы, чтобы их понять» *(Алина, Белгород, 2013)*; «На подобных предметах делаем все, кроме изучения самого предмета. Вот мы в основном занимались подготовкой к ЕГЭ, делали другие предметы, либо нас вообще отпускали на репетиции какие-нибудь…» *(Кира, Волоконовский р-н, 2012)*.

В тех случаях, когда учитель относился к предмету серьёзно, порой возникали другие проблемы, в частности, сложность восприятия материала: «сложно уроки… как… сложно информативные были, учитель должен был что-то давать, воспринималось это все не очень» *(Дарья, Белгород, 2016)*. Реакция класса – «споры, бесконечные споры, шум… В общем, постоянно на уроках споры. Я только одно слово могу сказать – споры» *(Она же)*. У части учащихся в подобной ситуации возникало отторжение преподавания и предмета: «Отрицательные *[ассоциации]*… Навязывание ненужной для меня информации» *(Игорь, Белгород, 2016)*.

Вторым важным фактором, снижающим познавательную и информативную ценность уроков, было отсутствие новизны материала вследствие дублирования и однообразия содержания образовательной коммуникации. Ряд участников исследования, отмечая это, прямо указывали на внешкольные источники информации, из которых они получили аналогичные знания ранее: «В основном все знала. С раннего детства меня интересовала эта тема. Я задавала вопросы, мне рассказывали и родители, и родственники, и знакомые тоже, так что в этом не было никаких…» *(Дарья, Белгород, 2016)*; «Ну… наверно, в основном повторяли уже известное – основы, я думаю, все знают, примерно, это в семье передаётся» *(Алексей, Белгород, 2016)*; «Эти знания по сути у меня уже были: бабушка, детская библия, телевидение» *(Анна, Бирюч, 2013)*; «От родителей знала. Самообразованием занималась» *(Ирина, Белгород, 2012)*. Некоторые респонденты подчёркивали совпадение содержания образовательного знания по «Православной культуре» и другим предметам школьной программы – прежде всего, истории: «мне кажется, мы даже по истории больше узнавали, когда изучали историю, узнавали про какие-то религиозные события, чем когда на уроках» *(Дарья, Белгород, 2016)*.

Таким образом, предварительно оценивая результаты качественного этапа социологического исследования, можно сделать следующие (промежуточные) выводы.

1. Учебный предмет «Православная культура», преподаваемый в средних общеобразовательных школах Белгородской области на протяжении 15 лет, ретроспективно воспринимается изучавшими его выпускниками противоречиво. Среди опрошенных наблюдается поляризация его оценок по шкале от выраженного приятия и поддержки до отторжения. Эта поляризация особенно выражена у респондентов в оценке запроса на такое преподавание со стороны обучающихся и оценке персонального образовательного эффекта данного предмета, которые могут рассматриваться как показатели жизнеспособности (витальности) соответствующей образовательной инновации.
2. В плане оценки социального запроса на преподавание в школе «Православной культуры» (его востребованности) выявлены две резко контрастирующие позиции респондентов: поддержка и скепсис, переходящий в отрицание. Мотивы «кластера поддержки» могут быть объединены в две группы: аргументы общего культурного развития, кругозора, «образованности», и аргументы воспитания «духовности», нравственности, жизненных ценностей, развития положительных человеческих качеств. Мотивы «скептического» кластера в целом сводились к преследованию собственных целей, далёких от целей обучающихся, школой и государством.
3. В плане оценки персонального образовательного эффекта «Православной культуры» также выявились две противоположные позиции участников: «напрасно потерянное время» и положительный эффект. В случае последнего оценки могут быть распределены по шкале интенсивности такого эффекта – от значительной до частичной и относительной. Здесь респондентами отмечались мотивы: понимания и осознания важности религиозной веры, узнавания национальной культуры и истории, различных точек зрения на происхождение и природу человека, православного христианства и в целом религии в России, культурного развития и расширения кругозора.
4. К основным причинам (факторам), снижающим образовательный эффект преподавания «Православной культуры», согласно полученным данным, могут быть отнесены, прежде всего, стиль её преподавания / изучения, обусловленный незаинтересованностью в предмете, несерьёзным к нему отношением со стороны учителей и отчасти самих обучающихся, и дублирование значительной частью образовательного знания знаний, полученных школьниками ранее из других источников (семья, СМИ, литература, отчасти другие предметы школьной программы).

Маркин К.В.[1]

Причины непосещения церкви среди православных россиян[2]

Reasons for not attending church among Orthodox Christians in Russia

Аннотация

Значительная часть населения России относит себя к православному вероисповеданию. Однако при этом дискуссия о том, можно ли называть Россию православной, а православное вероисповедание – доминирующим, не утихает до сих пор. В данном тексте представлены исторические предпосылки сложившейся ситуации, а также сделана попытка показать различные способы решения данной проблемы в отечественной социологии религии, которые приводили к прямо противоположным выводам о религиозности в нашей стране. Проведенный автором анализ данных всероссийского опроса «Ортодокс Монитор» о причинах непосещения церкви показал, что респонденты, называющими себя православными, но не посещающие церковь, характеризуются не отсутствием религиозности, а своим уникальным типом религиозности, который, вероятно, фреймирован институциональным православием и христианским учением в целом.

Ключевые слова: социология религии, православие, религиозность, посещение церкви, форсированная секуляризация.

Abstract

Major part of the population of Russia considers themselves Orthodox Christians. However, the question of whether to call the Orthodox religion the dominant, has not been solved to this day. In this text, the historical background of the current situation is presented. Also, an attempt was made to show various ways of solving this problem in the domestic sociology of religion, which led to directly opposite conclusions about religiosity in our country. The author's analysis of the data of the All-Russian survey “Orthodox Monitor” about the reasons for non-attendance of the church showed that respondents who call themselves Orthodox Christians but do not attend church are characterized not by the absence of religiosity, but by their unique type of religiosity, which is probably framed by institutional Orthodoxy and Christian teaching in general.

Key words: sociology of religion, Orthodox Christianity, religiosity, church attendance, forced secularization.

Значительная часть населения России относит себя к православному вероисповеданию. Начиная с 2000 года данный показатель не опускался ниже 50%[3], а например, в 2011 году составил 79%[4]. Однако при этом дискуссия, в том числе и в российской социологии религии, о том, можно ли называть Россию православной, а православное вероисповедание – доми-

[1] ***Маркин Кирилл Васильевич*** [markink20@gmail.com] – научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] Исследование осуществлено в рамках гранта РГНФ №16-23-41006 «Религия и модели социальной и экономической организации. Избирательное сродство религии и хозяйства на примере христианских конфессий в Швейцарии и России» в 2017 году.

[3] См. данные ФОМ: http://fom.ru/

[4] Данные из массива первой волны опроса «Ортодокс Монитор» 2011 г.

нирующим, не утихает до сих пор. В связи с этим хотелось бы отметить две особенности, с которыми сталкивается отечественная социология при попытке изучения религии в нашей стране.

Итак, первое, на что необходимо обратить внимание, это стремительный рост доли населения, отождествляющего себя с православной церковью, по крайней мере, через самоназвание православными, который начался в 1980-х годах и с разной степенью интенсивности продолжался на протяжении 1990-х и 2000-х годов. После коллапса советской системы за 11 лет (1989 – 2000 гг.) количество православных христиан увеличилось с 20% до 56%[5]. Подавляющее большинство этих людей (не только те 36 %, которые стали православными за 11 лет, но и те 20%, которые уже имелись к 1989 году), не имели ни семейных религиозных традиций, ни религиозного образования. Хотя в самом факте религиозной безграмотности большинства верующих нет ничего удивительного, скорость роста количества ассоциирующих себя с православием представляет немалый научный интерес. В том числе потому, что мы можем сравнить ситуацию в России с ситуацией в Восточной Германии, которая 45 лет находилась под влиянием СССР, и в силу этого испытывала на себе влияние антирелигиозной пропаганды. Однако после падения берлинской стены не наблюдалось массового возвращения восточных немцев в традиционные для этой социокультурной среды католицизм и протестантизм[6]. По сравнению с западной частью теперь единой страны институциональная религиозность в Восточной Германии сравнительно невелика, а большая часть населения не участвует в религиозных практиках и не относит себя ни к какому вероисповеданию[7].

Вторая особенность современной религиозной ситуации в России заключается в неизменно низком уровне институциональной религиозности. Действительно, какой бы значительный рост ни показывала православная самоидентификация, количество реально практикующих православных остается сравнительно небольшим. В зависимости от жесткости критерия институциональной религиозности доля респондентов, ведущих строго конфессиональный образ жизни, колеблется от 2% до 14% [8].

Объяснение сложившейся ситуации может заключаться в истории нашей страны. Борьба с любым проявлением религиозности после революции 1917-го г., которая переросла в террор 1930-х годов, практиче-

---

[5] *Синелина Ю.Ю.* Измерение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. – М.: Наука, 2006.

[6] *Petzoldt M.* The State of Religion and Religiosity in Eastern Germany: Social-scientific and Theological Interpretations // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008. – Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. – p. 123–148.

[7] *Gabriel K.* The Churches in Western Germany: An Asymmetrical Religious Pluralism // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008. – Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. – p. 95–121.

[8] Критерий – частота исповеди и причастия. 2% причащаются не реже одного раза в месяц. 14% – не реже одного раза в год. Данные из массива первой волны опроса «Ортодокс Монитор» 2011 г.

ски полностью уничтожила Православную Церковь как организацию[9] и значительно сократила численность православного населения. После Великой Отечественной войны и вплоть до развала СССР несколько поколений советских людей существовали в атмосфере тотальной атеистической пропаганды. Результатом этих событий, которые можно назвать «форсированной секуляризацией»[10], стал разрыв в передаче религиозной традиции, оказавший значительное влияние на формирование современной религиозности в России.

Таким образом, за последние 25 лет в России сложилась интереснейшая и в своем роде уникальная ситуация, объяснить которую пытались и пытаются до сих пор многие исследователи. Условно все объяснения роста численности православных и чрезвычайно низкого уровня институциональных практик в России в конце XX – начале XXI века можно свести к двум подходам.

Первый подход состоит в том, что выделяются 2 группы православных – «правильные», или «истинные», и все остальные, называющие себя православными по определённой причине, в основе которой лежат не религиозные убеждения, а нечто иное. Именно поиском этой причины и занимаются представители данного подхода. Так, Н. Зоркая видит православную самоидентификацию «существенной составляющей идентичности постсоветского человека»[11], Д. Фурман и К. Каариайнен – частью «русскости»[12], С. Филатов и Р. Лункин – «культурным символом»[13]. Тем не менее, даже если фиксируется статистическая связь между религиозностью и этничностью или политическими предпочтениями, это не доказывает, что характер связи – именно причинно-следственный.

Другой подход к изучению православного населения был предложен В. Чесноковой. В книге «Тесным путем…»[14] она описывает индекс воцерковленности православных (В-индекс) и конструирует типологию православных в соответствии со степенью воцерковленности – от наименьшей, «нулевой» группы до наибольшей – группы «воцерковленные». При этом допускается, что все назвавшие себя православными респонденты, в том числе и в нулевой группе, имеют одинаковую базу влияния институционального православия, а именно признают Православную Церковь сво-

---

[9] *Цыпин В.* Глава VI. Русская Православная Церковь при Местоблюстителе патриаршего престола митрополите Сергии (1936–1943) // Истории Русской Церкви 1917–1997. – Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.

[10] *Wohlrab-Sahr M., Karstein U., Schmidt-Lux T.* Forcierte Säkularität: religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. – Frankfurt; New York: Campus Verlag, 2009. – 375 p.

[11] *Зоркая Н.А.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник Общественного Мнения Данные Анализ Дискуссии. – 2009. – № 2(100). – С. 65–85.

[12] *Фурман Д.Е., Каариайнен К.* Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. – № 2.

[13] *Филатов С.Б., Лункин Р.Н.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические Исследования. – 2005. – № 6. – С. 35–45.

[14] *Чеснокова В.Ф.* Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М.: Академический проект, 2005. – 304 с.

ей церковью, близки православной культуре и доверяют православной церкви как социальному институту. Также следует отметить что, самоназвание православным, по мнению Чесноковой, есть уже первый шаг на пути к церкви. Однако далеко не очевиден тот факт, что каждый, кто называет себя православным, действительно имеет какое-то отношение к институциональному православию. Критике также подвергается метод, построения типологии[15].

Рассмотренные выше подходы характеризуются, на наш взгляд, и некоей идеологической оппозицией. Например, статья Зоркой, по сути, является критической по отношению к Русской Православной Церкви и определяет большинство православных как неправославных. Предложенный Чесноковой метод, напротив, словно «ищет» православие даже там, где его нет. Это показывает, что вопрос действительной религиозной принадлежности с чрезвычайной остротой стоит в современном российском обществе. В итоге хочется отметить, что даже авторитетным российским авторам сложно абстрагироваться в своих исследованиях от личных симпатий. Сказанное позволяет констатировать, что беспристрастная социологическая оценка религиозного ландшафта нашей страны и, в частности, его православной составляющей как наиболее весомой и при этом наименее понятной, весьма актуальная тема на сегодняшний день.

Сложность подобной задачи может быть проиллюстрирована на примере данных, полученных в результате реализации социологического исследования «Ортодокс Монитор»[16]. Ортодокс Монитор – это всероссийский опрос, проведенный с целью глубокого исследования религиозности россиян. Дизайн исследования был разработан в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете лабораторией «Социология религии». Первая волна исследования, прошедшая в 2011 г., была посвящена отношению населения РФ к Русской Православной Церкви, мотивам участия/неучастия в церковной жизни, теме социального капитала. Всероссийский опрос был проведен Институтом Фонда «Общественное мнение» и основан на многоступенчатой стратифицированной территориальной случайной выборке. Исследуемой совокупностью является городское и сельское население РФ в возрасте от 18 лет. Опрос проводился на территории 44 субъектов РФ, более чем 100 населенных пунктов. Объем выборки составляет 1500 респондентов[17].

Почему православные не ходят в церковь?

В современной западной социологии постсекулярная религиозность описана различными теориями (в частности – теория религиозной индивидуализации[18], теория викарной религиозности[19]), которые показыва-

[15] *Лебедев С.Д., Сухоруков В.В.* Тесный путь не туда? // Социологические Исследования. – 2013. – № 1. – С. 118–126.

[16] Далее в статье представлены расчеты автора на основании данных указанного исследования.

[17] Сайт «Социология религии» ПСТГУ, http://socrel.pstgu.ru/RU/grants/orthodoxmonitor

[18] *Luckmann T.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. – New York: MacMillan Publishing Company, 1967.

[19] *Davie G.* Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging. – Oxford; Cambridge, Mass: John Wiley & Sons, 1994. – 244 p.

ют, что религиозность даже в рамках одной доминирующей конфессии может иметь принципиально различные формы. Исследование Ортодокс монитор позволяет проверить, присутствует ли подобный эффект в нашей стране. Для этого автором был проанализирован массив данных этого опроса (2011 г.). Для анализа были отобраны респонденты, утвердительно ответившие на вопрос о принадлежности к православному вероисповеданию, но при этом никогда или почти никогда не посещающие церковь. Таких респондентов среди всех назвавших себя православными оказалось 27%. Далее мы сравнили причины, по которым они не ходят в церковь, с причинами, указанными респондентами, не относящими себя ни к какому вероисповеданию. Всех респондентов, не посещающих церковь, в исследовании просили продолжить утверждение «Я не хожу в церковь (храм Русской Православной Церкви), потому что…»

Таблица 1. **Я не хожу в церковь, потому что… (% по столбцу)**[20]

Я не хожу в церковь (храм Русской Православной Церкви), потому что…	**Православные**	**Без вероисповедания**
я не православный (принадлежу к другому вероисповеданию)	1	3
я не верю в Бога	**10**	**45**
церковь мне безразлична	9	17
я бы ходил(-а), но обстоятельства мешают	**20**	**7**
церковь отстала от жизни	1	2
почувствовал(-а) плохое отношение со стороны священника	1	1
почувствовал(-а) плохое отношение со стороны работников храма или прихожан	0	2
церковь только собирает деньги	4	8
я не согласен с церковной точкой зрения по важным для меня вопросам	2	2
я могу быть христианином и без церкви	**22**	**2**
я больше ориентируюсь на гуманистические и этические ценности, чем на христианские	5	2
я не нуждаюсь в религии в своей жизни	4	8
церковь идёт на поводу у государства	2	2
мои друзья и знакомые не ходят в церковь	7	4
в моей семье не принято ходить в церковь	17	9
мне запрещают ходить в церковь	0	1
другие причины	13	7

[20] Жирным шрифтом в таблице выделены статистически значимые отличия, **p<=0,05**.

затрудняюсь ответить	14	18
База (чел.)	272	132

Данные, представленные в таблице 1, приводят нас к выводу о том, что православные, практически полностью находящиеся вне институциональных религиозных практик, не тождественны респондентам без вероисповедания.

Так, среди респондентов без вероисповедания 45% не ходят в церковь, потому что не верят в Бога, тогда как среди респондентов, назвавших себя православными, на данную причину сослались только 10% ответивших. Большинство православных, не ходящих в церковь, считают, что можно быть христианином и без этого. Тогда как среди респондентов без вероисповедания данный вариант ответа выбрали только 2%. Наконец, многие православные (20%) заявили о том, что хотели бы ходить в церковь, но им мешают обстоятельства. Среди респондентов без вероисповедания данный вариант ответа выбрали только 7%.

Эти данные наглядно показывают, что православные респонденты, не посещающие церковь, отнюдь не чужды религиозности. Естественно, в их жизни традиция посещения храма не является значимой, т.е. классический критерий измерения религиозности не работает в их группе, при этом очевидно, что мы имеем дело не с атеистами и даже не с агностиками. Данная группа респондентов характеризуется своим уникальным типом религиозности, который, вероятно, фреймирован институциональным православием и христианским учением в целом.

Исследование показало, что в рамках православной самоидентификации присутствуют несколько типов религиозности. Рассмотренная группа ничем, кроме названия, не связана с институциональным православием и даже в каком-то смысле противостоит ему (10% вообще не верят в Бога, 22% заявили, что они могу быть христианами и без церкви). С дугой стороны, эти респонденты все же репрезентирует определенную религиозность. Что это за религиозность, предстоит выяснить в дальнейших исследованиях.

Борецкая В.К.[1]

Религиозность студентов-первокурсников Гомельщины: поведенческий компонент

В современной религиоведческой мысли проблема исследования феномена религиозности является одной из самых актуальных и интегральных, объединяя множество подходов и междисциплинарных методов исследования. Существует ряд альтернативных определений религиозности. С точки зрения социологии религии многие исследователи, в том числе А.М. Столяренко, В.М. Веремчук и др. предлагают рассматривать религиозность как социально-психологическое свойство, как форму со-

[1] ***Борецкая Виктория Казимировна*** [boreckawk@mail.ru] – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин Гомельского государственного технического университета им. П.О. Сухого (Гомель, Беларусь) – *прим. ред.*

циальной идентичности[2]. С точки зрения психологии религии религиозность определяется как мировоззренческий компонент духовного мира человека, включающий в себя религиозные представления, предмет религиозной веры, ценностные ориентации[3], т.е. когнитивная и аксиологическая составляющая данного феномена. Учитывая множество подходов к исследованию данного феномена, современные исследователи, как правило, выделяют три основных критерия или составляющих религиозности: религиозного сознания или когнитивного компонента, идентификационного или поведенческого компонента, нормативно-ценностного или мотивационного компонента, который определяет жизненные ориентиры[4].

Период юношества и старшего подросткового возраста является периодом активного определения ценностных ориентиров, формирования самосознания и социокультурной идентификации. Студенческая молодежь представляет собой социальную группу, которая в значительной степени в будущем будет определять особенности структуры общественного сознания. Исследуя религиозность молодежи, следует также учитывать механизмы взаимовлияния религии и социальной реальности. Религиозные организации функционируя в обществе оказывают влияние на социальные процессы, равно как трансформирующаяся социальная реальность влияет на проявления религиозности отдельного индивида и деятельность религиозных институций в целом. Поэтому исследование феномена религиозности в среде студенческой молодежи представляет особый интерес и предпринималось отечественными исследователями неоднократно[5].

Задачей данного исследования является изучение особенностей поведенческого компонента религиозности студенческой молодежи Гомельщины, который выражается в культовой и внекультовой практике, а также конфессиональной принадлежности. При анкетировании предпочтение было отдано культовой практике, в качестве критериев которой были определены: частота посещения богослужений, молитвенная практика, чтение религиозной литературы, соблюдение поста. Внекультовая практика проявляется в распространении религиозных взглядов и ценностей в «неоцерковленной среде» и активном участии в социально-культурной жизни религиозной общины. Для студентов внекультовая практика не является характерным проявлением религиозности. Студенчество – это начало формирования самостоятельного жизненного стиля, отлично-

---

[2] Социальная психология: Учеб. пособие для вузов/ Под ред. А.М. Столяренко. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – с. 300; Веремчук В.Л. Социология религии/ В.Л. Веремчук – Москва: ЮНИТИ-ДАНА, 2004. – с. 190.

[3] *Братусь Б.С.* Психология и духовный опыт/ С.Б. Братусь // Консультативная психология и психотерапия. – 2009. – №3 – С. 19–49.

[4] *Яблоков И.Н.* Религиоведение / И.Н. Яблоков. – Москва: Гардарики, 2004. – с. 223.

[5] *Юдин В.В.* Особенности религиозности молодежи восточных регионов Беларуси / В. В. Юдин. – Минск: Изд. центр БГУ, 2009. – 150 с.; *Ширко О.А.* Ситуативная религиозность молодежи как социальный феномен (на примере православия) / О.А. Ширко // Научные труды Республиканского института высшей школы; Философско-гуманитарные науки: сб. науч. Статей – Вып. 14. – Минск, 2015. – С. 300 – 306; и др.

го от родительского, для большинства – это период проживания вдали от родителей.

Исследование основывалось на обсуждении в фокус-группе, состоящей из студентов, отстаивающих различные мировоззренческие позиции по отношению к феномену религии. По результатам данного обсуждения была разработана анкета. Эмпирической базой исследования является выборочный социологический опрос среди студентов первокурсников дневной формы обучения Гомельского государственного технического университета имени П.О. Сухого, проживающих в г. Гомеле или Гомельской области, проведенный в декабре 2016 года. Всего было анкетировано 92 студента-первокурсника в возрасте от 17 до 22 лет, что составляет примерно 20% от общего числа первокурсников данного учебного заведения. ГГТУ является техническим вузом, поэтому большинство респондентов обучается по техническим специальностям. В гендерном аспекте преобладающее большинство среди респондентов составляют представители мужского пола 88%.

Согласно результатом опроса только 22 респондента считают себя верующими, что составляет 24% от общего количества. Затрудняются с ответом 35%, большинство считают себя неверующими 41%. Примечательным является тот факт, что атеистами себя также назвали 41% студентов. Православными себя считают 32%, неопределившимися назвали себя 13%, агностиками 4% и 1 студент позиционирует себя деистом (таб. 1).

Особенностью сложившейся ситуации в молодежной среде является, с одной стороны, изменение содержания понятия «православный». С данным понятием не соотносятся характеристики понятия «человек верующий». Количество верующих, согласно результатом исследования, значительно ниже, чем тех, кто идентифицирует себя как православный или христианин. Православие отождествляют в большинстве случаев с национально-культурной идентичностью, а не с религиозной, которая определяется религиозными верой, моралью, ценностями. Взаимозаменяемость религиозной и национально-культурной идентичности свидетельствует о доминирующей роли религиозного самосознания в формировании созидающих основ современной белорусской культуры.

Таблица 1. **Распределение респондентов относительно религиозной самоидентификации**

Позиции религиозной самоидентификации	Количество опрошенных	
	человек	%
атеист	37	41
православный	30	32
неопределившиеся	12	13
христианин	7	7
агностики	4	4
иудей	1	1
деист	1	1

Исследование выявило доминирование в гендерном аспекте верующих матерей в семьях опрошенных студентов. На вопрос являются ли родители верующими, 81% респондентов ответило, что мать является верующей, 55% – отец является верующим. Соответствующая пропорция, свидетельствующая о преобладании женской религиозности среди родителей, выстраивается и по отношению к нерелигиозности родителей. 45% составляют неверующие отцы, а матери всего 12%.

Таблица 2. **Распределение респондентов в зависимости от источников получения знаний о религиозных традициях**

Источник	Количество опрошенных	
	человек	%
родители	81	88
знакомые	9	9
учителя	7	7
бабушки, дедушки	54	58
придя в храм	9	9
Интернет	14	15

Одним из значимых аспектов формирования религиозной идентичности является религиозное воспитание. Данные опроса свидетельствуют, что религиозное поведение в большинстве случаев заимствуется от матерей, а не от отцов (таб. 2). В качестве источников знаний о религиозных традициях студенты в подавляющем большинстве 88% назвали родителей, и большая часть 58% назвали бабушек и дедушек. Данные свидетельствуют, что для респондентов семья играет основную роль в формировании религиозных мировоззрения, ценностей и воспитания, которое проявляется в поведенческом компоненте феномена религиозности. Сопоставляя ответы респондентов об источниках знаний о религии с ответами о религиозности их родителей, можно констатировать факт, что задачи, связанные с религиозным воспитанием в семьях студентов, возлагаются на матерей.

Таблица 3. **Распределение респондентов в зависимости от показателей посещения религиозных служб**

Показатели посещения	Количество опрошенных	
	человек	%
чаще чем раз в неделю	0	0
один раз в неделю	1	1
один раз в месяц	1	1
несколько раз в году	17	19
раз в год и реже	18	20
никогда	54	59

Посещают богослужения среди опрошенных студентов раз в неделю 1%, раз в месяц также 1% (таб. 3). Большинство – 59% никогда не посещает религиозные службы. Можно констатировать, что «воцерковленных» среди студентов в соответствии с нормами и традициями православия очень немного. С другой стороны, следует учитывать факт, что среди респондентов студенты первокурсники, которые только формируют свой жизненный уклад. Многие из опрошенных 57% живут вдали от родителей, что также влияет на поддержание контактов с религиозной общиной и частоту посещения богослужений.

Таблица 4. **Распределение респондентов в зависимости от показателей чтения религиозной литературы**

Показатели посещения	Количество опрошенных	
	человек	%
чаще чем раз в неделю	0	0
один раз в неделю	0	0
один раз в месяц	0	0
несколько раз в году	6	6
раз в год и реже	13	14
никогда	73	79

Показатели частоты чтения религиозной литературы, представленные в Таблице 4, свидетельствуют скорее о незаинтересованности респондентов в чтении данной литературы, чем о нехватке времени или адаптации к условиям студенческой жизни. Распределение ответов в Таблице 5, также не позволяет утверждать о наличии выраженного поведенческого компонента религиозности студенческой молодежи. Подавляющее большинство респондентов никогда не соблюдало пост.

Таблица 5. **Распределение респондентов в зависимости от показателей соблюдения поста**

Показатели посещения	Количество опрошенных	
	человек	%
чаще чем раз в неделю	0	0
один раз в неделю	2	2
один раз в месяц	2	2
несколько раз в году	2	2
раз в год и реже	2	2
никогда	84	92

Среди студентов молятся с различной степенью интенсивности 43%, соответственно не молятся 57% (таб. 6). При этом следует отметить, что молитва, согласно христианскому вероучению, выражает стремление контактировать, вести диалог с Богом. Результаты опросов свидетельствуют, что только 24% респондентов воспринимают молитву как диалог

с Богом, с ощущением присутствия сакрального в посюсторонней жизни. Примечательным является тот факт, что ровно такое же количество опрошенных 24% назвало себя верующими. Для большинства, что составляет 40% респондентов молитва – это просьба о чем-либо. Как религиозный текст молитву воспринимают 36% студентов.

Таблица 6. **Распределение респондентов в зависимости от показателей частоты молитвы**

Показатели посещения	Количество опрошенных	
	человек	%
чаще чем раз в неделю	4	4
один раз в неделю	2	2
один раз в месяц	7	7
несколько раз в году	14	15
раз в год и реже	13	14
никогда	52	57

Используемая нами количественная методика исследования поведенческого компонента религиозности студенческой молодежи Гомельщины естественно не отображает всех аспектов данного феномена, но способствует более детальному изучению состояния религиозности в молодежной среде в современных условиях. При определении типа религиозности опрошенных студентов первокурсников Гомельщины следует учитывать мировоззренческий и нормативно-ценностный компоненты религиозности. Согласно предварительным результатам исследования можно обозначить некоторые характерные тенденции.

Особенностью сложившейся ситуации в молодежной среде является преобладание религиозного индифферентизма, поэтому большинство определяет себя как атеисты, деисты, агностики.

На фоне декларируемой религиозной идентичности в студенческой среде имеет место слабо выраженный поведенческий компонент религиозности. Религиозная самоидентификация совпадает с национально-культурной идентичностью.

В гендерном аспекте наблюдается преобладание женской религиозности над мужской среди родителей студентов. Поэтому логичным является предположение о сложившейся тенденции материнской ответственности за религиозное воспитание детей в белорусских семьях.

***Беликова Е.О.*[1], *Парамонова В.А.*[2]**

Социологическое изучение религиозной идентичности в смешанных браках

Религиозная идентификация является одним из самых проблемных критериев изучения религиозности населения В социологии религии прочно укрепилась определенная методологическая парадигма, согласно которой «религиозная принадлежность» является одним из критериев оценки религиозности. Однако разнообразные полевые и эмпирические исследования религиозности показывают, что критерий этот весьма проблематичен в использовании.

В современной социологии религии вплоть до настоящего времени так и не предложено универсальной методологии изучения религиозности, как нет и единого определения этого понятия. Перед любым социологом, стремящимся к полевому исследованию религиозности, встает ряд методологических проблем: выбор стратегии изучения, рамочной теории, в контексте которой планируется в дальнейшем анализ результатов, методов сбора информации (количественные, качественные), методов и протоколов анализа интервью.

Фокус на углубленное изучения религиозного поведения и религиозного сознания потребовал обращения к ресурсу качественной методологии. В 2013 г. было инициировано исследование, целью которого является изучение проблем сочетания религиозного и национального компонентов идентичности в смешанных семьях. В качестве респондентов выбраны те семьи, в которых супруги относятся к различным религиозным и национальным группам, обнаруживающих отчетливую религиозную самоидентификацию, проживающих на территории Волгоградского региона, совместно в браке не менее 5 лет. В настоящий момент опрошено 14 семей (28 человек).

Исследование проводилось с преимущественным использованием биографического метода. Одним их автором такой методологии является Вернер Фукс-Хайнритц. В своей работе называет ряд преимуществ лейтмотивного вида биографического интервью. Это и возможность сравнивать «места многих интервью друг с другом, поскольку они вызваны одинаковыми вопросами из лейтмотива», и быстрее производить оценивание, «поскольку вопросы лейтмотива содержат какой-то минимум важных тем, от которых исследователю нельзя отказаться». Наконец, важным для руководителей коллектива устных историков из образовательных учреждений является то, что «лейтмотивные интервьюеры могут и не быть безусловно хорошими интервьюерами»[3]. Этот метод

---

[1] ***Беликова Екатерина Олеговна*** [katena.belikova.81@mail.ru] – кандидат социологических наук, доцент кафедры русского языка и документалистики Волгоградского государственного университета (Волгоград, Россия) – *прим. ред.*

[2] ***Парамонова Вера Александровна*** [vparamonova@rambler.ru] – кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии Волгоградского государственного университета (Волгоград, Россия) – *прим. ред.*

[3] *Фукс-Хайнритц В.* Биографический метод // Биографический метод в социологии: история, методология и практика / под ред. Е.Ю. Мещериной, В.В. Семеновой. – М.: Ин-т социологии РАН, 1994. – С. 11–14.

представляет собой опрос респондентов, как правило, из одной сферы деятельности или связанные одним аспектом жизнедеятельности. Данный вид интервью позволяет исследователю перейти сразу к интересующей теме, без потерь и отвлечений на другие темы жизненного описания. Лейтмотивное интервью напротив ориентирует разговор на отслеживание динамики одного и того же аспекта жизнедеятельности индивида на протяжении его биографического пути. Например, если нас интересуют отношения между супругами на разных стадиях их совместной жизни, то в процессе беседы, при переходе к каждому следующему периоду жизненной истории, мы будем иметь в фокусе именно этот аспект и задавать дополнительные вопросы, касающиеся изменений в отношениях между супругами.

Биографический метод используется в исследованиях групп, которые либо по роду занятий, особенностей образа жизни, либо по причинам социокультурной чужеродности оказываются закрытыми для исследователя. Биографический метод распространен в социологии семьи, где изучают взаимоотношения поколений в основном как канала передачи социального опыта, типов семейной культуры, выявляя общие закономерности. А также при изучении религиозности, когда исследователя интересуют скорее обнаружение отклонений, специфику проявления феноменов в определенных ситуациях[4]. Такими, на наш взгляд, часто выступают как религиозные, так и этнические группы. Лейтмотивное интервью позволяет вплотную подойти к такой закрытой для внешнего наблюдателя теме, как отношения между супругами на разных стадиях их совместной жизни. При переходе к каждому следующему периоду жизненной истории, в фокусе оказывается именно этот аспект. А это, в свою очередь, дает возможность задать дополнительные вопросы о динамике изменений в отношениях между супругами в связи с их религиозной принадлежностью и религиозной идентичностью.

Использование данного метода при изучении закрытых групп имеет как ряд преимуществ, так и вызывает целый ряд трудностей на всех этапах – от подготовительных шагов до интерпретации данных и представления их в отчетном документе. Согласно процедуре интервью, первая стадия – это поиск респондентов, отвечающих критериям выборки. Казалось бы, необходимые семьи можно сразу идентифицировать по национальному признаку. Однако в реальности искомый национальный и религиозный компоненты идентичности, заявленные в выборке, не совпадали. Так, разная национальность супругов не означала автоматически принадлежность к разным религиям. Гораздо чаще я сталкивалась с ситуацией, что оба супруга склонялись скорее к атеизму или неверию. Поиск респондентов осуществлялось путем снежного кома: среди собственных знакомых, затем через знакомых и так далее. В связи с разбором использования биографического интервью в конкретном прикладном исследовании принято обнажать таких неотъемлемых участников процедуры, как «привратник» (тот, кто открывает доступ к информантам) и

[4] *Островская Е.А.* Религиозное «еврейство»: опыт биографического нарратива в закрытой группе // Социологические исследования. 2016. № 2. С. 110–118.

«информант». Ангажирование таких участников на первой стадии исследование зачастую становится залогом последующего успешного прохождения второй стадии – самого интервью.

В контексте моего исследования обнаружение привратника и информатора позволило изначально профилактировать нежелание респондентов делиться семейной информацией с интервьюером. В перспективе установления доверительного контекста общения между интервьюером и респондентами помогают так называемые «протекции». Заручившись поддержкой близкого для семьи человека («привратника»), необходимо также продумать, как объяснить респондентам цель исследования; гарантировать полную анонимность ответов. Опыт показал, что в этой ситуации исследователь сам должен быть максимально открыт взаимодействию и даже ожидать встречных вопросов от респондентов. Вторжение незнакомца во внутри семейные пространства также ставит такую проблему, как отказ от участия в исследовании.

Следующая трудность, с которой сталкивается исследователь, – это вдруг выясняющаяся проблематичность и даже непригодность некоторых вопросов гайда. И такая сложность обнаружилась именно благодаря лейтмотивной фокусировке биографического интервью. Речь идет о следующем. Первый вариант гайда был прописан на основании анализа анкеты массового опроса 2013–2015 После его апробации в поле я вынуждена была внести изменения: он стал длиннее, некоторые вопросы были добавлены, а некоторые убраны совсем.

В текущем периоде исследования гайд состоит из 5 блоков – жизнь до вступления в брак, развитие взаимоотношений между супругами, воспитание детей, становление и развитие отношений с родственниками. Вопросы социально-демографического характера идут отдельно в виде таблицы. Гайд часто выручает и позволяет не уходить от основной темы исследования в рамках биографического интервью. Респонденты часто с настороженностью относились к теме исследования, неохотно выступали в роли «рассказчиков» или старались перейти к воспоминаниям о приятных моментах совместно прожитой жизни, не касающимся темы исследования.

Отдельную тему составляет обсуждение проблемы лаконичных ответов или отказов отвечать на вопросы. Сюда же следует отнести и внезапные отказы респондентов продолжать рассказ.

Принципиальной инновацией в проведении данного исследования стал метод парного интервью. В обоснование метода был положен тезис, что супруги в своих ответах будут дополнять друг друга, вспоминать совместно прожитые эмоции и им будет легче выдавать информацию. Этот метод оказался весьма успешен в семьях, построенных по принципу равноправия, и в семьях, где не было явного лидера. Однако, при использовании данного метода в других семьях один респондент подстраивался под мнение другого или лидерство при ответах брал один респондент, другой старался отмолчаться или просто соглашался с мнением другого. Иногда «ведущий» респондент ожидал одобрения ответов партнера. Ожидаемые дискуссии возникали крайне редко. При таком методе вероятность «неправдивых» ответов респондентов возрастает, невольно каждый из участников диалога начинает подстраиваться друг под

друга, возникает нежелание обидеть своего партнера или не выносить «сор из избы». А совместные эмоциональные переживания «помогают» респонденту уводить исследование от его первоначального замысла.

При проведении качественных глубинных исследований невозможно избежать трудностей. И здесь определенным помощником, на мой взгляд, становится длительность исследования, выработка особых подходов при работе с респондентами и детальная подготовка к проведению интервью. Кроме того, исследователь, выходящий в поле, должен быть готов к появлению различных проблем и не рассчитывать на быстрое получение результата.

Подводя итог данной статьи, стоит отметить еще раз его узловые пункты и выводы. Во-первых, в текущем состоянии социологического изучения религиозности, религиозной идентичности и т.п. не создано универсальной стратегии для изучения религиозности. И проблема мне видится не только в отсутствии теоретико-методологического подхода, но и в тех ошибочных вопросах на глазок, которые осознанно допускаемы на уровне массовых опросов. В этом мне довелось убедиться на опыте собственного участия в такого рода опросе.

Во-вторых, для получения достоверных данных необходим как масштаб исследования, так и его глубина. Кроме определения понятий, единого понимания их в профессиональной среде социологов, необходимо выработать общую методологию исследования таких критериев религиозности, как религиозная идентичность, деятельность и сознание. Это поможет в числе прочего проводить сравнительный анализ данных в различных регионах по единой методике.

Отдельной темой для методологических дискуссий должен стать, на мой взгляд такой объект, как этноконфессиональные особенности религиозной идентичности. И здесь необходимо фокусироваться на обсуждении конкретных методов качественной стратегии исследования, на опыте минимизации ошибок и неудач, обмениваться конкретными методическими инновациями.

Тетерин А.В.[1]

Конституционное содержание права на свободу вероисповедания в контексте социальных процессов современной Европы

Исторически фактические возможности реализации права на свободу совести и вероисповедания зависели от воплощения юридической и политической теории светского государства. На современном этапе изменение социальных процессов в европейских странах свидетельствует о необходимости разрешения проблемы нахождения баланса между доктринальными положениями о светскости государства и правом свободно исповедовать любую религию.

[1] ***Тетерин Александр Викторович*** [alexander.teterin@yandex.ru] – ассистент кафедры конституционного и муниципального права Северного (Арктического) федерального университета имени М.В. Ломоносова, (Архангельск, Россия) – *прим. ред.*

Право на свободу совести и вероисповедания составляет неотъемлемую часть конституционного статуса человека и гражданина. Смысловое наполнение данного права в современной Европе зависит от множества социальных факторов: культурных традиций соответствующего общества, степени секуляризации общественного сознания. Обращение к европейскому опыту обусловлено тем, что в европейских государствах в настоящее время происходит процесс переосмысления роли права в регулировании права на свободу совести и вероисповедания, формирования новых подходов к решению проблемы допустимости ограничения этого права. Значимым фактором становятся также миграционные процессы, непосредственно влияющие на состав общества и отношение социальных групп к религии. По поводу содержания права на свободу и вероисповедания, пределах его ограничения возникает множество конституционных споров, что предопределяет актуальность рассмотрения проблемы миграционных процессов в европейских странах и их отражения в практике Европейского суда по правам человека.

Проведенный нами анализ конституций европейских государств показал, что в большинство из них устанавливают модель светского государства (Франция[2], Федеративная Республика Германия [3], Бельгия[4] и т.д.). Ряд конституций предусматривают право на свободу вероисповедания при закреплении особой роли Католической Церкви (Италия[5], Испания[6], Княжество Андорра[7]), Восточной Православной Церкви (Греция[8], Болгария[9]), Лютеранской Церкви (Финляндия[10], Швеция[11]). Конституционные положения о светском и правовом характере государства, праве на свободу совести и вероисповедания в течение долгого времени создавали основу для разрешения возникающих в государственно-конфессиональной сфере противоречий. Однако возрастание потоков

---

2 The French Constitution of 1958 and its Amendments URL: http://www.thisnation.com/library/france.html (дата обращения: 18.01.2017).

3 Basic law of the Federal Republic of Germany. URL: https://www.bundestag.de/blob/284870/ce0d03414872b427e57fccb703634dcd/basic_law-data.pdf (дата обращения: 18.01.2017).

4 The Belgian Constitution. URL: https://www.unodc.org/tldb/pdf/Belgium_const_1994.pdf (дата обращения: 18.01.2017).

5 Constitution of Italian Republic. URL: http://www.constitutionnet.org/files/Italy.Constitution.pdf (дата обращения: 18.01.2017).

6 Constitution of Spain. URL: http://www.congreso.es/portal/page/portal/Congreso/Congreso/Hist_Normas/Norm/const_espa_texto_ingles_0.pdf (дата обращения: 18.01.2017).

7 Constitution of the Principality Andorra. URL: http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ad/ad001en.pdf (дата обращения: 27.01.2017).

8 The Constitution of Greece. URL: http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/ laws/en/gr/gr220en.pdf (дата обращения: 27.01.2017).

9 Constitution of the Republic of Bulgaria. URL: http://www.parliament.bg/en/const (дата обращения: 27.01.2017).

10 The Constitution of Finland. URL: http://www.finlex.fi/en/laki/kaannokset/ 1999/en19990731.pdf

11 The Constitution of the Kingdom of Sweden. URL: http://www.parliament.am/library/sahmanadrutyunner/Sweden.pdf (обращения: 28.01.2017).

внешней миграции, увеличение количества беженцев, имеющих ценностные ориентиры, серьезно отличающиеся от либерально-демократических, ставит вопрос о практической реализации конституционных норм.

О серьезности проблемы свидетельствуют статистические данные. Согласно данным мониторинга статистической службы Европейского союза. С 2012 года наблюдается последовательный рост числа беженцев: 431 тысяча человек в 2013 г., 627 тысяч в 2014, около 1300000 человек в 2015 г. Большинство беженцев прибыло из Сирии, Афганистана и Ирака, также возросло количество граждан Ирана, Эфиопии, Албании, просящих о предоставлении убежища. Среди беженцев преобладает молодежь – 83% прибывших моложе 35 лет[12]. Миграция чревата целым рядом проблем: мигранты не принимают модель секулярного государства, не разделяют либерально-демократические ценности, им чужда доктрина мультикультурализма. Явления, воспринимаемые в западной политической парадигме как признаки прогресса, представляются мигрантам показателями упадка. Подобное рассогласование мировоззрений ведет к конфликту.

Среди мусульманских общин возникают конфликты, связанные с различными подходами мусульманских организаций к вопросам вероисповедания. Приведу пример: движение светских мусульман выступает за модернизацию ислама и распространение демократических ценностей. Так, активистка движения Фаделя Амара заявляла, что ношение никаба означает угнетение женщины. Партия мусульман Франции придерживалась кардинально отличающейся позиции и выступила против запрета на ношение религиозных символов в общественных местах[13].

Как отмечает профессор права, преподаватель Берлинского университета имени Гумбольта, Д. Гримм, в большинстве европейских конституций свобода вероисповедания закреплена в качестве индивидуального права. Однако следует обратить внимание и на ее коллективный аспект. Свобода вероисповедания подразумевает право религиозных сообществ самостоятельно определять содержание их вероучений, устанавливать обязательные требования, проистекающие из вероучения, совместно осуществлять религиозную деятельность [14].

Установление содержания требований, проистекающих из вероучения, является в современной Европе не только внутренним вопросом религиозного сообщества, но и предметом регулирования и ограничения со стороны государства. Такое положение дел наглядно подтверждается рядом решений, принятых за последние годы Европейским Судом по правам человека.

В 2015 г. Суд подтвердил, что принцип светскости государства является основанием для ограничения выражения принадлежности к религии со стороны лиц, осуществляющих государственно-публичные функции.

---

[12] Asylum statistics. 2016. URL: http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Asylum_statistics (обращения: 19.01.2017).

[13] *Долгов Б.В.* Мусульманский ренессанс во Франции: итоги и перспективы. URL.: http://inion.ru/files/File/APE_2015_4_Dolgov.pdf (обращения: 09.02.2017).

[14] *Grimm D.* Conflicts between general laws and religious norms // Cardozo law review. № 30. P. 2369–2382.

Суд подтвердил правомерность не продления контракта с заявительницей, работавшей в государственном госпитале и отказывавшейся не носить хиджаб[15].

В 2014 г. Суд использовал в решении ранее не применявшийся в судебной практике термин «уважение к условиям “совместного проживания”», обосновав с его помощью правомерность законодательного запрета закрывать лица в публичных местах[16]. Ранее, 2013 г., Суд подтвердил обоснованность запрета на открытое ношение медицинской сестрой госпиталя христианского крестика[17]. Таким образом, судебная практика свидетельствует об установлении определенной иерархии демократических ценностей. В данной иерархии принцип светскости государства превалирует над правом граждан, осуществляющих государственные функции, на явное и открытое выражение своей религиозной принадлежности.

10 января 2017 г. было вынесено решение по делу об отказе властей Швейцарии сделать исключение для двух девочек из мусульманской семьи. Родители не хотели отпускать их на уроки плавания в смешанных группах, включенные в обязательную школьную программу. Обязательство следовать полному школьному расписанию рассматривалось Судом как условие, способствующее успешной культурной интеграции детей и защищающее их от социальной изоляции. Социальная интеграция в соответствии с европейскими обычаями и моральными нормами обеспечивается посредством участия во всех мероприятиях с другими учениками вне зависимости от религиозных или философских взглядов родителей[18].

Будет уместным разобрать и ровно противоположную ситуацию. Когда дело касалось христианских религиозных традиций, Суд занял противоположную позицию: вопросы нахождения религиозных символов в учебных классах относятся к ведению конкретного государства. Так, в случае с христианской символикой решение Суда признавало, что присутствие распятий на стенах классов не свидетельствует о нетолерантности к детям, исповедующим другие религии и атеистам[19].

Противоречие подходов Суда к решению проблемы соблюдения баланса между доктриной светского государства и правом на свободу вероисповедания отражает стремление стран Европы интегрировать внешних мигрантов в именно в европейский социокультурный контекст. Суд исходил из необходимости соблюдения баланса охраняемых законом прав граждан. При этом Суд оценивал допустимость введенных государством ограничений права на свободу вероисповедания с точки зрения их пропорциональности.

Профессор права Гентского университета Е. Бремс в своих работах рассматривает требование европейских государств, адресуемое женщинам-мусульманкам, открывать лицо в публичных местах как несоответ-

[15] European court of human rights. Ebrahimian VS France. 26 november 2015.
[16] European court of human rights. S.A.S VS France. 26 june 2014.
[17] European court of human rights. Eweida and Chaplin VS United Kingdom.
[18] European court of human rights. Osmanoglu and Kocabas VS Switzerland
[19] European court of human rights. Lautsi and Others VS Italy. 18 march 2011.

ствующее принципу нейтральности государства и ущемляющее права религиозных меньшинств[20]. В академической среде политическая доктрина «совместного проживания» оценивается как чрезмерно абстрактная, не учитывающая специфику каждого конкретного случая[21]. Более того, рассмотренные выше решения Европейского Суда по правам человека вызывали открытую критику в среде академического сообщества[22].

Представляется, что критика позиций Европейского суда по правам человека не вполне обоснована. Полагаю, что сохранение и развитие культурных различий не может рассматриваться в качестве доминирующей конституционной ценности, следует стремиться к достижению баланса конкурирующих прав. Выдвижение на первый план неограниченной свободы вероисповедания и защита интересов меньшинств без учета мнения большинства и сложившейся в обществе ситуации способно привести к состоянию «хрупкого мультикультурализма» с высоким уровнем социальной напряженности. Точка зрения Европейского Суда о возможности и необходимости ограничения права на свободу вероисповедания последовательна и состоятельна с учетом прибытия в Европу возрастающего числа мигрантов, нуждающихся в адаптации к новым условиям.

[20] *Brems E.* The Kokott-Sharpston Standoff at the Threshold and the summer of shame. URL: https://strasbourgobservers.com/2016/09/07/headscarves-in-luxembourg-a-blog-series-on-the-contrasting-opinions-of-ag-kokott-and-ag-sharpston/ (дата обращения: 22.01.2017).

[21] Face veils in Strasburg: The Belgian cases. URL.: https://strasbourgobserv ers. com/2015/12/28/face-veils-in-strasbourg-bis-the-belgian-cases/ (дата обращения: 22.01.2017).

[22] Ebrahimian v France: headscarf ban upheld for entire public sector. URL.: https:// strasbourgobservers.com/2015/11/27/ebrahimian-v-france-headscarf-ban-upheld-for-entire-public-sector/ (дата обращения: 22.01.2017).

Антропология религии

Скрыльников П.А.[1]

Сообщества русских родноверов в местах лишения свободы[2]

Крупные сообщества неоязычников-родноверов, которые начали появляться в публичном поле России после распада Советского союза, всегда в определенной степени тяготели к националистической идеологии. Они были представлены в основном союзами договорившихся о сотрудничестве небольших общин, что определило будущий характер движения: локальные сообщества-«ячейки» до сих пор составляют его основу. В идеологических вопросах ориентация на национализм была присуща им с первых дней открытого существования их сообществ, и даже раньше. Исследователь В.А. Шнирельман высказывает мнение, что подобная смычка произошла ещё раньше. Манифест «Слово нации» за подписью «русских патриотов», вышедший в самиздате в 1970 году и раскритикованный советскими диссидентами за пассажи о «битве черной и желтой расы за мировое господство», заканчивался фразой «Да здравствует победа христианской цивилизации над взбунтовавшимся против нее хаосом!». Как позже выяснилось, написан он был Анатолием Ивановым (Скуратовым) – автором другой самиздатовской статьи под названием «Христианская чума», в которой он в красках описывал борьбу европейских язычников с распространяющейся по континенту религией и её «главным бациллоносителем» – мировым еврейством (см. *Шнирельман В.А.* Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России. М.: ББИ, 2012). «Русские неоязычники не ограничиваются сугубо религиозной стороной; они поднимают социальные, экологические и этические вопросы, как это было свойственно многим сектам XIX–XX вв. […] Религия нередко понимается как идеология. Предполагается, что национальная общность тем сплочённее, чем больше она основывается на общенациональной идеологии, апеллирующей к заветам предков», писал В.А. Шнирельман о языческой идеологизации религии.

Взгляды Алексея Добровольского, или же Доброслава, одного из первых и старших идеологов русского неоязычества, сформировались не в последнюю очередь под влиянием двухлетнего тюремного заключения: в 1967 году во время «процесса четырёх» (дела А.И. Гинзбурга, Ю.Т. Галанскова, А.А. Добровольского и В.И. Лашковой) он был осу-

[1] ***Скрыльников Павел Андреевич*** [withwings@mail.ru] – аспирант Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] Исследования проведены на средства грантов РГНФ: № 15-01-00379а «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов (на материале полевых этнографических и этнолингвистических исследований в Костромском крае в XX–XXI вв.)», руководитель проекта – к.ф.н., д.и.н., Морозов Игорь Алексеевич; № 16-01-18086е «Русская этнографическая экспедиция», руководитель проекта – к.и.н. Куприянов Павел Сергеевич; а также в ходе работы автора над публицистическими статьями для издания «Независимая газета».

ждён на два года по обвинению в антисоветской агитации и связи с эмигрантской организацией «Народно-трудовой союз». Листовки, которые в Калуге в ноябре 1993 года раздавали члены Калужской Славянской общины, гласили: «Братья-славяне! После уничтожения Советского Союза мы, славяне-русские, по существу являемся единственным народом, не имеющим своей собственной государственности. Очевидно и непосвящённому, что Российская Федерация построена по подобию Союза и её ожидает та же участь. Вдумайтесь, братья! Наша СВЯТАЯ РОДИНА-РУСЬ названа немецким словом Россия […] СЛАВЯНЕ, ПОДНИМАЙТЕСЬ И ОБЪЕДИНЯЙТЕСЬ, ВСТАВАЙТЕ ПОД СИНЕЕ ЗНАМЯ СЛАВЯНСКОГО ДВИЖЕНИЯ! ВОЗРОДИМ РОДИНУ ПРЕДКОВ!». Вадим Казаков, до 2012 года являвшийся руководителем ССО СРВ, в 1996 году шёл на выборы в Калужскую городскую думу под лозунгом «Русской Калуге – русскую власть!».

Центральной концепцией для языческих течений, как правило, является «Традиция», широко трактующаяся как следование ряду мировоззренческих принципов. В их числе – почитание предков и их жизненного уклада, морально-этические установки, может декларироваться необходимость принадлежности к одному из славянских народов. Таким образом, например, определяет себя ССО СРВ: по определению организации, «к Родной Славянской Вере относятся те, кто:

Генетически принадлежат к славянским народам

Уважают традиционные славянские обычаи

Придерживаются родноверческого мировоззрения

Славят древних славянских Богов».

Язычество как заметное явление публичной религиозной жизни в России появилось четверть века назад. Членство в родноверческих сообществах и по сей день остаётся слабо формализованным, а структура движения в целом – ячеистой. Об этом говорят даже отражающие организационное устройство крупнейших объединений названия: например, Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры, Содружество Славянских Родноверческих Общин «Велесов круг». Закрепившие в 2002 году создание «Круга языческой традиции» Битцевское обращение и Битцевский договор также подписывались лидерами общин от имени отдельных сообществ.

Перечисленные выше свойства, присущие русскому неоязычеству и сложившимся в его среде организационным формам, накладывают свой отпечаток на то, каким образом сообщества родноверов складываются и обзаводятся новыми членами, из какой среды и с каким бэкграундом в них оказываются люди. Ячеистый и сетевой характер русского родноверия, а также значительно концентрирующаяся на политических аспектах возрождения славянской дохристианской религии идеология подготовили богатую почву для проникновения с неонацистскими группировками, вышедшими на поверхность и ставшими заметными в тот же период, когда активно развивались родноверческие кружки. При этом членство в общинах язычников регулировалось и регулируется слабо. Таким образом, религиозное течение в целом оказывается в ситуации, когда значительную массу его членов приводит в его ряды не непосредственно религиозный поиск. Их выбор религии оказывается продиктован стремлением

найти прочные основания собственной этнической идентичности или политическими убеждениями. Такая ситуация, разумеется, для русского родноверия не исключительна: однако вкупе с его организационными особенностями она приводит к тому, что в жизнедеятельность общин – в богослужебные практики, обряды, праздники – часто вовлекаются люди радикально-националистических убеждений. Их деятельность за пределами коллективных практик родноверов оказывается вне поля зрения лидеров сообществ. При этом она может включать в себя уголовно наказуемые деяния. Это и приводит к появлению в тюрьмах людей, радикально-националистических убеждений, разделяющих религиозные взгляды родноверов. Тем не менее, оснований считать, что единственными представителями родноверов в тюрьмах являются носители радикальной националистической идеологии, нет. Об этом свидетельствуют слова респондентов – двух родноверов, отбывавших наказание в местах лишения свободы и сумевших организовать в заключении функционирующие языческие сообщества – приведённые в данной статье. Опираясь на предоставленные ими сведения, автору хотелось бы прояснить в данной статье некоторые особенности формирования и быта неоязыческих сообществ, существующих в местах лишения свободы.

Первый респондент – родом из Калуги, в момент проведения интервью отбывал заключение в исправительной колонии строгого режима № 12 УФСИН по Архангельской области в течение десяти лет. С язычеством он познакомился ещё до заключения: «В язычестве я всю свою жизнь. Я из семьи атеистов – мама и папа у меня вообще ни в кого не верят. Дедушка мой – мы жили в глухой деревне в Вологодской области – был язычником. Он не учил меня ведать богов, но зато он учил меня славянскому пониманию мира, славянской культуре, традициям. Учил общаться с духами мест, лешими, водяными. Праздновали иногда праздники – Купалу в деревнях всегда же справляют, он всегда организовывал этот праздник. А название «Родноверие» я узнал около десяти лет назад». По его собственным словам, имя, фамилию и отчество в настоящее время сменил на «Ярополк Юрьевич Витязь». Время появления в колонии сообщества родноверов, главой которой он является сейчас, респондент точно вспомнить затруднился, назвав 2008 или 2009 год, когда он впервые встретил в заключении других язычников. Первоначально сообщество состояло из трёх человек, включая респондента, совместно изучавших доступную неоязыческую литературу. Непосредственно общиной кружок стал в 2014 году, когда количество его членов стало достаточно велико и собираться вместе было уже затруднительно: «В 2014 году, 28 февраля, мы образовали саму общину – нас было уже слишком много, всем хотелось как-то встретиться и пообщаться. Я сходил в отдел безопасности, по всем отделам пробежался – сказали, что официально мы вас зарегистрировать не сможем, потому что вы что-то неизвестное, что-то непонятное – будем вас изучать. Посоветовали создать кружок. Я написал заявление начальнику колонии с просьбой создать кружок любителей русских традиций, и нам разрешили. 28 февраля 2014 года мы провели первую нашу встречу, обсудили как делать».

Количество членов общины в данный момент по словам респондента составляет 52 человека, не считая двадцати уже освободившихся общин-

ников. Община функционирует как общественное объединение под названием «Славянский щит». Респондент дистанционно (через интернет) проходил обучение жреческому искусству в ССО СРВ. Он считает, что новых членов к язычникам привлекает в основном сплочённость коллектива и готовность постоять за себя: «Отходят от христианства в основном, и идут к нам […] Из мусульман к нам никто не переходил. Из христиан переходят человека три в месяц стабильно – это я точно могу сказать, а то, бывает, и больше. Особенно после праздников и обрядов – идут сильно. Приходят по три – по четыре, приносят крест – «Что мне с ним делать?». Выкидывать, конечно, я им запрещаю – я просто у них его забираю. У нас тут церквушка стоит небольшая, отношу старосте. Он уже привык видеть, что, если я иду к церкви – значит, несу кресты опять. Там уже и коробочка стоит – положить, если старосты нет». Община проводит регулярные богослужения и праздники, а также добилась у администрации организации на территории колонии капища. Кроме того, община оказывает своим членам и юридическую помощь: среди её членов есть люди с юридическим образованием. Через идущих по этапу общинников осуществляется связь с другими колониями: по словам Ярополка, они находятся в Костромской, Вологодской, Архангельской областях, причём в Костромской области есть женская тюремная община.

Имя второго респондента по его просьбе не приводится. По его словам, он отбывал пятилетний срок, освободившись в 2015 году. Он принадлежал к футбольным фанатам, а язычником стал уже в тюрьме, в ходе общения с родновером, которого повстречал в заключении. Группа, в которой он состоял, насчитывала семь человек. Он также отмечает высокую сплочённость языческого коллектива, которая в условиях заключения привлекает людей, и сравнивает её с мусульманской взаимовыручкой: «Вот у меня положенцы – главные, так сказать – были русские, а основной состав – кавказцы и азиаты. У них своё мировоззрение, понятия общепринятые, но всё равно встречается, что они земляков мусульман тянут. В них всегда уважение вызывало, что они подтягивают и помогают друг другу реально. У нас в православии есть такое, но как-то обыденно и не особо-то помощь идет. А вот в язычестве стараются очень даже помогать люди». При этом можно отметить противоположные взгляды на саму возможность проведения обрядов в заключении: в отличие от Ярополка Витязя, второй респондент считает, что тюрьма – не подходящее для этого место: «Чувствуется тяжелый воздух… Даже церковь, я думаю, там не спасает – это, скорее, утешение для людей, чтобы в руках себя держали. Капище я там не могу себе представить».

Для общин и кружков родноверов, формирующихся в тюрьмах, в целом характерны те же черты, что и для существующих на свободе. Они пополняются преимущественно людьми националистических взглядов – об этом свидетельствуют оба респондента. Ярополк Витязь говорил о случаях появления в общине радикальных националистов и собственном негативном отношении к их идеям, создающим проблемы для общины в целом: «они ожидали славянского единства, им не было интересно вероисповедание. Их обламывали сразу. Извините, ребята, нам не интересна война национальностей – нам интересны наши традиции. Они уходят – понимают, что им ничего не светит. Вообще, на наших уроках не допу-

скаются разговоры о национализме, сепаратизме – мы даже не обсуждаем подобные происшествия. Этого не допускается, чтобы не было даже мысли о чем-то подобном. Мы ратуем не только за себя, за свою общину – но и за всё родноверие; потому что именно по нашим поступкам будут судить обо всех родноверах в целом. Потому что мы – спецконтингент, и народ осужденный, хоть и побаивается, но смотрит – ага, а вот если осужденные пришли в родноверие, то чем это грозит? И мы хотим всем доказать, что это грозит только тем, что мы все станем лучше, и другие люди станут лучше, придя к нам, не будут продолжать вести преступный образ жизни». Второй респондент собственную компанию называл «патриотами родины». В них ищут не только и не столько религиозной составляющей, сколько защиты от агрессивной среды – язычники представляются новым членам более сплочённой группой, чем христиане, способной защитить от произвола. Ярополк Витязь рассказывает об этом так: «просто встретились со смотрящими и сказали, что если наши ребята что-то где-то натворят, что противоречит вам конкретно – то не надо свои понты иноземные ваши к нам совать. Подойдите, объясните, скажите, что этот человек сделал плохую вещь – и мы с ним сами разберемся. Но вам разбираться с ним мы не дадим». Второй респондент говорит следующее: «Язычники помогают язычникам, поддерживают. Человек оступился – они не отвернутся от него». Взаимопомощь актуальна для родноверов, кроме прочего, в силу часто встречающегося негативного отношения к их верованиям, и особенно – к их символике и атрибутике, со стороны заключённых. Оба опрошенных отмечают имевшие место конфликты по этому поводу как с мусульманами и христианами, так с заключенными, предъявляющими претензии к ней из-за внешнего вида. Второй респондент, например, рассказывал о конфликте с сокамерником из-за деревянной статуэтки языческого божества, которую тот счёл похожей на деревянный фаллос. Вызывали, по его словам, конфликты и его татуировки: «опять же, из-за символики! Только из-за символики. Было такое – тянут в каптерку. Где-то в бане у тебя увидели коловрат или свастичный узор (вот у меня на локте наколот), увидели нерусские – и начинают утверждать, что ты фашист. И начинается уже, как говорится, рамс: идешь в каптерку смотрящих, и там начинается такое, что обычно ты один: тебе одному приходится против семерых выносить это всё». О подобных стычках лидеры общин на свободе вспоминают гораздо реже. Опрошенные представители двух сообществ отметили значительно более сильное, чем на свободе, желание выразить собственные верования через внешнюю атрибутику: члены «Славянского щита», по словам Ярополка Витязя, шли на конфликты с администрацией ради ношения оберегов поверх спецодежды, а второй респондент именно в зоне с целью самоидентификации сделал татуировки со свастическими символами. Националистическая символика к неоязыческой очень близка, и часто, будучи использованной разделяющими националистические взгляды родноверами, смешивается с ней, накладывая отпечаток на восприятие родноверческого движения в целом – не только в заключёнными, но и подозрительно относящейся к «русским традициям» администрацией мест лишения свободы.

Цели встраиваться в криминальную иерархию общины перед собой не ставят, хотя пользуются подпольной инфраструктурой зоны. «Мы по эта-

пам передаем туда [в другие общины] книги, но через нашу почту всё очень долго едет – от нас месяцами едут люди» – слова Ярополка Витязя; «Общались, менялись информацией, мнениями по той или иной книге. У них на лагере ребята резали хорошо, допустим, идолов, или талисманы – мы им заказывали для своих родных, для друзей кому-то в подарок, отправляли от них своим – а у нас ножи делали, могли ребята, на них гравировку красивую, языческую. Естественно, это все нелегально. Своими дорогами всё было», говорит второй респондент.

Характерный для родноверческих сообществ принцип их формирования и пополнения не теряется в условиях существования в местах лишения свободы. Пример Ярополка Витязя, по его словам, сумевшего пройти дистанционное обучение жреческому искусству, на наш взгляд, является ярким примером возможности интеграции в существующее крупное неоязыческое объединение сообщества верующих в месте лишения свободы. При этом саму по себе такую интеграцию в крупные объединения нельзя назвать первоочередной задачей общин неоязычников ни в местах лишения свободы, ни за их пределами. Такой «автономной», не встроенной в объединения, общиной была группа «патриотов родины», описанная вторым респондентом. Таким образом, приведённые в статье рассказы родноверов, оказавшихся в заключении, позволяют, на наш взгляд, сделать выводы о том, что принципы формирования и пополнения сообществ верующих неоязычников в тюрьмах и колониях существенно не отличается от характерного для родноверия в общем, и даже может быть в некоторой степени формализован (например, через дистанционное обучение лидера необходимым практикам) в контакте с существующими объединениями. Однако идеи неоязычества и присущие ему ценности (в особенности декларация взаимопомощи и сплоченности членов сообществ) в условиях агрессивной криминальной среды являются дополнительным фактором популярности тюремных родноверческих общин. В свою очередь, насущная необходимость демонстрации декларирующегося единства в условиях лишения свободы приводит к более сильному, чем у единоверцев на свободе, желанию выражения своей приверженности родноверию в форме религиозной атрибутики – вплоть до готовности к конфликту из-за неё с администрацией или другими заключёнными.

Лявшук В.Е.[1]

Болезнь, смерть и чудо исцеления в нарративе гродненских иезуитов во второй половине XVII в.

Составленный в Гродненском иезуитском коллегиуме документ с характерным для сарматского барокко длинным и пышным названием «Суммарий чудес и значительнейших благодатей Пресвятой Девы Марии Студенческой в гродненской под титулом Благовещения Конгрегации Ихмостей П[анов] Студентов у П[реподобных] Отцов Общества Иисуса собранный для возжения упования страждущих, и с позволения

[1] ***Лявшук Владимир Евгеньевич*** [uliaushuk@gmail.com] – старший преподаватель кафедры международного бизнеса и маркетинга Гродненского государственного университета им. Янки Купалы (Гродно, Беларусь) – *прим. ред.*

Ясновельможного Высокопреподобного Егомости Кс[ендза] Александра Котовича Виленско[го] Епископа отданный в печать в Вильне в типографии Общ[ества] Иисуса в год спасения 1686»[2] уже привлекал внимание исследователей повседневности Великого княжества Литовского[3], но его информационный потенциал далек от исчерпания.

Старопольское название *summaryusz* (от лат. *summa* – целое, обобщенное), согласно академическому словарю польского языка Дорошевского, обозначало «извлечение из каких-то актов, документов, сочинений; краткое изложение, компендиум; а также список, реестр, сборник». В русском переводе нами используется слово «суммарий», так как, в отличие от слова «сборник», оно позволяет сохранить коннотации официальности и одновременно специфичности литературной формы данного документа, транспонирующей его из категории канцелярского источника исторической информации в категорию гомилетического нарратива, или, иначе в источник веры. Транспонирование реализовано путем риторического «суммирования» описаний множества пережитых отдельными людьми дискретных событий таким образом, чтобы их количество перешло в качество. Чтобы в восприятии читателя они слились в гладкий, без разрывов и складок, пространственно-временной континуум онтологического («здесь и сейчас») со-стояния в присутствии Богородицы в иконическом образе Пресвятой Девы Марии Студенческой, находящемся в алтаре каплицы Конгрегации студентов Гродненского иезуитского коллегиума в честь Пресвятой Девы Марии (Марианской содалиции).

«Суммарий» содержит сто пронумерованных анонимным составителем сюжетов, которые, так или иначе, касаются вопросов болезни, смерти и чуда исцеления, испытанных мужчинами и женщинами всех сословий и возрастов в период 1655–1686 гг. Действующие лица представлены жителями Гродно и окрестностей, что определило долговременную востребованность «Суммария» духовниками местного иезуитского коллегиума. В конце второй декады XVIII в. часть сюжетов была изображена на скамьях-сталлях в студенческой каплице нового иезуитского костела.

Эти изображения анализировала Н. Слиж, которая объяснила выбор сюжетов из «Суммария» и порядок их расположения на сталлях рангом исцелившихся больных и тяжестью их болезней[4]. Однако представляется более продуктивным понимать чудо исцеления как субъективно ощущаемое религиозным человеком избавление от разрушающего телесную и духовную целостность зла и интерпретацию «Суммария» строить на этом понимании.

---

[2] Библиотека Варшавского университета. – Sygn. Sd. 713.1920. Summaryusz Cudow y łask Znákomitszych Naświętszey Panny Maryey Studentskiey w Kongregaciey Grodźieńskiey Ichmośćiow PP. Studentow, pod titułem Annuntiationis, u WW. Oycow Societatis IESU Na rozżarzenie ufnośći Utrapionych zebrany, a za dozwoleniem Iaśnie Wielmożnego Przewielebnego Iegomośći X. Alexandra Kotowicza Biskupa Wileńskiego – Wilno : Drukarnia Soc: IESU, 1686. – 92 s.

[3] *Сліж, Н.* «Збор знакамітых цудаў і ласкаў Найсвяцейшай Дзевы Марыі Студэнцкай» як крыніца па гісторыі Гародні // Архіварыус. – 2009. – Вып. 7. – С. 132–181.

[4] *Сьліж, Н.* Лава ў капліцы Маці Божай Студэнцкай у фарным касьцёле Гародні / Н. Сьліж // Arche. Другая Гародня. – 2010. – № 1–2. – С. 66–98.

Термин «зло» в настоящем тексте интерпретируется культурологически, вслед за Полем Рикёром (фр. Ricœur, 1913–2005), как сущность, сокрытая в первичной символике скверны, греха и вины[5]. Согласно теории религии Мирчи Элиаде (1907–1986)[6], исцеление происходит в священной реальности (лат. *sacrum*), которая обнаруживается религиозным человеком в акте иерофании (лат. *hierophania* – явление святости) как нечто отличное от обыденного, мирского (лат. *profanum*). Сфера *sacrum* конституируется священником (или аналогичной фигурой) при помощи ритуала освящения или, иначе, сакрализации. В центре *sacrum* религиозный человек устанавливает ось мироздания (лат. *axis mundi*)[7], соединяющую естественный и сверхъестественный миры, «небо» и «землю», и задающую осевое время «сейчас», отделяющее прошлое от будущего. В *sacrum,* окружающем *axis mundi,* смерть и ведущее к смерти зло болезни отсутствуют по определению. Понимание так сформулированных ментальных конструкций религиозного человека позволяет извлечь из нарратива «Суммария» новую информацию о мировосприятии гродненцев эпохи барокко и позволяет логично интерпретировать оставленные ими артефакты.

Чудеса и благодати в «Суммарии» собраны в семь разделов:

1. Об истории иконы.
2. Об избавленных от смерти в смертельных болезнях и в неприятельских узилищах по причинению Пресвятой Девы Студенческой.
3. Об усмиренных (старопол. *umitygowanych*) при помощи Пресвятой Девы Студенческой параличах, кадуках, колтунах, опухолях.
4. Об отогнанных при помощи благодати Пресвятой Девы Студенческой подаграх, хираргах, ломикостах, язвах, дизентериях, маниях, пертурбациях, немоте.
5. О возвращенном зрении, об излеченных лихорадках, обложных горячках, болезнях различных, а также болях головы, рук и ног.
6. О разной помощи, а также об обетах различных пред иконой Пресвятой Девы Студенческой.
7. О каре для неблагодарных, о потении или слезах Пресвятой Девы Студенческой, о посвященных ей богослужениях.

Четыре из семи разделов (2-й, 3-й, 4-й, 5-й) посвящены сюжетам, связанным со здоровьем. Примечательны классифицирующие признаки, в соответствии с которыми составитель «Суммария» разнес сюжеты по разделам. Болезни он поделил на смертельные (2-й раздел) и несмертельные (3-й, 4-й, 5-й разделы). В свою очередь, несмертельные болезни делятся на три категории: на те, которые связаны с телесной динамикой, и поэтому эти болезни можно «успокоить» (3-й раздел); на те, которые на определенное время можно «отогнать» (4-й раздел); на те, которые можно излечить навсегда (5-й раздел).

---

[5] *Ricoeur, P.* Symbolika zła / P. Ricoeur – Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 1986. – 340 s.

[6] Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

[7] Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 17–18.

К смертельным болезням в «Суммарии» отнесены все состояния, когда человек близок к смерти в пространстве и времени. Временной аспект близости к смерти проявляется в сюжете № 1. Ремесленник-колесник из Василькова (совр. пригород Белостока, Польша) расхворался так, «что и сам, и его близкие думали более о смерти, нежели о выздоровлении», и позвали священника для исповеди. Священник, имея при себе чудотворную икону, установил ее возле больного и организовал совместную молитву. В результате у онемевшего больного нашлись силы для артикуляции имени Христа и Марии, и с этого акта артикуляции началось его исцеление. Автору «Суммария» достаточно, что исцеленный признал, что чувствовал эту близость к смерти, чтобы отнести его болезнь к разряду смертельных.

В другом фрагменте «Суммария» герой сюжета № 14 пан Даниель Пацинский, будучи ранен выстрелом в лоб, не мог найти ни помощи, ни совета у «цирюльнических талантов». С упованием он направился к иконе Пресвятой Девы Студенческой и «от особенного в тот момент данного ему Господом Богом влечения к смерти ушел». Пространственный аспект близости к смерти здесь имплицирован с помощью отглагольного существительного «влечение» и глагола «уйти».

Статус *axis mundi* иконы Матери Божьей Студенческой отчетливо прослеживается в ситуациях эпидемий, которые «Суммарий» называет словами «зараза», «повальная лихорадка», а чуму – «моровым поветрием». Для характеристики чрезвычайности этих ситуаций «Суммарий» использует метафору пожара. Так, в сюжете № 9 гродненец Теодор Щенснович оказался «посреди пожара смертельных болезней», так как всю его челядь и сына Яна «уложила горячка». Находясь «среди полуумерших», он обратился к Пресвятой Деве Студенческой и сразу же «сыночку лекарство, а себе «презервативу» (т.е. защиту. – *Л.В.*) нашел».

Плотность деревянной застройки и ветер превращали городской пожар в непредсказуемую стихию. У горожанина в этот момент был выбор: бегство или круговая оборона для недопущения огня на свою территорию. Аналогичный драматизм выбора отражен в описании ситуации, когда некая злокачественная, сопровождаемая высокой температурой и бредом, лихорадка (старопол. *maligna*) пришла в дом, где «на станции» (в съемной части жилья) проживали младшие учащиеся коллегиума под опекой старшего студента. По тексту, он занимал высокую позицию «консультора», то есть советника отца-духовника Марианской содалиции. Таких благочестивых студентов последнего класса коллегиума (риторики) по рекомендации отца-ректора окрестная шляхта нанимала для присмотра и репетиторства со своими малолетними сыновьями (в тексте они названы уменьшительно-ласкательно – паночки).

Итак, как повествует сюжет 16, однажды: «Один консультор конгрегации узрел с паночками своими, что станцию их объял пожар неизбежной злой лихорадки и, всех бросив на ложе, хозяина с хозяйкой из живых вычеркнул. Видя, что к его станции смертельная очередь подходит, встревоженный о себе и паночках, сам себе не мог ничего посоветовать. Переехать? А кто его с жалостью примет? Остаться? Это ж [означает] на месте ждать болезни, а затем и смерти. Так вот, – говорит, – мои паночки, я – то, что Бог моему сердцу дал, а вы – то, что можете, давайте делать для здоровья; давайте отдадимся под покровительство Пресвятой Деве

нашей. Каждый [из них] пообещал от себя лично определенный дневной урок молитв на четках. Не пренебрегла Пресвятая Дева их упованием. Посреди заразы здоровехоньки остались».

Показательно, что в этом сюжете дети, «узрев» заразу в своем окружении, не пошли на занятия в коллегиум. Ответственный за них старший студент не поддался панике и установил карантин. Из упоминания о взвешивании альтернатив и о том, что Бог дал «нечто» его сердцу, можно полагать, что он совершил практикуемую членами содалиций медитацию по методике Игнатия Лойолы, и предпринял меры, из которых главной, по мнению составителя «Суммария», была молитва «посреди заразы».

В сюжетах «Суммария» прослеживается обратная корреляция между расстоянием от иконы до бенефициара чуда и образовательным уровнем бенефициара. В сюжете № 41 жена Яна Копейки из пригородной деревни Русота принесла болевшего две недели некой «красной болезнью» почти бездыханного младенца к иконе и, будучи неграмотной простолюдинкой (у нее нет даже имени), не умеющей сказать формулу пожертвования первенца Богородице, молча показала его изображению, и он тут же выздоровел. Упомянутый выше пан Даниель Пацинский пошел к иконе и стал выздоравливать. А виленский каштелян Ян Котович из сюжета № 28 находился поблизости Гродно, страдал подагрой и, утратив надежду на медиков, выбирал место паломничества за исцелением. Но, осознав, что «спасает не место, а милосердие Богородицы», он обратился к ближайшей к нему чудотворной иконе Матери Божьей Студенческой и тут же выздоровел. В благодарность он прислал *votum* в виде человеческой ноги из «чистого» золота на алтарь иконы в каплицу содалиции.

Максимальный уровень образованности и минимальную заботу о близости к иконе демонстрируют герои сюжета № 45, в котором «заслуженный гродненский обыватель Лука Янович» в 1662 г. пострадал разумом, внезапно «из простачка философом стал» и буйствовал. Домашние «с крепкими руками» (возможно, жена со взрослыми детьми и квартирующими студентами) его связали и лечили «обычными» (sic!) средствами: «Толченых раков, живьем разорванных черных кур, хреновых пластырей, селедок и живьем пластованных линей частью к голове, частью к стопам ног прикладывали»[8]. Лечение не помогло, и тогда домашние отдали его актом пожертвования под опеку «нашей Пресвятой Девы». Лука пришел в себя и рассказал, что «во время мании» посетил «края венгров, римлян и шведов», побывал в шторм на морском берегу, поднимался над Луной, видел внизу землю, как яблоко. Но несмотря здравость изложения, его развязали только после того, как он без ошибок и запинок артикулировал присутствующим доксологию Троице и Богородице. При этом показательно, что для исцеления продемонстрировавшего развитое абстрактное

[8] Идентичный «протокол лечения» предлагался для лечения френезии (лат. *phrenesis* – буйное сумасшествие при воспалении мозга) многократно переизданным в XVIII в. лечебником, приписываемым францисканцу Аполинарию Вечорковичу (Wieczorkowicz, 1661–1728) под названием: Compendium medicum auctum to iest krotkie zebranie i opisanie chorob, ich rożności, przyczyn, znakow, sposobow do leczenia. – Częstochowa: W drukarni Jasnej Gory Częstochowskey, 1789. – 659 s.

мышление «философа» не понадобилось ни ходить, ни даже упоминать икону. Домашние напрямую обратились к «нашей Пресвятой Деве».

Кроме упомянутых выше нам непривычных, но в XVII в. «обычных» средств, для лечения болезней в Гродно в 1655–1686 гг. применялись лекарственные сборы (лат. *species*) (в сюжете № 23 для лечения опухоли, в сюжете № 42 для лечения «красной дезинтерии») и лекарские снадобья: напитки, масла, натирания, потогонные средства (в сюжете № 29 для лечения хвори с говорящим названием «ломикост»). Упоминание этих «галеновых средств» косвенно свидетельствует о существовании городской аптеки или, во всяком случае, о наличии в городе образованного аптекаря. В «Суммарии» упоминаются две аптеки. Первой из них названа домашняя аптека графини Констанции Бутлер, проживавшей при бригитском монастыре. В сюжете № 53 сказано, что она многим «лазарям» в городе помогла лекарствами.

Вторая аптека упоминается в сюжете № 67. «Суммарий» повествует, что осенью 1686 г. прокуратор имения Кундин Владислав Эйсмонт (Eysymont, 1651–1696) «зацепил заразу» по дороге из Вильно в Кундин, в Гродно был исцелен после обращения к иконе Матери Божьей Студенческой, прибыл в Кундин и встретил там смотрителя фольварка пана Яна Жечицкого. Будучи наслышан о смертельной болезни Эйсмонта, Жечицкий был рад увидеть его выздоровевшим, но поделился собственными заботами: «Доченька Катажина после долгих лихорадок уже почти кончается. Не говорит, не слышит. Вот ждем, что или умрет, или болезнь превозможется и на спад пойдет. Помилуй, преподобный отец, спасай нас. Если получил какое новое лекарство из аптеки гродненской новой, удели нам часть для хворающей. Ответил ему отец-прокуратор: Аптеку нашу в Гродно еще только строят. Не порошки лекарственные, а известь каменщики укладывают. В скором времени будет и там всякий порядок, через десяток недель на каждую хворь получишь рецептов. Но я знаю о лекарстве, которое у меня ничего не стоит, а, видишь, смерть мою отогнало. Есть икона Пресвятой Девы в конгрегации студенческой…».

Показательно отношение героев данного сюжета к лекарствам и болезням. И те, и другие не имеют конкретного названия. При таком восприятии медицинской реальности обращение к Богородице за исцелением является адекватным решением. При этом именно иезуитская аптека для Я. Жечицкого служит надеждой на новые лекарства. Дело в том, что в это время по Европе триумфально шествует «иезуитский порошок» (лат. *pulvis iesuiticus*) – тертая кора хинного дерева из иезуитских миссий в Новом Свете ставшая эффективным оружием иезуитских аптекарей в борьбе с болезнями и значительно приблизившая торжество современной доказательной медицины.

Размеры статьи ограничивают стремление автора продемонстрировать историко-культурологическое богатство нарратива гродненских иезуитов. До недавнего времени подобные гомилетического свойства тексты считались историками малоинформативными. Разработанные в религиоведении методы открывают новые возможности для их интерпретации, а, следовательно, для понимания ментальности наших предков, а также адекватного помещения созданных ими артефактов в современную белорусскую культуру.

Кикнадзе Д.[1]

Мотив «сделки» и «откупа» мирянина с буддийским божеством в японском простонародном буддизме

(по материалам сборника жанра *сэцува* «Удзи сюи моногатари», XIII в.)

Народные формы тех или иных религий довольно далеко отстоят от канонической нормы и могут образовывать новые культы и обряды, храмовые суеверия и «особые» правила поведения, вплоть до собственных представлений о молитвенном обращении к божеству. Народной ментальности присуще обращать внимание на знамения и чудеса, искренне верить в них, молить об исполнении желаний. Для скорейшего же исполнения молитв, верующий дает обет или, чаще всего, совершает материальную «сделку» с божеством для более надежного результата. В истории мировых религий подобной «материальной сделкой» стали вотивные предметы, специфика которых различалась в зависимости от религий, стран, материальных возможностей самого верующего. Часто, молящийся давал лишь устное обещание, а в случае исполнения его просьбы, относил в храм обещанный предмет или делал жертвоприношение.

В истории японского средневекового буддизма также немало историй о контактах буддиста-мирянина с тем или иным бодхисаттвой. «Общение» простых верующих с представителями буддийского пантеона отличается некоторой спецификой: с бодхисаттвами заключаются сделки, обещаются откупы, испрашивается помощь и вполне материальные блага в форме настойчивого требования. Такие истории из жизни простого населения древней столицы Хэйанкё (ныне Киото) содержат сборники японской назидательной прозы жанра *сэцува*, являющиеся единственными источниками по реконструкции жизни простых слоев японского общества эпохи Хэйан (794–1185). Жанр отличается особой спецификой: он появился почти одновременно с распространением буддийского вероучения в Японии в VI веке, изначально бытовал в виде буддийских притч, поучительных быличек из жизни простого люда, которые грешили, навлекали на себя дурную карму и в следующих рождениях обретали тела животных. Так, в ранних сборниках *сэцува* основной идеей были идеи кармы и воздаяния, истории изобиловали описаниями чудес бодхисаттв и в увлекательной и понятной форме доносили до неграмотных людей основные постулаты буддизма – новой для японцев веры. Простому люду мир буддизма представляли примитивным, но действенным способом: объясняли виды грехопадений и красочно рисовали картины буддийского ада как возмездия, а также показывали жизнь праведника, которому будет позволено перерождение в благом виде и попадание в рай будды Амида (санскр.: Амитабха). Истории *сэцува* рассказывались в качестве буддийских проповедей в храмах или бродячими монахами, которые обретали огромное количество последователей – неграмотных, полунищих крестьян, которым давалась надежда хотя бы в следующих рождениях обрести более благополучное существование. Так простой японский люд

[1] ***Кикнадзе Диана*** [d.kiknadze@mail.ru] – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры Центральной Азии и Кавказа Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия) – *прим. ред.*

обрел заступников и защитников в лице новых богов – милосердных бодхисаттв. Разумеется, не все могли понять тонкости молитвенного обращения к божеству и каждый действовал по мере своих возможностей и понимания.

Бытование в буддизме Махаяны вотивных предметов, особенно, если речь идет о главном бодхисаттве Авалокитешвара (яп. Каннон)[2], обусловлено текстом священной для каждого буддиста «Сутры Лотоса». Основная сутра буддизма Махаяны – «Лотосовая сутра» содержит Главу XXV, в которой приводится описание функций и добродетелей бодхисаттвы Авалокитешвары[3]. Эта глава выделилась в отдельную «Сутру Каннон» (観音経, Каннонкё), где перечисляются все ипостаси бодхисаттвы, в которых он приходит на помощь человеку. В Сутре есть и «условие» самого бодхисаттвы: непременное молитвенное обращение верующего в беде, рецитация отрывка из Сутры или опыт переписывания «Сутры Лотоса».

Таким образом, мирян призывали к совершению религиозного акта для собственного спасения, однако, учитывая огромное число безграмотного населения в столице и столичном округе, не все верующие могли дать такой обет. Тем не менее, заботу о благом перерождении японцев взял на себя правящий император Тэмму[4], издавший указ иметь алтарь и сутры в каждом доме: «Во всех провинциях и во всех домах надлежит построить храм Будды, поместить туда статую Будды и сутры, совершать моления и приношения»[5].

Безусловно, это условие относилось только к образованным верующим, имевшим возможность получить достойное образование. В случае невозможности переписать сутру самостоятельно по каким-либо причинам, мирянин обычно заказывал ее копирование опытному монаху или каллиграфу. В эпоху Нара (710–794) переписка буддийских текстов почиталась как весьма сакральное занятие и выражение уважения по отношению к Учению. Для массового копирования буддийских сутр даже были созданы специальные мастерские, где опытные художники не только переписывали священные тексты, но и дополняли их иллюстрациями[6]. Сутры также можно было свободно приобрести на городском рынке. «Иметь у себя в доме сутру (быть может не всегда доступную в ее доктринальном

---

[2] Бодхисаттва Каннон – (менее распр. вар.: Кандзэон; санскр.: Авалокитешвара; кит.: Гуаньшиинь или Гуань-инь*)* – главная и авторитетная бодхисаттва буддизма Махаяны, обладающая титулами «Всевидящая», «Внимающая звукам мира». В Китае Авалокитешвара ассоциировался с женским началом, благодаря представлению о том, что милосердие и отзывчивость – свойственная черта женского характера. Таким образом, иконографический образ бодхисаттвы Гуаньшиинь в облике женщины был перенят и японцами.

[3] Подробнее см.: Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. А.Н. Игнатовича. – М.: Ладомир, 1998.

[4] Сороковой правитель страны Ямато. Родился в 631 г., был возведен на престол в 673 г., правил вплоть до своей смерти в 686 г.

[5] Нихон сёки. Анналы Японии. Т. 2. / Пер. со старояп. и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова – СПб.: Гиперион, 1997 – С. 257.

[6] *Завадская Е.В.* Японское искусство книги VII–XIX века. М.: «РИП-холдинг», 2014 – С. 48.

содержании) было равносильно для мирянина обладанию священной реликвией, а переписывание сутры или донаторство на этом поприще – религиозному подвигу сродни изготовлению статуи»[7].

Так, «сделка» с бодхисаттвой Каннон могла состояться уже при переписывании или приобретении сутры, однако истории *сэцува* содержат примеры неудачных и даже несостоявшихся «сделок».

В первую очередь бодхисаттва Каннон могла «покарать» за неправильное, небрежное или незавершенное копирование Сутры. Как и в прочих *сэцува*, в сборнике XIII в. «Удзи сюи моногатари» можно найти историю о наказании за небрежно переписанную сутру.

Так, в истории «Про Тосиюки Асон»[8] каллиграф и переписчик сутр, призывается на суд царя загробного мира Эмма (閻魔大王 *эмма дай-о:*, в пер.: Великий царь Яма) прежде отведенного ему срока за небрежное переписывание заказанных ему сутр, из-за чего умершие заказчики переродились в страшном облике и не могли найти упокоения. Пока конвоиры тащили Тосиюки на суд, он мог наблюдать различные сцены истязаний грешников, поэтому в ужасе, уже на пороге ворот в зал суда ему удается исхитриться, дав обещание переписать «Сутру Золотого блеска». Благодаря своему обещанию, его отпустили назад, дав срок на исполнение обета, однако он умер, так и не написав ни строчки из сутры. После смерти Тосиюки стал являться своим знакомым во сне в изможденном виде, обращаясь к ним с просьбой скопировать и освятить сутры за него. После того, как просьбы умершего были исполнены знакомым ему аристократом, он стал являться во сне своему другу гораздо в лучшем виде.

Еще одна история «Про то, как Хиротака был вызван на суд царя Эмма»[9] также повествует о преждевременном призыве мужчины на суд царя загробного мира и мотиве «откупа». Однако в этом случае человека вызвали по требованию его жены, умершей во время родов, для того, чтобы и в загробном мире находиться вместе. И тут находчивому Хиротака удается откупиться обещанием скопировать сутру ради упокоения души своей жены, что всем пришлось по нраву. С тем он и был отпущен назад, где и выполнил свой обет со всем тщанием и сумел благополучно дожить отведенное ему количество лет.

Судя по материалу ранних *сэцува* с сюжетами о переписывании «Сутры Лотоса», на первый взгляд кажется, что сама Каннон была особенно строга к мирянам, способным самостоятельно переписать сутру. Такое устрашение верующих от лица самого бодхисаттвы – довольно распространенный литературный прием, прижившийся в историях *сэцува*. В буддийском пантеоне, особенно, это касается пантеона эзотерического буддизма, бодхисаттвам вовсе не свойственно устрашение и запугивание мирян. Такими функциями наделены охранители буддийского вероучения, гнев-

---

[7] *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994 – С. 171.

[8] Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т. 50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集50. 東京：小学館, 1996 – С. 258–267.

[9] Там же, – С. 198–200.

ные Защитники Четырех сторон света, бодхисаттва же изначально отказывается от возможности стать буддой, потому как дает обет оставаться среди людей, спасая их и являясь к ним на первый же зов верующего. И, тем не менее, в сборниках *сэцува* плачевный результат за небрежно переписанные сутры часто объясняется гневом бодхисаттвы Каннон – ведь когда устрашает само божество, и красноречивых примеров из жизни простого люда так много, то паству рано или поздно охватит трепетный страх. В этом, отчасти, и состояла главная цель жанра *сэцува* – понятными простому человеку способами, не углубляясь в дебри вероучения или иные ненужные обычному мирянину тонкости буддийского мироустроения, показать правильную модель поведения истинного буддиста, чего нужно придерживаться, а о чем вовсе не стоит помышлять и совершать.

В *сэцува* встречаются описания самой молитвы верующего перед статуей бодхисаттвы Каннон. Обычно, эти описания носят осуждающий характер по причине манеры и способа молитвы. В ряде случаев это многодневное долгое нахождение молящегося перед статуей Каннон. Молитвенник мог лежать ниц и не вставать, пока не получил бы ответа от бодхисатвы во сне. Часто, такие верующие доставляли много хлопот монахам местного храма, которые были вынуждены просить покинуть храм, а отчаявшись, по очереди приносили еду и питье.

В другом случае, обнищавшая дама, молящаяся перед статуей Каннон о своем личном счастье, получала в ответ лишь материальные дары – свертки грубого полотна, однако, она ни за что не хотела принять такой странный дар и испрашивала хотя бы шелк, который был в большей цене. Дама проявляла огромное упорство в молитве, но всякий раз вокруг статуи возникали все новые свертки с полотном. Она злилась и роптала, хотя, в итоге, сшитая из этого грубого полотна одежда оказалась волшебной: в ней дама вызывала у окружающих жалость и симпатию, а вскоре смогла удачно выйти замуж.

Несмотря на сказочные корни жанра *сэцува* и их отголоски в мирских историях, поведение простых верующих в храмах и форму общения с божествами можно было назвать императивом, чем кроткой молитвой. Всеобщая жажда японцев стяжания блага в этой, а не потусторонней жизни, была вызвана рядом причин. В первую очередь, это распространившаяся к IX веку буддийская идея *маппо* – Конца Закона, а вместе с ней и культа будды Амида с идеей возрождения в Чистой Земле. Согласно идее *маппо* человечество вступало в последний, самый ужасный период, когда по учению Будды в мире начались бы всякого рода беспорядки и катаклизмы. Высокие идеи буддийского вероучения приходили в упадок, поэтому в эту пору большое распространение в простонародье получали легкие и доступные пути спасения. Культ будды Амида с многократным творением мантры *нэмбуцу* и вера в Чистую землю этого будды достигли небывалой популярности – для перерождения в раю и обретения лучшей участи нужно было всего лишь многажды творить про себя эту незамысловатую формулу.

Вследствие паники, возникшей в среде простого народа, получает распространение принцип *гэндзэ рияку* – «стяжания благодати в этой, посюсторонней жизни». Этот принцип означал проявление упорства в молитве и ритуале настолько, чтобы уже в этой жизни получить выгоду и ощути-

мые блага. Простой люд, терпящий всякого рода лишения, привыкший клянчить и хитрить, восприняли этот принцип на свой лад: храмы и чудотворные статуи бодхисаттв теперь осмыслялись лишь как место и способ получения блага.

В истории «Про то, как слуга, две тысячи раз посетивший храм Киёмидзу, проиграл в *сугороку*» речь о находчивом молодом слуге, проигравшем все свое добро другому прислужнику в азартной игре *сугороку*. Не имея за душой ничего, кроме благодати от двухтысячекратного[10] посещения храма Киёмидзу со статуей Тысячерукой Каннон, он вздумал перехитрить другого игрока – предложить взамен документ с официально зафиксированной передачей этой благодати. Казалось бы, все остались довольны, однако вскоре проигравший слуга попал в большую передрягу и был арестован, а другой удачно женился на девице с большими связями, разбогател и многого добился в своей жизни. Люди неодобрительно отзывались об этой истории, но рассудили это по-своему: проигравший не сумел прочувствовать благодати от паломничества, тогда как выигравший принял дар с чистым сердцем, чем бодхисаттва Каннон, похоже, была глубоко тронута[11].

Тут, помимо абсурдного поступка проигравшего, равно как и совершенно бездумного посещения храма в подражание другим паломникам, любопытен сюжет с передачей благодати постороннему. И вновь этот забавный сюжет демонстрирует общий упадок нравов в эпоху *мappo*.

Из сборника *сэцува* «Удзи сюи моногатари» видно, что составители «Удзи сюи моногатари» являлись аристократами, придворными чиновниками, людьми высокой образованности с определенной религиозной позицией, осуждающей черты, присущие популярному японскому буддизму, как *гэндзэ рияку* и «спасение силой другого» *тарики*[12]. Осуждению авторов подвергаются, как любые упрощенные формы Вероучения, так и ограниченность и упорство в молитве – будь то постоянное творение *нэмбуцу* или страстное желание возродиться в Чистой земле будды Амиды, которое вынуждает людей замыкаться на этой идее, поступая не вполне адекватно и в глазах прочего люда.

---

[10] Если быть точнее, в рассказе говорится о посещении самураем храма Киёмидзудэра дважды по две тысячи раз. То есть, от нечего делать, подражая другим людям, он целых два раза совершил такое благое дело, но без должного благоговения и понимания сути паломничества.

[11] Удзи сюи моногатари. (Библиотека-серия «Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т. 50. Составление, пер. со старояп. и коммент. Кобаяси Ясухару, Масуко Кадзуко. Токио: Сёгакукан, 1996). 宇治拾遺物語. 日本古典文学全集50. 東京 : 小学館, 1996 – С. 205–206.

[12] Имеется в виду спасение при помощи другого, а не самостоятельно. «Другим» здесь выступает буддийское божество, на которое уповает простой верующий.

Философия религии

Можейко М.А.[1]

Новая трактовка атеизма в постнеклассической философии

Атеизм в собственном смысле этого слова (этимологически восходящему к греч. a-theos как отрицанию Бога) являет собой ментально-мировоззренческая установку, программно альтернативную не столько любой религиозности как таковой, сколько собственно теизму, поскольку речь идет об отрицании наличия трансцендентного миру субъектно артикулированного начала бытия.

С другой стороны, однако, будучи аксиологически альтернативным теизму, атеизм объективно изоморфен ему в гештальтно-семантическом отношении, – именно так осмыслен феномен атеизма в современной постмодернистской философии: Петр Клоссовски определяет атеизм как «обернутый монотеизм»[2], Жорж Батай – как «теологию, где человек встает на место Бога»[3]. В конкретных же своих формах атеизм может конституироваться в оппозиции не столько теизму как таковому, сколько конкретному вероучению (определенной конфессии).

В рамках классической историко-культурной традиции содержание понятия «атеизм» обретало свою определенность в контексте соотношения с содержаниями таких понятий, как «религиозный индифферентизм» (отсутствие фокусировки мировоззрения на вопросах веры), «религиозный скептицизм» (сомнение в определенных догматах вероучения), «вольнодумство» (внеконфессиональная интерпретация Символа веры) или «антиклерикализм» (социально ориентированная позиция неприятия института церкви). По форме своего проявления атеизм жанрово варьируется в предельно широком диапазоне: от когнитивных моделей, исключающих Бога в качестве объяснительного принципа из картины мира (материализм в последовательно монистических своих версиях) до смысложизненной позиции богоборчества (романтизм). Однако в проблемном поле современной постнеклассической философии феномен атеизма получает радикально иную интерпретацию.

Определяя современность как существование человека «в условиях отсутствия Бога»[4], философия XX века объясняет формирование данной

---

[1] ***Можейко Марина Александровна*** [marina-mojeiko@yandex.by] – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и методологии гуманитарных наук Белорусского государственного университета культуры и искусств (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

[2] *Klossowski P.* La periode turinoise de Nietzsche. // L'Ephemere. – № 5. – P., 1979. – P. 34–47.

[3] *Батай Ж.* Жертвоприношения // Комментарии. – 1993. – № 2; *Батай Ж.* Из "Внутреннего опыта" // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. – С. 223–243; *Батай Ж.* Из «Слез Эроса» // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. – С. 269–308.

[4] *Арендт Х.* Ситуация человека. Разделы 24–26 главы V. // Вопросы философии. 1998. – № 11. – С. 131–141; *Arendt H.* The life of the Mind. – Vol. I. – N.Y.:

культурной установки тем (порожденным культивацией технологизма) недоверием, которое человек испытывает ко всему, что не сделано его руками, ибо не способен принять бытие как «свободный дар ниоткуда», стремясь артикулировать его как продукт собственной деятельности (классический западный активизм – от фигуры Демиурга в античной философии до идеи «второй природы» в марксизме). По формулировке Ханны Арендт, «чем больше развита цивилизация, тем более совершенный мир она создает; чем более дома чувствуют себя люди в этой искусственной среде, тем больше будет их возмущать все постороннее, ими не произведенное, что просто и таинственно ниспослано им»[5].

В целом, атеизм трактуется современной философией как основанный на фундаментальной негативности.

С одной стороны, как пишет Морис Бланшо, «живя под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки», человек, «уподобившись Богу» в своем удовлетворении универсумом и всеведением, «не останавливается на Боге», побуждаемый имманентной «страстью негативности»[6].

С другой стороны, по оценке Жоржа Батая, фундирующая западноевропейскую культуру философия Гегеля в современной своей артикуляции (в частности – в аспектах, раскрываемых постмодернистской аналитикой французского мыслителя Александра Кожева) «обнаруживает себя философией смерти (или, что то же самое, атеизма)», ибо основана на негативности – прежде всего, «негативности человека, которая дана в смерти»[7].

В свою очередь, и содержание атеизма конституируется в классической традиции как сугубо негативное: логико-рациональная критика богословских доказательств бытия Божьего, естественнонаучная критика соответствующих мирообъяснительных моделей, социально-политическая критика института церкви. Несмотря на декларируемую позитивность позиции – от пафоса утверждения разума в атеизме Просвещения до пафоса утверждения новой социальной реальности в атеизме марксизма, – негативность атеизма остро проявляет себя в экзистенциальных проекциях человеческого существования. Классическим проявлением этой экзистенциальной остроты может служить текст «Молитвы атеиста» Мигеля де Унамуно: «…Господь несуществующий! Услышь // В своем небытии мои моленья...».

В современной постнеклассической философии под атеизмом понимается особый способ (стиль) мышления, фундированный критикой референциальной концепции знака (традиционно понимающей знак как фиксирующий онтологически заданную событийность) и принципиальным отказом от возможности внетекстового источника смысла, – как в плане «трансцендентального означаемого» (Жак Деррида), так и в плане «трансцендентного субъекта» (В. Лейч).

Thinking, 1978. – 211 p.

[5] См. там же.

[6] *Бланшо М.* Опыт-предел // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. – С. 63–77.

[7] См. сноску 3.

Такая парадигма философствования постулирует практическую «невозможность существования Бога для субъекта речи» (Юлия Кристева).

В современной постнеклассической философии оформляется парадигмальная установка «смерти Бога», метафорически выражающая отказ постмодернизма от идеи внешней причины, выступающей по отношению к исследуемой предметности в качестве фактора, определяющего как свойства, так и тенденции динамики последней.

В этом отношении, по формулировке Д. Зеппе, даже «теологи, живущие после “смерти Бога”, должны мыслить только атеистически».

Тем самым данная установка – при полном совпадении названия – принципиально отличается своим содержанием от характерной для протестантского модернизма установки, выраженной Дитрихом Бонхёффером, полагавшим современного ему человека достаточно моральным, дабы не нарушать заповедей в силу внутреннего нравственного чувства, а не в силу страха божьего, который он полагал присущим традиционной религии и культуре: по его оценке, «быть христианином не означает быть религиозным в определённом смысле, … а означает быть человеком». В отличие от этой позиции, позиция постнеклассической философии делает акцент не на моральной, но на каузально-онтологической аргументации фигуры «смерти Бога», равно как и вкладывает в это выражение сугубо каузальный смысл.

Фактически речь идет о формировании нового типа детерминизма, где внимание центрируется не на внешней причине (принудительной каузальности), но на процессах самоорганизации. В постмодернистском контексте понятие Бога становится символом идеи внешней детерминации, каузального причинения извне, – соответственно, понятие атеизма в данном контексте обретает новую семантику, фиксируя презумпцию самоорганизации как спонтанного самопричинения.

В этом плане семантическая фигура Бога стоит в постмодернизме в одном ряду с фигурами Автора, психоаналитически понятого Отца и, в целом, субъекта как субъекта познания, субъекта действия, субъекта познания и т.п.

Понятие Бога сопрягается постмодернизмом с феноменом центра (структуры, власти, жесткого детерминизма и т.п.) и выступает квинтэссенцией традиционной рациональности, метафизики и онтологии (атеизм в данной его интерпретации проанализирован в работах Жоржа Батая, Мишеля Фуко и др.).

В этом отношении атеизм фактически выступает в постмодернизме необходимым аспектом фундаментальной для него установки ацентризма и децентрации (текста, опыта, структуры), постулируя новое понимание бытия как флуктуационного процесса самоорганизации, осуществляющегося вне однозначных механизмов линейного детерминизма, предполагающих процедуры внешнего причинения: «мир без Бога» стоит в одном ряду с такими базисными аксиомами постмодернизма, как «текст без автора», «язык без субъекта», «голос без говорящего», выражая идею нелинейности эволюционных процессов, разворачивающихся в качестве вариабельных вееров возможностей.

В отличие от линейных моделей развития, характерных для классической философии и науки, полагавших, что воздействием случайных

факторов на процесс можно пренебречь (Демокрит в свое время формулировал сильную дизъюнкцию: «случайно это явление или причинно»), в постнеклассической философии самоорганизационные процессы мыслятся как принципиально нелинейные, открытые для флуктуационных изменений: в ситуации неравновесности перестает действовать закон больших чисел, и мельчайшие флуктуации могут радикально изменить направление развития (уместно вспомнить в этом контексте известное высказывание Альберта Эйнштейна о том, что «случайность – это способ Бога остаться анонимным»).

Фактически ориентация на установку «смерти Бога» оборачивается в постмодернизме оформлением методологической матрицы неодетерминизма, сближающей постмодернистский стиль мышления со стилем мышления синергетики, также отказывающейся от идеи внешней принудительной каузальности и ориентированного на идеалы самоорганизации исследуемой предметности.

Подобным образом понятый атеизм позволяет постмодернизму конституировать внутри своего концептуального поля нетрадиционно артикулированную семантическую фигуру Бога: например, Бог как «предельный цикл Хроноса» у Жиля Делёза, – вне обязательной для теизма личностной его артикуляции.

Благодаря этому философия постмодернизма фактически задает не только новую семантику, но и нетрадиционную аксиологическую окраску классическому понятию атеизма: по формулировке Симоны Вейль, «одна из драгоценных радостей земной любви – радость служить любимому существу так, чтобы оно не знало об этом. В любви к Богу это возможно лишь через атеизм»[8].

Таким образом, можно говорить о том, что семантическая фигура «смерти Бога» обретает в постмодернистской философии совершенно новый смысл, отсылая к новому типу рациональности, основанном на новом типе детерминизма, но не ставящем под онтологическое сомнения фигуру Абсолюта как таковую, однако наполняя отношение человека к Богу новым экзистенциальным содержанием.

Бокова О.А.[1]

К вопросу о соотношении религиозной философии и философии религии

Нельзя не согласиться с В.К. Шохиным[2] в том, что вопрос определения границ философии религии и областей религиозной философии, теологии, религиоведения весьма актуален, в особенности для отечественных исследований. Ряд авторов предлагают свои решения проблемы их де-

[8] *Вейль С.* Укоренение. Письмо клирику. – Киев: Дух и литера, 2000; *Вейль С.* Тяжесть и благодать. – М.: Русский путь, 2008.

[1] ***Бокова Ольга Анатольевна*** [bokovaO2008@yandex.ru] – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина (Санкт-Петербург, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Шохин В.К.* Введение в философию религии / В.К. Шохин. – М.: Альфа-М, 2010. С. 12.

маркации. Ситуация здесь несколько напоминает ту, которая сложилась вокруг предмета философии религии. Ее В.К. Шохин охарактеризовал следующим образом: «подходы к предмету философии религии… более всего напоминают разлетающиеся галактики»[3].

Остановлюсь на соотношении философии религии и религиозной философии, как оно понимается в современной отечественной научной литературе. Здесь обращают на себя внимание несколько подходов. Во-первых, это отождествление этих понятий и сфер, которые ими обозначаются. Пример тому – книга З.А. Сокулер «Герман Коген и философия диалога» (2008). В главе «Религиозная философия Г. Когена: иудаизм как этический монотеизм» понятия «философия религии» и «религиозная философия» применительно к взглядам Когена на религию используются как взаимозаменяемые, вопрос о различии в их содержании или синонимичности не становится предметом рассмотрения.

Нередко религиозная философия понимается как разновидность философии религии. Так, Ю.А. Кимелев полагает, что религиозная философия – это одно из обозначений философской теологии, которую он, в свою очередь, считает формой философии религии наряду с философским религиоведением и критикой религии. Философская теология в узком или строгом смысле слова стремится «создать учение о Боге сугубо философскими средствами»[4], без опоры на богооткровенный текст. При этом он полагает, что наименование «религиозная философия» расплывчато, не отражает основной задачи философской теологии и «очень редко употребляется в философской и теологической литературе»[5]. С последним утверждением вряд ли можно согласиться, поскольку понятие «религиозная философия» остается востребованным в отношении концепций самых разных мыслителей[6] и прежде всего для характеристики идейного наследия многих русских философов второй половины XIX – первой половины XX века. Исследователи русской философии указывают на религиозность как характерную черту многих образцов русской мысли[7], не всегда, впрочем, отзываясь об этой религиозности и о том, на что в ней принято обращать внимание, положительно[8]. Словосочетание «русская религиозная философия» постоянно звучит в названиях диссертаций и статей.

---

[3] Там же, С. 5.

[4] *Кимелев Ю.А.* Философия религии: систематический очерк. – М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. С. 16.

[5] Там же, С. 17.

[6] К примеру: *Коначева С.А.* Философия религии Мартина Хайдеггера: философия, теология и религиозная философия // Філософська думка. 2012. № 2. С. 220–226; *Кротов А.А.* Фенелон и Мальбранш: две тенденции религиозной философии XVII века // Историко-философский ежегодник. 2009, 2010. С. 113–134; *Шевченко И.В.* Спинозизм в трактовках Бога, человека и морали немецкой религиозной философией конца XVIII в. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2016. № 1. С. 55–65.

[7] *Зеньковский В.В.* История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 18, 21.

[8] *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. – СПб.: Алетейя, 2000. С. 6–7.

В энциклопедической статье «Теология философская» Ю.А. Кимелев вносит некоторые дополнения в свою трактовку религиозной философии: «Философская теология в широком смысле слова по существу совпадает с некоторыми другими видами философской деятельности, такими, как религиозная философия, философия религии, христианская философия – они в той или иной форме и степени реализуют интенцию философского богопознания (это объясняет синонимичное использование указанных дисциплинных обозначений). «*Религиозная философия» означает философскую рефлексию, осуществляемую с религиозной точки зрения. Эта рефлексия может иметь любую объектно-тематическую направленность, т.е. объектом постижения и осмысления в соответствующем плане может становиться любой сегмент природно-космической, антропологической и божественной реальности* (*курсив мой – О.Б.*)»[9]. Причем в качестве опоры философской теологии называются опыт и разум, но не религиозный опыт. Интересно, что в своей работе «Философия религии: Систематический очерк» (1998) Ю.А. Кимелев указал на синонимичность религиозной философии и философской теологии, имея в виду последнюю в узком или строгом смысле[10]. В энциклопедической статье (2010), напротив, речь идет о совпадении религиозной философии с философской теологией в широком смысле. Здесь необходимо заметить, что в своих текстах он постоянно различает философскую теологию (равно как и философию религии) в узком (строгом) и широком смыслах. И философская теология в широком смысле, действительно, необычайно широка – это «весь спектр позитивных отношений между философией и религией, между философией и теологией в истории европейской мысли»[11]. Отождествление же религиозной философии и философской теологии в узком смысле представляется несколько противоречивым: если философская теология строит свои рассуждения о Боге чисто рациональными средствами, а религиозная философия исходит из религиозной точки зрения, и ее тематика достаточно разнообразна, то они не могут совпадать.

В тех случаях, когда религиозная философия и философия религии не отождествляются и первая не считается формой второй, то есть когда они рассматриваются как относительно самостоятельные сферы, нередко подчеркивается значение религиозного опыта в качестве основы религиозной философии. В учебном пособии «Философия религии» под редакцией М.М. Шахнович дается следующее описание религиозной философии: «Религиозная философия всегда опирается на вероучение той или иной религии, она тесно связана с теологией и использует философский понятийный аппарат для религиозного осмысления мира, философскую рефлексию – для интерпретации религиозного опыта. При этом разум и вера рассматриваются как дополняющие друг друга способы постиже-

---

[9] Теология философская // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4 // Ин-т философии РАН; Научно-ред совет: предс. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2010. С. 41.

[10] *Кимелев Ю.А.* Философия религии: систематический очерк. – М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. С. 16.

[11] Там же, С. 15.

ния истины».[12] К.М. Антонов высказывается еще более определенно по поводу роли религиозного опыта в религиозной философии. С его точки зрения, религиозная философия – это форма осмысления вторжения религиозного опыта (сопровождающегося «шокирующим изумлением») в жизненный мир человека на фоне обмирщения, которое выражается в исключении религиозного опыта из системы осмысляющих практик (теологии, религиоведения).[13] Религиозная философия «является философией, поскольку стремится уяснить предельные онтологические основания, условия возможности и эпистемологические следствия данного опыта; она является религиозной, поскольку данный опыт и порождаемые им проблемы становятся ее «ультимативной заботой» (Тиллих)»[14]. Ф.Г. Овсиенко, указав в своей словарной статье на конфессиональный характер религиозной философии и ее тесную связь с теологией, также отмечает: «В основе религиозной философии лежат духовный опыт и вера познающего субъекта»[15].

Сказанным, очевидно, не исчерпываются все нюансы понимания соотношения религиозной философии и философии религии в отечественной научной литературе. Мы, в свою очередь, склоняемся к мысли, что в самом понятии религиозной философии акцент смещен на ее субъект, а не предмет, на особую мировоззренческую (религиозную) позицию мыслителя, причем, определенным образом конфессионально окрашенную, а также его личный религиозный опыт. В то же время религия во всем многообразии ее аспектов, безусловно, входит в предметную область религиозной философии. Все это не отменяет необходимости присутствия в религиозной философии рационального компонента, без которого она утратит свои родовые философские черты. Таким образом, если религиозный философ делает предметом рефлексии религию, то имеет место соединение религиозной философии (со стороны субъекта познавательной деятельности) и философии религии (со стороны объекта). В таком случае концептуальные построения Германа Когена на тему религии, учитывая их содержательные особенности, видимо, вполне могут быть поняты как религиозная философия религии. И отождествление понятий «религиозная философия» и «философия религии» в упомянутой выше книге З.А. Сокулер отражает присущий этим построениям двойственный характер и выглядит оправданным. Пользуясь терминологией В.К. Шохина[16], мы можем говорить о соприсутствии в творчестве Г. Когена «философии-в-религии» (религиозной философии) и «философии-о-религии» (философии религии). Таким образом, философия религии, являясь философским осмыслением религии, может быть как

---

[12] Философия религии: учебник для академического бакалавриата / под ред. М.М. Шахнович. – М.: Издательство Юрайт, 2016. С. 10.

[13] *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 15–16.

[14] Там же, С. 16.

[15] Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М: Академический Проект, 2006. С. 865.

[16] *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.) / В.К. Шохин. – М.: Альфа-М, 2010. С. 204.

религиозной, так и нерелигиозной. Религиозная философия в той мере, в какой она стремится осмыслить религию, выступает в качестве религиозной философии религии. Несмотря на то, что такое словосочетание может показаться в какой-то степени тавтологичным, оно отражает особенности субъекта и объекта в некоторых исторических формах философии религии. Это подтверждается и предпринимаемыми попытками обнаружить и проанализировать концепции, которые можно отнести к области философии религии, в трудах религиозных философов. [17]

Аринин Е.И.[1]

Философия «релѣи»: чем «ведает» российское «религиоведение»

Каждый, кто обратится сегодня к русскоязычному сектору системы Google, легко обнаружит, что слово «религия» там встречается в 43 800 000 доступных документах (на 10.02.2017). В российском религиоведении идет дискуссия о соотношении «религиоведения» с «философией религии», что, как автор постарается показать ниже, связано с исторически возникающими денотатами термина «религия», которыми стремится «ведать» это комплексное научное направление исследований. Согласно авторитетному этимологическому словарю Максу Фасмеру слово «религия» входит в русский язык в начале XVIII века.[2]

Фасмер ссылается на слово «релѣя» («релія» и др., 1705), встречающееся в заметках князя Б.И. Куракина (1676–1727), сподвижника Петра Великого. Только с XVIII века в России стали издаваться книги, в название которых входит слово «религия», при этом за все это столетие из более чем 14 000 наименований к этой группе принадлежит только 5 (при этом 4 были переводными), первая из которых (1722, перевод с латыни «Sistema de religione et statu Imperii Turcici», 1719) была посвящена исламу.[3] Три следующие перевода были изданы в 1785 году.[4] Оригинальным россий-

[17] *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013; *Шефф Г.А.* Формирование и развитие философии религии в русской религиозной философии: дисс… канд. филос. наук: 09.00.14 / Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, 2012.

[1] ***Аринин Евгений Игоревич*** [eiarinin@mail.ru] – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых (Владимир, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3 / Пер. с нем. и доб. О.Н. Трубачева. 2-е изд. стер. М.: Прогресс, 1987. С. 446.

[3] Книга Сустима, или состояние мухаммеданския религии напечатася повелением его величества Петра Великого императора и самодержца всероссийского в типографии царствующего Санктпитербурха лета 1722 в 22 день.

[4] Правила (истинные) христианского воспитания детей, предложенные в письмах, в которых содержатся также начальные основания христианской религии и жизни для людей всякого состояния; перевел с французского Максим Невзоров; Москва, 1785; Судьба религии; пророчество, которое осмеяно будет, но исполнится. Посвященное всем разоряющим и назидающим християнство. М., Иждивением Типографической компании, тип. И. Лопухина, 1785; *Штен-*

ским произведением стало только последнее издание, посвященное отечественной духовной поэзии (М.М. Вышеславцев, 1798).[5] Подтверждает данные Фасмера и электронный ресурс «Национальный корпус русского языка», где слово «религия» встречается в 1407 отдельных документах при 3961 вхождении (на 10.02.2017).[6] Его, согласно этой базе данных, начинают употреблять с конца XVIII века (6 авторов, 1783–1799), причем в XIX веке оно вошло уже в 248 документов, а за последние 114 лет его включили еще в 1155 новых текстов, при этом общие «пиковые» значения приходятся на начало XX века (1916, 1913 и 1919), вновь резко нарастая к нашим дням.

Проблема «определения религии»

В.Н. Ярхо представил перспективную и, на наш взгляд, эвристичную методологию анализа слова «совесть», взятого им, с одной стороны, как обозначение трансисторического «феномена», присутствующего под несколькими именами в разных культурах, тогда как, с другой, как названия эксплицитного конкретно-исторического явления, имеющего различные трактовки в античности и Новое время, отказываясь от распространенной точки зрения, что «латинская conscientia является калькой с συνείδησις, якобы возникшей в греческом философском лексиконе», предпочитая «довольно основательные соображения в пользу взгляда, что понятие conscientia впервые сформировалось в сфере римского судебного красноречия и уже оттуда перешло в нравственную философию Цицерона, Сенеки и последующую греческую прозу».[7] Таким образом, хотя у древних греков и отсутствовало слово «совесть», появившееся только в латинской культуре, но именовать их «бессовестными», как и представителей всех других, «нелатинских» культур, как очевидно, будет некорректно.

В этой связи представляется уместным вспомнить, что слово «религия» в целом ряде случаев выступает как обозначение понятия некоторого оценочно-нормативного «идеала», часто используемого в полемических целях, когда, к примеру, прожив в России 14 лет, Жозеф де Местр (Joseph de Maistre, 1753–1821), католик, масон, философ и дипломат описывал «религию и нравы русских», отмечая, что у них «наблюдается всеобщее тяготение (особенно со стороны двора) к тому, чтобы совсем покончить с религией» и «греческая религия есть не что иное, как ненависть к Риму».[8]

дер, Г.–Ф. Истина религии вообще в двух частях, из которых в первой доказывается истина религии вообще противу неверия вольнодумцов и натуралистов; а во второй утверждается истина християнской религии, следуя священному писанию противу неверия натуралистов. Иждивением Типографической компании. М., тип. И. Лопухина, 1785.

[5] Приношение религии, или собрание стихотворений Ломоносова, Хераскова, Державина, Карамзина и других; издал М. Вышеславцев; 2 части; Москва, 1798.

[6] Национальный корпус русского языка // http://www.ruscorpora.ru/search-main.html

[7] *Ярхо В.Н.* Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) / Античность и современность. М., 1972. С. 253.

[8] *Жозеф де Местр.* Религия и нравы русских. СПб.: «Владимир Даль», 2010. С. 38, 57.

Другой автор уже начала XX века, задавшись вопросом «есть ли религия у русских», на протяжении почти 600 страничного обсуждения этой темы в упомянутой выше книге периодически делал вывод, что «у русских нет религии».[9] В то же время СМИ сообщили недавно о сенсационном обнаружении немецкими исследователями «религии шимпанзе».[10] Таким образом, у шимпанзе исследователи могут допускать наличие «феномена религии», тогда как у «русских» его наличие может отрицаться.

Эти дискуссии во многом связаны с проблемой формулировки трансисторического и трансдисциплинарного понимания термина «религия», который часто в России и Европе XVIII века отожествлялся с православием или христианством. Для описания религии как «эмпирического феномена», на наш взгляд, удачной является концепция одного из крупнейших социальных философов XX века Никласа Лумана (Niklas Luhmann, 1927–1998), который полагал, что религию во всех ее культурно-исторических формах можно определить как универсальный антропологический феномен «надзирания за неизвестным», который в бесписьменных культурах приобретает образ «магико-ритуальных» практик, сменяемых имперскими «универсальными теологиями» и современной «свободой совести» эпохи «массмедиа».[11] В таком феноменологическом понимании, у «русских», несомненно, была, есть и будет «религия», как и у всех других представителей «Homo sapiens».

Филологическое измерение «религии»: чем «ведает» российское «религиоведение»

Феноменологический аспект проблемы, позволяющий выявить универсальное содержание «феномена религии как таковой» в его многообразных историко-социальных «формах проявления» непосредственно сталкивается с очевидным фактом, состоящим в том, что «религия» является прежде всего словом, входящим в ряд известных «русскоязычных» источников. Под «русскоязычными» мы в рамках данного текста будем понимать сочинения предельно широкого характера, т.е. «древнерусские», «западнорусские», «южнорусские», «старобелорусские», «староукраинские» и т.п. Слово «религия», как уже отмечалось выше, эксплицитно входит в русский язык только в «петровскую эпоху», фиксируясь как «релея» («релія» и др., 1705) в заметках князя Б.И. Куракина.[12] Представляется важным рассмотреть основные денотаты (значения) и коннотаты (смыслы) термина (слова) «религия», существовавшего в форме нескольких лексем («реліи», «религіи» и т.п.), исторически формировавшихся в конкретных обстоятельствах отношений России (Руси) и Европы.

---

[9] *Зосимовский З.В.* Есть ли у русских религия? С-Петербург: Типография журнала «Строитель», Фонтанка 66, 1911. С. 63, 94, 103, 108, 185 и др.

[10] Немецкие ученые заявили о наличии у шимпанзе собственной религии // http://ren.tv/novosti/2016-03-02/nemeckie-uchenye-zayavili-o-nalichii-u-shimpanze-sobstvennoy-religii

[11] *Аринин Е.И.* Религия как «аутопойетическая» система в работах Никласа Лумана // Религиоведение, 2013, 2. С. 97–105.

[12] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3/ Пер. с нем. и доб. О.Н. Трубачева. 2-е изд. стер. М.: Прогресс, 1987. С. 446.

Куракин писал, что в Англии «всѣ подъ именемъ реформиты реліи, только же есть въ нихъ между реформиты раздѣленіе и другъ другу противные. Первые называются бышкуплике, другіе конформисты, а въ провинціи Шкотлантской и тѣмъ обеимъ противны, которые называются нонъ конформисты, другіе называются дезентеірштъ; и такъ есть въ Англіи четыре реліи (религіи) розныхъ».[13] В текстах Куракина не используется термин «православие» и его производные, но выделяется своя «церковь благочестивая» («благочестивой монастырь»), противопоставляемая всем остальным «релѣям». Исследователи отмечают, что термин «сияющее благочестие» сложился в период возвышения Московского княжества в качестве устойчивого поэтического наименования «Церкви Христовой» в традиции «нашея преславныя вѣры».[14] Признание общей основы «благочестия и «иноверия» встречается только в переписке будущей Екатерины Великой с отцом, где говорилось про единство «нашей святой религии» («notre sainte religion») в прусской «Evangelisch-lutherische Kirchen» и «Грекороссийской церкви» (1744).[15] Аналогичное отождествление российского «сияющего благочестия» и иноверных «Religion» проводилось и М.В. Ломоносовым, который перевел выражение «ревнителей к православию» как «Eifererin der Religion».[16]

Ранее, в XVII веке термин «релѣя» фиксируется как перевод слова «вѣра» в киевском «Лексиконе» Павмы Берынды (1627).[17] Его содержит и второе издание, вышедшее в типографии Кутеинского монастыря (1653).[18] Термин «релѣя», в свою очередь, встречается в еще более ранних текстах эпохи Брестской унии (1596), где бурно обсуждались проблемы людей «релѣи греческой», требовавших для себя «вольности набоженства» («Апокрисис» и др.). Так, в «Апокрисисе» говорилось о людях «старожитной релѣи греческой» («religiey greckiey»), «Грецкого набоженства», «Греческой релѣи», терпевших притеснения от приверженцев «костела Римского», «Римского набоженства», «Римской релѣи» и «Римской вѣры».[19] Вместе с тем, в денотат слова «релѣя» в этом тексте не входили «еретические секты», представителей которых тогда называли «диссидентами» («dissidentes de religione», т.е. «несогласными», «отщепенцами», «изменниками», «отступниками» и т.п.).[20]

---

[13] *Куракин Б.И.* Дневник и путевые заметки князя Бориса Ивановича Куракина. 1705–1707 // Архив кн. Ф.А. Куракина. Кн. 1. Спб., 1890. С. 145.

[14] *Белякова Е.В.* Первые опыты русской церковной историографии / Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. Выпуск 1. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 219–221.

[15] Сборник Российского исторического общества, 1871. Т. 7. С. 3, 6, 29–30.

[16] *Ломоносов М.В.* Приложения / Полное собрание сочинений. Т. 4, М.–Л.: АН СССР, 1955. С. 768.

[17] *Павма Берында.* Лексіконъ славенорωсскїйи именъ Тлъкованїє. Киев, 1627. С. 24.

[18] Лексикон славенороссий Памвы Берынды, типография монастыря Кутейского. Кутейна, 1653. С. 36.

[19] Апокрисис. Сочинение Христофора Филалета в двух текстах, польском и западно-русском 1597–1599 / Памятники полемической литературы в Западной Руси. Пб.: Тип. А.М. Котомина и К°, 1882. Кн. 2. С. 1003–1004, 1008, 1010, 1018, 1804.

[20] *Соболев Л.В., Флоря Б.Н.* Мартин Броневский // http://www.pravenc.ru/text/153469.html

Вся эта семантика стала возможной после бурной эпохи «Reformatio» (1517–1648), принятия «Confessio Augustana» (1531), утверждения принципа «cuius regio, eius religio», закрепленного «Pax Augustana» («Augsburger Reichs- und Religionsfrieden», 1555) и учреждения особой политической общности славян – «Республики», государства «Rzeczpospolita» («Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie», 1569). В нем королевский двор и большинство населения, принадлежа к «Римской вѣре» («Римскому набоженству», «Римской релѣе»), на протяжении целого поколения придерживались политики веротерпимости в соответствии с духом и буквой первого в мировой истории «Акта Варшавской конфедерации» («Akt konfederacji warszawskiej», 1573), включенного в список ЮНЕСКО «Память мира» («UNESCO Memory of the World Register»).[21] В этом документе впервые в мировой истории были представлены в качестве рядоположенных и равноправных «religionis christianae», «dissidentes de religione», люди «greckiej wiary» и приверженцы «jedno rzymskiego kościoła».

В свою очередь, слово «релѣя», по-видимому, стало входить в «русский» (в широком значении) язык еще за два столетия ранее, во время формирования «Великого князьства Литовского, Руского, Жомойтского и иныя», фиксируясь в юридических текстах «Привилеев», начиная с 1387 года («sanctae fidei atque religionis catholicae»), когда эти территории соединились с владениями «Królestwo Polskie».[22] Польские земли приняли слово «religio» как обозначение именно традиции «ortodoxae ac catholicae fidei», «jedno rzymskiego kościoła» с 966 года. В свою очередь, эти вопросы связаны с дискуссионной проблематикой «крещения Руси», т.е. начала приобщения в VIII–X веках князей «роусьскаѧ землѧ» из обширного семейства Рюриковичей к глобальному сообществу «Καθολικής Εκκλησίας/ Ecclesia Catholica».

Таким образом, слово «религия» эксплицитно входило в русский (в широком значении) язык в течение XIV–XVIII веков (хотя, возможно, и ранее), когда использовалось несколько лексем («релѣя», «релія», «релея», «лерія», «религія» и т.п.). Его денотатами за этот исторический период последовательно были: «Ecclesia Catholica Romana», «Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως», европейские «Confessio» эпохи Реформации, «ислам Imperii Turcici», московское «сияющее благочестие», важные для педагогов «нравственные основания веры», «мистицизм пророчества», «теологические истины веры» и «поэтическое вдохновение». Коннотации включали в себя дифференцирование своего «сияющего благочестия» («вѣры», «закона») от иноземных «релижий», при этом все они могли иногда собирательно именоваться «христианством», в котором различались феномены «правоверия», «невежества» и «ереси», где первое выступало как политическая «норма» (должная, легитимная и истинная «вѣра»), второе – как частично терпимая «маргинальность» («вѣрова-

[21] Poland – The General Confederation of Warsaw //http://web.archive.org/web/20080520235227/, http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=7748&URL_DO= DO_TOPIC&URL_SECTION= 201.html

[22] Прывілей Вялікага князя Літоускага і караля Польскага Уладзіслава (Ягайлы) 1387 года // http://starbel.narod.ru/d040.htm

ния» женщин, детей, «невежд»,), а третье – как абсолютно нетерпимая «ложь отступников» («невѣрие» безбожных «еретиков»). В таком историческом контексте «философия религии» (термин 1830?) и «религиоведение» (термин Л.Н. Толстого, 1908) формировались как «в*е*дение» 1) легитимными государственными «исповеданиями», включая не только свое «благочестие», но и «иноземное иноверие» («секты», «лжевѣрие» и т.п.); 2) личными особенностями нравственного, мистического, поэтического или теологического характера.

***Гура В.А.*[1], *Тимерманис Е.Б.*[2]**

Секуляризация в исторических судьбах Европы

В статье рассматриваются атеизм и секуляризация как факторы становления и эволюции европейской цивилизации. Основные этапы европейской истории связаны с переменами в сфере религии, с сужением сферы сакрального в пользу секулярного. Раскрывается связь феномена секуляризации с различными областями социальной и духовной жизни. Разрыв с религией в настоящее время – это кризис Запада, когда гедонизм выходит на передний план. Осознание позитивной роли религии произошло, когда большинство населения Европы стало во многом безрелигиозным.

Ключевые слова: атеизм, наука, религия, христианство, секуляризация, Европейская цивилизация.

The article analyses atheism and secularization as a factor of formation and evolution of the European civilization. The main stages of European history are connected with the changes in the religious sphere, with the shrinking of the sacral in favour of the secular. The article demonstrates the connection of the secularization phenomenon with the different spheres of the social and spiritual life. Today's break up with religion is the crisis of the West, when hedonism is coming to the forefront. The positive role of religion is becoming clear only now when the majority of Europeans have become non-religious.

Keywords: Atheism, science, religion, Christianity, secularization, European civilization.

Переплетение судеб европейской цивилизации и христианства – общепризнанный факт. Не без основания эту цивилизацию часто именуют христианской. Важной особенностью любой цивилизации является способность выработать свое толкование универсальных вопросов о мире, обществе и человеке. Поскольку эти важнейшие вопросы традиционно решались в рамках религиозного мировоззрения, связь между определенной религией и цивилизацией представляется весьма существенной. По мнению А. Тойнби, религия является главным фактором, образующим цивилизацию. «Я полагаю, – пишет он, – что стиль цивилизации – выра-

[1] ***Гура Владимир Аврамович*** [ph@spbstu.ru] – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского политехнического университета им. Петра Великого (Санкт-Петербург, Россия) – *прим. ред.*

[2] ***Тимерманис Елена Борисовна*** [etimermanis@gmail.com] – кандидат философских наук, доцент Гуманитарного института Высшей школы общественных наук Санкт-Петербургского политехнического университета им. Петра Великого (Санкт-Петербург, Россия) – *прим. ред.*

жение ее религии. Я согласен, что религия была источником силы, которая рождала цивилизации и поддерживала их»[3].

Однако более внимательный взгляд на европейскую историю позволяет обнаружить другой детерминирующий фактор – секуляризацию, Она сопровождает развитие европейской цивилизации от античности до наших дней. Таким образом, в поле нашего зрения будет влияние секуляризационных процессов, атеизма и свободомыслия на формирование, и эволюцию европейской цивилизации.

Истоки критики религии уходят в незапамятные времена. В ветхозаветной части Библии говорится о безумце, заявившем, что нет Бога (Пс. 13:1). Можно сказать, что наличие критического мышления является признаком человеческой культуры на любом этапе ее развития. Другой вопрос, насколько оно значимо и влиятельно в тот или иной исторический период. В течение длительного времени религиозное мировоззрение, освящающее практически все виды человеческой деятельности, было господствующим.

Ситуация существенно меняется в Древней Греции классического и эллинистического периода. Здесь формируется рациональный, доказательный тип мышления, закладываются основы гуманитарных, естественных и точных наук. Деятельность древнегреческих философов и ученых зачастую приводила к конфликтам с ревнителями традиционной религии, что выразилось в осуждении Сократа, сожжении книги Протагора, в преследовании Анаксагора. Однако важно подчеркнуть преобладающую атмосферу вольномыслия и раскрепощённости мышления. Многие античные философы создают картины мира, в которых действуют только природные стихии и практически нет места сверхъестественным сущностям. Здесь же появляется и сам термин «атеизм», и носители откровенно атеистических взглядов. Античный поэт и философ Клитомах (II в. до н.э.) написал обобщающий труд «О неверии в богов", в котором приводится список наиболее известных безбожников Греции. В список вошли Протагор, Продик, Критий, Феодор, Эвгемер, Диагор и Эпикур[4].

Формирование рационального, критического мышления, доходящего до откровенного безбожия обусловлено специфическим социально-политическим устройством греческих полисов, обеспечивающим демократические свободы гражданам этих полисов. Именно с данного времени обнаруживается «сакральная тяга Запада к свободе»[5], отличающая его от других регионов планеты.

Однако религиозно-идеалистическая форма интеллектуального развития еще не исчерпала своих возможностей. Наиболее глубокие и содержательные философские системы были созданы мыслителями, признающими реальное существование богов. Это, в первую очередь, Платон и Аристотель, в концепциях которых идея Бога, высшего духовного начала,

---

[3] *Тойнби А.Д.* Человек должен выбрать сам: пер. с англ. / А.Д. Тойнби, Д. Икеда. – М.: Леан, 1998. – С. 369.

[4] *Шахнович М.М.* Парадоксы теологии Эпикура. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философ. общ-ва. 2000. Гл. 2.

[5] *Дэвис Э.* Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Екатеринбург, Ультра. Культура, 2008. С. 155.

играет важную конструктивную роль. Платон обратил внимание на обратную сторону раскрепощенного безрелигиозного мышления: релятивизацию нравственных ценностей, приводящую к социальному хаосу. Поэтому Платон осуждает чрезмерную интеллектуальную свободу. «За этой свободой, – пишет философ, – последовало нежелание подчиняться правителям, затем стали избегать подчинения отцу с матерью, всем старшим и вразумителям, а в конце концов появилось стремление не слушаться и законов. Достигнув этого предела, уже не обращают внимания на клятвы, договоры и даже на богов; здесь проявляется так называемая древняя титаническая природа; в своем подражании титанам люди вновь возвращаются к прежнему состоянию и ведут тяжелую жизнь, преисполненную бедствий»[6].

Пришедшие на смену античности Средние века не отмечены секулярными тенденциями и атеистическими идеями. Исключение составляет так называемый трактат «О трех обманщиках», в котором критикуются основатели иудаизма, христианства и ислама. Средние века примечательны в другом отношении. Христианство способствовало выходу из мировоззренческого тупика, в котором оказалась античная теоретическая мысль, установившая непреодолимые грани между физикой и механикой. По мнению греков, физика должна заниматься исследованием естественных объектов и процессов. Механике же было отказано в статусе науки, она рассматривалась в качестве искусства создания предметов, которых не было в природе. Христианский догмат творения, согласно которому все в мире является творением Бога, нивелировал противопоставление искусственного и естественного и, соответственно, физики и механики. Тем самым механика постепенно обретает статус ведущей науки. Кроме того, провозглашая бесконечность атрибутом Бога, христианство вводит в европейскую культуру идею актуальной бесконечности, столь важную для развития математики и астрономии.

Христианская религия включила в себя приемы рациональной аргументации, разработанные греческими философами, высокое представление о человеке, имеющем бессмертную душу, наделенном свободой и призванном управлять земным миром. Впоследствии эти мировоззренческие установки придадут европейской цивилизации динамичный характер и с неизбежностью вызовут секуляризационные процессы.

В то же время средневековое христианство представляло собой устойчивый мировоззренческий комплекс, препятствующий дальнейшей эволюции научного знания, которое в принципе несовместимо с косностью и догматизмом. Необходимо было расшатать застывшие средневековые структуры, что и было сделано в эпоху Ренессанса посредством нового прочтения античного философского и культурного наследия. Особенно важно было распространение неоплатонизма и герметизма. В данную эпоху актуализируются христианские и герметические идеи, которые возвышают человека, подчеркивают его свободную волю, достоинство и способность к творчеству. Становится все более значимым нарастание светского, мирского начала. Получают развитие светская мораль, светский образ жизни, поэзия, политическая и правовая мысль. Начинается

[6] *Платон.* Соч. в трех томах. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, 1972. С. 173.

смена социальных регуляторов, имевшая важные последствия для судеб европейской цивилизации.

Реформация, несмотря на стремление укрепить и обновить веру, открыла путь к обмирщению целых сфер жизни, поскольку провозгласила мирскую деятельность служением Богу. Она раскрыла личностный потенциал, изначально заложенный в христианском миропонимании.

В Новое время происходит бурная экспансия секулярного начала. Если в XVII веке в философских системах Декарта, Спинозы, Лейбница идея Бога еще является важным конструктивным элементом, то в XVIII веке появляется много философов, которые критикуют религию с позиций деизма и атеизма. Провозглашается наступление эпохи Разума. Идея Бога в качестве мировоззренческого центра, заменяется идеей природы, которая является вечной и самодостаточной. Отец Романо Скальфи утверждает: «Мы сейчас страдаем от духа светскости, который берет начало от кризиса схоластики, проходит через философию Декарта, через рационализм, Просвещение и материализм»[7].

Социальное и интеллектуальное развитие Европы чрезвычайно ускоряется. В ходе буржуазных революций традиционная религия либо существенно ограничивается, либо делаются попытки ее вовсе запретить, как это было во времена Великой Французской революции. Эти процессы сопровождаются расширением прав человека и государственной поддержкой науки. Как отмечается в трудах, посвященных проблемам секуляризации в Германии, «в начале 19-го века церковь была лишена большей части имущества, утраченного в секуляризации. Наполеоном была экспроприирована собственность церквей по всей Европе»[8].

В XX веке секуляризация распространяется вширь и вглубь, охватывая различные сферы жизни европейцев, те сферы, где влияние религии прежде было господствующим. Как отмечает С. Хантингтон, «В Европе западная цивилизация может быть расшатана ослаблением своего центрального компонента, христианства. Все меньшую долю составляют те европейцы, которые заявляют о своих религиозных убеждениях, следуют религиозной практике и участвуют в религиозной деятельности. Эта тенденция отражает не столько враждебное отношение к религии, столько равнодушие к ней»[9]. Для части творческой интеллигенции характерно ироничное, насмешливое отношение к христианским символам и ценностям, о чем с сожалением П. Бюкенен пишет в своем бестселлере «Смерть Запада»[10]. Ж. Батай в противовес классическому труду Фомы Аквинскому «Сумма теологии» издает книгу «Сумма атеологии».

О негативных последствиях секуляризации пишет М. Элиаде. По его словам, «для наших современников, утративших религиозность, космос

---

[7] *Скальфи Р.* Движение к экуменическому сознанию // Вопросы философии. 1991. №5. С. 87

[8] Wie der Staat die Kirche mitfinanziert. Available at: http://www.dw.com/de/wie-der-staat-die-kirche-mitfinanziert/a-17159214 (accessed 25.01.2017)

[9] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 501–502.

[10] *Бюкенен П.* Смерть Запада. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. Гл. 8 Дехристианизация Америки.

стал непроницаемым, инертным и немым: он не передает более никакого послания, не содержит в себе никакого шифра»[11]. Однако, покорение природы, выявление и использование ее закономерностей приводит к утрате цельности человека. По мнению Адорно и Хоркхаймера, человек пожертвовал гораздо большим, чем приобрел: он потерял себя, и эта утрата невосполнима. С точки зрения современной католической доктрины, эту ситуацию следует принять как данность, необходимо попытаться раскрыть и осмыслить противоречия, которые реально возникают в социальных и социально-культурных процессах европейского мира после Просвещения: «угрожающая потеря субъекта, новая мифология и религия без бога»[12]. Человек в современном мире, который во многом создан или модифицирован им самим, ощущает этот мир таким же темным и пугающим, как его предки. И хотя в освоении природы человек достиг новых ступеней, и в окружающем мире он задыхается от множества возможностей и мнимой свободы и в глубине души начинает искать подлинные ценности.

Феномен секуляризации не поддается однозначной оценке, как, впрочем, развитие науки и техники, приносящее людям множество благ, но порождающее экологические проблемы. В историческом плане атеизм и секуляризация раскрепощали человека, стимулировали его творческое начало. Но преобладание в социуме безрелигиозных индивидов ведет к утрате духовной вертикали. Человек ориентируется исключительно на земное, материальное, сиюминутное, хочет жить для себя и только для себя. Религия же как высшая нормативная система регулирует поведение человека, органично соединяя его с обществом и миром в целом. Бытие человека наделяется особым смыслом, далеко выходящим за рамки его повседневных, в своей сущности физиологических потребностей есть, пить, размножаться, развлекаться. Для современного российского религиоведения в качестве важнейшей можно определить проблему «роли религиозного фактора в общегосударственном и региональном масштабах, межнациональных и иных общественных отношениях»[13].

Все же мы полагаем, что европейская культура не одномерна. Мирское, профанное, безрелигиозное сосуществует в ней с сакральным, с духовными ценностями, имеющими высший онтологический статус. Полемика и противоборство этих двух начал в культуре – показатель ее жизненности.

---

[11] *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 111.

[12] *Rahner K.* Schriten zur Theologie. Zurich – Koln – Einsiedeln. 1954–1984. Bd. XI. S. 451

[13] *Смирнов М.Ю.* Современная российская социология религии: проблема самоопределения. Социологическая эпистемология и методология в XX1 веке. Материалы Первых Ковалевских чтений. СПб.: Астерион, 2006. С. 362

Трофимова З.П.[1]

Религиозное свободомыслие как явление духовной культуры США и Великобритании

(середина XIX – начало XX вв.)

Духовная жизнь США и Великобритании XIX – нач. XX вв. представляет собой сложный конгломерат философских, социальных, политических течений, нередко переплетающихся друг с другом. Одни из них тяготеют к фундаменталистским, консервативным идеям, другие – к либеральным, модернистским учениям. Среди последних важное место занимает свободомыслие как явление духовной жизни, которое проходит сквозь всю историко-философскую мысль человечества.

Сам термин «свободомыслие» впервые был употреблён Дж. Локком (1632–1704), а определение было дано А. Коллинзом (1676–1729) в работе «Философское исследование человеческой свободы».

Необходимо различать «свободомыслие» как теоретическое течение в истории философии, «свободную мысль» как качество, присущее отдельному человеку, а также «свободомыслящих» как участников, тех или иных общественно-политических движений стран Европы, США, России, Австралии, Новой Зеландии. В современный период существуют две крупные организации свободомыслящих «Всемирный Союз Свободомыслящих» и «Международный Гуманистический и Этический Союз».

Отечественный религиовед З.А. Тажуризина определяет свободомыслие по отношению к религии как «широкое духовное течение, исходным пунктом которого является признание права разума на критическое рассмотрение религии и свободное исследование окружающего мира»[2]. Все свободомыслие условно можно разделить на светское и религиозное, которые предоставляют собой различные философские направления. Под «религиозным свободомыслием» мы понимаем «теоретические исследования и широкие интерпретации теологических и философских учений». Обобщить все течения религиозного свободомыслия не представляется возможным, однако можно выделить такие направления, как «христианский социализм» в Великобритании и «социальное христианство» в США. Отметим, что многие английские и американские философы отождествляют эти понятия.

Христианский социализм – это религиозно-социальное движение, сформировавшееся к середине XIX в. в Европе, а потом в США в лоне протестантских и католических церквей. Социальной основой христианского социализма были революционный подъем в Европе, промышленный переворот, чартистское движение, кризис внутри церкви.

В Англии основоположниками христианского социализма являлись англиканские священники Фредерик Денисон Морис (1805–1872), Чарльз Кингсли (1819–1875), юрист Джон Ладлоу и другие. Платформой для обсуждения различных вопросов (о сущности религии и человека, о при-

---

[1] ***Трофимова Зорина Павловна*** [zptrofimova@gmail.com] – доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Тажуризина З.А.* Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987. с. 14

чинах существования и мерах преодоления зла на земле[3], о построении в будущем Царства Божьего) стали газета «Политика для народа» и журнал «Утренние хроники», которые начали издаваться в 1848 году. В том же году Ч. Кингсли сформулировал основной тезис христианского социализма: «Мы констатируем бедственное положение масс и необходимость реформ, но в то же время предупреждаем против всякого насильственного протеста. Всякая реформа должна начинаться с самоусовершенствования, и путь для этого – религия».[4] Этот тезис согласуется с общим для мыслителей данного течения утверждением, согласно которому в основе всех общественных явлений должны лежать христианские ценности. Исходя из этого, социальная реформа подразумевает «христианизацию» социализма на основе религиозно-нравственного перевоспитания рабочих. Таким образом, в числе основных задач своей общественной деятельности христианские социалисты Англии видели «распространение социалистических идей» и «расширение образования среди рабочих»[5].

Разделяя утопические учения Р. Оуэна (1771–1838), Ш. Фурье (1772–1837), Т. Карлейля (1795–1881) Ф. Морис в работе «Царство Божие» утверждает, что Царство Божие может быть построено на земле, но для этого необходимы устойчивые потребительские кооперации, где просвещенные промышленники будут опекать рабочий класс при помощи религиозного воспитания. Заметим, что схожие идеи встречаются в статье Дж. Ладлоу в журнале «Христианский социализм», в романах Ч. Кингсли «Брожение», «Элтон Локк».

В своих программах социальных реформ христианские социалисты требовали от англиканской церкви вплотную подойти к решению социально-политических проблем общества, особенно в сферах образования и воспитания. В работе «Религии мира» Ф. Морис разделяет деятельность религиозных (христианских) институтов и влияние идей отдельных теологов на «здоровую» и «нездоровую». «Здоровая» деятельность пытается оградить общество от деградации. Нездоровая, в свою очередь, не стремится отвечать на современные социальные проблемы, что приводит к возвышению эгоистического интереса в обществе. Ф.Морис делает вывод, согласно которому уничтожить эгоизм возможно при восстановлении истинного первоначального христианства, то есть учения Иисуса Христа и евангельских норм.

В середине XIX века усилился миграционный процесс из Европы в Америку, где в это время набирало силу движение подобное христианскому социализму, а именно, «*социальное христианство*» (иногда его называют «*социальный евангелизм*»). Наиболее яркими его представителями являются У. Раушенбуш, В. Глэден, Л. Эббот, Д.Р. Глисс, Ф. Пибоди, А. Эбел и другие. В это культурное движение входили протестантские священники, светские философы, историки, экономисты, преподаватели

---

[3] Существование зла в этом мире, согласно Ф. Морису и Ч. Кингсли, является результатом несовершенств человеческой природы, ее греховности, которые ограничивают возможность человека постичь ниспосланный Богом идеал божественной жизни.

[4] *Kingsly Ch.* Charles Kingsly: His Letters and Memories of his Life. L., 1877. p. 72

[5] The Christian Socialist. L, 1850, N 1, p. 2.

учебных заведений. В 1887 г. было образовано «Общество христианских социалистов», быстро распространившееся по всей стране и ставившее своей задачей пропаганду социалистических идей, связанных с христианским учением. Среди печатных изданий большое значение имели «Царство» и «Социальное евангелие», а ключевым центром социального христианства была Чикагская школа либерального протестантизма во главе с профессором теологии и морали Ф. Пибоди.

Как отмечал историк Г. Хопкинс, «социальные евангелисты применяют учение Христа для спасения общества в целом, социальных институтов и индивида».[6] Так, в 1874 г. стал выходить «Журнал христианской рабочей реформы», в котором рабочие вопросы рассматривались с библейских позиций. Девиз журнала гласил: «Иисус Христос был высшим Реформатором истории, поскольку он был спасителем от греха и реорганизатором общества для построения царства Божьего с целью преодоления страданий».[7]

Социальное христианство в США прошло длительный путь от евангелизма к либерализму, а многие его представители принимали активное участие в политических движениях, в частности, аболюционизме.

Д.Р. Блисс, один из видных социальных христиан, подчеркивал, что социализм – историческое явление, которое, с одной стороны, строится на кооперации трудящихся и работодателей в противоположность конкуренции, а с другой стороны, на христианских евангельских нормах. Он вводит понятие «живое христианство» для обозначения духовной и социальной программы, в которой одним из способов решения социальных проблем будет установление тесных взаимоотношений, между личным спасением и общественным усовершенствованием, а духовное возрождение на основе евангельских норм будет средством для осуществления социальных реформ в обществе.

Другим крупным представителем социального христианства был баптистский пастор, профессор церковной истории Рочерстерской теологической семинарии У. Раушенбуш, автор работ «Христианство и социальный кризис», «Социальное учение Иисуса Христа», «Теология социального евангелия». В своих воззрениях У. Раушенбуш сосредотачивается на идее построения Царства Божьего на земле, которое может быть основано посредством социальных реформ и христианской этики без коренного изменения американского общества. Для него Иисус Христос предстает не социальным реформатором, а преобразователем в области морали, средствами которой можно установить новый христианский социальный порядок.

Надо отметить, что социальное христианство делает упор не столько на личном спасении, сколько на спасении человечества в целом. Идея морального равенства также проходит сквозь все произведения христианских социалистов. По словам У. Раушенбуша «цель социального христианства – установление симпатий и взаимоотношений между социальными классами. Принципы морального равенства выражаются в

---

[6] *Hopkins C.H.* The Social gospel. Religion and Reform in Changing America. Philadelphia, 1991. P. 306.

[7] *Handy R.M.* The Social Gospel in America. 1870 – 1920. N.Y, 1986. p. 75.

следующем: «Бог – отец всех людей, все люди – дети одного отца, значит все – братья друг другу». [8]

Как мы уже заметили, представители движения социального христианства полагали, что в государстве одним из инструментов спасения является церковь, которая должна подвергнуться коренной перестройке. Для этого её необходимо социализировать, то есть обратить внимание на решение конкретных общественных проблем. В связи с этим в работе «Для Бога и людей. Молитвы о социальном пробуждении» У. Раушенбуш полагает, что задача христиан состоит в пробуждении в человеке ответственности за совершенствование всего общества. Он вводит понятие «практическое христианство», смысл которого состоит в призыве к участию рабочих в кооперативах, обществах по самообразованию и т.п.

Положения социального христианства поддержал Л. Эббот – конгрегационалист и один из создателей «Совета церквей Христа» в Америке – органа протестантских церквей. Им также был разработан документ под заголовком «Социальное кредо» (1908). В своих работах он отмечает, что миссия Иисуса Христа продолжается в современном мире, находя отклик среди рабочих, и в частности в чартистском и кооперативном движениях в Англии.

Социальное христианство в США и христианский социализм в Великобритании как явления религиозного свободомыслия направлены на изменение общества, на самореализацию в нем человека и нахождения для этого экономических, политических и религиозных средств. Оба эти движения по-разному оценивались их современниками. Одни (Дж. Беннет, Г. Стейн и другие) считали их теории, направленные на реформирование общества на основе христианских принципов, оптимистическими. Другие, в основном неортодоксы (Р. Нибур, Р. Блейк), указывали на их утопический характер, относили их к «утопическому социализму». Многие представители религиозного свободомыслия были связаны с демократическими и рабочими движениями в Великобритании и США. Их идеи актуальны и в современной либеральной философии и социальной жизни английского и американского обществ.

Коренева Н.А. [1]

Концепт религиозного опыта в работах Вячеслава Иванова

В начала следует сказать несколько слов о выборе темы. Я исхожу из того, что Вяч. И. Иванова можно рассматривать как религиозного мыслителя[2], следовательно, вполне уместно говорить о наличии в его работах философской концептуализации религиозного опыта. На мистическое чувство или просто переживание Вяч. Иванов ссылается достаточно ча-

---

[8] *Rauschenbusch W.* A Theology for the Social Gospel. N.Y., 1922. p. 84.

[1] ***Коренева Надежда Александровна*** [swordflag@yandex.ru] – преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] См., например, об этом работу: *Вестбрук Ф.* Дионис и дионисийская трагедия: Вячеслав Иванов. Филологические и философские идеи о дионисийстве. München. 2009.

сто в ходе теоретизации своего понимания символизма. Специального определения религиозному опыту он не дает, однако его, на мой взгляд, можно достаточно легко реконструировать на основе работ Иванова (в отличие от многих других мыслителей его времени, часто использовавших концепт религиозного опыта и никак его не эксплицировавших). Конечно, с выбором того, как назвать момент, переживания священного, описываемый Ивановым, возникают определенные трудности, поскольку в некоторых работах Иванов наделяет, например, «переживание» негативными коннотациями[3], противопоставляя ему «чувство», в других – наоборот[4], в целом же, можно сказать, что он скорее не делает различий между этими терминами, используя каждый случайным образом, потому я вижу смысл обратиться к более общему, по сравнению с ними, термину «религиозный опыт» (тем более что сам Иванов охотно ссылается на «опыт», который у него носит, в зависимости от контекста, познавательный или экзистенциальный характер). То, какую роль играет в философии Иванова концепт религиозного опыта и какою обладает структурой, можно проследить на примере его взаимосвязи с историософией, выявляющей значение романтизма и символизма, а также через рассмотрение соотношения концепта с понятиями «символ», «миф» и пр. В докладе я буду опираться на материал трех работ Вяч. Иванова, в которых, на мой взгляд, наиболее ярко представлены названные темы, это работы «Ты еси», «Две стихии в современном символизме» и «О Новалисе».

Прежде чем приступать к разговору о религиозном опыте, следует обратить внимание на то, как Вяч. Иванов определяет религию. Религия, по его мнению, есть «чувствование связи всего сущего и смысла всяческой жизни», религия это «связь и знание реальностей»[5]. Обратим внимание на определение религии, как *чувствования*. Понятие религии оказывается достаточно близким с понятием символа, который есть «знамение иной действительности», проходящий сквозь «все планы бытия и все сферы сознания» и знаменующий «в каждом плане иные сущности», исполняющий «в каждой сфере иное назначение»[6], Вяч. Иванов сам подчеркивает близость символического искусства, направленного на выявление «связи и смысла» всего сущего в видимом и невидимом мире, и религии. Символическое искусство является творчеством религиозным, которое, в свою очередь призвано «охранить» религию. То есть, по Иванову, религиозное творчество, основанное на откровении и его последующем символизировании необходимо для жизни и развития религии[7]. Здесь, на мой взгляд, Иванов отчасти оказывается близок к идеям т.н. «нового религиозного сознания», представители которого провозглашали возможность догматического развития[8]

---

[3] См. статью Вяч.И. Иванова «Две стихии в современном символизме».

[4] См. его эссе «О Новалисе».

[5] *Иванов Вяч.И.* Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 561.

[6] *Иванов Вяч.И.* Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 537.

[7] Там же, – С. 561.

[8] Подробнее об этом см.: *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М., 2009.

(если религиозный опыт лежит в основании религии, то возможны новые религиозные переживания, новые откровения, которые будут закреплены в новых догматах). Иванов, однако, всячески подчеркивает *универсальность* личного религиозного опыта, исходя из особого понимания личности. Концепт личности наиболее ярко представлен в историософской модели Иванова, тесно переплетающейся с его пониманием развития символического искусства. Способность к символотворчеству (видению и ознаменованию «глубочайшей истинной реальности вещей»[9]) связывается Ивановым с необходимостью «расточения души в целом, потери субъекта в великом субъекте и восстановления его через восприятие последнего, как реальный объект»[10]. Таким образом изображаемая соборность является способностью отречься от своего я, выйти за его пределы и слиться со всеединством, как это происходит в дионисийской мистерии. Иванов противопоставляет символизму, основанному на соборности своеобразно понимаемый идеализм (сосредоточенный на постижение не самих предметов, как они есть, а идей и представлений о них). В истории, начиная с эпохи Средневековья, вместо созидания «иерархического строя познанного верою в его небесных первообразах соборного мира»[11] личность уклоняется в индивидуализм, поскольку данные религиозного опыта, которым располагало человечество, были еще недостаточны для реализации соборности, необходимо было пройти определенное испытание. Эпоха Возрождения – это эпоха, в которую личность, подобно блудному сыну, теряет способность к мистическому видению, осознавая возможности собственного разума, предельно ограничивает себя, замыкаясь в своем я, в своей индивидуальности, что делает ее способной к восприятию только феноменальной стороны предметов. В идеализме, пришедшем, по Иванову, в эту эпоху на смену символизму, господствуют субъективизм и стремление к самоопределению. Потому неудивительно, что на исходе эпохи Просвещения происходит революция во Франции, утверждающая «равенство в смысле раздробления соборности на мириады равно своевольных и бессвязных человеческих я» и т.п[12]. Лишь некоторые авторы к концу XVIII столетия снова обретают возможность видеть «мистические звезды»: Гете вступает на «путь реалистического вселенского *сочувствия* (*курсив мой* – Н.К.)», а для Новалиса его мистический опыт становится «истинным содержанием жизни», «откровение этого опыта» – целью[13]. Такие художники, как Гете и Новалис, становятся теургами, поскольку, максимально отрицаясь своей воли, пытаются «прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей». Романтизм учит личность воспринимать мир, как не-я, выводя ее из своей самозамкнутости (мы опустим связанные у Иванова с романтизмом идеи о Душе мира и пр.). Романтизм формирует начатки мистического сознания, которое вполне, по мысли Иванова, обретает лишь современный ему симво-

[9] *Иванов Вяч.И.* Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 549.
[10] Там же, – С. 553.
[11] *Иванов Вяч.И.* О Новалисе. Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 260.
[12] Там же, – С. 261.
[13] Там же, – С. 265.

лизм. Итак, личность определяется Ивановым ее способностью к отказу от всего своего, субъективного, как отрицательного фактора, ведущего к разобщению, ради стяжания объективного опыта переживания мистической (подлинной) сущности предметов.

Личность, способная к символотворчеству, открывает «объективную правду о сущем» – миф, то есть, по Иванову, в мифе является откровение, точнее, он есть воспоминание «о мистическом событии» религиозного опыта, «задача мифотворчества, поистине, – «вещей обличение невидимых». И реалистический символизм – откровение того, что художник видит, как реальность»[14]. Миф имеет универсальное значение, которое, как «объективная правда о вещах», должно быть принято каждым. Однако, как подчеркивает Иванов, прежде чем миф будет переживаться всеми, он должен быть пережит в индивидуальном религиозном опыте, личном «по своей арене» и сверхличным «по своему содержанию»[15]. В процессе обретения мифа участвует также вера, однако сложно однозначно сказать, как именно Иванов ее понимает, он пишет, например: «мифотворчество – творчество веры», поэт *верит*, поэт, «познает интуитивным своим познаванием», что миф это «комическое таинство»[16]. Итак, мы видим, что концепт религиозного опыта оказывается в основе ряда понятий символистской теории Вяч. Иванова.

Обратим внимание еще раз на то, что символизм (реализм, романтизм), «поглощен *чувствованием* … реального бытия» объекта познания, который открывается познающему сознанию, как он есть, художник должен обладать одновременно способностью к наблюдению и к ясновидению, чтобы «ознаменовать» явление и сущность предмета[17]. Идеализм, даже если он использует символы, обращается к впечатлительности[18], посвятил себя «изучению и изображению субъективных душевных переживаний»[19]. Несмотря на то, что объект познания в символизме «чувствуется», художник не вносит в его репрезентацию ничего субъективного. Объективность такого рода опыта обеспечивается у Иванова степенью причастности личности к всеединству, соборности. То есть, мы видим, что этот вопрос Иванов решает практически так же, как некоторые религиозные мыслители, вроде отца Павла Флоренского или С.Н. Булгакова, в концепциях которых религиозный опыт занимал одно из ключевых мест (представая «единственным законным способом познания догматов»[20] или вообще основой религии[21]) и которые были по этой причине вынуждены защищаться от обвинений в субъективизме. Интересно также, что Иванов разводит психологические (т.е. субъективные) переживания, аф-

[14] *Иванов Вяч.И.* Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 555, 556, 557.
[15] Там же, – С. 558.
[16] Там же, – С. 556, 557.
[17] *Иванов Вяч.И.* Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 539.
[18] Там же, – С. 552.
[19] Там же, – С. 553.
[20] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. М. 1990. С. 3.
[21] Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М. 1994. С. 54.

факты («индивидуализм психологии, культ мимолетного (ибо периферического) опыта впечатлительности»[22]) и собственно религиозный опыт. В ходе полемики вокруг имяславия представители духовных академий тоже обращались к религиозному опыту, но старались рассматривать его с точки зрения современной им психологии, потому он оставался для них субъективным, объективным было только откровение[23], тогда как мыслители, находившиеся на стороне имяславия, понимали религиозный опыт онтологически, как момент реального соединения двух планов бытия. У Иванова две эти позиции как бы объединяются, с той разницей, что момент религиозного опыта он понимает более сложно.

Если мы попробуем ответить на вопрос, как именно представляет себе Вяч. Иванов момент религиозного опыта, какие пути предлагает своим современникам для обретения целостности и ухода от раздробленности, субъективности идеализма, нам стоит обратиться к его работе, в которой он образно описывает схему религиозного опыта, «правого религиозного восторга», эссе – «Ты еси». Душа человека должна обрести в себе божественное начало, «Ты». В процессе этого поиска, по Иванову, разыгрывается архетипическая драма: если «мужеское я» сознания исполнено богоборства, богоотступничества, оно удаляется от своей природы и Психея (женская часть сознания) не узнает его. Удаляясь от божественного центра, «мужеское я» оказывается на периферии сознания, где «блуждает» Психея, что сулит конфликт этих двух моментов сознания, следствием чего могут быть отчаяние или безумие[24]. Психея ищет божественное (а никто не приходит к Отцу, иначе чем через Сына, – напоминает Иванов[25]), потому, если мужское стремиться к тому же, оно «как бы воскресает из смертного сна и облекается в светлое видение Сына»[26], в результате чего «правое вакхическое безумие» заканчивается восстановлением личности, примирением обеих частей сознания личности[27]. Иванов при описании структуры дионисийского экстаза, дабы продемонстрировать универсальность предлагаемой им схемы, выстраивает вереницу образов из разных мистических учений (его варианта этих учений): в момент встречи Психеи и «мужеского я» личности, тяготеющего к «сверхличному средоточию личного бытия»[28], разыгрывается сценарий греческого и египетского мистериальных мифов, реализуется кульминационный момент учения Мейстера Экхарта – в «я» рождается Христос, «я» предстает воскресшим сыном Божьим и Адамом, причем божественное начало, к которому тяготеет «я» легко именуется Ивановым также и Атманом. Таким образом, Бог у него оказывается не трансцендентен сознанию, но

---

[22] Иванов Вяч.И. Две стихии в современном символизме. Собрание сочинений. Т.2. Брюссель, 1974. С. 554.

[23] Позиции представителей духовных академий по этому вопросу кратко изложены в книге: Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб. 2007.

[24] Иванов Вяч.И. Ты еси. Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 266.

[25] Там же, – С. 265.

[26] Там же.

[27] Там же, – С. 266.

[28] Там же, – С. 265.

«разоблачается» в нем «чрез внутренний поворот воли» человека[29]. С другой стороны, Иванов легко использует христианскую лексику, говоря чуть далее о необходимости «благодатного воссоединения в Духе»[30]. То есть, можно утверждать, что Иванов вырабатывает свой особый концепт религиозного опыта, представляющий собой обобщение некоторых элементов романтизма, восточного и европейского мистицизма и мистериальных мифов, и, в то же время, имеющий вполне уникальную структуру, и располагающий, кроме того, специальной терминологией.

Азарова Ю.О.[1]

Деррида и святой Павел: дискурс духа и буква закона

Французский мыслитель Жак Деррида широко известен как критик метафизики, классической философии и академической теологии. Однако это не значит, что Деррида безразличен к религии. Напротив, давая новое прочтение таких важных понятий, как «вера», «закон», «спасение», «дух», он предлагает более глубокий взгляд на христианство.

Деррида прекрасно знает богословскую и свято-отеческую традицию. В своих работах он часто упоминает Ветхий и Новый Завет (особенно Апостольские Послания), труды Августина Аврелия, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Фомы Аквинского, немецких мистиков (Ангелуса Силезиуса и Мейстера Экхарта).

Например, осмысляя «Исповедь» Августина как предельную форму самопознания души, Деррида очень тонко расставляет философские акценты, разграничивая «исповедь как *confessio*, личное обращение к Богу», и «исповедь как *conversio*, рассказ Августина о своем обращении»[2].

Рассматривая принцип *facere veritatem*, Деррида находит парадоксальную связь между исповедью Августина и молитвенным опытом Псевдо-Дионисия. Когда «Дионисий Ареопагит артикулирует молитву, обращенную к Богу, соединяя ее с обращением к последователю», в ней присутствует то, что Августин называет «творением правды»[3].

Здесь «речь идет об особом движении души, о преобразовании сущности с тем, чтобы раскрыть ее в … самой тайне. Это преобразование обращено также и к другому человеку для того, чтобы повернуть его к Богу. Два движения являются на самом деле одним. <…> Такое преобразование сущности напоминает исповедь Августина»[4].

---

[29] Там же, – С. 267.

[30] Там же, – С. 268.

[1] ***Азарова Юлия Олеговна*** [azar2005@yandex.ru] – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и практической философии Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина (Харьков, Украина) – *прим. ред.*

[2] *Derrida J.* Composing “Circumfession” // In: «Augustine and postmodernism: Confessions and Circumfession» [ed. by John Caputo and Michael Scanlon]. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005. P. 19–27.

[3] *Деррида Ж.* Кроме имени // *Деррида Ж.* Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 77–80.

[4] Там же, – С. 78.

Изучая духовную практику немецких мистиков, Деррида обнаруживает «родство Ангелуса Силезиуса с апофатической теологией»[5]. Рассуждая о спасении и благодати, он «говорит о возможности невозможного, или даже о том, что более самого невозможного (*Das ubermoglichste ist moglich*)»[6].

Однако главное внимание Деррида уделяет апостолу Павлу. В книге «Акты религии» он подробно обсуждает «Послание Римлянам» (2: 25–29). Говоря о чистоте сердца, Деррида подчеркивает, что «именно Павел первый проводит фундаментальное различие между очищением плоти и души»[7].

Деррида также анализирует «Послание Галатам» Павла, отмечая, что оно разрушает прежнюю стену между иудеями и язычниками, между тем, кто «обрезан» и «не-обрезан», ибо «во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни не-обрезание, а новая тварь» (6: 15). «Благодать Господа нашего Иисуса Христа с духом вашим, братия» (6: 16).

Данный пассаж, по мнению Деррида, важен тем, что Павел не только показывает различие очищения души и плоти, но также различие закона (которому следуют иудеи) и духа (которому следуют христиане). Дух – это то, что объединяет все человечество в рамках евангельского мессианизма[8].

Сравнивая Ветхий Завет и Новый Завет, Деррида говорит о специфике христианского служения. Аналогичную проблему затрагивает и Павел во Втором «Послании Коринфянам»: «Христос дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому, что буква убивает, а дух животворит» (3: 6).

Фактически, «Святой Павел ставит вопрос о том, как служить духу (и, тем самым, вопрос о том, как служить жизни, а не смерти), т. е. как обрести просветление»[9]. Именно здесь, полагает Деррида, открывается основной смысл проповеднической деятельности, подлинная природа миссионерства.

Цитируя Павла, Деррида выделяет следующий стих: «Если же служение смертоносным буквам, начертанным на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево по причине славы лица его преходящей, то не гораздо ли более славно должно быть служение духа?» (3: 7).

Подобно тому, как Павел размышляет о служении духа, Деррида говорит о служении истине. Во Втором «Послании Коринфянам» Павел подчеркивает: «мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить *нас* познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (4: 4–7).

Также поступает и философ. Когда он ищет истину, то говорит не от себя, но во имя нее. Называть себя философом – значит принять на себя

---

5 Там же, – С. 75.

6 Там же, – С. 105.

7 *Derrida J.* A Silkworm of One's Own // *Derrida J.* Acts of Religion [ed. by Gil Anijar]. New York: Routledge, 2001. P. 344.

8 Ibid. P. 344–345.

9 Ibid. P. 347.

«обет мысли». Проповедник и философ – публичные фигуры, жизнь и учение которых должны совпадать, ибо они несут ответственность за свои слова перед Богом и людьми.

Деррида отмечает, что такие понятия, как «проповедь» или «исповедь» не случайно относятся к перформативам, т. е. к речевым актам, где высказывание сопровождает действие. Проповедовать истину или нести свидетельство – это, по сути, публично демонстрировать свою веру, т. е. буквально прославлять Бога.

В книге «Дар смерти» Деррида исследует «страх и трепет», которые сопровождают акт веры. Он апеллирует к «Посланию Филиппийцам», где Павел наставляет братьев «со страхом и трепетом совершать свое спасение», «потому что Бог производит в вас хотение и действие по Своему благоволению» (2: 12–13).

Деррида делает акцент на том, что Павел говорит «не просто о желании Бога, но о его воле <…> причем о воле не только как *благоволении*, но также о воле как о *спасении и оправдании*»[10]. Призывая к исполнению воли Бога, Павел открывает нам реальный путь к спасению, т. е. благодать, которую дает человеку вера.

В книге «О духе: Хайдеггер и вопрос» Деррида разбирает ключевую для западной философии проблематику духа. Обсуждая тезис Хайдеггера о «закрытии метафизики» как о «замыкании» *исторического треугольника языка*, в рамках которого «дух» тематизируется в греческом, латинском и немецком языках, Деррида ссылается на наследие Павла.

Деррида обращает пристальное внимание на тот факт, что Хайдеггер исключает из *исторического треугольника*, четвертый язык: еврейский, полагая, что дискурс духа формируют только три языка – греческий (Евангелие), латинский (патристика, схоластика) и немецкий (трансцендентальная философия).

Хотя именно еврейское понимание *духа* чрезвычайно близко тому, что Хайдеггер называет *мышлением*, – точнее тому, что он называет *подлинным мышлением* в рамках привилегированной области немецкого языка, особенно, старонемецкого наречия. В связи с этим Деррида пишет:

«Даже без прямой *отсылки* к переводу понятия *ruah* (которая чрезвычайно важна для пневматологии Евангелия), я буду ссылаться только на одну *дистинкцию*, которую провел Павел в Первом “Послании Коринфянам” между *pneuma* и *psyche* (2: 14). Эта дистинкция, восходящая к различию между *ruah* и *neplech*, открывает нам ту философско-теологическую традицию, в которой Хайдеггер интерпретирует отношение между *Geist* и *Seele*» [11].

Далее Деррида уточняет: «как Павел проводит дистинкцию между понятием “душевный человек” (*psychikos anthropos*), – которое также переводится как *animalis homo*, или “естественный человек”, – и “духовным человеком”, *pneumaticos anthropos* или *spiritualis homo*? Первому свойственно то, что исходит от Духа Божьего (*ta tou pneumatos tou theo*)»[12].

---

[10] *Derrida J.* The Gift of Death. Chicago: University of Chicago Press, 1995. P. 57.

[11] *Derrida J.* Of Spirit: Heidegger and Question. Chicago: University of Chicago Press, 1989. P. 101.

[12] Ibid. P. 137–138.

По мнению Деррида, идея Павла о различии между «тем, в ком пребывает душа» и «тем, в ком господствует дух», восходит к еврейскому взгляду на мир. Поэтому данное различие может быть корректно понято только путем апелляции сначала к еврейскому языку, и лишь потом – к греческому, латинскому или немецкому.

Деррида также неоднократно апеллирует к Павлу в контексте анализа текстов Ницше. В книге «Акты религии» Деррида дает интересную ремарку: «Что меня более всего восхищает в Ницше, так это его ясная и четкая позиция в отношении к Павлу»[13]. В чем же состоит такая прозрачность? В отношении к закону.

Рассматривая «Утреннюю зарю» Ницше, Деррида отмечает, что «базельский провидец» весьма точно схватил главную идею, которая волновала Павла – проблему закона и справедливости. Именно она лежит в основе того, что определяет фундаментальное различие между иудаизмом и христианством.

Ницше говорит: «Павел страдал из-за неразрешимого вопроса, который не давал ему покоя: что представляет собой еврейский закон, и особенно, что есть исполнение закона?». Павликанское видение этого насущного вопроса сыграло главную роль в формировании христианства как новой религии.

Деррида также ссылается на Павла, обсуждая связь между законом и запретом. В своем эссе «Перед законом» Деррида анализирует известный роман Франца Кафки «Процесс», где автор показывает сложность принятия решения, с которой сталкивается человек в нетривиальной ситуации.

Деррида акцентирует момент внутреннего противоречия, который обозначил Павел в 7 главе «Послания к Римлянам». Почему, вопрошает Деррида, мы почти всегда находимся в ситуации, когда «добра, которого хочу, не делаю, а зло, которое не хочу, делаю» (7: 19)? Чем вызван этот конфликт человека с самим собой?

Здесь – полагает Деррида, – открывается «ужасный двойной тупик (*terrible double bind*). Когда нам дают запрет, то важно не то, что он запрещает нечто делать, а то, что он показывает само запрещенное, демонстрирует *topos* или *место* греха … вызывающее в человеке необъяснимое противоречие»[14].

Действительно, человек осознает грех только тогда, когда появляется табу или запрет. До того момента, пока не дан запрет или заповедь (не убий, не укради, не лжесвидетельствуй, и т. д.), человек не считает, что его действие является злом (в этике) или грехом (в религии).

В романе Кафки французский философ выделяет маленькую притчу «Перед законом» (*Vor dem Gesetz*), где автор размышляет об иллюзорности морали, смутности нравственных принципов и абстрактности закона. Эта притча представляет собой легенду, которую священник рассказывает герою романа, пришедшему в собор.

---

[13] *Derrida J.* A Silkworm of One's Own // *Derrida J.* Acts of Religion [ed. by Gil Anijar]. New York: Routledge, 2001. P. 325.

[14] *Derrida J.* Before Law // *Derrida J.* Acts of Literature [ed. by Derek Attridge]. New York, 1992. P. 203.

«Легенда» (*Legend*) или «история стража» (*Turnutergeschchte*), названная Кафкой «Перед законом», интересна не только своим содержанием, но и колоритной фигурой–рассказчиком. Данная фигура, – пишет Деррида, – очень напоминает «одного святого», «судя по всему, Святого Павла»[15].

Фигура рассказчика довольно парадоксальна. С одной стороны, перед нами тихий и спокойный христианин, аббат, а с другой стороны – раввин, страстный толкователь Торы. Будучи, как аббат, фигурой созерцательной и простой, рассказчик в то же время оказывается фигурой раввинистической по складу мышления и стилю аргументации.

Рассказчик – идеальное воплощение Павла, ибо Павел есть тот, кто выступает *против закона* (христианин), но аргументирует *по закону* (раввин). Он развивает свою мысль четко и ясно, *следуя закону*, но говорит *вопреки* закону, призывая нас *освободиться* от закона, иди даже «умереть для закона с тем, чтобы родиться в духе».

Рассказчик, подобно Павлу, напоминает своим братьям, «людям, которые знают закон», что закон «имеет свою силу над человеком, пока он жив» (Римлянам 7: 1). Но теперь, пребывая в Христе, мы «умерли для закона», т. е. «умерли для старой жизни, которой управлял закон», и «родились для новой жизни, которой управляет дух»[16].

Читая Кафку[17], Деррида обращается к 7 главе «Послания Римлянам» – важному «христианскому тексту "*павликанской апоретики*"» (*the Christian text of "pauline aporetics"*). Оба текста созвучны в экспликации того, что Деррида именует «удивительной сценой талмудической экзегезы» (*a prodigious scene of Talmudic exegesis*)[18].

Исследуя вписывание иудейского закона в христианскую доктрину, Деррида разбирает поразительную перекличку между Ветхим и Новым Заветами, подчеркивая, что именно такой резонанс мы наблюдаем в 7 главе «Послания Римлянам», где Павел вскрывает апоретическое отношение закона и запрета.

Деррида пишет: «Экзегетико-талмудическая волна исходит от священника, который подобно аббату и раввину одновременно, или подобно Святому Павлу (Павлу – автору Послания Римлянам»)[19], говорит *согласно закону* и *против закона* (*according the law* and *against of law*), что "без закона грех мертв" (Римлянам 7: 8)»[20].

---

[15] Ibid. P. 220.

[16] Ibid. P. 203.

[17] Подобно тому, как «Легенде о Великом Инквизиторе» из романа «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского играла значительную роль в дискуссии о свободе воли среди российской интеллигенции, так и «Легенда о Страже» из романа «Процесс» Ф. Кафки имела широкий резонанс в интеллектуальных кругах Запада. Притчу «Перед законом» детально обсуждали В. Беньямин, А. Камю, Ж. Батай, Ж. Делез, Ф. Гваттари и другие.

[18] Ibid. P. 219.

[19] Деррида специально уточняет данный нюанс, т. к. западная библеистика проводит различие между Павлом – автором «Послания Римлянам» и Павлом – автором «Послания Эфесянам», полагая, что тексты принадлежат разным людям.

[20] Ibid. P. 219.

Этот пассаж крайне сложен и Деррида не случайно намекает на резонанс между двумя Заветами. Поскольку закон устанавливает понятие греха (в том числе – первородного греха), то Павел, с одной стороны, сохраняет закон, а с другой стороны, преодолевает закон, меняет формат его действия.

«Данное противоречие, – продолжает Деррида, – не есть просто противоречие закона, который в самом себе полагает и, таким образом, допускает трансгрессию, активное и пассивное отношение к греху»[21], а скорее апория закона, ибо, вводя запрет, мы тем самым, вводим и понятие греха.

Павел формулирует апорию закона так: «я жил некогда без закона, но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер» (7: 9). До тех пор, пока не был дан закон, я не знал, что такое грех, а теперь, когда закон уже есть, я знаю, что такое грех, ибо я не видел бы вины в словах *не убий*, если бы закон не велел: *не убий*!

То же самое касается первородного греха. До того, как был дан запрет не трогать древо познания, Адам и Ева не знали, что такое грех и смерть, а теперь, имея Божью заповедь, они знают. Здесь, признает Павел, заповедь «*данная* для жизни, послужила мне к смерти» (7: 10). Итак, перед нами апория: *заповедь, данная для жизни, служит смерти*.

Комментируя сентенцию Павла, Деррида выдвигает парадоксальную мысль: *присутствие закона учреждает со-присутствие добра и зла*, ибо добро, которое дает мне закон, я узнаю только тогда, когда преступаю или нарушаю закон. Я узнаю, что есть добро, только тогда, когда совершаю зло.

Именно закон учреждает оппозицию добра и зла, показывая, что «закон Божий» и «закон греха» совпадают в том, что имеют общую границу. Этот неожиданный парадокс приводит Святого Павла в отчаяние, когда он сокрушается: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (7: 24).

Фактически, Павел спрашивает: кто разрешит эту ужасную апорию? И дает ответ: Мессия. Хотя человечество может быть рассмотрено в перспективе закона, где люди обречены на грех и смерть, но оно также может быть понято в перспективе благодати, где людям даны надежда на спасение и оправдание.

В 5 главе «Послания к Римлянам» Павел обозначает два параллельных условия – *адамическое*: «как одним человеком грех вошел в мир, а с грехом – смерть, так и смерть перешла во всех людей, ибо в одном все согрешили» (5: 12), и *мессианское*: «как грехом одного – всем осуждение, так и правдою одного – всем помилование» (5: 18).

Таким образом, анализируя точку амбивалентного, или точнее, апоретического толкования Павлом закона, Деррида показывает, что в плоскости греха христианство (Новый Завет) продолжает линию иудаизма (Ветхий Завет), но в плане благодати с ним полностью разрывает.

Предлагаемый Павлом ракурс освещения проблематики закона чрезвычайно важен для дерридианской дистинкции между законом и справедливостью. Закон как «то, что есть», и справедливость как «то, что грядет»

[21] Ibid. P. 203.

восходят к павликанской версии мессианизма, которая оказала большое влияние на апоретику деконструктивизма.

Этот нюанс имеет значение не только для более глубокой интерпретации наследия Павла, но и для понимания новых тенденций в философии религии XX века. Деррида, с одной стороны, продолжает классическую традицию прочтения павликанских текстов (идущую от Августина до Бультмана и Алтицера), а с другой стороны, частично выходит за ее рамки.

Вавжиняк О.[1]

Перцепция духовных ценностей и идеи Бога против понимания свободы в творчестве Льва Н. Толстого

Основой, на которой Лев Н. Толстой построил свои религиозные размышления, было убеждение в том, что любая настоящая религия, а христианство в особенности, дает возможность единственного в своем роде и неповторимого опыта сближения двух реальностей: земной и сверхъестественной.

Замечаемый человеком материальный мир символически отражает мир невидимый. В частности, это проявляется в жизни природы, но равно и во внутренней жизни человека. Примером вышесказанному является творчество Льва Н. Толстого, где герои романов исключительно на религиозной почве приобщаются к связям между двумя реальностями. Это имеет отношение к восприятию этих реальностей человеком, а также к вытекающей оттуда моральной ответственности. Свобода же и личная автономия человека всегда достигаются в столкновении с выбором высших ценностей. Лев Н. Толстой именно так видит перспективу развития и обретения смысла жизни. Свобода для писателя – это непрекращающийся поиск моральных ценностей и идеи Бога.

1. Влияние духовной интуиции на восприятие идеи Бога.

Говоря о религиозной интуиции Льва Н. Толстого и её влиянии на восприятие им Бога, необходимо сказать и о творческой диалектике писателя. Толстой воспринимал религиозную идею как обязательство верить. И если религиозный призыв, понимаемый как поиск, принимался им легко, то трактовка религии в категориях веры, а особенно „принуждения" к ней, составляла для него сложность, ибо из-за своего четко обозначенного чувства автономии и не терпящей стеснения свободы, писатель не был в состоянии принять такой „принудительный" подход к занимавшим его вопросам.

Связанные с христианством идеи Толстого основывались на том, что лишь непринуждённое отношение к христианским принципам помещает человека в ряд свободных существ. Своё же отношение к Богу писатель определял как открытое и проникнутое живым вдохновением. Существование духовной интуиции, как кажется, не противоречит характеру человеческого познания. В личностных переживаниях все человеческие акты играют принципиальную роль, и это касается как области

[1] ***Вавжиняк Ольга (Olga Wawrzyniak)*** [olga.wawrzyniak@amu.edu.pl] – кандидат теологических наук, библиотекарь Университетской библиотеки им. А. Мицкевича в Познани (Познань, Польша) – *прим. ред.*

познания, так областей воли и чувств.[2] Таким образом интуиция играет важную роль в процессе познания действительности. И именно это утверждение для Льва Н. Толстого стало базой в его поисках.

Кроме того, психологическая перспектива подсказывает, что человеческому поведению присуща ориентация на определенную цель (понятие интенциональности). Любой человек хочет видеть цель своих действий. Среди всех личностных переживаний интенциональные переживания играют самую важную роль и имеют явно духовный характер. В интенциональных переживаниях, а значит и в тех, главной осью которых является духовная интуиция, всегда присутствует „личностный субъект, живущий в себе и для себя в актах сознания, воли и чувств. Благодаря этим актам, личностный субъект открывается на мир смысла вне себя, выходит от себя к предметам вне себя."[3]

Интуиция несомненно является тем внутренним стимулом, который побуждает человека к выходу за пределы самого себя в сторону высших ценностей. Таким образом, мы говорим о интуиции, как о человеческой силе, связанной с его же природой. Благодаря интуиции, человек зачастую в символе или знаке получает некое сообщение, увлекающее его к неземной реальности. Жизненная дилемма Толстого заключалась, между прочим, в интуитивном поиске Бога, который в религиозности писателя несомненно играл центральную роль. Стимулом же так заявленной иерархии была для писателя его необыкновенная духовная интуиция и чуткость к проявлениям божественного на земле. Религиозная сфера не исчерпывает, однако, пространства человеческого опыта и его действий, формируемых верой в Христа. Отношение к Богу не ограничивается поклонением в рамках разных форм культа. Бог „говорит" также в символах. Слово Бога, направленное к человеку и выраженное на языке знаков и символов, требует активации именно интуиции со стороны человека и в самом же человеке. Знаки и символы ёмки сами по себе, но они всегда также сохраняют перспективу не до конца сообщаемой тайны.[4] Прикоснуться к этой тайне и пытаются с помощью интуиции.

Духовная интуиция Льва Н. Толстого выражалась также в его размышлениях о существовании Бога, например, на большинстве страниц религиозного памфлета „Исповедь". Тем не менее писатель далек был от навязывания собственного образца философии религии и веры в Бога другим, также по той причине, что полностью отдавал себе отчет в сопровождающих человеческую жизнь парадоксах, противоречиях и крайностях. Он смотрел на реальность человеческого мира как на контрастную, с постоянным противопоставлением святости и греховности. Наведение же между ними мостов возможно лишь благодаря правильно освоенному религиозному пространству, в чем особая роль отведена человеку, и пренебрегать ею последнему нельзя во имя сознательной поддержки религиозной интуиции.[5]

---

[2] Ср. Siemianowski A., *Człowiek a świat wartości*, Gniezno 1993, с. 96.

[3] Там же, с. 94 [собственный перевод].

[4] Ср. Kamykowski Ł., *Dlaczego Chrystus? Dlaczego Kościół?*, Kraków 1992, с. 21.

[5] Ср. Wawrzyniak O., *Egzystencjalna autonomia człowieka a świat wartości duchowych według Lwa Tołstoja*, Poznań 2014, с. 21 [диссертация на соискание учёной

2. Изложение проблемы отношения писателя к категории Истины.

Трансцендентное понимание человеческой жизни как странствования, в результате приводящего к открытию Бесконечной Истины, определяло смысл, приписываемый Толстым собственной жизни. Предпринимая попытки реализации своего жизненного призвания открывать эту Истину, писатель не уходил от проблематики собственной экзистенции и собственной автономии. Сообщая смысл своим действиям и своей духовно-интелектуальной активности в поисках Истины, Толстой не был свободен от всего, что составляло драматизм его жизни и сложный комплекс характеристик его личности. Почти всю свою жизнь он вел внутренний спор об Истине, который стал движущей силой его существования. Цена этого спора – быть или не быть вере в Бога. Успешность же признания агностицизма как некоего третьего, компромиссного, выхода на приемлемую жизненную позицию была обречена на неудачу, ибо вопрос существования или отсутствия Бога был настолько фундаментальным и неотложным, что сводил писателя с ума и превращал его жизнь в трагедию.

Интересуясь широким религиозным контекстом и изучая различные религиозные направления, Толстой пришел к выводу, что во всех религиях, включая и христианство, этическая доктрина развита одинаково. По мнению писателя, любая религия проповедует, как жить, и объясняет, почему именно так. Но изучение доктрин не привело к окончательному решению вопроса объективной истины, которую писатель впоследствии искал всю свою жизнь.[6] Тем не менее поиски в рамках религиозных доктрин не остались без влияния на процесс открывания смысла жизни и глубину размышлений писателя. Истина для Толстого имела фундаментальное значение как в сфере земной, так и сверхъестественной. Описывая в своём творчестве явления и процессы этого мира, писатель не останавливал своего взгляда на них одних, но шёл глубже, стремясь к контакту с бесконечностью[7], ибо человек, не осознающий цели своего существования, то бишь своего конечного предназначения, существует в безвыходном погружении в бессмыслицу одной, материальной, реальности.[8]

Из творчества Льва Н. Толстого пробивается убеждение, что земная жизнь – это часть иной жизни, что детерминирует непрекращающиеся изменения форм нашего существования и „иной" подход к ним. Субъективное „я" тождественно нашему личностному существованию во всей его полноте, что позволяет человеку ощущать вечность. Толстой в своих размышлениях опирается на собственную обострённую интуицию. Николай Бердяев отмечает, что такая выдающаяся трактовка реальности обнаруживает гения и выносит Толстого как художника над самим Фёдором М. Достоевским.[9] Разница между обеими корифеями литерату-

---

степени кандидата теологических наук; доступ в Библиотеке теологического факультета Университета им. Адама Мицкевича в г. Познань, Польша].

[6] Ср. там же, – с. 37.

[7] Ср. Baran B., *Tołstoja filozofia życia* [в:] Tołstoj L., *O życiu*, перевод Kunicka A., Warszawa 2013, с. 10–12.

[8] Ср. Wawrzyniak O., ук. соч., с. 39.

[9] Ср. Бердяев Н.А., *Миросозерцание Достоевского*, Москва 2006, [ebook, pdf A4] с. 8.; См. также: Н. Бердяев, *Миросозерцание Достоевского. Главы из книги.*

ры также в том, что Толстой более сосредоточен на земной жизни, глубоко вникая в её нюансы, в то время как Достоевскому ближе рассуждения о грядущем.[10]

Лев Н. Толстой в своем творчестве стремился показать, что мир, в котором мы живём, находится в обоюдной связи с Богом. Для этого больше опирался на свой личный опыт и внутреннюю религиозную интуицию. Писатель горячо ратовал за узнавание себя, то бишь за принятие правды собственной субъективности, даже при её ограниченности и неполноте. Самую большую опасность писатель видел не столько в отрицании христианских догм вплоть до сомнений насчет Воскресения Христова, сколько в преступлениях против Божьих заповедей. Потому что в итоге это означает перешагивание через правду своей совести – вышестоящую правду. Кроме того, человек не в состоянии подавить правду своего пути, своего направления. И это утверждение остается актуальным вне меняющихся времён и поколений.

3. Коллизия Толстого заключающаяся, с одной стороны, в стремлении к полной свободе и нестеснённой свободе воли, и, с другой, в сильном предчувствии существования вневременной реальности и вытекающей оттуда моральной ответственности.

Человек, существующий в условиях постоянного поиска того, что могло бы заполнить пустоту, изображён Львом Н. Толстым в реалистической манере. Писатель представляет духовное состояние человека как оно есть на самом деле – как подверженное перманентной неуверенности, что, в свою очередь, свидетельствует о высшем способе существования последнего на земле.[11] Как заметил Максим Горький, такая постановка вопроса, скорее всего, была связана с безграничной сложностью Толстого как личности среди всех великих людей XX века.[12]

Немаловажной составляющей личных стремлений Толстого было обращение к общим этическим нормам, выражавшим его внутреннюю чуткость и влиявшим на качество его творчества. Основываясь на событиях, изображённых в романе „Воскресение", мы можем ознакомиться с мировоззрением Льва Н. Толстого, ибо идею создания романа, а также всех событий в нем, нельзя приписывать лишь художественному вымыслу. В данном творчестве мы имеем дело также с выражением внутренней борьбы самого писателя.

Лев Н. Толстой считал, что проживать свою жизнь человек должен самостоятельно и в согласии с принятыми им этическими категориями, а также должен нести ответственность за свой выбор. Писателю присуще было своеобразное и утончённое понимание общей идеи христианства и веры, из которого следовало сочувствие в отношении страдающих людей и животных. В человеческих действиях Толстой усматривал возможность реализации добра на земле. Зло имеет начало в самом человеке, и лишь

Вступительная заметка и публикация С. Белова, [в:] «Волга», Саратов 1988, № 10, с. 150.

[10] Ср. там же.

[11] Ср. Wawrzyniak O., ук. соч., с. 74.

[12] Ср. там же.

попытки добросовестной борьбы со своими ограничениями ведут к моральному совершенствованию. Однако вера, любовь и встреча с самим собой на пути действий и моральной ответственности должны стать фундаментом именно личного выбора.[13]

Создавая свои тексты и описывая человеческие поступки, любой из них Толстой воспринимал отдельно, ибо каждое падение человека сугубо лично. Например, иногда он показывает грех в ярком свете, осуждая при этом особенно ложь, а также клеймя любое насилие, в том числе и психическое. В данном случае примером может послужить главный герой рассказа „Алёша Горшок". В другой же раз, согласно правилу: „не противиться злу насилием"[14], писатель призывает не отвечать на человеческую жестокость жестокостью. Человек не вправе отвечать злом на зло, ибо только единый Бог может судить каждого. Это свидетельствует о признании Толстым Божьего вмешательства в действия людей. Только Он имеет возможность справедливо судить, наказывать и поощрять[15]. Разные критики по-разному толковали вышеприведенное правило, однако в 1907 году сам автор высказался о том, как он понимает его смысл. Писатель сказал тогда: „Я выбрал этот девиз, чтобы высказать мысль о том, что последствием любого зла, совершаемого человеком является великое горе, идущее не от людей, а от Бога, и это испытала на себе Анна Каренина. Да, я припоминаю, что именно это я и хотел сказать."[16]

Роман „Анна Каренина" и является ярким примером вышеупомянутой позиции писателя, и говоря о моральной ответственности человека за свои действия, нельзя о нём умолчать. Главная героиня воплощается в своих действиях, и в этом случае это самоубийство. Писатель выбирает для романа девиз из Послания к Римлянам святого апостола Павла: *„мне отмщение, аз воздам, глаголет Господь"*. Писатель защищает женщину от человеческого суда. Неслучайно он выбирает эти слова. Толстой показывает таким образом высшую роль Бога и тот факт, что суд над человеком принадлежит исключительно Ему. То, что была выбрана именно эта мысль свидетельствует о глубокой вере Толстого в Бога, уважении к Божьей реальности и глубоком убеждении в том, что человек не должен узурпировать себе право судить своего ближнего, ибо только Бог может судить справедливо.

Толстой как художник и особо чуткий человек восхищался реальностью окружающей его природы и жизни как таковой. В природе и вообще в сотворённом мире он видел символические проявления совершенного Творца. Большое впечатление производила на него вера простого народа. Но когда он слушал учёных, ему казалось, что он находится в царствии тьмы. Глубина его мысли привлекает и вдохновляет поколения, несмотря на то, что этические и метафизические размышления писателя не свободны от многочисленных противоречий. Возможно, поэтому одобрение и

---

[13] Ср. там же.

[14] Ср. Асмус В.Ф., *Мировоззрение Толстого*, http://tolstoy.lit-info.ru/tolstoy/public/asmus-mirovozzrenie-tolstogo/iv-kritika-nasiliya-i-uchenie-o-neprotivlenii-zlu-nasiliem-anarhizm.htm [10.03.17.].

[15] Ср. Semczuk A., *Lew Tołstoj*, Warszawa 1987, c. 222.

[16] Цит. по: *Literatura rosyjska w zarysie*, под ред. Barański Z., Semczuk A., Warszawa 1976, c. 563 [собственный перевод].

внедрение христианских принципов не было для него очевидным. Но не было и безразличным. Писатель понимал и уважал религиозное послание своих предков и своей среды, тем не менее заострённый рационализм неоднократно препятствовал в обретении согласия между религией и разумом. Толстой считал, что жизненным принципом любого человека должно быть стремление к уважению ближнего. Этому полному противоречий творчеству присуща необыкновенность и неповторимость гения, а также понимание религии как вдохновения для людей, ищущих Бога и смысл в жизни.

Полякова С.В.[1]

Феномен «бедной веры» в русском постсекулярном мире: к попытке картографии

Все атеисты не ходят в церковь.
Но не все из тех, кто не ходит в церковь,
являются настоящими атеистами.

Дэнни Кейз

В любом из известных нам за последние 100 тысяч лет человеческой истории обществ так или иначе существовала религия. Это положение дел, утверждаемое еще античными авторами в качестве основания так называемого исторического доказательства бытия Бога, и сегодня наводит нас на мысль о том, что вера в сверхъестественное является одной из фундаментальных характеристик человеческого как такового. Эта мысль может быть подкреплена простым рассуждением. Если предположить, как это, по обыкновению, утверждают атеисты, что всеобщность религии в истории порождается банальным невежеством, что Бог веры – это только «Бог пробелов»[2], то количество верующих в XXI веке, веке, полном потрясающих научных открытий и технических изобретений, должно было стремительно уменьшиться или вовсе сойти на нет. Однако статистика показывает, что, в целом, верующих не становится меньше. Более того, – и здесь я сошлюсь на слова Барри Космин, социолога, директора Института исследований секуляризма в Тринити-колледже в Хартфорде, который не устает повторять, что сегодня в мире число верующих или называющих себя таковыми значительно превосходит количество атеистов, и что религия – это норма[3].

Однако, если число верующих остается более или менее постоянным, само понятие веры сегодня претерпевает значительные изменения. Авторитетные исследования последних трех десятилетий статистически выявили, что на исторической сцене возник новый духовно-куль-

[1] ***Полякова Светлана Викторовна*** [svetpolyakova@gmail.com] – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] Термин *God of the gaps* введен христианским проповедником XIX века Генри Драммондом на одной из его лекций о развитии человека. Так он критиковал христиан, доказывавших существование Бога с помощью феноменов, которые наука не может объяснить, то есть заполнявших пробелы в знании Богом.

[3] См. Kosmin, B.A., and Ariela Keysar, *Religion in a Free Market: Religious and Non-Religious Americans.* Ithaca, NY: Paramount Books, 2006.

турный феномен – люди, которые идентифицируют себя как верующие, и при этом не принадлежат ни к одной из существующих конфессий. В западной социологии они получили название «nones» («люди нет»). Социологически значимой эта категория верующих становится к 1990-м годам. Для примера, с 1989 по 1992 год число таких «верующих без религии» выросло в два с лишним раза. В отечественной литературе за этим феноменом закрепилось название «бедной веры»[4]

В «бедной вере» нет ничего строго установленного, определенного, она проявляет себя как повседневность огромного количества людей, которые не создают никаких специальных социальных общностей. Для людей, исповедующих «бедную веру», как правило, очевидно, что жизнь не кончается вместе со смертью, что духовное в человеке важнее телесного, что человек не только природное существо, в нем есть нечто трансцендентное, что не определяется природой и социумом. Однако эти в разной степени отрефлексированные убеждения не связаны ни с какими религиозными институтами, догмами и обрядами. Можно предположить, что здесь мы имеем дело с актуализацией чувства бесконечного в конечном, которое присуще всякому человеку и которое так убедительно описал Фридрих Шлейермахер[5]. На рациональном уровне сторонники «бедной веры» иногда имеют целую систему продуманных аргументов в пользу своей позиции, апеллирующих и к истории церкви, и к данным современной науки. Однако чаще вся теория «бедной веры» сводится к одному лапидарному тезису, который всем нам не раз приходилось слышать: «Что-то есть…».

Что касается феномена «бедной веры» в российском культурном ландшафте, у него есть свои особые черты, обусловленные нашей культурной и политической историей. У «бедной веры» есть свои горячие противники и не менее горячие адепты. Самым радикальным апологетом этой новой стадии «минимальной» религиозности в русскоязычном культурном пространстве является культуролог и философ М.Н. Эпштейн, первооткрыватель этой темы в русскоязычном ландшафте, создатель концепта «бедная вера». Согласно Эпштейну, именно насаждаемое государством безверие трех советских поколений и политика государственного атеизма сформировали такой тип современного человека, который нельзя назвать ни «православный», ни «иудей», ни «мусульманин», – но просто «верующий». В западных странах это понятие почти не употреблялось как лишенное смысла. «Верующий во что? Какой конфессии?… Просто вера. Просто в Бога»[6].

Феномен «бедной веры» пока мало изучен и плохо описан религиоведами. В процессе его исследования мне стало очевидно, что мы имеем дело с целым спектром духовно-культурных явлений, которые имеют различные причины, но которые до поры скрываются под единым ярлыком. Весьма вероятно, процент людей, которые будут рекрутированы такими

---

[4] «Бедная религия», или «бедная вера», были названы так по аналогии с «бедным театром» польского режиссера Ежи Гротовского. Это был театр без сцены, переодевания, масок и даже без актеров в привычном понимании – оставался только человек, проживающий перед лицом других свою жизнь.

[5] См. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи. СПб., 1994.

[6] *Эпштейн М.Н.* Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М., 2013, с. 34.

неформальными личными «верами», будет продолжать расти по отношению к общему числу верующих конфессионально. Каковы же социокультурные причины этого феномена? Попробуем вычленить некоторые характерные для российского менталитета типы «бедной веры», исходя из причин, ее порождающих. Раз уж мы понимаем феномен массовой «бедной веры»[7], как возникший совсем недавно и ранее не бывший, его возникновению должны быть весомые причины, и эти причины должны быть более чем актуальны. Попробуем рассмотреть некоторые из них, действующие в постсоветском пространстве.

«Бедная вера» и «бедное» образование. В этой рубрике мы имеем дело с так называемой наивной верой, которая еще не пришла к конфессиональному оформлению. В постсоветском пространстве, где гонениям подвергались все конфессии и все религиозные институции, выход из государственного атеизма не предполагал одного единственного сценария. Человек, у которого актуализировалась по каким-то экзистенциальным причинам потребность в вере, совсем не обязательно становится православным, или буддистом, поскольку вследствие прерванной в советский период на десятилетия эстафеты культурных кодов, не вполне понимает весь спектр мировоззренческих различий между исторически сложившимися верами. И изначальных, связанных с опытом религиозной жизни в семье, предпочтений он, как правило, также лишен. Кроме того, в стремительно сложившейся к концу XX в. ситуации разверзшегося мультикультурализма, выбор из потенциально доступных многих одной конфессии, которую следовало бы считать единственно верной, становится еще более проблематичным. Выйдя из атеизма, человек теперь может остаться в нейтральной зоне религиозной неопределенности, так и не дойдя до осознанно избранной конфессии. И это, вероятно, до сих пор самая многочисленная группа «бедных» верующих.

«Бедная вера» и «бедная» церковь. Это трудный разговор, который в последнее время все чаще инициируют люди, принадлежащие самой Церкви. Здесь следовало бы говорить о целом ряде причин, связанных с положением самой церковной институции в современном мире, повлиявших на то, что, количество верующих «бедно» продолжает расти. Прежде всего, я буду учитывать опыт Русской Православной Церкви, как основной традиционной конфессии в нашей культуре. Здесь следует обратить внимание на социальную политику церкви, которая установилась за последние десятилетия ее постсоветского служения, и которая, будучи пропущенной через кривые зеркала современных СМИ, вызывает все больше вопросов и разочарований как извне, так и изнутри, со стороны самих членов церкви. Чтобы получить представление о болевых дискуссионных точках в восприятии современной Церкви и, в некотором роде, о саморефлексии церковного сознания, достаточно зайти на сайт библеиста и христианского публициста Андрея Десницкого, одна из последних статей которого за 2016 год носит симптоматичное название: «Нам показали

[7] Единичные случаи веры без конфессии были известны и прежде: например, религиозность Б. Спинозы, И. Канта, Л.Н. Толстого вполне вписывается в современное понятие «бедной веры».

Нарнию, а она вдруг оказалась парткомом»[8]. Растет число людей, которые, сохраняя веру, перестают ходить в Церковь, или уходят во «внутреннюю эмиграцию», не принимая складывающегося симбиоза церковной и государственной власти, разочаровываясь в демифологизированных пастырях, искушаясь активностью – будь то экуменизм или фундаментализм – предстоятелей Церкви на международной арене. Культурное и религиозное охранительство, совершенно естественное и оправданное в годы советских гонений на Церковь, когда под реальной угрозой исчезновения церковь пыталась спасти и сохранить любую религиозную традицию, любую освященную историей подробность, теперь в эпоху усиления Церкви соблазняет и всё чаще отталкивает.

«Бедная религия» и общество потребления. Современное секуляризованное общество ориентировано на ценности индивидуальные в большей степени, чем на коллективные. Общество потребления как гигантский супермаркет «духовных» продуктов отменяет исторические, этнические и государственные приоритеты в личном акте выбора веры. Те смыслы, которые были упакованы русскими славянофилами в понятие «соборность», и которые долгое время не только считались, но и были фундаментальной составляющей русского сознания, на наших глазах, превращаются из реальности в ностальгически окрашенную архивную единицу хранения. Индивидуалистические ценности преобладают над коллективными, личная «минимальная вера», не нуждающаяся в другом, заменяет традиционную церковную общину. Невероятные скорости жизни, мгновенная доступность информации, социальные сети, вытесняющие реальное общение, – все эти необходимые условия городской среды, очевидно, способствуют укреплению позиций «бедной веры».

«Бедная религия» и неклассическая наука. Неклассический этап развития науки все чаще приводит отдельных ученых к теориям, вполне совместимым с верой[9] или даже требующим ее признания[10]. В России процессы культурной легитимации религии еще более выражены и отчасти поддержаны на государственном уровне: ведущие университеты открывают теологические факультеты. Учрежден государственный Совет по защите диссертаций по теологии как научной дисциплине. Это ведет к постепенной переориентации науки в отношении веры, смягчению их конфронтации, однако до взаимного приятия им еще далеко. Старый призрак сциентизма все еще бродит по Европе. Все эти процессы в неклассической науке способствуют, с одной стороны, некоторой легитимизации веры в современном научном сообществе и появлению еще недавно невозможной позиции «верующий ученый», с другой, рекрутированию научно ориентированных умов скорее в лагерь именно «бедной» веры.

«Бедная религия» и «бедный» язык. Зависимость религии, ее исторических форм, ее догматики и ритуальных практик от языка определенной

---

[8] Сайт А. Десницкого. URL: http://desnitsky.ru/essays/stati-2016-goda/. Дата обр. 10.02.17.

[9] См. Thomas Nagel. Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False. Oxford, 2012.

[10] См. Sheldrake R. *Science Set Free: 10 Paths to New Discovery*. Deepak Chopra, 2012.

культуры, существующей в определенном времени, – эта зависимость, ставшая очевидной после пережитого культурой XX века лингвистического поворота, для людей образованных может стать существенным препятствием на пути к исторической конфессии. В самом деле, если церковь, провозглашающая, что владеет последними истинами, начиная от догматики и кончая традиционными обрядовыми формами, живет во времени и говорит на его языке, сложно считать абсолютно все происходящее в ней непреходящей истиной. Пока церковь, как социальный институт, на уровне керигмы не усвоила последствия лингвистического поворота, и шире – открытия гуманитарными науками культурно-исторической оптики, доля верующих образованных людей, избегающих конфессионального оформления, предсказуемо будет расти.

В качестве эпилога. «Люди бывают только трех родов: одни нашли Бога и служат Ему, другие не нашли Его и стараются отыскать, а третьи живут, не найдя Его и не ища», – писал Блез Паскаль[11]. К какому роду можно отнести сторонников «бедной веры»? На мой взгляд, сегодня они могут быть отнесены и к первому, и ко второму, и к третьему роду. К первому, если почувствовали, что нашли Бога в сердце своем и при этом не присоединились ни к одной конфессии (принцип sola fide разделяют не только протестанты). Отчасти эта группа некогда была остроумно описана тем же М. Эпштейном[12]. Ко второму, если вышли из атеистической уверенности и блуждают по дорогам религиозного сомнения. Их можно определить, как духовно не определившихся, и это весьма характерное состояние образованных умов сегодня. И хотя под третьими Паскаль, вероятно, подразумевал атеистов, сегодня сюда могут быть частично отнесены и люди «бедной веры». Если люди в анкетах или в частных разговорах объявляют себя автоматически, на основании «почвы и крови», принадлежащими к исторической вере своего этноса («русский – значит, православный»), при этом их повседневная жизнь вовсе не пересекается с миром веры, вопросами о Боге и Его месте в их жизни, с какими-либо минимальными духовными практиками. Очевидно, что они причисляют себя к «верующим» на каких-то иных, чуждых самой вере, основаниях – часто политических, этнокультурных, иногда даже экономических.

Сравнение классического представления о вере Паскаля с современным концептом «бедной веры» высвечивает огромный сдвиг, произошедший в постсекулярном мире в интерпретации феномена «религиозности» как таковой. Традиционные границы религиозности дрейфуют и истончаются, «да» и «нет» переходят друг в друга, верой называется то, что когда-то называли неверием. Феномен «бедной веры» – серьезная манифестация этих тектонических процессов культуры. Эклектизм, отсутствие единого основания, содержательная и структурная аморфность, социокультурная обусловленность, социальная и культурная неоднородность, неизученность – вот в первом приближении описание того только по видимости единого феномена, который теперь принято называть «бедной верой», и который, на мой взгляд, должен стать одним из самых актуальных объектов исследования современного религиоведения и религиозной мысли.

---

[11] *Паскаль Б.* Мысли. Малые сочинения. Письма. М., 2011, с. 99.

[12] См. Эпштейн М. «Новое сектантство». М. 2005.

Феноменология религии

Коденев М.А.[1]

Антиисторизм классической феноменологии религии в контексте истории религиоведения

Основный тезис данного сообщения звучит следующим образом: антиисторизм (или скорее антиисторицизм) первых феноменологов религии превратился в а-историзм, как одну из характерных черт классической феноменологии религии, в определенном историческом контексте развития религиоведения и связан с другими установками феноменологии религии, такими как автономность религиозного как феномена sui generis, антиредукционизм, направленность на систематизирующую и типологизирующую работу, дистанцирование от теологии (что чаще всего не удавалось).

Под *классической* феноменологией религии обычно понимают концепции, созданные в первой половине прошлого столетия, наиболее выдающимися представителями которой были Р. Отто, Ж. ван дер Лёув, В.Б. Кристенсен, И. Вах, К.Ю. Блеекер и др. Именно эти исследователи идентифицировали феноменологию религии как отдельную дисциплину в религиоведении. В рамках классического подхода религия рассматривалась как «автономная ценность, которую и пытается понять исследователь и смысл которой он стремиться постичь»[2]. В соответствии с этим, феноменологи и пытались обнаружить среди религиозных феноменов, т.е. в рамках всего многообразия религиозных представлений, некую «*базисную структуру*», принадлежащую религии как таковой. Основной упор делался на анализ значения «идеальной смысловой структуры», принадлежащей религии. Эта идеальная структура и объясняет сходство религиозных феноменов, принадлежащих к одному типу. Феноменология призвана заниматься отделением сущностных структур от многообразия религиозных явлений. Предполагалось, что только такая структура может помочь отыскать *смысл* религиозных феноменов, независимо от их положения во времени и в пространстве и их привязанности к культурному окружению. Считалось, что так феноменология религии достигает универсальности, неизбежно упускаемой из вида историей религии.

Антиисторизм классической феноменологии религии был связан, на наш взгляд, как минимум с тремя подходами в изучении религии, которым противостоял новообъявленный метод. Во-первых, это эволюционистские теории. Во-вторых, критическое отношение к претензиям исторического метода выявить сущность феномена посредством изучения его истории. Это не означает, что подход феноменологов религии «вневременной» и совершенно не учитывает исторической перспективы.

---

[1] ***Коденев Максим Алексеевич*** [m_tucha@hotmail.com] – магистр теологии, старший преподаватель Белорусского государственного университета культуры и искусств (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

[2] *Waardenburg, J.* Religionsphänomenologie / *J. Waardenburg* // Lexikon für Theologie und Kirche. – Berg. von Michael Buchberger; Hrsg.von Walter Kasper. – Freiburg im Breisgan; Basel, Rom, Wien: Herder — 1995. – Bd. 8. – S. 1064.

Феноменологи религии поставили под сомнение попытку сведения *всех* фактов исключительно к их истории, к контексту исторических изменений. Третья же контекстуальная рамка связана с начавшимся переосмыслением гегелевской философии и его же философии истории. Хотя именно гегелевскую философскую рефлексию считает Пьер Даниэль Шантепи де ля Соссе одним из важнейших факторов, способствовавшим становлению религиоведения как независимой дисциплины. Именно Гегель, по его мнению, сделал сущность религии предметом философской рефлексии. Однако Шантепи де ля Соссе не принимает знаменитую гегелевскую классификационную схему развития религии, объединяющей одновременно развитие идеи и конкретных форм ее манифестации. Отрицает Шантепи де ла Соссе и концепции истории религии, идущие от идеи «естественной истории». Со времен юмовской «естественной истории религии» и до эволюционистских идей учёные пытаются подражать методу естественных наук и «объяснить историю как психологический механизм»[3]. Становление философии истории, в которой рассматривается жизнь человека целиком, а не в частных аспектах воодушевила и мысли Шантепи де ла Соссе. Появившаяся в качестве объекта исследования не только политическая история, но и история цивилизации, в которой религиозные установки играют важнейшую роль, было еще одной вехой в истории религиоведения. И в логике этой мысли голландский религиовед критикует историцизм как очередной редукционизм в изучении религии. Его интересует не история происхождения феномена которая, якобы даст нам ответ на вопрос о сущности феномена («все начала скрыты от наших глаз»[4]), но объект религиозного поклонения, а затем и субъект, а также связи между ними. Религиозные действия, идеи и чувства, по его мнению, не отличаются кардинально от нерелигиозных, кроме одного: особыми внутренними связями. Только через внутренние отношения мы можем объяснить (тут Шантепи дел ла Соссе еще не делает различие между «объяснением» и «пониманием» в духе В. Дильтея) внешние формы религии[5]. И хотя в трудах голландского религиоведа мы не найдем развёрнутой антиисторической методологии, важно отметить его подход: о религиозных феноменах можно судить, только изучая специфически религиозные субъект-объектные отношения.

Сам Шантепи де ла Соссе не был, однако, полностью свободен от идеи развития в религии. Считая важным для исследования религии и изучение истории цивилизации, где показана связь религии с другими сторонами жизни, классик религиоведения допускает такие выражения как «низшие стадии развития цивилизации», «дикари», «примитивные расы человечества», «высокоразвитые нации» и др. Таким образом, следует признать, что имплицитно идея развития в духовной жизни у Шантепи де ла Соссе присутствует. Более радикален в своём определении антиисторизма феноменологии религии другой голландец – Вильям Бреде Кристенсен. И если Шантепи между строк предполагает идею развития религиозных

---

[3] Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniël, Lehrbuch der Religionsgeshichte / P.D. Chantepie de la Saussaye. – Freiburg in Br: J.C. Mohr, 1887. – P. 11.

[4] Там же, – P. 23

[5] Там же, – P. 67

форм от низших к высшим, то для Кристенсена идеалистические или натуралистические допущения историцизма являются нарушением феноменологической чистоты описания и понимания. Кристенсен даже обвиняет такого общепринятого классика феноменологии религии как Рудольфа Отто в умозрительном характере его построений: «*Daimonion* становятся *theion*; *numen* (в римском смысле) становится *deus*; поклонение натуральным объектам становится поклонением духовным существам»[6]. Но далее он замечает, что *daimonion* продолжает существовать наряду с *theion;* боги природы – наряду с духовными сущностями.[7] Позиция Кристнсена связана с его знаменитым тезисом о том, что «нет никакой религиозной реальности, кроме веры самих самих верующих»[8]. Поэтому задачей феноменологии является установление *религиозной* ценности феномена. «Религиозной» она становится, когда является таковой же для самих приверженцев религии. Поэтому релятивизироваться (и в историческом смысле тоже) она не может, она всегда «абсолютна». Соответственно, любая попытка втиснуть религиозные факты в историческую шкалу с коннотациями «примитивный» – «развитый» отрицает и саму религиозную реальность, как важнейший объект изучения феноменологии религии. Надо отметить, что на примере Кристенсена хорошо видно, как, вполне обоснованная историческом контексте развития религиоведения, борьба с антиредукционизмом превращается в редукционизм другого толка.

Еще один классик феноменологии религии Жерадус ван дер Лёув занимает более взвешенный подход по отношению к истории. По его мнению, не правы и эволюционисты и антиэволюционисты. Однако, по его словам, феноменология «не знает ничего об историческом ”развитии» религии и еще меньше о её происхождении»[9]. Акцент в исследовании, соответственно, переносится на религиозный опыт и его интерпретации, что требует от религиоведа «понимания» (в дильтеевском смысле) и включения в исследуемый объект. Реальность религиозного опыта, по мнению голландского теолога, всегда глубже чем просто продукт исторических фактов.

Итак, мы увидели, что классическая феноменология религии предприняла попытку свести в единую всеохватывающую систему все феномены, имеющие религиозное качество в рамках их собственных культур. Исходя из этой предпосылки и велись сравнительные. Феноменолог, как предполагалось, должен классифицировать и типологизировать религиозные феномены независимо от времени и места их возникновения и развития, а затем показать фундаментальное единство феноменов одного и того же типа. С деконтекстуализацией исследуемых феноменов связана и принципиальная *асторичность* классической феноменологии религии. Такая позиция якобы позволяет «освободить» феноменолога религии от изучения явления в их историческом контексте. Также подчеркивалось,

---

[6] *Kristensen, W. Brede.* The meaning of religion: lectures in the phenomenology of religion / W. Brede Kristensen. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. – P. 16

[7] Там же, – P. 17f.

[8] Там же, – P. 13

[9] *Leeuw, G. van der.* Phänomenologie der Religion / *G. van der Leeuw*. – 4. Aufl. – Tübingen, 1977. – S. 68

что феноменология религии не занимается проблемами становления или развития религии. Феноменологии заняты усмотрением сущностных, инвариантных структур религии и религиозных феноменов, которые нельзя вывести из истории. Сходство феноменов возникает не из динамики исторического взаимодействия, а определяется структурным сходством.

Следствием такой антиисторической позиции, как замечают большинство критиков была потеря связи между религиозными формами выражения и всеобщим историческим процессом, социальной структурой, в которой находился тот или иной религиозный феномен. Религиозность рассматривалась вне её связи с другими феноменами культуры, такими как, например, искусство или игра[10].

В дальнейшем развитии феноменологии религии мы можем наблюдать попытки преодолеть разрыв, сложившийся между «классической» феноменологией религии, настаивавшей на принципиальной «неисторичности» своей методологии, и историей религии. Ведь феноменология религии зависит от того материала, который предоставляет ей история религии. Феноменология религии, в свою очередь, предоставляет некий теоретический базис, исходя из которого, мы можем осмысленно воспринимать историю. Еще на классическом этапе при исследовании учитывалась и динамика исторического развития (как у Р. Петтацони), однако, классика феноменологии религии оставалась принципиально а-историчной. Начало нового методологического уточнения началось с работ также голландца Клааса Юко Блеекера. Он пытался преодолеть статичность и антиисторичность предшествующих феноменологических построений, введя понятие «*энтелехия феномена*». Энтелехия феномена обнаруживает себя в динамике, в развитии, которое можно наблюдать в религиозной жизни человечества. Религия для К.Ю. Блеекера является «непреодолимой, творящей и самовоспроизводящей силой», и феноменология религии должна изучать развитие религий и динамику религиозных феноменов[11]. Частично попытка возвращения религиозных феноменов в культурно-исторический контекст представлена в «новом стиле» феноменологии религии Жака Ваарденбурга. Предметом анализа у него является уже не наделенное онтологическими качествами «святое», но многообразие интерпретаций религиозных феноменов и приписываемых им в культурно-исторической традиции значений («исследование интенций» в терминологии Ваарденбурга). И если антиисторизм классиков «субстанциальный», то новые версии феноменологии религии если и предполагают антиисторизм, то иного типа, который вернее было бы назвать «герменевтическим».

---

[10] *Waardenburg, J.* Grundsäzliches zur Religionsphänomenologie / *J. Waardenburg* // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie.– № 3. – 1972. – S. 328

[11] *Красников А.Н.* Современная феноменология религии / А.Н. Красников // Вестник Московского Университета. Сер. 7. Философия. – 1999. – № 6. – С. 40.

Рачитских Д.О.[1]

Структурная методология М. Элиаде и возможность ее применения в исследовании буддизма

Во всех религиях есть понятие «священное», но в буддизме оно несколько отличается от западноевропейского сознания. Священное всегда проявляется как нечто отличное от «естественной» реальности. В концепции М. Элиаде священное есть то, что противопоставлено мирскому.[2] Речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира, т.е. в «мирском». Для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое священное пространство. Космос, во всей его полноте, предстаёт как иерофания. *Иерофания* (от греч. ιερός, «священный» + греч. φανός, «светоч, свет») – проявление священного. М. Элиаде рассматривал как иерофания проявляет себя в разных религиях. В своей работе «Священное и мирское» он обращался не только к христианским религиям. Проявление священного в буддизме, отличное от других религий, Элиаде демонстрирует на примере архата.

Для начала автор обращается к набору понятий индийского мистицизма. «Примечательно, что мистический индийский словарь сохранил эту аналогию «человек – дом», и в частности уподобление черепа крыше или куполу»[3]. Фундаментальный мистический опыт, т.е. преодоление обычного человеческого состояния, выражается с помощью двойного образа: разлом крыши и полет в поднебесье. «Буддийские тексты рассказывают об Архатах, которые «парят в небесах, разбив крышу дворца», или, «летая сами по себе, проламывают крышу дома, проходят сквозь неё и уходят в небо» и т.п[4]. Эти образы могут трактоваться двояко: в плане мистического опыта речь идёт о неком «состоянии экстаза» и, таким образом, о вознесении души через brahmarandhra; в плане метафизическом речь идёт о сокрушении привычного мира обитания. Но оба значения «полёта» Архатов выражают разрыв онтологического уровня и переход от одного способа существования к другому, или, точнее, от обусловленного существования к необусловленному, т.е. к полной свободе».[5]

В большинстве древних религий «полет» означает достижение сверхчеловеческого способа бытия (Бог, маг, «дух»), т.е. свободу перемещаться по своей воле. Иначе говоря, полет – это приобщение к состоянию «духа». В индийских учениях Архат, «разбивающий крышу дома» и взмывающий ввысь, иллюстрирует в образной манере, что он превзошел Космос и достиг некоего парадоксального, даже немыслимого состояния, а именно, абсолютной свободы (каким бы названием это состояние ни обознача-

[1] ***Рачитских Дмитрий Олегович*** [redfox1691@gmail.com] – магистр религиоведения, аспирант кафедры религиоведения Института социальных и политических наук Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия) – *прим. ред.*

[2] *М. Элиаде.* Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 15.

[3] Там же, – С. 109.

[4] *М. Элиаде.* Мифы. Сновидения. Мистерии. – М.: Изд-во Ваклер, 1996 С. 122.

[5] *М. Элиаде.* Священное и мирское – М.: Изд-во МГУ, 1994 – С. 110

лось: nirvâna, asmskrta, samâdhi, sahaja, etc.). С точки зрения мифологии примерный акт вознесения над Миром иллюстрируется Буддой, провозглашающим, что он «разбил» Космическое Яйцо, «скорлупу незнания» и достиг «блаженства, универсального достоинства Будды».[6]

Понятие *святое* (sacred) как феноменологический термин, было воспринято М. Элиаде в духе схожих характеристик, введённых другим феноменологом религии Р. Отто: религиовед «использует «sacred» в отношении общих черт или структуры нуминозного опыта, который имеет дуально/полярный характер» – страха–восхищения, отталкивания–притяжения и т.д. «*Святое* в этом смысле есть одновременно свойство субъекта переживать святое, эксплицируя переживание в образах и понятиях, и свойство объекта, провоцирующее нуминозный опыт».[7]

Эта схема даёт нам понимание не только иррационального аспекта, а целостность, всю полноту переживаний. Кроме того, Элиаде меняет психологические доминанты опыта святого. Страх в модусе жути или остолбенения, столь важный для Отто, практически сходит с эмоциональной палитры нуминозного опыта, описанного Элиаде. На его место заступает ощущение полноты бытия. Знаменательно, что, взяв в качестве примера известный фрагмент из книги Бытия, где Иаков произносит: «Как страшно сие место! Это не что иное, как дом Божий...» (Быт. 28.17), М. Элиаде далёк от толкования его как выражения «нуминозного *первичного страха*», которое мы встречаем у Р. Отто. М. Элиаде утверждает, что в этом и подобных вариантах опыта человек обнаруживает в мире «*знак*», этот знак «вводит какой-то абсолютный элемент, способный положить конец относительности и путанице». Обнаружение такого *знака* кладёт «конец напряженности, вызванной относительностью и чувством неуверенности» и человек обретает “абсолютную *точку опоры*”».[8]

М. Элиаде использует термин не только с точки зрения феноменологии, но и онтологии. Автор использует это понятие в смысле «Предельной Реальности», «Основания», «Бытия», «Жизни», «Космической Силы», «Космического ритма», «Трансцендентного», «Трансэмпирической реальности», «Космоса как Целого», «Бога», «Брахмана» и др. В этом смысле термин *святое* относится к «онтологически объективной реальности». *Святое* в философии М. Элиаде тождественно *абсолютной реальности*.

По мнению Забияко, такая концепция святого близка к индийскому учению о Брахмане. «Упанишады, авторитетнейшие древнеиндийские тексты, разъясняют, что Брахман заключает в себе всю полноту бытия – объективная и субъективная реальность сосуществуют в нем как две стороны одного целого. Как объективная реальность Брахман представлен в двух формах – воплощенной и невоплощенной (Брихадараньяка-уп. II.3.1–2; см. Также: Майтри-уп. VI.3–5). В воплощенной форме, провозглашает упанишада Брахман – это все сущее, его имя – сатиям, «действительное»

---

6 Там же, – С. 110

7 *Забияко А.П.* Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. № 3. – С. 134.

8 Там же, – С. 134.

(Чхандогья-уп. VIII.3.4.). «...Священность есть проявление Бытия во всей его полноте», – вторит индийскому мудрецу М. Элиаде».[9]

Субъективно существующее священное начало открывается человеку в виде познания, разума, блаженства, радости, желания, нежелания, воли, мысли, созерцания, подвижничества (Брихадараньяка-уп. Раздел Бхригу). У Элиаде коррелятом священного Бытия выступает «онтологическая одержимость человека», «жажда священного» и «ностальгия по *Бытию*», которые влекут человека к «полному слиянию с Бытием», поясняет доктор философских наук и религиовед А.П. Забияко. Из упанишад мы знаем, что Брахман, священное начало, являет собой основу простоты и гармонии мира, естественный порядок, чуждый всякой дезорганизованности, всякому волнению и распаду; Брахман – субстанция жизни и собственно жизнь. С таким строем мысли органически сочетается в философии М. Элиаде толкование святого как «Космоса», упорядоченного «Мира», противостоящего «Хаосу», и подведение святого под понятие «Жизнь».

Предикат *святое* заступает на место субъекта *святого*, каковым выступает в религиозном сознании Бог, Брахман или иная ипостась Абсолюта. Т.е. субъект по сути заменяется предикатом. В философии Элиаде *святое* само становится абсолютной реальностью, полнотой бытия, первопричиной сущего.

Элиаде вводит термин «иерофания» для обозначения акта обнаружения святого в чувственно доступной форме. « В акте иерофании происходит встреча вторгшейся в мир трансцендентной реальности и ищущей откровения инобытия человеческой души».[10]

Забияко пишет, что сравнительное религиоведение М. Элиаде опиралось на его «систематическое» религиоведение, суть которого заключалась в выявлении в «морфологии религии» устойчивых структур религиозного опыта. Во всем многообразии религиозных феноменов религиовед обнаруживает «уникальный и не сводимый ни к чему элемент – элемент сакрального». Категория сакрального становится общим основанием для сравнения религий. Опираясь на этот общий для всех религий элемент, М. Элиаде сопоставляет исторические формы обнаружения сакрального в разных религиях – иерофании.

Существует позиция, согласно которой метод Элиаде называют архаической онтологией. Сам свой метод М. Элиаде называл «историей религий». Автор считал, что изучение религии состоит из двух измерений: исторического и систематического. О.К. Михельсон указывает: «Элиаде предложил рассмотреть историю религий как ряд взаимосвязанных иерофаний, разнообразных проявлений Священного. Подобный подход показывает нам, с одной стороны, диалектику Священного, а с другой, – те формы, которые оно принимает»[11]. По отношению к истории религий Элиаде утверждал, что «в выражении «история религий» ударение долж-

---

[9] *Забияко А.П.* Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. № 3. С. 135.

[10] Там же, – С. 136.

[11] *Михельсон О.К.* Концепция небесного паттерна М. Элиаде и его трактовка представлений о смерти и загробном мире. С. 95.

но падать не на слово история, а на слово религия. Ибо если существует множество подходов к истории – от истории техники до истории человеческой мысли – то подход к религии может быть только один: следование религиозным фактам. Перед тем как заняться историей чего бы то ни было, необходимо осмыслить сам предмет исследования, разобраться в нем самом посредством его самого»[12].

Из цитат выше мы видим, что Элиаде идентифицирует историю с феноменологией религии, поскольку исследование религии «в себе» и «посредством себя» есть именно метод феноменологии религии.

В «Очерки сравнительного религиоведения» Элиаде выступал против линейной эволюции религии. Для идентификации религиозных явлений Элиаде использует два различных критерия. Они принадлежат к конкретному и структурному уровням изучения религиозных явлений или фактов. На конкретном уровне рассмотрения Мирча Элиаде использует так называемый критерий веры верующего, то есть принимает религиозные явления в их буквальном значении (то есть так, как сам верующий интерпретирует их). Например, Элиаде пишет о религиях архаических народов следующее: «Мы попытаемся показать, что именно таковым было восприятие всего этого людьми архаических культур. И в той мере, в какой мы освободимся от школярских предрассудков, не будем ограничиваться ярлыками «пантеизм», «фетишизм», «инфантилизм» и т.п., мы сможем лучше понимать прошлый и настоящий смысл сакрального в архаических культурах».[13]

Структурный уровень представляет собой, с точки зрения Элиаде, типологическую классификацию религиозных явлений, согласно их форме или, по-другому, структуре. Структура – это «глубинное значение» религиозного явления. На структурном уровне Элиаде ищет «глубинное значение» или «сущность» религиозных явлений. Критерием здесь, по мысли Элиаде, должна выступать герменевтика. Герменевтика для Элиаде – это наука о интерпретации религиозных явлений. Ученый считал ее неким ключом к их разгадке. «Если серьезно и достаточно использовать в истории религий герменевтический метод, – говорит ученый, – то она перестает быть музеем ископаемых и становится тем, чем она и должна быть с самого начала для всякого исследователя: рядом «сообщений», которые следуют дешифровать и понять. Интерес к этим «сообщениям» не носит исключительно исторического характера. Подобные сообщения «говорят» нам не только о давно канувшем в небытие прошедшем, они раскрывают такие фундаментальные экзистенциальные ситуации, которые представляют непосредственный интерес для современного человека».[14]

Переосмысливая работы Гуссерля, Дюркгейма, Фрейда, Хайдеггера, и других, Элиаде разрабатывает на основе традиционалистской спекулятивной метафизики, особую форму философской антропологии. В работе «Миф о вечном возвращении» он пишет о взаимоотношении двух

---

[12] *Элиаде М.* Образы и символы. // Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское. – М., 2000. – С. 14.

[13] *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. С. 26.

[14] *Элиаде М.* Ностальгия по истокам. – М., 2006. С. 90.

проявившихся в мировой истории типов мировоззрения: «архаического», «традиционного», «восточного», «доисторического» (т.е. «циклического», обусловленного мифом о цикличности времени) и «современного», «западного», «историцисткого» (т.е. иудео-христианского, опирающегося на представление о поступательном развитии истории к определенной цели).

Элиаде показывает, что архаический человек наделяет реальностью, значимостью и смыслом только те предметы и действия, которые причастны к трансцендентной, сакральной, мифологической реальности. Эта реальность постигается первобытным обществом (или религиозным сознанием вообще) посредством интенционального переживания абсолютного объекта – «архетипа». Для обозначения такого рода актов, он использует не только «иерофанию», но и «теофанию» и «эпифанию». В момент мистического («герменевтического», «интуитивного») постижения проявлений сакрального или священного (это понятие Элиаде заимствует у Р.Отто) практически устраняется различие между субъектом и объектом, человеком и Абсолютом. Обусловленное структурой бессознательного стремление религиозного человека («Homo religiosus») постоянно возобновлять эти состояния является причиной существования культурных универсалий («культуры архетипов»).

«Элиаде ожидал, – пишет Ч. Лонг, – что историческое исследование может быть также инициацией, терапией, которая должна приготовить нашу культуру к новому рождению. Новое рождение возможно, если мы с серьезностью воспримем то, что открывает нам историческое исследование. В исследованиях Элиаде – это раскрытие религиозного мира, встречи человека с сакральным».[15]

Элиаде писал, что онтологический момент идеи священного близок к брахманизму. Тогда буддизм близок к феноменологии. В традиции буддизма объем понятия «священное» до сих пор остается обширным и сложным. Более того, каждое понятие связанно ассоциациями, из одного можно вывести другое.

При помощи процедуры феноменологического эпохе буддист очищает своё сознание, избавляясь от страданий, от волнений, он достигает нирваны. Нирвана является сакральным миром для буддиста. В мистическом созерцании, в полном просветлении личность соединяет мирское и сакральное, при этом, согласно Элиаде, устраняется различие между субъектом и объектом, человеком и Абсолютом. Религиозный опыт в буддизме уникален, также уникально понятие «священное». В сочетании анализа буддизма с феноменологической точки зрения и феноменологического метода «архаической онтологии» мы можем понять идею «священного» в буддизме. Именно феноменологический метод приводит к пониманию буддизма. Хорошим примером является «иллюзорность мира» в буддизме, для понимания которой нужно воздерживаться от предварительных суждений о реальном мире, то есть совершить «эпохе». Различие буддийского метода от феноменологического в том, что для совершения «эпохе» феноменолог использует эйдетическую редукцию, которая выносит за скобки весь реальный мир, а не говорит как буддист о том, что мир – это иллюзия.

---

[15] *Забияко А.П.* Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. № 3. С. 137.

Павлюченков Н.Н.[1]

П. Флоренский и М. Элиаде: к вопросу о значении личного опыта исследователя в феноменологическом религиоведении

В исследовательской литературе уже обсуждалось наличие в русской религиозной философии XIX – начала XX вв. «вполне развитой традиции мышления, по многим параметрам весьма сходной с феноменологической традицией Запада»[2]. Также, как и на Западе, эта традиция пришла к рассмотрению Священного как основной категории мышления о религиозном[3]. Обращалось внимание и на ряд особенностей творчества религиозного философа и богослова П.А. Флоренского, которые делают его труды, в известной степени, актуальными для религиоведения, особенно для изучения истории отечественной феноменологии и психологии религии[4]. Ориентируясь на идеал «цельного знания», Флоренский считал целесообразным, в числе прочего, и научный подход к изучению религии и в этом отношении его концепции оказываются сопоставимыми, например, с результатами более поздних исследований К.Г. Юнга и М. Элиаде. Детальный анализ трудов П. Флоренского, К. Юнга и М. Элиаде на предмет такого сопоставления еще предстоит в будущем, но уже сейчас, как представляется, можно видеть, что за всем сходством их выводов скрывается одно очень существенное различие, связанное с различным отношением этих исследователей к христианству. Особенно это очевидно в случае с П. Флоренским и М. Элиаде, на примере которых можно обсуждать тему влияния на результаты религиоведческих исследований изначальных предпосылок, связанных со спецификой внутреннего религиозного опыта исследователя.

Будучи православными по происхождению, Флоренский и Элиаде пришли практически к одним и тем же выводам относительно онтологии Сакрального и религиозного культа, но разошлись в понимании конечной цели того и другого. Если для Флоренского Святое, если можно так сказать, в своем онтологическом «пределе» есть Личный Бог, а Христос – высшая иерофания *этого* Бога (т. е. – «теофания»), то для Элиаде то и другое носит иной, гораздо более «классический» для религиоведения XX века, характер. Означает ли это, что Флоренский в своих изысканиях «ближе» к теологии, а Элиаде – к непредвзятой науке? И может ли из это-

[1] ***Павлюченков Николай Николаевич*** [npavl905@mail.ru] – кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] См.: *Антонов К.М., Пылаев М.А.* «Святое» в русской философской мысли и в западной феноменологии религии // Религиоведение. 2008. № 3. С. 118–128; цит. по: *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике. XIX – начало XX века. М., 2009. С. 339.

[3] Там же.

[4] Там же, – С. 337. См. также: *Антонов К.М.* Русская религиозная философия и феноменология религии: точки соприкосновения // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2(5–6). С. 7–22; *Павлюченков Н.Н.* Философия и феноменология религии в трудах П. Флоренского и М. Элиаде // Точки. 2012. № 1 – 4 (11). С. 85 – 90.

го следовать, что труды Флоренского, в отличие от Элиаде, не имеют для религиоведения серьезного научного значения?

М. Элиаде родился в 1907 г. и был моложе Флоренского на 25 лет, что на рубеже XIX – начала XX вв., в условиях быстро меняющегося мира, можно считать существенной разницей. Различной была и та, номинально православная, среда, в которой проходило становление личности и научных интересов обоих мыслителей. Флоренский, в частности, вспоминал, что в его детстве и юности в нем, «говоря современным языком психоанализа, был задержан аффект религиозной чувства». «Я, – писал он, – был отрезан от религии столь надежно, что силою внутреннего влечения сам надстраивал воздвигнутую между мною и религией стену»[5]. При его воспитании в семье «бессознательно было сделано все, чтобы вызвать именно чувство стыдливости, неприличности религии»[6]. Флоренский пишет, что до семи лет «не знал ни одной молитвы, не видел в глаза св. Евангелие и никогда не причащался, – мало того, не знал, что причащаются»[7]. Первое знакомство с основаниями веры (молитвы и «заповеди») и первое св. Причастие были вынужденными в связи с поступлением в гимназию[8].

По всей совокупности других свидетельств из «Воспоминаний» можно сделать вывод, что Флоренского привел к религии опыт «мистического» страха, который, с определенного момента, стал сопровождать его «детские восторги», связанные с ощущением скрытых за видимой реальностью «иных миров». Вторгающиеся в это чувство «неведомые ужасы» заставляли взывать «к Богу, Которого не знал» с твердой, однако, верой, что «Бог слышит… и не оставит…»[9] И религия на этом этапе была воспринимаема как «целая область жизни, значительная, таинственная», где «есть особые действия, охраняющие от страхов»[10]. На интеллектуальном уровне, согласно тем же свидетельствам, обращение к религии состоялось однажды в процессе борьбы двух одинаково сильных убеждений: объективной истины нет (или ее невозможно обрести), но без нее жить невозможно. «Решение пришло, – пишет Флоренский, – откуда его не ждал. В какой-то из дней вдруг, сам собой, задался во мне вопрос: «А как же *они*?» (т. е. предки, все человечество, неужели они были и суть без истины? Осмелюсь ли я сказать, что все люди не имели и не имеют истины и, стало быть, не живы и даже не люди?) И этим вопросом стена была пробита»[11].

Это означало обретение главного ориентира в уже сформировавшемся к тому времени у Флоренского научном подходе к религии: искать в прошлом человечества факты, во что и как, в разное время и в разных регионах «верили» люди. Его выводы по части эмпирического религиоведения частично отражены в ряде работ, начиная с курсовых сочинений 1906–1907 гг., написанных во время учебы в МДА. Флоренский оказал-

---

[5] Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 116.
[6] Там же, – С. 126.
[7] Там же, – С. 258.
[8] Там же.
[9] Там же, – С. 151.
[10] Там же. С. 145.
[11] Там же, – С. 245.

ся убежденным в наличии единой общечеловеческой Религии, которая в разных видимых формах тысячелетиями оживотворяет людей и воссоединяет их с «миром божественным»[12]. В народном «двоеверии» и вообще в язычестве как таковом он сумел увидеть не только следствие человеческих заблуждений, но и свою *правду*. С другой стороны, пережив в Церкви опыт спасения от своих «мистических ужасов», Флоренский представил религиозно-философскую теорию об «осколках» Истины, которые были «разбросаны» по миру в разных религиях до того, как их «собрало» вместе христианство[13]. Будучи, с одной стороны, результатом абсолютно *нового* воздействия на мир (в результате Боговоплощения), христианство, вместе с тем, по Флоренскому, включает в себя «все из других религий»[14], или, точнее говоря, строится на уже готовом основании общечеловеческой религии; «культурно-исторической плотью, воспринятой Церковью для воплощения нового духа, была общечеловеческая символика», вырабатываемая постепенно, в течение пяти тысяч лет[15].

Флоренский, таким образом, ищет в прошлом, тяготеет к прошлому, но чувствует и «новый дух», принесенный христианством. Ориентированный на те же самые эмпирические исследования, которые проводились к тому времени в западном религиоведении и убежденный в непреходящей значимости древнейшей, архаической религии, он не находит, однако, целесообразным отправляться для обретения знаний в экзотические для европейца регионы планеты. Необходимое для многих исследователей духовное и научное «паломничество» на Восток заменил для него выбор постоянного места жительства в Сергиевом Посаде, в котором Троице-Сергиева Лавра была опознана им как духовное средоточие чуть ли не всего мира[16].

М. Элиаде во многих моментах своего формирования в качестве исследователя и философа религии повторяет Флоренского. Как и Флоренский, он достаточно рано обратился к трудам западных религиоведов, главным образом, М. Мюллера и Э. Фрезера. Из автобиографических заметок и воспоминаний видно, что Элиаде никогда не был чисто «кабинетным» религиоведом-мыслителем; он (как и Флоренский) ориентировался на самое главное в религии – живой религиозный опыт. Но, в отличие от Флоренского и подобно крупнейшим религиоведам – М. Мюллеру и Р. Отто, Элиаде отправился на Восток с целью найти именно там то, что могло бы привести к пониманию сути религии и раскрытию универсального единства всех религиозных традиций.

Если Флоренский в последний год своей учебы в гимназии только пережил крушение своего прежнего, безрелигиозного миросозерцания[17], то Элиаде в аналогичный период своей жизни уже «почти мистически» восхищался религией Древнего Востока. «Мое усердие, – писал он, – питала

---

[12] См.: *Флоренский П.А.* Православие // История религии. М., 1909. С. 173–174.

[13] *Флоренский П.А.* Сочинения. Т. 1(1). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 161.

[14] *Павел Флоренский, свящ.* Философия культа. М., 2004. С. 431.

[15] Там же, – С. 232.

[16] См., напр.: *Павел Флоренский, свящ.* Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 220, 222–223.

[17] *Павел Флоренский, свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. С. 242.

надежда, что в один прекрасный день я доберусь до скрытого источника всех этих традиций и разрешу все «тайны": тайны религии, тайны истории, тайну человеческой участи»[18]. Флоренский тоже пишет о своем влечении к «тайне», о жажде «знать, упиться познанием тайны, всецело слить себя с таинственно высвечивающими ноуменами»[19]. Но религия в этом опыте не столько открывала новые «тайны» (истории или «человеческой участи»), сколько *спасала* от опасностей, заключенных в «тайне» внутреннего мира самого человека. В этом, возможно, наиболее ключевом моменте, раскрывается вся *предпосылочность* философии и феноменологии религии у обоих мыслителей: для Элиаде в изначальном восприятии «тайна религии» не была прежде всего тайной встречи человека с Богом; аналогичное восприятие у Флоренского формировалось под влиянием «мистического» страха и обращения к Богу, Который «слышит» зов о помощи и спасает.

Во время учебы в Бухарестском университете (1925–1931) Элиаде добился академической командировки в Индию (Калькутта) для изучения санскрита, а затем, как известно, почти два года (1930–1931) проходил практические занятия йогой в гималайских ашрамах. Флоренский в аналогичный период делает первые шаги по приобщению к «запретной» ранее для него культовой практики Православия и открывает для себя в «видимой», «исторической» Православной Церкви в России «святое ядро». Его решение: «уже не выйду оттуда, откуда увидел все это»[20] не выглядит научно или философски мотивированным, а, скорее, передает отклик на первое постижение значения церковных богослужений для «улаживания» внутреннего мира человека.

В случае с Элиаде можно видеть с самого начала ориентацию на оценку христианства с точки зрения религий нехристианского Востока, где, по его мнению, и находится древнейший пласт религиозного сознания и религиозного опыта человечества. При этом самому себе он, конечно, задавал вопросы о той роли, которую в его жизни и духовном развитии играло Православие. Отвечая на них, он указывал, что «... в православии... упор делается на литургию, литургическую жизнь, ритуалы. Тайны[21]. Я участвовал во всем этом, но особого значения этому не придавал». «Мне нужен был набор техник, дисциплина, чего я не находил в моей религиозной традиции. Впрочем, в ней я этого и не искал»[22]. Как и в случае с Флоренским, это, конечно, не результат научного подхода к религии, а выбор изначальных установок, определивших впоследствии специфику самого научного подхода.

В поздних лекциях Флоренский представил концепцию, согласно которой всё «вне-культовое» есть «не-бытие, тьма внешняя, т. е. вне Бога» («Культ и философия», 1918)[23]; «в культе вещи мира восходят к царству Света... Точки встречи того и другого – Таинства» («Освящение реаль-

[18] *Элиаде М.* Мемуары / пер. с румынского. Т. 1. Посулы равноденствия (1907–1937). М., 2008. С. 75.

[19] «Особенное». Из воспоминаний П.А. Флоренского. М., 1992. С. 21.

[20] Павел Флоренский и символисты. М., 2004. С. 470.

[21] Очевидно, имеются в виду церковные таинства.

[22] *Элиаде М.* Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роне // Иностранная литература. 1999. № 4. С. 159.

[23] Там же, – С. 135.

ности», 1918)[24]. Таким образом, в культе земное просвещается небесным Светом и получает от Него онтологическую устойчивость, т. е. исполняется подлинным бытием. Фактически речь идёт о «формировании» (или, вернее, раскрытии, обнаружении) в культе священного пространства-времени, противоположного всему остальному бытию, которое вне культа рассматривается как бытие неподлинное и мнимое.

Очевидно, что это и есть то противопоставление Священного и профанного, о котором позже будет говорить Элиаде. «Открытие священного пространства, – пишет Элиаде, – позволяет обнаружить «точку отсчёта», сориентироваться в хаотической неоднородности, «сотворить Мир» и жить в нём реально»[25]. Точно также, для ориентировки в окружающем мире, согласно Флоренскому, необходима «точка отсчёта», для установления которой необходимо наделить её смыслом. А признание смысла в реальности является задачей культа[26].

«Таинство есть Святое», – говорит Флоренский[27], во святом (человеке) открывается реальность иного мира[28]. И, разумеется, речь идёт об «иерофании», в которой являет себя Фаворский Свет, Божественная энергия Триипостасного Божества[29]. Но точно такая же, по видимому, концепция «иерофании» у Элиаде уже имеет свои специфические особенности[30]. То «Божество», которое, согласно Элиаде, открывается в высшей «иерофании», во Христе, есть Святое в *его* понимании, т. е. – «Сила абсолютная, последняя реальность, – а такая реальность не может быть ограничена никакими атрибутами (добро, зло, мужчина, женщина и т. п.)»[31] и, как надо понимать, в числе прочего, и атрибутами «троического» бытия. И существенно, конечно же, то, что Христос, – в трактовке Элиаде, – есть религиозный *феномен*, лишь *явление* такой «последней реальности», а никак не Сам Бог, поскольку такая теистическая «вера» и такой результат христианского религиозного опыта не нашли свое отражение в личном опыте румынского религиоведа. Переживание такого Бога, Который есть Бог личный, пославший в мир Сына Своего, Единого от Святой Троицы и т. д. – все это в трактовке Элиаде оказывается не религиозным опытом в собственном смысле, а лишь частным вариантом его концептуального осмысления[32].

Элиаде ищет, находит и восстанавливает древнейшее, добиблейское ведение роли Священного, в котором не было места его «троическим» и «личным» интерпретациям. Несмотря на всю внешнюю схожесть, научная мысль Флоренского направлена иначе, поскольку для него Откровение о Св. Троице и Богочеловечестве Христа подтверждалось личным опытом, которого, очевидно, не было у Элиаде.

---

[24] Там же, – С. 152.
[25] *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 23.
[26] *Павел Флоренский, свящ.* Философия культа. С. 119–120.
[27] Там же, – С. 201.
[28] *Павел Флоренский, свящ.* Из богословского наследия. С. 150.
[29] Ср.: Там же, – С. 151.
[30] См., напр.: *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 43.
[31] *Элиаде М.* Миф о воссоединении // Элиаде М. Избранные произведения. М., 1998. С. 320.
[32] Там же, – С. 362.

Сериков В.В.[1]

Будда как аватара Вишну в индуистских тантрах[2]

Представления о Будде в индуистских пуранах рассматривались мною в другой работе[3]. Прежде чем приступить к изложению заявленной темы, хотелось бы коротко остановиться на результатах предыдущего исследования.

Будда в пуранах: выводы

В пуранах Будда представлен как сострадательный йогин или ставший аскетом (Saṁnyāsin) сын царя Шуддходаны и Майадеви. Будда наделен исключительной красотой. Его нужно почитать, если стремишься к красоте. Будда является воплощением бога Вишну, который для защиты дхармы и восстановления равновесия в мире ослепляет демонов присущей ему чудесной силой (Māyā) и упраздняет жертвоприношения животных. Демоны теряют своё могущество, становятся обессиленными из-за того, что отступают от пути Вед посредством внесенного Буддой смятения. Среди обращенных демонов некоторых можно считать буддистами. Однако, что касается собственно воззрений о Будде, о них можно говорить лишь приблизительно, поскольку в Пуранах нет никакого указания на то, «что Будда был против ведийских пути отречения, прекращения деятельности (jñāna-mārga) или пути познания (jñāna-mārga)»[4]. Потому в Пуранах Будда и буддисты получают разную оценку.

В некоторых эпизодах Будда отождествляется с Шивой, что позволяет сделать вывод, что его считают частичным воплощением Шивы, точнее, ребенком Шивы и Вишну (в образе Мохини, принятом Вишну благодаря чудесной силе (Māyā). Разъяснить этот момент могут помочь местные пуранические традиции штата Керала. Бог Айяппан из поздней Упапураны Bhūtanāthopākhyāna, который представлен как сын Шивы и Вишну, на основании многих показателей может быть приравнен как к Карттикее, так и к Будде. Это означает, что Будде, как ключевой фигуре в идентификационном процессе, присвоена фактически определенная роль в общеиндийском пантеоне, поскольку отождествить бога из некой местной традиции с одним из пуранических существ означает легитимировать эту традицию как принадлежащую индуизму.

---

[1] ***Сериков Владислав Владимирович*** [vladserikov@hotmail.com] – магистр философии и религиоведения, дипломированный филолог-индолог, научный сотрудник кафедры сравнительного религиоведения факультета Католической теологии университета им. И.В. Гёте (Франкфурт-на-Майне, Германия) – *прим. ред.*

[2] Перевод с немецкого Галины Куделич – *прим. ред.*

[3] Serikov, Vladislav: Zur Einheit der Hindu-Kutur: Buddha als Avatāra des Viṣṇu. Prof. Dr. Dr. Klaus Mylius zum 80. Geburtstag gewidmet, in: *Journal of Religious Culture* 147 (2010). Настоящий доклад опубликован на немецком языке в журнале Religious Culture Nr. 232 (2017).

[4] Bhattacharya, Ram Shankar: Buddha as Depicted in the Purāṇas. В: *Purāṇa*, Vol. XXIV, No. 2, July (1982), P. 384–404; P. 395: *nivṛtti* – “Обращение вовнутрь себя по причение новых кармических воздействий”. Mittwede, Martin: *Spirituelles Wörterbuch Sanskrit – Deutsch*. Dietzenbach: Sathya Sai Vereinigung e. V. (2007; 1. Aufl. 1992); P. 165: *jñāna* – “знание, духовное видение”; там же, P. 109f.

Описанное нами внутреннее пураническое представление о Будде следует противопоставить некоторым западным концепциям, в которых легко различима антииндуистская настроенность. Бросается в глаза тот факт, что их авторы, несмотря на любые аргументированные возражения, как правило, дают индуизму негативную оценку. Якобы индуизм стремится присвоить себе Будду, чтобы навредить буддизму, и будто бы Будда представляется как мифологический персонаж с тем, чтобы сделать более понятной индуистскую действительность, наделяя историчностью других аватар: «Включение Будды, кажется, направлено на то, чтобы отвлечь внимание индуистов от буддизма»[1]. «Но Будда является неоспоримой исторической фигурой, и его присутсвие среди аватар, в числе исторических королей и мудрецов, укрепляет веру в исторический характер аватар»[2]. «Одним из последствий включения Будды в число аватар является подрыв веры в его историческое существование, представление его как одного из персонажей вишнуистской мифологической иерархии. Другой целью этого было убедить традиционно мыслящих брахманов, что Будда-аватара был всего лишь инструментом Вишну для введения в заблуждение еретиков, в частности, буддистов»[3].

Очевидно, что включение Будды в общеиндийский эпос посредством отождествления является не каким-то исключением, коварной уловкой, но представляет собой типичный пример интеграционных способностей индуистской культуры. Точно таким же образом в общеиндийский пантеон были включены все местные герои и боги[4].

Будда в авторском эпосе: Повествование о десяти аватарах (Daśāvatāracarita)

Кашмирский поэт Кшемендра (11 в. до Р.Х.) создал множество художественных произведений, в числе которых и посвященное инкарнациям Вишну «Повествование о десяти аватарах», написанная в 1066 году[5]. В соответствии с буддийской традицией Будда представлен как *sugatamuniḥ* – почтенный мудрец – (Daśāvatāracarita 1,2), а в соответсвии с Пуранами как девятая аватара Вишну, а именно, персонификация Вишну-Кришны (*acyuta*) (Daśāvatāracarita 9,74). Повествование о десяти аватарах в главе 9 стихи 1–74 описывает Вишну-Будду. Владыка мира Вишну нисходит на землю, чтобы воплотиться в сыне царя Шуддходаны и его супруги Майи из рода Шакьев (Daśāvatāracarita 9,1 и далее). Он – учитель Мира (*viśvaguru*), который распространяет свет знаний и научает истинному

---

[1] Parrinder, E. Geoffrey: Avatar and Incarnation: The Divine in Human Form in the World's Religions. Oxford: Oneworld. (1997; 1. Aufl. 1970), P. 75.

[2] Там же, P. 76.

[3] Holt, John Clifford: The Buddhist Viṣṇu: Religious Transformation, Politics, and Culture. New York: Columbia University Press (2004), P. 18.

[4] Michaels, Axel: *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck. (2006; 1. Aufl. 1998), S. 233–237.

[5] Mylius, Klaus: *Geschichte der Altindischen Literatur*. Die 3000jährige Entwicklung der religiös-philosophischen, belletristischen und wissenschaftlichen Literatur Indiens von den Veden bis zur Etablierung des Islam. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (2003; 1. Aufl. 1983), S. 141f.

праву (Daśāvatāracarita 9,38)[6]. В этом произведении выражается «радикальная вишнуистская точка зрения»[7]. Десять аватар, таким образом, расположены здесь в их классической последовательности:

matsyaḥ kūrmo varāhaḥ puruṣaharivapur vāmano jāmadagnyaḥ |
kākusthaḥ kaṁsahantā sa ca sugatamuniḥ karkir nāmā ca viṣṇuḥ ||[8]

Будда в агамах/тантрах

Тантрами или, иногда, агамами называется группа «сектантско-религиозных» текстов, которые исходят из Пуран и развивают их определенные идеи.[9]. Большинство тантр было написано в период между 300 и 1200 годами. Некоторые тантрические традиции существуют до сих пор, так в 1920 г. была записана популярная в Индии тантрическая компиляция текстов Prāṇatoṣiṇī[10]. Агамы и, следовательно, тантры являются наименее изученной областью в староиндийской литературе[11]. Традиционно среди этих текстов выделяют Вайшнава-самхиты, Шайва-агамы и Шаткта-тантры. Различие базируется на содержании, которое посвящено восхвалению либо Вишны, либо Шивы, либо Деви[12].

В последнее время «сектантский» характер тантр ставится под сомнение, поскольку существуют тантры, которые предписывают почитание различных божеств, ответственных за определенные стороны жизни. По мнению ведущего специалиста по тантрам Гудрун Бюнеманн следует «использовать термин «индуистская тантра» вместо «шайва-, вайшнава- или шакта-тантра/ агама» для обозначения несектантского характера большинства текстов»[13]. Во всех видах тантр (шайва-, вайшнава- или шакта-тантр/агам) Будда представлен как аватара Вишну, наделенный в соответсвии с Пуранами соответствующими функциями. В тантрах четко обозначена связь между Буддой и Деви.

Будда в шайва-агамах (Śaiva-Āgamas)

«Пратиштха» (PratiṣṭhāLSS) – это известный сборник различных шайва-агам. Он происходит из XI ст. и посвящен главным образом ритуальным действиям по воздвижению и обустройству лингама[14]. В шестой главе «Пратиштхи», именуемой Rudrādivyaktaliṅgavartana, описываются иконографические характеристики (*vyakta liṅgas)*[15] индуистских

---

[6] Saindon, Marcelle : Le Buddha comme Avatāra de Viṣṇu et le Mythe de Raji, в : *Indo-Iranian Journal*, 47 (2004), P. 24f.

[7] См. сн. 9, S. 142.

[8] Daśāvatāracarita 1,2, сравн. 10, P. 24.

[9] См. сн. 9, S. 121.

[10] Там же, S. 123ff.

[11] Там же, S. 121.

[12] Там же, S. 122.

[13] Bühnemann, Gudrun: Buddhist deities and mantras in the Hindu Tantras: I The *Tantrasārasaṁgraha* and the Īśānaśivagurudevapaddhati. В: *Indo-Iranian Journal*, 42 (1999), P. 305.

[14] Bühnemann, Gudrun: The Hindu Pantheon in Nepalese Line Drawings: Two Manuscripts of the Pratiṣṭhālakṣaṇasārasamuccaya. New Delhi: First Impression (2003), P. 10.

[15] Mittwede, Martin: *Spirituelles Wörterbuch Sanskrit – Deutsch*. Dietzenbach: Sathya Sai Vereinigung e. V. (2007; 1. Aufl. 1992), Sp. 132f, 289: *vyakta* – “видимый, зри-

божеств, Рудры и прочих богов (*rudrādi*). И там Будда представлен как аватара Вишну. Его иконографическое изображение соответсвует его образу в Пуранах (PratiṣṭhāLSS 6,83) в следующих аспектах: умиротворенный (*śāntātmā*), с длинными ушными мочками (*lambakarṇaśca*), с белым телом, облаченный как аскет (*gaurāṅgaś-cīvarāvṛtaḥ*), сидящий в позе лотоса с возведенными вверх лепестками (*ūrdhvapadma-sthito*), Будда, делающий жест, исполняющий желания и охраняющий (*buddho varadābhayakārakaḥ*)[16].

Показательным примером для дискурсивной и ритуальной связи Будды, Деви и Шивы являются балийские тантрические мантры, написанные на характерном для Малайского архипелага санскрите[17]. В проводимых священнослужителями (*pedanda*) Будды ритуальных воспеваниях зачастую Шива и Будда находятся рядом, что можно трактовать как отождествление (BBB E23):

«*Oṁ Saṅ Pāde / Śiva-Bhūpati / Buddha-Bhūpati / ya namaḥ svāhā*. […]

Ом уважаемые стопы Шива / Будда / Властелин! Хвала и слава!»[18]

Для балийцев после просветления Будда стал богом, подобным богу Шиве:

«Бог Будда подобен богу Шиве и не должен отождествляться с человеком, Гаутамой, которым он был до просветления и обожествления. Будда-*pedanda* больше схож с Шивой-*pedanda* и близок к шиваизму, нежели к буддийской религии»[19].

Богиня Деви особенно близка для бога-Будды (BBB Ga 1–5):

"*Amuṣṭi a(ṅ)gra-nāsikā pva sira: Namo Buddhāya.*

IḌĚP Bhaṭṭāra Parama-Buddha, mvaṅ Bhaṭṭāra Ratna-Traya,

Bhaṭṭāra Pañca-Tathāgata, mvaṅ Bhaṭṭāra Ratna-Traya, Buddha sasiki,

Umandĕl iṅ bajrôdaka, ry aṅkatakĕn dé saṅ amūjā: *Namo Buddhāya.*

Devi-sahita, umandĕl iṅ bajrôdaka; OṀ AH HUM. […]"

«Мы благоговейно складываем руки и смотрим на кончик носа: Хвала Будде».

ДУМАЙ великий бог Будда, божественная триада драгоценных камней, божественная пятерка Татхагаты и божественная триада драгоценных камней, Будда один, в союзе с Деви, пусть пребудет в грозовом дожде, должный быть в ритуале его почитателей: пусть пребудет в грозовом дожде: ОМ АН HUM. Хвала Будде»[20].

Необходимо отметить тот факт, что ритуал должен совершаться мысленно (указание выше IḌĚP /думай). Фриц Штааль называет это интери-

---

мый"; *liṅga* – "знак, символ".

[16] См. сн. 18, P. 147.

[17] BBB, сравн. Hooykaas, Christiaan: *Balinese Bauddha Brahmans*. (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 80) Amsterdam: North Holland Publishing Company (1973a).

[18] Там же, S. 62f.

[19] Eiseman, Fred B. Jr.: Bali: Sekala & Niskala. Essays on Religion, Ritual, and Art. Singapore: Periplus Editions (1990), P. 42.

[20] См. сн. 21, S. 68f.

оризацией ритуала и считает этот процесс общим для индийской религиозной истории[21].

Будда в Панчаратра-самхитах (Pāñcarātra-Saṁhitās)

Среди вишнуистских тантр, которые обычно фигурируют под названием самхиты, в контексте данной работы необходимо обозначить отдельно три Панчаратра-текста. Как уже выше упоминалось, в Ахирбудхньясамхите (Ahirbudhnya-Saṁhitā) появляется Шантатман (Śāntātman), 39-ая аватара[22], которая может быть интерпретирована как Будда в образе лишенного страстей, исполненного сочувствия йога, полностью соответствующего описанию в Пуранах. Этот отрывок можно даже назвать пред-пураническим[23]. Кроме того, в Саттвата-самхите (Sāttvata-Saṁhitā) и Лакшми-тантре (Lakṣmī-Tantra), которые также относятся к Панчаратра-самхитам[24], Будде присвоен эпитет *mohana,* «сбивающий с толку[25]», что указывает на уже упомянутую в Пуранах функцию Будды как смущающего демонов.

Будда в Шакта-тантрах (Śākta-Tantras)

Особое отношение Будды к богиням отражено в Махачиначаратантре (Mahācīnācāratantra (MahāT)), одной из тантр шактизма[26]. В этом тексте (VII в. после Р.Х.)[27] речь идет о почитании богини Тары, которая также именуется Видья[28] (MahāT 1,13 и 1,17)[29], или Майя[30] (MahāT 1,35 и 1,42)[31]. Эту богиню следует почитать согласно учению Махачина (Mahācīna), также именуемом Кула-учением. Под Cīna понимается страна, расположенная к северу от Индии.

В качестве обрамляющего повествования приводится разговор между Шивой и его женой: Шива возвещает богине Парвати путь учения Махачина, которое наделяет сверхъестественной силой – *siddhi* (MahāT 1,1–11). Основное повествование посвящено истории аскета Васиштхи

---

[21] Staal, Frits: *Rituals and Mantras: Rules Without Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. (1996; 1. Aufl. 1990), P. 408.

[22] O'Flaherty, Wendy Doniger: *The Origins of Evil in Hindu Mythology.* Berkeley, CA: University of California Press. (1980; 1. Aufl. 1976), P. 188n63.

[23] Там же, P. 188.

[24] Mylius, Klaus: *Geschichte der Altindischen Literatur*. Die 3000jährige Entwicklung der religiös-philosophischen, belletristischen und wissenschaftlichen Literatur Indiens von den Veden bis zur Etablierung des Islam. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (2003; 1. Aufl. 1983), S. 125n4.

[25] *F. Otto Schrader.* Introduction to the Pāccarātra and the Ahirbudhnya Saṁhitā, Madras 1916, P. 48; Lakṣmī-Tantra, Madras 1959, kap. 8 Vers 46; Gail 1969, P. 918 и P. 918n6.

[26] Meisig, Marion (Hg. u. Übers.): *Die "China-Lehre" des Śaktismus: Mahācīnācāra-Tantra*. Wiesbaden: Harrassowitz (1988), S. 1.

[27] Там же, S. 13.

[28] Mittwede, Martin: *Spirituelles Wörterbuch Sanskrit – Deutsch*. Dietzenbach: Sathya Sai Vereinigung e. V. (2007; 1. Aufl. 1992), P. 280: Vidyā – "Священное знание".

[29] См. сн. 30, S. 61 и S. 63.

[30] Здесь стоит еще раз вспомнить о силе иллюзии майя, с помощью которой из тела Вишну возникла Майямохи (Māyāmohī).

[31] См. сн. 30, S. 69 и S. 71.

(сына бога Брахмы). Васиштха воздает почести богине Таре на голубой горе, но избавительница от круга перерождений не удостаивает его своей милостью (MahāT 1,12 ff). Васиштха разгневан на Тару и отправляется к своему отцу Брахме. Тот разъясняет своему сыну, что и он сам, и бог Вишну, и бог Шива только по милости Тары могут реализовать свои возможности по созданию мира, его поддержанию и разрушению (MahāT 1,15–20). В трехчастном мире она наделяет сверъестественной силой, нет высшего знания, чем она (MahāT 1,32 f). На протяжении тысячи лет Васиштха упражняется в аскезе, однако Тара не отвечает ему. Тогда великий аскет проклинает богиню, вследствие чего она теряет свою силу по спасению из сансары. Тару следует почитать отныне согласно учению Cīna, иначе она не может проявить свою милость (MahāT 1,36–42).

Тара наконец является Васиштхе и посылает его к представшему в образе Будды Вишну, который единственный владеет этим учением (MahāT 1,43 ff). Васиштха отправляется в страну Махачина. Там его взору, исполненному удивления, предстает на склоне снежной горы Вишну в образе Будды (*buddharūpin*). Будда сидит там, с красными от алкоголя глазами, в окружении тысяч прекрасных, привлекательных любовниц (MahāT 2,2–6). Васиштху охватывает сомнение по поводу поведения Будды. Но голос с неба его предостерегает. Только посредством учения Cīna можно добиться успеха (MahāT 2,8 ff). Тогда аскет в благочестивой позе, сложив руки у груди, приближается к Вишну в образе Будды. Одурманенный алкоголем Будда (*madirāmadavihvalaḥ*) смотрит на аскета и милостиво (*prasannātmā*) спрашивает о цели его визита. Васиштха склоняется перед Буддой и передает ему слова Тары. Великий Будда (*bhagavān buddhas*), который в силу познания реальности называется также действующим Хари (*tattvajñānamayo hariḥ*), передает Васиштхе тайное знание, приносящее плоды избавления (MahāT 2,12–18). Заповеди сохранения чистоты больше не имеют значения. Наоборот, следует особенно почитать женщин, так как они являются жизненной силой. Через единение с женщиной можно достичь всего (MahāT 2, 23 ff). К тому же, богиням необходимо преподносить собственноручно приготовленные цветы, воду и субстанцию (*dravya* = алкоголь). После изложения Буддой учения Махачина Ватисштха снова обращается к нему (MahāT 3,2 f):

«О великий (*bhagavan*), бог (*deva*), владыка богов (*deveśa*), о владыка, ты владеешь познанием реальности (*tattvajñānamayaprabho*), тобою мне преподано учение Махачина-пути. Два главных момента заключено в нем: алкоголь (*madirā*) и женщина. Что же из этих двух важнее? Скажи мне это, о Высший Господин (*parameśvara*)!»[32]

На это Будда ответил, что оба момента важны, однако женщины еще более важны, чем бог (MahāT 3,4). Можно пить алкоголь, есть мясо, если это совершается для почитания богини, иначе это запрещено (MahāT 4,27). Почитание Тары/Майи позволяет высшим богам осуществлять творение (*sṛṣṭi*), поддержку (*sthiti*), разрушение (*laya*) снова и снова (ādi). Кто почитает богиню, будет избавлен от уродующих болезней (*rogebhyo ghorarūpebhyaḥ*), не имеющий сына его получит, бедный станет богатым (MahāT 3,44 f). Все ритуальные действия – омовение, очищение, речита-

[32] См. сн. 30, S. 91.

тив, богослужение и церемонии, которые начинаются с жертвоприношения предкам – следует совершать только мысленно (MahāT 2,19: *snānādi mānasaṁ śaucaṁ mānasaḥ pravaro japaḥ | pūjanaṁ mānasaṁ divyaṁ mānasaṁ tarpaṇādikam*).[33]

Будда в несектантских тантрах

Как в тантрах, так и в пуранах почитание Будды связывается с обретением счастья, красоты и избавлением от болезней. Потому предписано перед ритуалом почитания богини счастья и красоты Васудхары Лакшми восхвалить Будду и бодхисаттв (TanraS 22,20c–34ab и MantraP 26,8ab)[34]. В соответствие с MantraP 45,55 против жара (*jvara*) Будда является «верховным божеством» (*buddhādhidaivato mantro*)[35]. Особое внимание нужно обратить на отношения между богинями Деви, Васудхара и Лакшми и следующими образами: «Дхарма, Будда, ‘Sahya’ (искаженная ‘сангха’ (*saṁgha*)), Сагараниргхоша (Sāgaranirghoṣa), Ваджраракша (Vajrarakṣa) (разночтение Ваджраякша (Vajrayakṣa)), Тарунин (Taruṇin), Арьявалокешвара (Āryāvalokeśvara), Праджня (Prajñā), Сарасвати (Sarasvatī) и все Бодхисаттвы»[36].

В ритуальном почитании (*śrīcakra*) богини Шривидьи (Śrīvidyā) (ŚVT 1,S.170,4–6; 1,S.170,24; 1,S.242,13 ff, 1,S.245,4–12; 1,S.257,10–S.259,10) используются мантры из различных традиций, среди которых мантра о Будде и его учении (*bauddhadarśana*).[37] Тексты ŚVT 1,S.170,27–S.171,1 дают следующее описание Будды (в тантрах С. 386,7–9 и ŚāradāT 17,158 это описание является частью восхваления Вишну *Viṣṇustotra*):

“*purā purāṇān asurān vijetuṁ saṁbhāvayan cīvaracihnaveśam |*
cakāra yaḥ śāstram amoghakalpaṁ taṁ mūlabhūtaṁ praṇamāmi buddham ||

Перед тем, кто рано надев монашеские робу и знаки, чтобы победить древних демонов, создал учение, которое казалось непоколебимым – я склоняюсь перед Буддой, перед самым первым”[38].

Особое почитание Будды, буддийских мантр и учения Будды (*darśana*) в ŚVT позволяют, по мнению Гудрун Бюнеманн, сделать следующее заключение: «Мы не можем, поэтому, утверждать, что составитель ŚVT рассматривал Будду *лишь* как аватару Вишну»[39].

Это заключение не следует рассматривать как неизбежное. Особое отношение к Будде и его учению в ŚVT можно трактовать как выражение значимости культа Будды, что никак не противоречит восприятию Будды как аватары Вишну (TantraS S.386,7–9 und ŚāradāT 17,158). Одновременно с этим необходимо указать на имплицитную негативную трактовку Бюнеманн включения Будды как аватары Вишну в пантеон, что

[33] Там же, S. 78.
[34] Bühnemann, Gudrun: Buddhist deities and mantras in the Hindu Tantras: I The *Tantrasārasaṁgraha* and the Īśānaśivagurudevapaddhati. В: *Indo-Iranian Journal*, 42 (1999), P. 306.
[35] Там же, P. 326.
[36] Там же, P. 308.
[37] Bühnemann, Gudrun: Buddhist deities and mantras in the Hindu Tantras: II The Śrīvidyārṇavatantra and the *Tantrasāra*. В: *Indo-Iranian Journal*, 43 (2000), P. 29.
[38] Там же, P. 30.
[39] Там же.

выражается словом *лишь*. В дальнейшем Бюнеманн пишет, что тантрические мантры могут быть классифицированы в соответствии со списком «верховных богов» (ŚVT 1,S.242,13 ff): «1.Вишну; 2.Шива; 3.Солнце; 4.Шакти; 5.Будда и 6.Ганапати»[40]. Согласно этой логике можно ли утверждать, что Ганеша не воспринимается *лишь* как сын Шивы?

Включение Будды в общеиндийский пантеон происходит двумя способами – через уравнивание его с Вишну как его аватары, или, через отождествление с Шивой и его родней. Этот процесс представлен как в пуранах, так и в тантрах различных типов, являясь знаком признания. Будда получает признание как часть индуистской культуры, и дополнительным свидетельством этому является его интеграция в культовую практику.

Будда в тантрах: выводы

Как правило, Будда обозначается в тантрах как аватара Вишну – в соответствии с пуранами. Его задачей является защита дхармы и обезвреживание демонов. Его значимая функция как исполнителя желаний и защитника отражена в иконографических изображениях. Она вошла как лейтмотив в культовую практику его почитания. Будда представлен как великий йог, имеющий четкую связь с Дэви, которая должна пониматься как его божественная сила, Майя, и как его спасающая сила, Тара. Их почитание приносит счастье и защищает от несчастий. Заповеди чистоты релятивированы, четко проявляется идея о внутреннем мыслительном совершении всех ритуалов. В MahāT эта идея прямо приписана самому Будде (MahāT 2,19). В рамках почитания богини Тары Будда-аватара, как опытный йог, переходит обычные границы через употребление алкоголя и мяса, а также через сексуальные практики. Можно предположить, что так происходило мысленно-йогическое исполнение тантрических ритуалов. Поскольку внутренне мысленное исполнение тантрического ритуала, как правило, важнее, чем осуществление его телесным способом[41]. Это представление уточняет пураническое упразднение ведийского жертвоприношения животных. Этот ритуал не был упразднен, но переведен в сферу внутреннего.

Сокращения и источники:

BBB: Balinese Bauddha Brahmans
MahāT: Mahācīnācāratantra
MantraP: Mantrapāda
PratiṣṭhāLSS: Pratiṣṭhālakṣaṇasārasamuccaya
ŚāradāT: Śāradātilakatantra
ŚVT: Śrīvidyārṇavatantra
TantraS: Tantrasārasaṁgraha

[40] Там же, P. 29.

[41] McDaniel, June: Offering Flowers, Feeding Skulls: Popular Goddess Worship in West Bengal. New York: Oxford University Press (2004), P. 123; Dalton, Jacob: The Development of Perfection: The Interiorization of Buddhist Ritual in the Eight and Ninth Centuries. В: *Journal of Indian Philosophy*, 32 (2004), P. 1–30.

Бершицкая Т.В.[1]

Некоторые аспекты молитвенной практики в первой мусульманской общине

(по материалам Сунны)

В исламе, религиозная практика занимает приоритетное положение в сравнении с вероучительными основами. В Коране сказано: «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись мне» (Коран 51:56)[2]. Молитва (*ас-саля* по араб. и *намаз* по перс.) в исламе – а это один из пяти столпов, необходимых к исполнению в религиозной практике мусульман, несомненно это кораническое утверждение максимально подтверждает. Обязательным является совершение пятикратной ежедневной молитвы, а также общая молитва в мечети в день двух общеисламских праздников (*ураза-байрам*, по случаю окончания поста и *курбан-байрам*, праздник жертвоприношения по завершении *хаджа*).

Значимость совершения молитвы для мусульман, как первоосновы, – трудно переоценить. Здесь, конечно же, играет роль и многократное ежедневное исполнение молитвы, и то, что молитва, так или иначе, входит как составляющая в остальные столпы веры. Мухаммад называл намаз «главным шестом» религии, представляя ее как образ шатра с одним главным шестом, на котором держится его свод и другими шестами, которые обеспечивают дополнительную поддержку. В Коране чаще всего следует призыв совершать молитву, более, чем другие обязанности в отношении к Аллаху. Также в изречениях Мухаммада о молитве в хадисах, отмечено, что она более всего из других действий человека угодна Аллаху.

Несмотря на значительность, которая в Коране придается молитве, конкретных указаний о правилах ее исполнения в нем нет. Однако, говорится о воздействии молитвы: «О, люди! Поклоняйтесь вашему Господу, Который сотворил вас и тех, кто был до вас – может быть вы устрашитесь», – говорится в Коране (2:21).

Но сама практика совершения молитвы строится на примере тех правил, которым следовал Мухаммад в своей жизни. Наиболее обширные сведения из этой области биографии Мухаммада доносит Сунна, состоящая из хадисов – коротких рассказов о тех или иных действиях и словах Мухаммада, переданных его соратниками и сподвижниками. Исламская (здесь речь идет о суннитской) теология канонизировала шесть сборников хадисов, из которых черпаются сведения для норм шариата, религиозной практики мусульман. Именно здесь в своем большинстве содержаться сведения о молитвенной практике самого Мухаммада и возглавляемой им первой мусульманской общины, на которой зиждется и молитвенная практика в современном исламе. В связи с этим, представляют интерес хадисы с описаниями молитвенных прошений, предстояний, связанных с ними действий, со всем комплексом сопровождающих их религиоз-

---

[1] ***Бершицкая Татьяна Владимировна*** [tvpolivanova@yandex.ru] – преподаватель кафедры исламоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия) – *прим. ред.*

[2] Здесь и далее аяты Корана цит. по: Коран / Перевод смыслов Э.Р. Кулиев. – Изд. 6-е, испр. – М.: Умма, 2007. – 688 с.

ных (вообще, сакральных) смыслов, которые так или иначе обозначены в Сунне.

Нужно сказать, что молитвенная практика в исламе крайне формализована и сводится к обязательным жестко-установленным правилам и нормам. Такой формализм неизбежно приводит наиболее мистически настроенных адептов ислама искать более глубокие смыслы в назначении молитвы, что отражается в комментариях и толкованиях исламскими богословами Корана и Сунны. Так, в Коране говорится: «Верующими являются только те, сердца которых испытывают страх при упоминании Аллаха, вера которых усиливается, когда им читают Его аяты, которые уповают на своего Господа» (Коран 8:2). По одному из толкований, речь здесь о тех, кто выполняет все требования веры. Когда им читаются аяты из Корана, они внимательно вслушиваются в них и стремятся всей душой их постичь. От этого вера их усиливается, в сердце просыпается желание совершать добрые дела, заслужив этим милость Аллаха, отречься от грехов, чем избегнуть сурового наказания. При поминании Аллаха сердца таковых переполняет трепетный страх перед Ним, который побуждает отказаться от совершения грехов, поскольку страх перед «Всевышним Аллахом – один из величайших факторов, способствующих отречению от грехов»[3].

Благочестивые устремления комментаторов вкупе с культурно-историческими реалиями времени, в которое их труды создавались, порождают не всегда однозначное представление о сути молитвы в исламе. С одной стороны – устанавливается жесткий формализм, ведутся споры о мельчайших деталях молитвенного ритуала и предваряющих его очищениях, а с другой стороны можно встретить ряд весьма возвышенных суждений о молитве. Существует также разброс мнений о значении и сути молитвы в исламе в зависимости от различных вероучительных положений в разных течениях ислама. Поэтому возникает необходимость отметить основные принципы в понимании значения молитвы в самый ранний период существования исламской уммы, который связан с непосредственной религиозной деятельностью Мухаммада.

Первый принцип в молитве, который можно отметить, это необходимость ритуальной чистоты перед совершением молитвы: «Аллах ниспослал вам с неба воду, чтобы очистить вас ею и удалить с вас скверну дьявола, чтобы сделать ваши сердца стойкими и утвердить этим ваши стопы» (Коран 8:11). Без предварительных ритуальных омовений не принимается ни одна молитва.

Поскольку каждый обряд сопровождается молитвой, то важность омовений и очищений становится чрезвычайной в мусульманской практике. Ат-Тирмизи передает следующий хадис: «Ключи от рая – молитва, ключи от молитвы – омовение»[4]. Мусульманину, который в совершенстве исполнил малое омовение и совершил молитву, будут прощены все грехи, которые он совершит до следующей молитвы. Здесь можно отметить, что молитва напрямую связана с покаянной практикой мусульман. Молитвы,

---

[3] Ас-Саади, Абд ар-Рахман бин Насир. Толкование Священного Корана: в 3 т. Т. 1 /Пер. с араб. Э.Кулиев. – М.: Эксмо:Умма, 2014. – С. 683.

[4] Ат-Тирмизи. Джами ас-Сахих [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://forummah.ucoz.com/load/knigi/knigi/sakhikh_at_tirmizi/5-1-0-85.

которые мусульманин обязан совершать в течение дня, могут стать для него искуплением от всех грехов, которые он совершает между ними, если он в точности исполняет предписанные очищения. Мухаммад говорил, что «Чистота – половина веры. Хвала Аллаху наполняет весы». Очищения и воздаяния хвалы Аллаху достаточно не только для подтверждения веры, но и для прощения грехов[5]. Необходимо отметить, что очищения и омовения должны совершаться строго по установленному ритуалу, повторяя в этом действия самого Мухаммада, что подтверждается множественными хадисами.

Строгое исполнение необходимых действий для правильного омовения Мухаммад подтверждал рациональными доводами и яркими образами. Он говорил, что у мусульманина «…из его лица вместе с водой выходят все прегрешения, на которые он смотрел своими глазами. … Когда он омывает свои руки, из них вместе с водой выходят все прегрешения, которые они сделали. … Когда он омывает свои ноги, из них вместе с водой выходят все прегрешения, которые они обрели, шагая. … И так он становится чистым от грехов»[6].

При этом особо подчеркивается связь между пятикратным исполнением молитвы каждый день и прощением грехов, наличие которых служит препятствием для вхождения в рай: «Как вы думаете, если бы у дверей вашего дома протекала река и вы купались бы в ней каждый день пять раз, осталось бы на нем тогда хоть маленько грязи?»[7]. Малое омовение, а также, количество шагов, пройденных на молитву к мечети, ожидание в ней до наступления следующей молитвы являются всеоружием в борьбе человека с шайтаном. Но чаще Мухаммад советует искать защиты от шайтана в омовениях. Исключительно тем, что в переносицах людей ночует шайтан, Мухаммад объяснял обязательность трехкратного прочищения носа после сна водой. Воде, таким образом, придается вполне сакральное значение, так как с ее помощью смываются грехи и изгоняется существо, несущее зло человеку[8]. Сакральный смысл телесного очищения значительно дополняет сотериологический фактор, благодаря чему акт покаяния с самого начала возникновения ислама с необходимостью связан с телесным очищением и омовением.

В Сунне указывается, что за исполнение благих дел мусульманин получает награду от Аллаха, как в этом мире, так и в мире грядущем[9]. Главной добродетелью считается исполнение столпов ислама – молитвы, поста, милостыни, хаджа и джихада. В тоже время, в массе хадисов указывается, что исполнение столпов – это наилучший способ искупить свои грехи. Каждый из столпов имеет массу мелких, детальных предписаний, исполнение которых влечет за собой награду Аллаха.

Что касается молитвы, то ее можно отметить как одну из наиболее важных составляющих в получении награды от Аллаха, которая заключается

---

[5] Муслим. Сахих Муслим. / Пер. с араб.: Салим Попов. – Казань: Академия познания, 2008. – С. 80–81.

[6] Муслим. Там же, – С. 84.

[7] Муслим. Там же, – С. 197.

[8] Муслим. Там же, – С. 83, 86.

[9] Муслим. Там же, – С. 793.

в прощении грехов. Тот, «кто совершал молитвы до восхода солнца и до его заката не войдет в Огонь» (здесь имеются ввиду утренняя и предвечерняя молитвы), а тот, «кто пропустил предвечернюю молитву», подобен человеку, погубившему свою семью и имущество[10]. Но молитва должна быть «действительной» – это означает, что Аллах принимает ее, как благое дело, за которое обещает награду молящимся, состоящую в прощении ранее совершенных грехов. Для этого должны быть исполнены в мельчайших деталях все формальные требования, необходимые при совершении молитвы.

За всевозможные действия, связанные с ее исполнением, человек приобретает заслуги, которые чаще всего носят количественные характеристики. Например, если в течение дня в установленное время совершены пять обязательных молитв, то «ими Аллах стирает все прегрешения»[11]. Молитва, совершенная с имамом, лучше, чем двадцать пять молитв, исполненных в одиночестве. Расстояние, которое человек проходит до места общественной молитвы, становится условием получения награды. Каждый шаг по дороге в мечеть, после предварительного правильно совершенного очищения, снимает одно прегрешение либо повышает на следующую ступень положение мусульманина в раю, а ценность общей молитвы выше индивидуальной в двадцать семь раз: «… если бы человек знал, сколь велика награда за общую молитву, то стал бы добираться на нее даже ползком»[12],[13].

Ценность награды приобретает все, что связанно с молитвой. За *муэдзина* (призывающего на молитву) в День воскресения будут свидетельствовать все, кто слышал его, даже джинны. Во время *азана* (призыва на молитву) от человека отступает шайтан. Тем же, кто обустраивает места общей молитвы, строит мечети, Мухаммад обещает подобное жилище, но построенное Аллахом в раю. Аллах прощает все предшествовавшие грехи тому, кто весь рамадан простоял в молитве (имеется в виду ночная, необязательная молитва – *кыям*), рассчитывая на награду Аллаха[14],[15].

Такая детализация в действиях во время молитвы, за которые мусульманин получает награду Аллаха, возможно, возникла в целях поощрения Мухаммадом своих последователей выполнять самое угодное Аллаху делание, к которому, возможно не всегда с охотой обращались его последователи. В одном из хадисов говорится, то Мухаммад готов был дотла сжечь дома своих последователей, нечестие которых было столь велико, что их мог привлечь на общественную молитву лишь жирный кусок мяса[16]. Тем не менее, такой подход способствует формализации молитвенной практики. Представление о том, что за умерших родителей дети могут возместить их молитвенный долг, неисполненный при жизни,

[10] Муслим. Там же, – С. 87, 185.
[11] Муслим. Там же, – С. 197.
[12] Муслим. Там же, – С. 190, 196.
[13] Аль-Бухари. Сахих аль-Бухари /Пер. с араб. В.А. Нирша. – М.: Умма, 2008. – С. 157, 160–161.
[14] Аль-Бухари. Там же, – С. 84, 156.
[15] Муслим. Там же, – С. 222, 839.
[16] Аль-Бухари. Там же, – С. 160.

о чем свидетельствуют хадисы, также способствует формальному отношению к молитве, но здесь также поощрительным фактором выступает сотериологическая составляющая.

В молитве важным элементом становятся различного рода совпадения в ритуальных действиях молящегося с областью сакрального. Например, тому, кто скажет в молитве слово «Аминь» либо слова, которые восхваляют Аллаха в тот момент, когда-то же самое произносят ангелы, будет прощен его предыдущий грех. За того, кто ожидает начала молитвы на своем месте в мечети, ангелы возносят молитвы Аллаху о помиловании, пока он не нарушит малого омовения. Грех будет прощен мусульманину, который услышав муэдзина, произнесет слова шахады. Наиболее близок Аллах к молящемуся во время исполнения *суджуда* (земной поклон, сделанный определенным способом), поэтому в это время нужно просить как можно больше у Аллаха. За каждый суджуд Аллах снимает прегрешение. Сам Мухаммад просил Аллаха в суджуде простить ему самые мельчайшие части его греха и свидетельствует, что молитва – это одно из благодеяний мусульманина, которое очень нравится Аллаху. Аллах «…нисходит каждой ночью к небу ближнего мира, когда от нее остается последняя треть и говорит: “Кто позовет меня? Я отвечу ему! Кто попросит у меня? Я дам ему! кто попросит Меня о прощении? Я прощу ему!”»[17].

Несомненно, что подобного рода высказывания способствуют возникновению благоговейного настроения у молящихся, желание сосредоточить внимание на объекте поклонения. Но и здесь, главным поощрительным фактором, как и в других хадисах, остается сотериологический аспект – прощение грехов, которое необходимо для вхождения в райские обители.

Нужно отметить еще ряд хадисов, которые косвенно имеют отношение к молитве. Это хадисы, в которых говориться о намерении (*ният*) в отношении к любому делу, плохому или дурному. «Каждое дело сынов Адама умножается на десять, вплоть до семисоткратного умножения», – говорится в хадисе[18].

Разделение на благие и запретные дела в исламе существовало с самого начала его существования, в шариате же приобрело форму шкалы, по которой оцениваются поступки, мысли и чувства человека от дозволенного до запретного. Таким образом, намерение (*ният*) человека при совершении или не совершении тех или иных поступков, приобретают особую важность. «Дела (оцениваются) только по намерениям и … каждому человеку (достанется) лишь то, что он намеревался обрести», «если он делал что-то ради мирской выгоды, например, последовал за переселенцами в Медину ради выгодной женитьбы, а не ради Аллаха, то он эту выгоду получит в земном мире, но не более того. Тот же, кто делал что-либо ради награды в мире вечном, получит ее в свое время от Аллаха»[19]. Отсюда необходимость не только совершать благие дела для прощения грехов, но иметь соответствующее намерение. Любой одобряемый поступок, действия религиозной практики должен быть совершен ради Аллаха, а не ради каких-то личных выгод, иначе он не будет иметь никакого веса перед Аллахом и не будет

[17] Муслим. Там же, – С. 115, 124, 195, 221.
[18] Муслим. Там же, – С. 338.
[19] Аль-Бухари. Там же, – С. 21.

засчитан. Это положение сохраняется во всех предписаниях современной ритуальной практики мусульман, в том числе и при совершении молитвы, а также перед началом каждой ее части, начиная от азана и омовения.

Важность намерения имеет еще один оттенок. Неисполненное намерение совершить доброе дело Аллах записывает как совершенное доброе дело, а если намерение было исполнено, то его Аллах вознаграждает от десятикратного до семисоткратного размера. Неисполненное намерение дурного дела оценивается как одно доброе дело и только если намерение подтвердится дурным делом, то оно будет засчитано[20].

Имеются конкретные предписания по поводу содержания молитв. Чтобы попросить прощения у Аллаха, нужно произнести: «Я прошу прощения у Аллаха»[21]. Чтобы устоять против греха, получить силы для исполнения воли Аллаха, нужно воздавать хвалу ему с произнесением шахады: «Кто по окончанию каждой молитвы восславит Аллаха тридцать три раза, восхвалит Аллаха тридцать три раза и возвеличит Аллаха тридцать три раза», а потом произнесет: «Нет божества кроме Одного Единственного Аллаха. Нет у него сотоварища. У него – владычество. Ему хвала и Он надо всякой вещью Мощен», – тому простятся его прегрешения, «даже если их будет как пены морской»[22].

Нужно отметить, что восхваление Аллаха занимает большое место в молитвах Мухаммада, также и сподвижникам своим он часто советует обращаться к Аллаху, восхваляя его. При восхвалении очень важным считается как можно более частое повторение молитвы, что вместе с поощрительными обещаниями о снятии грехов, также может приводить к формальному отношению в молитве.

Хадисов, в которых в том или ином виде в молитвенном возношении воздается хвала Аллаху, насчитывается более тысячи. Сам Мухаммад, как это видно из хадисов весьма часто с молитвой обращался к Аллаху, иногда целыми ночами проводя время в молитвенном стоянии. По всей видимости, его тяготила склонность к греху, вследствие чего он обращался с покаянной молитвой к Аллаху: «Я много обижал себя самого, и я признаю грех мой, так прости мне все мои грехи полностью, потому что никто, кроме тебя, грехов не может простить. И веди меня к прекраснейшему нраву… И отврати от меня мерзкие нравы»[23].

Что касается Мухаммада, то обилие молитв, с которыми он обращался к Аллаху, вполне может говорить о его глубоком мистическом настрое, – как свидетельствуют хадисы, порой у него опухали ноги от ночных долгих молитв. Необходимо отметить, что это были молитвы сверхдолжные, не входящие в число пяти обязательных. Его сподвижники замечали, что в силу прощения Аллахом Мухаммаду всех прошлых и будущих грехов, такой необходимости в долгих молитвах у Мухаммада не было. На что он восклицал: «Поистине, я (просто) больше любого из вас боюсь Аллаха и больше любого из вас знаю о нем!»[24].

---

[20] Аль-Бухари. Там же, – С. 795.
[21] Муслим. Там же, – С. 145–146, 173.
[22] Муслим. Там же, – С. 173–175.
[23] Муслим. Там же, – С. 226.
[24] Аль-Бухари. Там же, – С. 23.

В дальнейшем, по свидетельству Сунны, после смерти Мухаммада был обнародован хадис, в котором он обещает свое заступничество в Последний день каждому мусульманину, в котором веры найдется хотя бы с горчичное зерно и даже меньше. По этому заступничеству Мухаммада все мусульмане, какими бы большими не были их грехи, не покрытые заслугами от благих дел, будут выведены из ада и помещены в рай. По преданию, Мухаммад запретил сообщать об этом до своей смерти. Возможно, что такое известие ослабило молитвенное рвение в среде мусульман, что могло способствовать, наряду с вышеперечисленными причинами, более формальному, внешнему отношению к молитве, нежели внутренней религиозной сосредоточенности.

Редкозубов А.Д.[1]

Феномен салафизма и некоторые аспекты его происхождения

В последней трети прошлого и начале нынешнего века мир стал свидетелем резкого возрастания роли ислама как идейной основы целого ряда общественно-религиозных движений, имеющих своей целью изменение сложившегося миропорядка в сторону более справедливого, по мнению их лидеров, распределения экономических и политических ресурсов на базе исламского вероучения в его крайних экстремистских формах.

Так, идейной основой печально известной «Аль-Каиды» был ваххабизм, основой ныне активно действующего движения ИГИЛ (ДАИШ) – салафизм, рассмотрению которого и будет посвящен данный материал.

Первое, что становится очевидным уже в самом начале исследования данного вопроса, это некоторая размытость самого термина «салафизм» – его усваивают себе как представители основных течений ислама, так и различные группы внутри этих течений, отсюда возникает настоятельнейшая необходимость разграничить различные понимания этого термина в течениях и группах в связи с особенностями их религиозных воззрений.

Адепты двух основных традиционных течений ислама – сунниты и шииты каждые со своих позиций критикуют это новое течение, имеющее, впрочем, древние исторические корни. Значение этой полемики, как представляется, значительно выходит за пределы чисто конфессиональные и в силу активной политической деятельности салафитов во всем мире, в том числе, и в России, приобретает большое значение в мировом масштабе. Важным фактором здесь является также и то, что по последним данным численность сторонников данного течения в мире достигает 50 млн. чел.

В данном материале предпринимается попытка уточнить понятие «салафизм», на базе исследования двух его ключевых аспектов – исторического (история возникновения и развития течения) и содержательного (особенности учения от момента зарождения до наших дней).

Важная цель данного исследования состоит также в том, чтобы показать разницу между салафизмом и ваххабизмом во избежание их отож-

[1] ***Редкозубов Андрей Дмитриевич*** [a56radov@yandex.ru] – преподаватель исламоведения Православного факультета дополнительного образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия) – *прим. ред.*

дествления, как это происходит иногда даже с высокопоставленными деятелями российского ислама.

Исторический аспект

Попытаемся вначале дать определение самому понятию «салафизм». Исходя из словарного значения («салафийюн» – поддерживающие традиции предков) и исторического контекста, салафиты – это те, кто следует традициям праведных предшественников современных мусульман – суннитов и шиитов. Интересно, что в наше время это название нередко усваивают себе даже исламские модернисты (обновленцы-джадидисты), претендующие на то, что именно они руководствуются нормами жизни первомусульманской общины.

История первых салафитов в сегодняшнем понимании этого термина (тогда они назывались «хариджиты», то есть «вышедшие», «отделившиеся») восходит еще ко временам жизни Мухаммада, когда некоторые из первомусульманской общины выражали сомнение в особой его роли и не считали, что должны повиноваться ему во всем. Сунна – второй по значимости после Корана источник исламского вероучения, рассказывает об этом так:

«Тут подошёл мужчина с густой бородой, пухлыми щеками, гневными глазами, нахмуренным лбом, обритой головой (человека этого, по некоторым данным, звали Зуль-Хувайсир) и сказал: “Побойся Аллаха, Мухаммад!”. Он сказал: “Посланник Аллаха, ответил: “Кто же тогда будет подчиняться Аллаху, если я ослушаюсь Его! Ты думаешь, Он не уничтожит меня ради жизни населяющих Землю? Вы тоже не можете гарантировать мне безопасность!” Он сказал: “Затем мужчина повернулся и ушел. Тогда один из присутствовавших попросил разрешения убить его (им казалось, что спрашивавшим разрешения убить этого человека является Халид Ибн Аль-Валид), но Посланник Аллаха, сказал: “Истинно, из потомства этого выйдут люди, которые будут читать Коран, но не более, чем своими глотками. Они будут убивать членов семьи Ислама, оставляя (в живых) членов семьи идолов, вылетая из Ислама, словно стрела, проходящая сквозь цель навылет”»[2], также в другом хадисе: «Я слышал, как Посланник Аллаха, сказал: “В конце времён выйдет народ, зубы у них будут молодые, мозги – глупые, будут (всего лишь) произносить самое лучшее, что может произнести творение – будут читать Коран, но только своими глотками. Они пролетят сквозь вероустав, как стрела пролетает цель насквозь. Когда встретите их, то убейте их. Истинно, в убийстве их награда перед Аллахом в День Представления тому, кто убьёт их”».[3]

В качестве организованной силы эти люди, получившие впоследствии наменование «хариджиты»,впервые обозначили себя среди сторонников последнего из так называемых «праведных халифов» – Али спустя почти тридцать лет после смерти Мухаммада, когда перед Сиффинской битвой (657 г.) из его лагеря под Аль Куфой ушло 12 тыс. воинов, недо-

[2] Муслим. Сахих Муслим. / Пер. с араб.: Салим Попов. – Казань: Академия познания, 2008. – С. 315.

[3] Муслим. Сахих Муслим. / Пер. с араб.: Салим Попов. – Казань: Академия познания, 2008. – С.317.

вольных его политикой[4]. Среди их предводителей источники упоминают Ашаса ибн Кайса аль Кинди (вождя племени киндитов), Мисара ибн Фадаки ат-Тамими и Зайд ибн Хусайна ат-Таи. Первоначально эта группа выступила с чисто политическими требованиями, включавшими в себя вопросы легитимности власти в общине («умме»), выбора ее руководителя («халифа») и отношения к нему, затем они стали развивать идею о признании в некоторых случаях своих противников – мусульман многобожниками т.е. о применении к ним принципа «такфира»[5]. Отказавшись признавать авторитеты в любой области, в том числе и в области толкования текстов Корана и Сунны, хариджиты довольно быстро разделились на ряд сект, самых крупных из которых известно восемь – объединяло их только неприятие двух последних так называемых «праведных халифов» и признание «неверными» мусульман, совершивших тяжкие грехи.

Идеи хариджитов получили развитие в трудах ученого – хадисоведа Ахмада ибн Ханбала (IX в.) – основателя одной из четырех главных мусульманских религиозно – правовых школ (мазгабов), названной по его имени ханбалистской, продолжены известным богословом ибн Таймия (XIII в.) в трудах которого и был впервые употреблен термин «салафизм». Идеями хариджизма руководствовался в своей религиозной и общественной деятельности знаменитый проповедник XVIII в. Мухаммад ибн Абд эль Ваххаб. Аравия находилась в то время под властью турок-османов, которые будучи по вере мусульманами, угнетали мусульман-арабов, в то же время открыто нарушая целый ряд важных положений шариата. Призвав к восстановлению веры и ликвидации национального гнета, Аль-Ваххаб возглавил антиосманское восстание, которое в итоге потерпело поражение. В XX веке его дело воплотил в жизнь эмир государства Неджд Абдул-Азиз Ас Сауд, который смог разбить своих противников в Центральной Аравии и в 1932 году создать королевство Саудовская Аравия.

В настоящее время учение хариджитов с небольшими изменениями исповедует сравнительно немногочисленная секта ибадитов, адепты которой проживают в Омане.

С течением времени на основе учения хариджитов сформировались две религиозно-политических группировки, активная деятельность которых по распространению ислама с широким применением насилия придала им мировую известность – ваххабиты и салафиты, рассмотрению учения которых и будет посвящена вторая часть исследования.

Содержательный аспект

Главное содержание учения современных хариджитов, как и их предшественников, можно свести к следующему:

1. Строгое единобожие в его расширенном «хариджитском» толковании – если на решения мусульманина оказывают влияние какие-либо факторы кроме веры в Аллаха, то это явление называется «ширк» (отпадение от веры) и считается непростительным грехом. Различают следующие виды ширка:

[4] Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – М.: Вост. лит., 2004. –С. 84.

[5] Мамиргов М.З. Книга исламских сект и вероучений. – М.: Из-во «Исламский мир», 2007. – С. 152–153.

– «ширк уль ильм» – приписывание знания кому-либо другому, кроме Аллаха;
– «ширк ут тасарруф» – приписывание власть кому-либо другому, кроме Аллаха;
– «ширк уль ибадат» – поклонение кому-либо другому, кроме Аллаха;
– «ширк уль адат» – исполнение церемоний, которые влекут упование на кого-либо другого, кроме Аллаха[6].

2. Отказ от подчинения любым общепризнанным авторитетам-духовным или светским, не получившим признание хариджитов включая даже во многом и самого Мухаммада;
3. Создание и широкое применение принципа «такфир», когда все несогласные с хариджитами мусульмане, особенно же совершившие тяжкие грехи, объявляются «неверными», что позволяет лишать их имущества и самой жизни;
4. Сугубый рационализм и буквализм в понимании и применении положений Корана и Сунны, отказ от любых аллегорических толкований;
5. Применение жестокого насилия в распространении своей веры, придание особого значения необходимости и даже обязательности участия в священной войне – «джихаде», имеющей целью создание всемирного исламского государства – халифата;
6. Увлечение внешними проявлениями религиозности, запрет на ношение дорогих одежд и украшений;
7. Борьба с «новшествами», под которыми понималось все, с чем не соглашались хариджиты, в особенной степени это касалось почитания святых и их могил, борьба с суфистским течением в исламе, в частности с суфиями пользующимися большим авторитетом. По этой причине салафиты не останавливаются перед организацией покушений на известных суфиев, так в 2002 г. в Дагестане был убит авторитетнейший суфистский шейх Саид Эфенди Ач-Чиркауи, кстати говоря, смертницей в этом случае была принявшая ислам русская по национальности женщина. Возможно, одной из причин враждебного отношения к суфизму со стороны салафитов является то, что суфии не занимаются политикой – суфизм соблюдает в этом отношении известный мусульманский принцип полагания на волю Всевышнего, считая, что Ему лучше знать, что делать и что не делать;
8. Всеобщее равенство в умме (общине мусульман – в мировом масштабе – исламской нации) в избрании на высшие посты, критическое отношение к халифу Али, которого хариджиты представляют узурпатором власти и отступником.

Большинство современных исламских исследователей считают, что под понятие **салафиты** подпадают **все мусульмане-традиционалисты** – сунниты и шииты, при том, что традиции тех и других имеют существенные отличия. Поскольку экстремистские течения (салафиты и ваххабиты), о которых идет речь в данном материале, относятся к суннитам, то разберем их место в общей схеме **салафитов-суннитов**, которые разделяются на собственно ваххабитов и остальных суннитов.

---

[6] Цветков П.П. Исламизм: в 2 кн. Кн. 2. – М.: Изд-во «ФИВ», 2011. – С. 679.

В свою очередь **ваххабиты делятся на** ваххабитов-**«мадхалитов»** – традиционалистов, включающих в себя так называемых *пуристов*, проповедующих истинный в их понимании ислам, но избегающих участия в политике и отвергающих насилие в деле его распространения и сторонников *политического салафизма*, сочетающих свои убеждения, в том числе и возможность применения насилия в вере, с лояльностью к правящему в Саудовской Аравии и других мусульманских странах режимах, поэтому эти две разновидности можно также назвать «лоялисты».

Второй и самой активной группой ваххабитов являются **новые ваххабиты** или «ваххабисты», ставящих своей главной целью борьбу против «куфра», т.е. безбожия во всех его проявлениях, источником которых является Запад – именно они создали известную террористическую организацию «Аль-Каида». Идеи хариджизма в XX веке развили Сайид Кутб и Хасан Аль Банна , во многом оказавшие влияние на новых ваххабитов, в то же время на базе ряда организаций возникло течение **такфиристов** (они же **джихадисты**), которые собственно и являются салафитами в том смысле, который устоялся в современном массовом сознании, именно они с широким применением насилия, доходящего порой до воистину изуверских форм, стремятся к созданию исламского государства (халифата), глава которого (халиф) сочетал бы в себе власть духовную и светскую одновременно. В свое время в РФ для обозначения новых ваххабитов стали использовать термин «ваххабисты» (очевидно, как синтезированный из терминов «ваххабиты» и «террористы»), по аналогии с этим новым салафитам можно усвоить название «салафисты». При этом ряд авторитетных деятелей в суннизме и шиизме вообще отказывают «салафистам» в принадлежности к исламу, т.е. подвергая такфиру уже их самих, говорят о том, что со всеми остальными мусульманами их объединяет только чтение Корана.

Во многом созданию этой ситуации способствовали исторические условия, когда салафиты из разных арабских стран, в частности из Египта, находили убежище от преследований в Саудовской Аравии, где преподавали в религиозных учебных заведениях (прежде всего в исламском университете в Медине) и вели определенную общественную работу. Это имело двоякие последствия. С одной стороны, возник **новый салафизм**, который частично интегрировал идеи традиционного ваххабизма и политические цели раннего салафизма. С другой стороны, прежний ваххабизм также частично трансформировался – его последователи, правда, остались верными правящей королевской династии Ас-Сауда, не ставившей перед собой необходимость всемирного распространения ваххабизма, но в области права эти новые ваххабиты переняли идеи салафитов и стали активно продвигать свое понимание ислама за пределы Саудовской Аравии. О серьезных разногласиях между современными (новыми) салафитами – «салафистами» и новыми ваххабитами – «ваххабистами» свидетельствует произошедший в феврале 2014 года разрыв отношений ИГИЛ с Аль-Каидой, в недрах которой этот самый ИГИЛ и зародился. Этот момент надо непременно учитывать при рассмотрении салафизма.

Таким образом, дальнейшее изучение различных аспектов феномена салафизма представляется крайне важной как в научном, так и в сугубо практических целях.

Психология религии

Чумакова Д.М.[1]

Взаимосвязь религиозности личности, субъективного благополучия и копинга стресса

Вопросы влияния религиозности личности на субъективное благополучие на протяжении длительного времени остаются дискуссионными. ученые, в частности З. Фрейд, полагали, что религиозность личности негативно сказывается на субъективном благополучии человека, развивая в нем чувство вины и угнетая эмоциональные процессы. С другой стороны, ряд исследований подтверждает, что религиозная активность в целом положительно отражается на психологическом состоянии человека.[2] Религиозно ориентированные люди менее подвержены депрессиям, легче переживают кризисные ситуации, скорее восстанавливаются, пережив ситуацию утраты. Также религиозные люди чаще испытывают ощущение счастья по сравнению с менее религиозными людьми. Такая взаимосвязь религиозности личности и субъективного благополучия во многом обуславливается причастностью, принадлежностью к религиозному сообществу и тесному взаимодействию с другими членами церкви, возможностью придать жизни смысл, выйти за рамки обыденности, фокусируясь на трансцендентном и обретая надежду.[3]

Методы исследования.

1. Шкала субъективного благополучия в религиозной сфере (Paloutzian, Ellison). Данная шкала отражает субъективное качество жизни и измеряет духовное благополучие субъекта. Она включает в себя две подшкалы: шкалу измерения субъективного благополучия, связанного с религиозным опытом («вертикальное» измерение субъективного благополучия), и шкалу измерения экзистенциального субъективного благополучия («горизонтальное» измерение). Субъективное благополучие в религиозной сфере представляет собой разновидность субъективного благополучия, связанного с религиозностью личности. Субъективное благополучие в религиозной сфере операционализируется в конкретных психометрических индикаторах.

В рамках нашего исследования конструкт субъективного благополучия в религиозной сфере предполагает удовлетворенность от личного обращения к Богу с помощью молитвы, от веры в то, что Бог заботится и любит, помогает в решении проблем, спасает от одиночества. Подшкала, измеряющая экзистенциальное субъективное благополучие, фиксирует, в

[1] ***Чумакова Дарья Михайловна*** [mihailchv@mail.ru] – кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии развития и возрастной психологии Курганского государственного университета, (Курган, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Чумакова Д.М.* Социально-психологические особенности семьи и религиозность родителей. – Челябинск: вестник Южно-Уральского государственного университета, 2010. – Вып. 10. – № 27(203). – С. 100–103.

[3] *Двойнин А.М.* Психология верующего: Ценностно-смысловые ориентации и религиозная вера личности: Монография. СПб: Речь, 2011. – 224 с.

какой степени человек ощущает гармонию с окружающим миром, обществом и самим собой. Она включает понятие экзистенциальной жизненной цели, удовлетворенности жизнью, позитивного и негативного жизненного опыта. Шкала содержит двадцать пунктов, по десять на каждую подшкалу. Все пункты шкалы измерения субъективного благополучия, связанного с религиозным опытом, содержат слово «Бог». Вопросы же шкалы измерения экзистенциального субъективного благополучия не содержат специфических религиозных терминов и касаются жизненных целей, удовлетворенности и т.д. Половина вопросов шкалы прямые, остальные – обратные. Ответы производятся в соответствии со шкалой Ликерта. Примеры пунктов:

– Я верю, что Бог любит меня и заботится обо мне.
– Я чувствую, что жизнь полна конфликтов и несчастий.

2. Шкала копинга, основанного на религиозности (Pargament, Ensing, Falgout, Olsen, Reilly, Van Haitsma, Warren). Отражает степень обращения человека к религии с целью борьбы со стрессовыми жизненными обстоятельствами. В данной шкале представлены шесть религиозных копинг-стратегий, которые основаны на:

– личном отношении человека к Богу, доверии и любви к нему;
– стремлении соответствовать поведению, принятому в обществе верующих;
– тенденции полагаться на поддержку членов церкви или религиозной общины;
– склонности обращаться к Богу с просьбой о помощи в решении личных проблем;
– степени отчужденности и злости по отношению к Богу и церкви;
– уровне погружения в веру, с целью отвлечения внимания от стрессовых обстоятельств, ограждения от них.

Шкала содержит двадцать девять пунктов, включающих в себя как прямые, так и обратные вопросы. Примеры пунктов:

– Я молюсь или читаю Библию, чтобы оградить свой разум от проблем.
– Я принимаю помощь от священников.

3. Шкала измерения общей религиозности личности (DeJong, Faulkner, Warland). Шкала основывается на многомерном представлении о религиозности, опирающемся на подходы Ч. Глок и Р. Старк. Тест состоит из шести субтестов, каждый из которых диагностирует определенную сторону религиозности, выделенную с помощью факторного анализа. Эти субтесты таковы:

1) Измерение веры. Этот субтест касается измерения веры в Бога, веры в бессмертие, в жизнь после смерти, в силу молитвы, в священные писания.
2) Религиозный опыт. Касается ощущения присутствия Бога, его близости.
3) Религиозное поведение. Касается принадлежности человека к церкви, оказание материальной помощи церкви, чтения Библии, активного участия в жизни церкви.

4) Религиозные моральные принципы. Касается принятия или непринятия этических принципов, касающихся сексуального поведения, насилия, жестокости, чести.
5) Религиозные знания. Измеряет способность узнавать библейские персонажи.
6) Религиозные социальные нормы. Касается отношения человека к нищете, смертной казни.

Примеры пунктов:

– Принадлежите ли Вы в настоящее время к церкви?
– Мне знакомо такое чувство как раскаяние и переживание прощения греха.
– При определенных обстоятельствах женщина может сделать аборт.

Таким образом, тест, измеряющий религиозность, представляет ее на операциональном уровне как совокупность доступных наблюдению и самонаблюдению психологических и поведенческих особенностей. Религиозность предстает как психометрическая величина, континуум, на одном полюсе которого находится высоко религиозный человек, а на другом – человек, у которого религиозность личности выражена слабо.

Нами был осуществлен перевод методик диагностики религиозности, проверка их психометрических параметров и апробация на русскоязычной выборке.

Выборка исследования составила 201 человек (132 женщины и 69 мужчин) в возрасте от 22 и до 45 лет. В ходе исследования было установлено, что показатель копинга стресса с использованием религии имеет положительные корреляции с общим показателем по шкале субъективного благополучия, субъективным благополучием в религиозной сфере и экзистенциальным субъективным благополучием. В данном случае наиболее вероятно, с нашей точки зрения, что копинг стресса выступает как фактор роста субъективного благополучия. Обращение к религии в стрессовых ситуациях подтверждается данными различных исследований в области психологии религии. Копинг стресса с опорой на религию вполне логично высоко коррелирует с субъективным благополучием в религиозной сфере, за счет чего в основном и образуется высокая корреляция с общим баллом по шкале. Не смотря на свое относительно невысокое значение, вторая подшкала методики субъективного благополучия также коррелирует с копингом на уровне 0.01. У религиозных людей расширяется реестр копинговых стратегий. Возможно, это объясняет выявленный в исследовании факт большей удовлетворенности семейной жизнью и меньшей подверженности эмоциональному стрессу испытуемых с высоким уровнем религиозного субъективного благополучия. С другой стороны, возможно и обратное влияние. Меньшая стерссогенность приводит к увеличению субъективного благополучия, в том числе и в религиозной сфере. Также следует отметить, что испытуемые, имеющие высокие показатели по шкале субъективного благополучия в религиозной сфере, в большей степени удовлетворены различными сферами семейной жизни. Показатели субъективного благополучия в религиозной сфере отрицательно коррелируют с частотой переживания супругами печали, подавленности, тревожности, беспокойства, вины, смущения, сконфуженности, неудовлетворенности,

досады. Субъективное благополучие в религиозной сфере положительно коррелирует с переживанием супругами радости, счастья, гордости, удовлетворенности собой. Наибольшее число корреляций связано с экзистенциальным субъективным благополучием и итоговым баллом по данной шкале. Нами были получены корреляции показателей субъективного благополучия в религиозной сфере и показателей удовлетворенности супругов различными сферами семейной жизни. Экзистенциальное субъективное благополучие и общий показатель субъективного благополучия имеет положительную корреляцию с удовлетворенностью супругов способностью семьи контролировать стрессовые ситуации; удовлетворенностью супругов тем, каким образом обсуждаются проблемы и принимаются решения в семье; удовлетворенностью супругов тем, как члены семьи заботятся друг о друге; удовлетворенностью супругов климатом, атмосферой, которая обычно царит в семье. Субъективное благополучие в религиозной сфере положительно коррелирует с удовлетворенностью супругов тем, каким образом обсуждаются проблемы и принимаются решения в семье. В данном случае трудно сказать, какой из факторов первичен. Субъективное благополучие приводит к росту удовлетворенности различными сферами семейной жизни, или, напротив, удовлетворенность способствует росту субъективного благополучия. Скорее всего, в данном случае имеют место реципрокные отношения. Таким образом, анализ раскрывает содержательную сторону взаимосвязи религиозности личности родителей и социального взаимодействия в семье, обнаруживая психологически понятные опосредующие звенья.[4] Действительно, испытуемые с высокими показателями по шкале религиозности личности имеют дополнительные возможности копинга стресса, которые им предоставляет религиозные вера и система взглядов. В целом это способствует субъективному благополучию не только в религиозной сфере, но и в сфере семейного социального взаимодействия. Противодействуя факторам, фасилитирующим стресс, религиозность личности сочетается с благоприятным эмоциональным климатом в семье и субъективным благополучием.

Чумаков М.В.[1]

Религиозность и социально-психологические аспекты конфликта

Религиозность в исторической ретроспективе многократно являлась причиной или поводом в межгосударственных, межнациональных, межконфессиональных конфликтах. В этом контексте проблема изучается различными науками, такими как история, философия, социология, теология, политология, религиоведение. В русле социальной психологии роль

[4] *Чумаков М.В.* Личностные особенности супругов и психологические характеристики современной семьи // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Психология. 2012. № 19(278). С. 30–36.

[1] ***Чумаков Михаил Владиславович*** [mihailchv@mail.ru] – доктор психологических наук, доцент, заведующий кафедрой психологии развития и возрастной психологии Курганского государственного университета (Курган, Россия) – *прим. ред.*

религиозности в конфликте изучена достаточно слабо. Особенно мало эмпирических исследований в данной области на русскоязычной выборке испытуемых. Актуальность исследования, представленного в статье, определяется тем, что выявляются взаимосвязи религиозности личности и особенностей поведения в конфликтной ситуации. Религиозность личности рассматривается как психометрическая величина, что значительно сужает объект исследования. Вместе с тем, такое сужение необходимо для эмпирического исследования, требующего ясного определения измеряемых величин. На эмпирическом уровне раскрываются различные грани религиозности, что отчасти придает объем измеряемому конструкту. Предмет исследования лежит в плоскости психологии личности и социальной психологии малых групп.

Проблема взаимосвязей религиозности личности и социального взаимодействия изучена Д.М. Чумаковой на примере социального взаимодействия в семье.[2] Взаимосвязи религиозности личности и особенностей поведения в конфликтной ситуации можно предполагать не только на основе исследований Д.М. Чумаковой, в которых помимо прочего затрагиваются конфликтные ситуации в семейном взаимодействии. Религиозное мировоззрение и ценности, как показано в исследованиях А.М. Двойнина, предполагают определенные взгляды по поводу взаимодействия людей, в том числе и взаимодействия в конфликтных ситуациях.[3] Конечно, трудно предполагать какие конкретно взаимосвязи будут иметь место в эмпирическом исследовании проблемы. Интериоризация религиозных постулатов имеет индивидуальные особенности.

Методы исследования.

1. Шкала диагностики общей религиозности личности (De Jong, Faulkner, Warland). Данный тест переведен на русский язык и психометрически обоснован по отношению к русскоязычной выборке Д.М. Чумаковой[4]. Тест опирается на теоретическую модель Ч. Глока и Р. Старка и включает следующие параметры или измерения: знание содержания базовых религиозных текстов, социальные установки, вытекающие из соответствующей религиозной доктрины, моральные постулаты религии, которыми руководствуется испытуемый, реализуемость религиозных установок в поведении, наличие религиозного опыта и согласие на основе веры с основными постулатами религии. Религиозность личности рассматривается как величина, обобщающая семь рассмотренных измерений, на диагностику каждого из которых направлена соответствующая шкала теста. В интерпретации результатов можно рассматривать как религиозность в целом, так и отдельные ее грани. Религиозность оценивается количественно и выражает положение человека в континууме меж-

---

[2] *Чумакова Д.М.* Социально – психологические особенности семьи и религиозность родителей. – Челябинск: вестник Южно-Уральского государственного университета, 2010. – Вып. 10. – № 27(203). – С. 100–103.

[3] *Двойнин А.М.* Психология верующего: Ценностно-смысловые ориентации и религиозная вера личности: Монография. СПб: Речь, 2011. – 224 с.

[4] *Чумакова Д.М.* Эмпирическое исследование религиозности в структуре личностных качеств // Вестник Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки. 2015. № 4(34). С. 132–135.

ду полюсами минимально и максимально выраженной религиозности. Индикаторы религиозности, применяемые в тесте, касаются поведенческих особенностей и отношений, доступных для фиксации при помощи самонаблюдения.

2. Шкала религиозного фундаментализма в адаптации М.В. Чумакова[5]. Шкала диагностирует уровень ортодоксальности и категоричности религиозных убеждений. Испытуемые с высокими баллами по шкале предпочитают старые религиозные традиции и отрицательно относятся к изменениям. Они выделяют одну религию и считают ее единственно правильной и не допускают, что другие религиозные системы тоже могут быть по-своему правы. Испытуемые с высокими баллами полагают, что нужно активно действовать по отстаиванию религиозных позиций. Испытуемые с низкими баллами более толерантны в религиозных убеждениях и считают, что истина содержится в различных религиозных и философских системах. Испытуемые с низкими баллами в меньшей степени склонны к активным действиям по отстаиванию религиозных убеждений. Понятие религиозного фундаментализма, заложенное в шкалу, предполагает установку верующего на невозможность критиковать или либерально толковать тексты, относимые к священным и на необходимость строго следовать идеологическим постулатам веры.

3. Опросник «Диагностика ведущего типа реагирования» М.М. Кашапова, И.А. Карачевой.[6] Опросник предназначен для определения предпочитаемого испытуемым способа реагирования в ситуациях социального взаимодействия с партнером, связанного с совместным решением проблемы. Некоторые ситуации, задаваемые в тесте, связаны с напряжением, вызванным неверным решением или обвинением, давлением со стороны партнера по общению. Диагностируется выраженность таких типов реагирования, как агрессия, уход и решение. Интерпретация результатов тестирования позволяет выделить девять стилей реагирования по сочетанию агрессии, ухода и решения. В нашем исследовании рассматривалась выраженность агрессии, ухода и решения без типологизации их сочетаний. Как отмечают авторы методики, реагирование по агрессивному типу предполагает отрицательные эмоции по отношению к партнеру по взаимодействию и стремление доминировать в ситуации и подчинять других участников взаимодействия. Возможны грубость, обвинения и принуждение в отношении партнеров. Реагирование через уход предполагает стратегию избегания конфликта и потенциальных противоречий в ситуациях социального взаимодействия. Реагирование, направленное на оптимальное разрешение ситуации, предполагает готовность учитывать не только свою точку зрения, но и точки зрения партнеров и оппонентов. Это стремление понять причины конфликтной ситуации и выявить пути

---

[5] *Чумаков М.В.* Диагностика религиозности как актуальная задача психологии личности // Современная психодиагностика России. Преодоление кризиса: Сборник материалов 3-й всероссийской конференции по психологической диагностике. – Т.1. – С. 322–328.

[6] *Кашапов М.М.* Психология творческого мышления профессионала. Монография – М.: ПЕР СЭ, 2006.

ее решения, выгодные или, по крайней мере, взаимоприемлемые для различных сторон.

Если обобщить индикаторы теста общей религиозности личности, рассмотренного в первом пункте, то полюс высокой религиозности обозначает человека, разделяющего христианское мировоззрение и верящий в существование Бога, в жизнь после смерти, в то, что молитва является обращением человека к Богу и т.д. Это человек, имеющий религиозный опыт, делающий пожертвования церкви, регулярно посещающий церковь и читающий библию для удовлетворения религиозных нужд, обладающий знанием религиозных текстов и разделяющий взгляды представителей церкви на организацию общественной жизни. Кроме того, такой человек разделяет моральный кодекс христианства. На противоположном полюсе низкой религиозности находится человек, не разделяющий постулаты христианской веры, не имеющий опыта, который можно назвать религиозным, не воцерковленный, не посещающий церковь, не признающий молитву как связь с Богом, не читающий Библию и не знающий религиозных текстов. Такой человек не придерживается взглядов на организацию общественной жизни и морального кодекса христианства. Диагностика отражает некоторые индивидуальные особенности религиозности, которые проявляются в показателях отдельных шкал теста.

Выборка исследования составила 70 человек 55 женщин и 15 мужчин, средний возраст 27 лет. В исследовании обнаружены положительные корреляции общей религиозности личности и агрессивного типа реагирования по методике М.М. Кашапова и И.А. Карачевой (.23), а также стратегии решения ситуации и религиозности (.20). Мы не делаем из полученных данных однозначного вывода о том, что для религиозных людей характерно реагирование по агрессивному типу. В данном случае использовался общий показатель религиозности без ее дифференциации по типам и можно лишь предполагать, что существует тип религиозности, который действительно связан с агрессивным типом реагирования на конфликтную ситуацию. Некоторые разновидности религиозности личности в пространстве теста общей религиозности могут быть обнаружены через шкалы опросника, отражающие различные измерения религии. Шкалы опрсника коррелируют с преобладающим типом реагирования неоднородно. Положительную корреляцию, не достигающую высокого уровня значимости, общего балла по религиозности личности и агрессивного типа реагирования дают измерение веры (.22), измерение опыта (.19). Эти же шкалы имеют слабую положительную корреляцию со шкалой ухода: измерение веры (.11), измерение опыта (.18). Шкала измерение опыта имеет положительную корреляцию со стратегией решения (.12). Измерение морали, социальное измерение, измерение религиозной практики и измерение религиозного знания не имеют связи с агрессивным типом реагирования в конфликтной ситуации. В то же время, измерение религиозной практики положительно коррелирует на среднем значимом уровне с решением как типом реагирования (.31) и слабо положительно коррелирует со стратегией ухода (.15). Измерение морали отрицательно коррелирует со стратегией ухода (.23). Шкала знаний в религиозной сфере имеет невысокую положительную корреляцию со стратегией ухода, а шкала, отражающая социальное измерение положительные корреляции с

уходом (.23) и решением (.14). Анализ корреляций по шкалам показывает, что есть различные грани религиозности, связанные с различными типами реагирования на конфликтную ситуацию. Показатель по шкале религиозного фундаментализма положительно коррелирует с общим баллом по шкале религиозности личности на статистически значимом уровне. Рост показателя по шкале общей религиозности сопровождается ростом показателя по шкале фундаментализма.

В исследовании обнаружены положительные корреляционные связи шкалы религиозного фундаментализма и агрессивного типа реагирования и отрицательные корреляции балла по шкале фундаментализма и реагирования уходом и решением. Эти связи не достигают статистической значимости и интерпретируются как тенденция, требующая дальнейшего изучения. В результате исследования можно сделать вывод о том, что связи различных параметров религиозности и стратегий поведения в конфликтной ситуации могут быть раскрыты при помощи предложенного в статье инструментария. Взаимосвязи, обнаруженные в исследовании, неоднородны и отражают многогранность конструкта религиозности личности.

Володин И.И.[1]

Религиозность как психологическое явление

В настоящее время, в связи с трансформацией политико-идеологических институтов, появлении новых социокультурных ориентиров, актуализировалась общественная значимость религии, вновь начинает играть важную роль в межличностных коммуникациях, в механизмах, идеалах, традициях, значимых для поведения людей в общественной жизни.

Э. Дюркгейм отмечал, что религиозные верования и обряды могут быть поставлены в ряд используемых обществом санкций процесса социального взаимодействия, усиливают мотивацию на поддержание социальной солидарности. Т.е. имеют социологический смысл в качестве специализированного механизма социального контроля, дополняющего другие способы социализации. Он рассматривал религию как «социологический фактор» – отношение людей к «священному» влияют на поведение людей в обществе[2] и в целом на всю нацию.

В современном мире понятие «нация» употребляется в двух значениях – как этническая общность и как совокупность граждан определенного государства. Взаимоотношения Церкви и нации строятся в контексте как первого, так и второго смысла этого слова. Церковь по самой своей природе имеет вселенский и, следовательно, наднациональный характер. В Церкви «нет различия между Иудеем и Эллином» (Рим.10.12). Как Бог не есть Бог иудеев только, но и тех, кто происходит из языческих народов (Рим.3.29), так и Церковь не делит людей ни по национальному, ни по классовому принципу: в ней «нет ни Эллина ни Иудея, ни обрезания, ни

[1] ***Володин Игорь Игоревич*** [igorvolodin@yandex.ru] – магистр управления, преподаватель кафедры библеистики Минской духовной академии (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

[2] Социологическая энциклопедия: в 2 Т. – Т. 2. – С. 28.

необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христов» (Кол.3.11) Будучи по природе вселенской, Церковь одновременно является единым организмом, телом (1 Кор.12.12.). Она – община чад Божиих, «род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел… некогда не народ, ныне народ Божий» (1 Пет.2.9–10). Единство этого нового народа обеспечивается не национальной, культурной или языковой общностью, но верой во Христа и Крещением, новый народ Божий «не имеет здесь постоянного града, но ищет будущего» (Евр.13.14).

В тоже время вселенский характер Церкви, не означает того, чтобы христиане не имели права на национальную самобытность, национальное самовыражение. Церковь соединяет в себе вселенское начало с национальным. Так, Православная Церковь, будучи Вселенской, состоит из множества Автокефальных Поместных Церквей. Православные Христиане, сознавая себя гражданами небесного отечества, не должны забывать о своей земной Родине.

Культурные отличия отдельных народов находят свое выражение в литургическом и ином церковном творчестве, в особенностях христианского жизнеустоения. Все это создает национальную христианскую культуру. Среди святых, почитаемых Православной Церковью, многие прославились любовью к своему земному отечеству и преданностью ему (Святой великомученик Дмитрий Солунский, преподобный Сергей, игумен и чудотворец Радонежский, святитель Гермоген, Патриарх Московский и всея Руси, святитель Московский Филарет, святитель Кирилл Туровский, святая Евфросиния Полоцкая и др.).

Святой праведный Иоанн Кронштадтский так писал о любви к земному отечеству: «Люби отечество земное…Оно тебя воспитало, отличило, почтило, всем довольствует, но особенно люби отечество небесное… то отечество несравненно дороже того, потому что оно свято и праведно, нетленно. Это отечество заслуженно тебе бесценной кровью Сына Божия. Но чтобы быть членом того отечества уважай и люби (его) законы, как та обязан уважать и уважаешь законы земного отечества». Христианский патриотизм одновременно проявляется по отношению к нации как этнической общине, и как к общности граждан и государства. Православный христианин призван любить свое отечество, имеющее территориальное измерение, и своих братьев по крови, живущих по всему миру. Патриотизм православного христианина должен быть действенным. Он проявляется в защите отечества от неприятеля, труде на благо отчизны, заботе об устроении народной жизни, в том числе путем участия в деле государственного управления. Христианин призван сохранять и развивать национальную культуру, народное самосознание[3].

Христианство, преодолев языческие предрассудки, демифологизировало природу, тем самым способствовав возникновению научного естествознания. Со временем науки – как естественные, так и гуманитарные – стали одной из наиболее важных составляющих культуры. Научное и религиозное познание имеют совершенно различный характер. У них разные исходные посылки, разные цели, задачи, методы. Эти сферы могут соприкасаться, пересекаться, но не противоборствовать одна с другой.

[3] Основы социальной концепции РПЦ. – С. 14.

Стоит заметить, что религиозность как психологическое явление давно привлекла внимание исследователей. Но тема религии в психологии разработана меньше, чем можно было бы предположить. Из-за своей нерелигиозности, большинство ученых могут считать религию чем-то маргинальным и неважным для объяснения личности, хотя на самом деле она способна сильно влиять – как положительно, так и отрицательно[4]. Религиозность можно исследовать как психологическое явление с разнящимся местом в структуре мотивации личности. Это не новая мысль в психологии – например, Э. Фромм считал, что религии суть символические системы, которые наполняются разным содержанием[5]. За религиозностью могут стоять разные потребности и черты – какой человек, такая у него и вера[6].

Распространен функциональный подход к религиозности[7], т. е. рассмотрение не конкретных верований и практик, а психологических и социальных функций религии. Такой подход обосновывал еще У. Джеймс[8].

Данная тема, это яркий пример функционального подхода – религиозной ориентации, т. е. отношение к вере в противопоставлении ее содержанию[9]. Заметим, что уже с 1960х гг. продолжается изучение двух из них – внешней и внутренней религиозности. Эти понятия, введенные Г. Олпортом, стали точкой отсчета современной психологии религии.

По Г. Олпорту, разделение на внутреннюю и внешнюю религиозную ориентацию происходит на фоне осмысления зрелых и незрелых религиозных чувств. Человеку внутренне присуще ориентироваться на религию в качестве конечной самоцели, как основной мотив в жизни[10].

Парадоксальный факт: с одной стороны, религия благоприятствует развитию и усилению предрассудков, а с другой стороны, редуцирует или даже ликвидирует их.

Исследование показало, что верующие люди, которым свойственна высокая степень склонности к предрассудкам, имеют такую религиозную ориентацию, как назвал её Г. Олпорт внешней.

Внешняя религиозность. Для многих людей религия привычка или же родовое изобретение, используемое для церемоний, для удобства в семье, для личностного комфорта. Это нечто, нужное для того, чтобы его использовать, а не для того, чтобы ради него жить. Оно может быть способом повышения статуса, поддержания уверенности в себе. Оно может быть использовано как защита от реальности, как божественное одобрение образа жизни. Подобное чувство дает мне уверенность в том, что Бог видит вещи такими же, какими их вижу я. Человек с внешней рели-

---

[4] *Hill P.C., Pargament K.I.* Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: implications for physical and mental health research. – P. 64.

[5] *Фромм Э.* Психоанализ и религия. – С. 29.

[6] *Леонтьев Д.А.* Кесарю – кесарево. – С. 58.

[7] *Wong-McDonald A.* A multivariate theory of God concept, religious motivation, locus of control, coping and spiritual well-being. – P. 318.

[8] Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – С. 71.

[9] *Vaill K.E.* A terror management analysis of the psychological functions of religion. – P. 84.

[10] *Gorsuch R.L.* Toward Motivational Theories of Intrinsic Religious Commitment. – P. 316.

гиозной ориентацией обращен к Богу, но не отстранен от себя. Этот тип религиозности по сути своей – щит для центрированности на себе.

Люди, принадлежащие к этому типу, как оказалось, обычно посещают церковь нерегулярно. На самом деле они не набожны. Они используют религию для своего удобства. Некоторые из них бывают в церкви лишь трижды: на собственных крестинах, собственной свадьбе и собственных похоронах. Неудивительно, что подобный тип религиозности коррелирует с наличием у человека большого количества предрассудков.

Внутренняя религиозная ориентация не является ни способом для борьбы со страхом, ни формой социальности или комфортности, ни сексуальной сублимацией, ни средством реализации желаний. Все эти мотивы вторичны. Этнические отношения, частная жизнь, личные проблемы, чувство вины, онтологическая тревога – все это регулируется всеобъемлющим обязательством, до некоторой степени интеллектуальным, но более всего фундаментально мотивационным. Это обязательство целостно, оно покрывает весь опыт личности, как научный, так и эмоциональный. Такая религия существует не для того, чтобы служить человеку удобным инструментом, скорее человек обязан служить ей. Неудивительно, что люди с таким типом общей ориентации толерантны и сострадательны по отношению к окружающим.

Стоит обратить внимание на то, что внутренняя религиозная ориентация не может существовать для того, чтобы исполнять терапевтическую или профилактическую роль. Она не предназначена для использования. Страдалец может стремиться только к религии, а не к лечению самому по себе. Если его религиозная ориентация глубоко интериоризирована, ей будут сопутствовать и нормальная психика, и спокойствие в отношениях с окружающими. Нет необходимости говорить о том, что девизы, эффективные для одного человека, не обязательно столь же эффективны для другого человека; но принцип определения и следования основной жизненной ориентации – первое правило психического здоровья[11].

Однако, как было отмечено, прихожане бывают разные, посещающие церковь и не посещающие. На первый взгляд, это различие может показаться совершенно демографическим – «регулярные» и «нерегулярные». Но в действительности, процесс формирования привычки посещать церковь регулярно или же обуславливать посещение погодой, обстоятельствами и настроением, безусловно, зависит от мотивов и установок личности. Да, замечено, что протестанты посещают церковь менее регулярно, чем католики, хотя гораздо более регулярно, чем иудеи. Самую крайнюю позицию среди маргиналов занимают те, кто посещает церковь крайне редко – на собственных крестинах, собственной свадьбе и, собственных похоронах.

Многие современные исследования показывают, что те, кто посещает церковь регулярно и часто, в целом менее склонны к проявления этнической и расовой враждебности, чем те, кто посещает церковь от случая к случаю. В качестве иллюстрации можно назвать работу Скрининга, где в роли респондентов выступили около девятисот преподавателей университета одного из штатов Среднего Запада. Помимо показателей по шка-

[11] *Олпорт Г.* Личность в психологии. – С. 108–109.

ле предрассудков его интересовали привычки, касающиеся посещения церкви. Почти треть респондентов вообще никогда не посещала церковь, и у них был низкий балл по шкале предрассудков (14,7). Многие посещали церковь раз в месяц, и у них средний балл по данной шкале равнялся 25, что почти вдвое больше. Этот факт самое очевидное различие между ними. Некоторые из них посещают церковь часто и регулярно, некоторые редко или от случая к случаю.

Жизнь маргинальных прихожан, видимо, регулируется тем, что мы можем назвать «получением религиозных жетонов». «Жетон» членства в церкви – вот все, что им нужно; это случайная гавань, в которой можно спрятаться, если судьба уготовила шторм. Такое получение «жетонов» может оказаться крайне важным. Хотя теперь нам известны данные о частоте посещения церкви и ее связи со склонностью к предрассудкам, они не объясняют ни природу религиозного чувства, которое благоприятствует появлению предрассудков, ни природу противоположного чувства, терпимости и уважения к человеку. Чтобы сделать этот дополнительный шаг, нам стоит позаимствовать из аксиологии понятие внутренней и внешней ценности. Разница между ними поможет нам отличить тех, чей социальный тип религиозной принадлежности служит другим (нерелигиозным) целям, от тех, для кого религия самоценна, когда она окончательное, а не инструментальное, благо.

Таким образом, религиозный экстремизм – это аспект той жизненной философии, которой присущи предрассудки. В этой, связи можно вспомнить о реакционных группировках, самое страстное желание которых – избежать сложностей современной жизни. Они стремятся не столько сохранить статус-кво, сколько вернуться к прежнму образу жизни, присущему маленьким городкам и деревням, где единственными добродетелями являются личные достижения и ответственности. Бог играет важную роль в этой идеологии – Он раздаст вознаграждение за личные достижения. Современная жизнь представляет угрозу для этой идиллии, иммигранты угрожают ей; негры, евреи, католики рассматриваются как опасность. Крайне правая идеология всегда предполагает нетерпимость такого рода, и поддерживающая ее религия оправдывает рационализирует предрассудки, как правило, посредством выдергивания созвучных цитат из Библии.

Итак, хотя и существуют различные варианты внешней религиозной ориентации, мы можем сказать, что все они свидетельствуют об абсолютно утилитарном типе религиозности. Такая религиозность удобна для обеспечения чувства безопасности, социального статуса, утешения и одобрения выбранного образа жизни. Она представляет собой хорошую почву для развития всех форм предрассудков, будь то расовые, национальные, политические или религиозные.

Человек, имеющий внутреннюю религиозную ориентацию рассматривает веру как высшую ценность, принимая всерьез призывы к братству и стремясь к трансцендентности всех эгоистических потребностей. Догма смягчена смирением и терпимостью. Религия не ограничена отдельными частными интересами; такого рода религиозное чувство наполняет мотивацией и смыслом всю жизнь[12].

[12] *Олпорт Г.* Личность в психологии. – С. 179–180.

Таким образом, выверенность конструктов теории самодетерминации позволяет успешно продолжить начатый Г. Олпортом переход от абстрактных дискуссий, хороша религиозность или плоха, к гораздо более продуктивной дифференцированной постановке вопроса о том, какая именно религиозность возвышает личность и помогает ей успешно справляться с жизненными вызовами, а какая – наоборот. Именно в этом видится главная перспектива развития этой безусловно важной и крайне противоречивой области психологии личности.

Нетрадиционная религиозность в исторической перспективе

Мартинович В.А.[1]

Отношение Движения объединения к печатным СМИ

Целостный анализ темы «нетрадиционная религиозность и печатные СМИ» предполагает, помимо всего прочего, исследование проблемы отношения новых религиозных движений (далее – НРД) к СМИ[2]. Даже поверхностное ознакомление с темой показывает, что НРД по-разному относятся к СМИ, развивают собственные концепции о месте и роли печатных СМИ в современном мире, используют разные стратегии поведения по отношению к ним. В настоящей статье будет проведен краткий анализ основных слагающих отношения к печатным СМИ Движения объединения (далее – ДО), основанного Сан Мен Муном в Корее в 1954 г. Выбор этой организации обусловлен тем, что за всю историю нетрадиционной религиозности не было другого сектантского сообщества, которое уделяло бы столько времени, сил и материальных ресурсов работе с печатными СМИ. Ни одно НРД не использовало такое множество разных средств и методов работы со СМИ одновременно. Все это ставит ДО в разряд организаций, ознакомление с опытом работы которых обязательно в рамках анализа означенной выше темы.

На 1970-е – 1980-е гг. приходится наиболее активный период работы ДО с печатными СМИ, во время которого организацией были апробированы все основные стратегии работы с прессой. Однако отношение к СМИ у ДО начинает формироваться намного раньше. Практически с самого начала своей деятельности организация столкнулось с масштабной критикой в корейских СМИ[3]. Можно предположить, что негативное отношение медиа оказало неизгладимое впечатление на Муна. Анализ материалов ДО свидетельствует о чрезмерной вере руководства организации в непреодолимую силу СМИ, в способность медиа кардинально менять ход истории, корректировать развитие целых стран, свергать правительства, влиять на поведение миллионов людей, формировать их взгляды на мир[4]. Обсуждение деятельности конкретных СМИ представлялось не просто ключом к пониманию политической и иной конъюнктуры общества, но инструментом поиска истины, эффективным средством самопознания. СМИ полагались в качестве основного средства борьбы против несправедливости, главного инструмента разрешения мировых проблем,

---

[1] ***Мартинович Владимир Александрович*** [nrm2@yandex.ru] – доктор теологии, кандидат социологических наук, заведующий кафедрой апологетики Минской духовной академии (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

[2] См.: *Мартинович В.А.* Нетрадиционная религиозность и печатные СМИ. Готовится к печати.

[3] См. напр.: С. 215. *Pak, B.H.* Messiah. My Testimony to Rev. Sun Myung Moon. Volume 1 / B.H. Pak. – Lanham: University Press of America, 2000. – 419 p.

[4] С. 142; 153; 178. *Pak, B.H.* Truth is my sword. Volume 1. Collected speeches in the public arena / Bo Hi Pak. – New York: HSAUWC, 1999. – 541 p.

урегулирования конфликтов[5], борьбы за мир во всем мире, сопротивления распространению тоталитаризма, потреблению наркотиков, порнографии и т.д.[6]. Миссия журналистов виделась Муном в поиске истины и донесении ее до широкой аудитории[7]. При этом восхищение мощью СМИ соседствует в ДО с ужасом перед их бесконтрольностью и способностью наносить вред по инициативе журналистов, либо в результате их халатности. К инициаторам порчи СМИ относились интересы бизнеса и мировой коммунизм[8]. Таким образом, СМИ полагались инструментом, который в зависимости от того, кто им пользуется, может принести великое благо, либо нанести серьезный вред[9]. Так, например, по мнению представителей группы, если бы СМИ изначально вставали на защиту истины, то не было бы войны во Вьетнаме, фашизма и Второй Мировой Войны[10].

В рамках этой логики Мун полагал работу со СМИ в качестве одного из основных направлений деятельности ДО: «*...Электронные и печатные СМИ – это самые важные средства сообщения, которые когда-либо знал мир... Моя главная цель и главное желание – достичь длительного мира на земле, мира, основанного на системе подлинных ценностей. Достижение этой цели должно определяться работой СМИ, а не военной мощью…*»[11].

В качестве плацдарма освоения рынка СМИ были выбраны США. В 1971 г. организация активизирует свою деятельность на территории США в связи с приездом в страну Сан Мен Муна. Десятки американских газет приветствовали основателя ДО, а реклама публичных лекций Муна печаталась на целую страницу в таких солидных изданиях как «The New York Times», «The Washington Post» и др.

ДО не встречало серьезной критики со стороны американских СМИ вплоть до Уотергейтского скандала, во время которого Сан Мен Мун делает официальное заявление в поддержку Ричарда Никсона. Текст заявления был напечатан 30 ноября 1973 г. на всю титульную страницу в нескольких десятках ведущих газет страны, включая «The New York Times», «The Washington Post», «San Francisco Chronicle», «Chicago Tribune», «Los Angeles Times», и др.[12]. Самое дорогое печатное пространство крупнейших американских СМИ – титульные страницы, было выкуплено под рекламу, хотя рекламный характер материала не был очевиден обывателям. Прямая реклама организации отсутствовала, но было лишь понятно кто и на какую тему делает заявление. Вплоть до января 1974 г. данный ма-

---

5 См. там же: С.142–143. Pak, B.H. 1999.

6 См. напр.: *Moon, S.M.* Medienstandards und journalistische Verantwortung / S.M. Moon // Weltblick. – 1989. – № 2. – S.4–5.

7 Цит. выше: С. 179. Pak, B.H. 1999.

8 С. 20. *Pak, B.H.* Messiah. My Testimony to Rev. Sun Myung Moon. Volume 2 / B.H. Pak. – Lanham: University Press of America, 2002. – 523 p.

9 Цит. выше.: С. 153. Pak, B.H. 1999.

10 Цит. выше: С. 322. Pak, B.H. 1999.

11 С. 141. Преподобный Сон Мён Мун. Человек, несущий мир и единство. – Вашингтон: Международный Фонд в Защиту Мира, 1990. – 224 с.

12 См. напр: *Moon, S.M.* Statement by the Reverend Sun Myung Moon: America in Crisis. Answer to Watergate / S.M. Moon // The New York Times. – 1973. – 30 Nov. – P. 1.

териал на правах рекламы был опубликован в таком же формате в ключевых изданиях подавляющего большинства штатов США. Стратегический просчет группы состоял в том, что СМИ США практически единодушно сделали ставку на всестороннюю и масштабную критику Никсона.

Если бы Никсон смог пережить скандал, то ДО вполне очевидно ожидали бы серьезные бонусы. После импичмента Президента американская пресса обратилась к масштабной критике ДО[13]. НРД в ответ обвинило «The Washington Post» и иные СМИ в пособничестве коммунизму и еще активнее проводило рекламу в СМИ проходившего тогда тура Сан Мен Муна по штатам США[14]. Попытка остановить критическое внимание прессы посредством многократного увеличения объемов рекламы ДО не только не улучшила ситуации, но лишь раззадорила журналистов и повысила градус критики организации.

Можно предположить, что именно бесполезность сотен рекламных заметок и статей по всей стране, а также вновь возникшее чувство беспомощности перед агрессией СМИ повлияли на решение Сан Мен Муна начать создавать альтернативные светские газеты и журналы. Последние принадлежали ДО, но по содержанию материалов мало чем отличались от остальной светской прессы. Среди них можно особо упомянуть газеты «Sekai Nippo» (Япония), «The New York City Tribune» (США), «Middle East Times» (Египет), «Noticias Del Mundo» (США), «Últimas Noticias» (Уругвай), «Washington Times» (США), «Segye Times» (Корея), «Tiempos del Mundo» (Аргентина), журналы «The World & I» (США) и др. Основная функция данных СМИ состояла в блокировании негативной информации по ДО и создании площадки для спонтанной, ненавязчивой рекламы организации, а также защиты ее от нападок со стороны иных СМИ. Это направление работы являлось самым трудоемким и материально затратным для НРД[15].

Следует отметить, что ДО вело также активную работу по созданию собственных газет и журналов, как открыто пропагандирующих идеи организации, так и использовавшихся для внутреннего пользования. Автору статьи известно более 150 наименований газет и журналов Движения объединения, которыми, безусловно, мир собственных СМИ организации не ограничивается.

В 1978 г. ДО создает в США Всемирную ассоциацию СМИ. Декларируемой причиной создания ассоциации являлось понимание силы влияния СМИ на современное общество. При этом официальная миссия организации состояла «*в продвижении свободы прессы там, где она отсутствует и в поощрении ответственного использования этой свободы там, где она есть*»[16]. По словам самого Муна, целевой группой организации являлись журналисты и СМИ всего мира: «*…Существует две основных причины создания Всемирной ассоциации СМИ. В странах, в которых отсутству-*

[13] Цит. выше: С. 334; 348–349. Pak, B.H. 2000.

[14] Цит. выше: С. 21. Pak, B.H. 2002.

[15] Анализ «светских СМИ ДО» выходит за границы объема статьи и будет представлен в монографии: Мартинович В.А. «Нетрадиционная религиозность и печатные СМИ».

[16] Цит. выше: С. 21–22. Pak, B.H. 2002.

ет свобода слова, ее первостепенная задача состоит в поддержке и лидерстве в борьбе за всемирную свободу прессы, свободу слова, свободу выражения отношения человека к Богу. В странах, в которых свобода прессы уже существует, задача Всемирной ассоциации СМИ состоит в продвижении и поощрении морально выдержанной и ответственной журналистики…»[17]. Слова о свободе, моральной ответственности и независимости прессы повторялись на большинстве мероприятий ассоциации. Однако свобода и моральная ответственность СМИ, должны были выстраиваться в соответствии с представлениями ДО о том, что является свободным и открытым освещением темы, а что представляет собой узурпацию свободы и тиранию СМИ. Причина «диктатуры прессы», а также ее произвола и наносимого ей вреда человеку и обществу виделась в отклонении ее от учения и идеалов ДО. Любой произвол и самостоятельность СМИ представлялись страшным злом, также проистекающим из принципа свободы прессы[18]. Мера свободы прессы определялась тем, насколько сообщаемая СМИ информация удовлетворяла само ДО, не вступала в противоречие с его пониманием сути политических и общественных процессов, с его стратегическими целями и задачами.

Ассоциацией выделялись гранты журналистам для путешествий в разные точки мира с целью написания репортажей на интересные для ДО темы. Так, например, в 1983 г. группа оплатила тур по Гватемале, Гондурасу, Эль Сальвадору и Коста-Рике для 155 журналистов из 45 стран мира[19]. С аналогичными турами журналисты посещали Венгрию, Таиланд, Китай, Камбоджу, Филиппины, Францию, Германию, Великобританию, Польшу, Литву, Россию, ЮАР, Намибию, Анголу и др. страны[20]. Во время путешествий они активно налаживали контакты с местной прессой, представителями органов госуправления, интеллигенцией, принимали участие в различных пресс конференциях и тематических семинарах, посещали значимые для группы и знаковые места конкретной страны. Во время такого визита в Россию ДО особо отмечало установление контактов с газетами «Московские новости», «Известия», «За рубежом», «Правда», а также ТАСС и Гостелерадиокомпанией[21]. Впоследствии организация будет проводить уже обучающие семинары для представителей российских СМИ[22]. Примечательно, что ДО организовывало также обучающие зарубежные туры для студентов, изучающих журналистику. Например, в 1990 г. 135 студентов корейских ВУЗов, планирующих заниматься профессиональной журналистикой, совершили тур в США[23].

---

[17] *Moon, S.M.* Media freedom and is moral responsibility / S.M. Moon // Unification News. – 1986. – Vol. 5:10. – P. 1.

[18] Цит. выше: С. 19–20. Pak, B.H. 2002.

[19] Цит. выше: С. 179. Pak, B.H. 1999.

[20] См. напр.: World Journalists Fact-Finding Tour of Asia // CAUSA. – 1984. – Vol. 4:2. – P. 31–40.

[21] Цит. выше: С. 398. Pak, B.H. 1999.

[22] *Семенов, Л.* Устоит ли Россия перед натиском заморского мунизма? / Л. Семенов // Прозрение. – 2000. – №1. – С. 47–50.

[23] *Lancaster, B.* Future Journalists Hosted in America / B. Lancaster // Unification News. – 1990. – Vol. 9:5. –P. 10.

В 1985 г. Всемирная ассоциация СМИ создала «Премию за этику СМИ», которая ежегодно присуждалась как отдельным периодическим изданиям, так журналистам за выдающиеся достижения в сфере журналистики[24]. С 1986 г. ассоциация издавала ежемесячный журнал «World Media Report», в котором публиковала новости своей работы со СМИ. С 1988 г. она начала периодически проводить тематические форумы для прессы, к участию в которых приглашались видные политики, ученые и деятели правозащитного движения[25]. В качестве еще одного проекта ассоциации можно упомянуть создание специального форума для общения афроамериканских журналистов[26].

Однако основным проектом Всемирной ассоциации СМИ являлось ежегодное проведение Всемирной конференции СМИ, собиравшей журналистов самых разных СМИ из 90 и более стран мира. Всего с 1978 по 1990 гг. было проведено одиннадцать таких конференций в разных странах мира. Статус конференций особо подчеркивался частым участием в них самого Муна. Предполагалось, что приезд журналистов из разных стран мира за счет организации будет способствовать увеличению позитивного влияния группы на общество. На территории России Всемирная ассоциация СМИ организовала конференцию в Москве в 1990 г. при непосредственной и всемерной поддержке Агентства печати «Новости», правопреемника Совинформбюро и предшественника Международного информационного агентства «Россия сегодня»[27].

Призывы к использованию журналистами свободы прессы для решения задач, согласующихся с целями ДО, звучали не только на уровне представительных конференций, программных речей и заявлений. Они присутствовали также в обыкновенных листовках, распространявшихся среди населения. Так, например, в 1970-е гг. в Германии циркулировала листовка, выпущенная тиражом в 1 миллион экземпляров, в которой помимо всего прочего содержался призыв к журналистам: «*Используйте свободу прессы и информируйте население об ошибках, лжи и опасностях коммунизма*»[28]. После распада Советского Союза – «империи зла», на разрушение которой ДО тратило значительные силы и средства, организация несколько сместила акцент в работе с печатными СМИ. Призыв к миру во всем мире, моральной ответственности и свободе СМИ от идеологического гнета и коррумпированных элит сменился призывом к свободе СМИ от разлагающих и аморальных влияний современного общества[29].

Проблематика СМИ играла важную роль в значительном количестве фронтовых организаций ДО. Так, например, Всемирная академия профессоров в защиту мира в качестве одной из магистральных тем для исследований и дискуссий позиционировала просвещение посредством

---

[24] Цит. выше: С. 351. Pak, B.H. 1999.

[25] W.M.A. Begins Monthly Topical Forums // Unification News. – 1988. – Vol. 7:4. – P. 6.

[26] *Bouma, E.* Black journalists network at WMA / E. Bouma // Unification News. – 1989. – Vol. 8:2. – P. 10.

[27] Цит. выше: С. 398. Pak, B.H. 1999.

[28] Gott muss zurück nach Europa! – Frankfurt / M.: Vereinigungskirche e.V., – 2 s.

[29] См. напр: Офицеров, Д. СМИ в укреплении мира / Д. Офицеров // UPF сегодня. – 2010. – февраль. – С. 24–25.

СМИ и борьбу с негативными освещением ДО в прессе[30]. Эта же организация проводила конференции на означенную тему в Лондоне, Париже и др. городах. Главные редакторы и журналисты различных изданий участвовали в качестве почетных гостей в различных мероприятиях ДО, например, в 10-й Международной конференции за единство естественных наук в 1981 г. в Сеуле[31] и др.

На протяжении всей своей истории ДО организовало большое количество пресс конференций по разным поводам и разного уровня представительства. Этот классический метод работы с прессой был освоен организацией в совершенстве. Представители СМИ являлись также частыми и желанными гостями на большинстве мероприятий НРД. Так, например, встреча с Муном 1 июня 1976 г. на Янки-стэдиум в Нью-Йорке собрала представителей более чем 120 разных СМИ[32]. В ряде случаев непосредственным участником пресс конференций был сам Мун. Особо значимым изданиям он давал индивидуальные интервью.

Имея обширные контакты с журналистами разных стран, ДО весьма активно использовало их ресурс по продвижению своих идей, в том числе для оказания давления на третьи страны мира. Так, например, в 1970-е – 1980-е гг. пресса США активно использовалась для критики коммунизма на территории стран Варшавского договора. Однако отдельные акции имели и более локальный характер. Примечательно, что вдобавок ко всей совокупности действий и мероприятий, направленных на улучшение имиджа организации, ДО обращалось с этой же целью за дополнительной помощью к PR-агентствам[33].

К началу 1990-х руководство ДО, вероятно, поняло, что основной акцент надо было ставить на развитие работы с электронными СМИ, которым по сравнению с печатными СМИ уделялось не так много времени и сил. Появление и распространение Интернета нанесло существенный удар по инициативам организации в сфере печатных СМИ. Значительное количество начинаний прежних лет было свернуто.

ДО являет собой яркий пример активного, комплексного подхода к работе с печатными СМИ, направленного как на использование прессы для рекламы и продвижения целей организации, так и на защиту ее от нападок извне. ДО не смогло навязать свое понимание феномена СМИ сколько-нибудь широкой аудитории, достигнуть своих целей и решить свои задачи. Тем не менее, оно достаточно громко заявило о своем присутствии в информационном пространстве, показав, при этом, к насколько широкому арсеналу средств и методов работы могут обращаться НРД ради воплощения своих идеалов.

---

30 С. 15–16. Professors World Peace Academy (PWPA) in Deutschland / Ed. by H. Weber. – Mörfelden-Walldorf: PWPA, 1979. – 23 p.

31 Tenth ICUS Participant List. – Seoul: ICUS, 1981. – 39 p.

32 С. 750–751. *Moon, S.M.* Day of Hope in review. Part 3. 1976–1981. – New York: Unification Church, 1981. – 1253 p.

33 С.493. *Sherwood, C.* Inquisition. The Persecution and Prosecution of the Reverend Sun Myung Moon / C. Sherwood. – Washington: Regnery Gateway, 1991. – 705 p.

Маре Кыйва[1]

Лиллеору – новый образ жизни и религиозный ландшафт[2]

Современные религиозные и духовные движения образуют целостную совокупность верований, взглядов и практик, они объединяют различные традиции и дискурсы[3]. Явления, образующие сплав подобных практик и мировоззрений, Арджун Аппадурай[4] охарактеризовал термином «глобальный этноскейп» (*global ethnoscape*), «который больше невозможно с легкостью локализовать, но вместо этого он все больше становится связан с глобальным распределением людей, групп и воображения, характеризующихся движением и интерактивностью». В то же время связанные между собой, влияющие друг на друга и имеющие глобальное распространение явления также характеризуют термины «транснационализм» и «транслокальность»[5]. Ни одно из перечисленных выше явлений не является новым, а, скорее, уже существующие явления заметно ускоряются, приобретают новые черты и становятся более рельефно заметными в современном обществе. Я веду наблюдение за так называемым феноменом «этноскейп» на примере коммуны Лиллеору, расположенной на севере Эстонии. Я рассматриваю функционирование духовного сообщества Лиллеору в качестве центра саморазвития, создания священного пространства коммуны и характеризую ее функционирование в качестве общества. Коммуна Лиллеору (на разных этапах формирования она также называлась монастырем, коммуной) начала формироваться в 1992 году вокруг Ингвара Виллидо (год рождения 1962).

Эстонские религиозные сообщества

Современная Эстония представляет собой государство с населением 1,3 миллиона человек, из которых более 900 000 человек – эстонцы. До второй мировой войны Эстония была лютеранским государством, и этой веры придерживались 90% населения. По данным переписи населения 2011 года, от общей численности населения Эстонии прихожанами церкви являются 14%: большинство из них православные (16%) и лютеране

---

[1] ***Кыйва Маре (Koiva Mare)*** [mare@folklore.ee] – доктор философии, ведущий научный сотрудник, заведующая отделом фольклористики Эстонского музея литературы (Тарту, Эстония) – *прим. ред.*

[2] Проведение исследования поддержано Эстонским научным центром исследований (Center of Excellence for Estonian Studies, the European Regional Development Fund), и проектом IRG 22-5 (Эстонского агентства научных исследований.)

[3] См. *Harvey, G.* Listening people, speaking earth: Contemporary Paganism. – London: Hurst, 1997; *Greenwood, S.* Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology. Oxford; NY: Berg, 2000; York, M. New Age Commodification and Appropriation of Spirituality // Journal of Contemporary Religion, 2001, No. 16:3 – С. 361–372; *Blain, J.* Nine Worlds of Seid-Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in Northern European Paganism. L; NY: Routledge 2002; Wallis, *R.J.* Shamans/neo-Shamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans. 2003, L: Routledge).

[4] *Appadurai, A.* Global ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology / R.G. Fox (ed.) // Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press, 1991, – С. 191–210.

[5] Vertovec, S.; Cohen, R. (Eds.). Review Essay. // Migration, Diasporas, and Transnationalism. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2001.

(10%)[6]. Остальные церкви очень малочисленны, но в то же время статистика дает основания полагать, что зачастую люди не желают указывать свою принадлежность к религиозному или духовному сообществу. Эзотерические и духовные направления берут свое начало в первой половине 20-го века, и в советский период они продолжались, в то время как новые направления зародились именно в этот период. Особая религиозная пестрота началась в 1990-х годах.[7] Лиллеору, как первая коммуна, занимает важное место в качестве центра культурной и духовной практики, а также она функционирует в роли лидера в области экоустойчивого образа жизни и движения экологических поселений.

История формирования сообщества, межкультурные отношения и практики

В контексте формирования Лиллеору важную роль играет личностное формирование разных людей и их взаимное влияние друг на друга, что позволяет описывать множество историй о коммуне. Центральное место в сообществе занимает Ингвар Виллидо, который уже пару десятков лет известен своими взглядами в качестве практикующего учителя и человека, который значительно обогатил духовные учения и внес вклад в их распространение в наши дни. Виллидо учился в Санкт-Петербурге в школе Владимира Антонова,[8], где после прохождения курсов крийя-йоги и раджа-йоги в 1983 году он получил разрешение и благословение начать обучение в Эстонии. Помимо курсов йоги, он также выступал со своими взглядами на мероприятиях, рассказывающих о духовных движениях, в т.ч. на мессе «Maaema»[9], но в основном на собственных курсах.

Местечко Лиллеору было приобретено для строительства дома для семьи Виллидо. Участок земли на расстоянии нескольких десятков километров от Таллинна в Вайда он получил в помощь в ходе земельных работ и в результате приватизации.[10] Приватизация земли в 1990-х была сложной задачей для многих жителей аграрных регионов, т.к. в новой политической и экономической ситуации не хватало знаний. Речь шла о неиспользованной земле, которую помогала благоустроить и построить дом небольшая группа учеников и просто любителей. Лиллеору (Valley of Flowers) – это оригинальное название местечка, ведь в советские времена дачным домикам, улицам и другим местам проживания люди давали очень романтичные названия. В здании, которое было построено в 1995

---

[6] Перепись населения 2011 г., Population Census Database. “Demographic and Ethno-cultural Characteristics of the Population – Religious Affiliation.” Mode of access – URL: http://www.stat.ee/sdb-update?db_update_id=14122. Date of access: 18.05.2017.

[7] *Ringvee, R.* Religion: Not declining but changing: What do the population censuses and surveys say about religion in Estonia? // Religion, 2014, No: 44:(3). – C. 502−515. DOI: 10.1080/0048721X.2014.914635.

[8] *Antonov, Vl.* Divine Way of Spiritual Heart. Contemporary knowledge about God, Evolution, and the meaning of life. Methodology of spiritual development, 2016. Mode of Access: URL http://swami-center.org/ Date of access: 18.05.2017.

[9] *Kõiva, M.* Maaema mess. 20 aastat religioonide kohtumisi. // Mäetagused, 2017, No. 69.

[10] *Liiv, P.* Traditsiooni tarkus. ERR 2009.

году, также поселились некоторые последователи. Первые годы были наполнены обучением и тестированием различных практик. Совместные упражнения в те времена были очень сложными, параллельно с практиками осуществлялось благоустройство земли и оборудование мест силы на землях Лиллеору.

По словам Виллидо, до сегодняшних дней цели Лиллеору лучше всего характеризует то, что «люди существуют совместно и принадлежат единому целому, делают общие дела»[11], и такой же принцип сосуществования можно наблюдать на примере современных дел в коммуне. В то же время следует признать, что ритуалы и учения Лиллеору сыграли важную роль для более широкого интеллектуального и культурного сообщества, а не только для живущих здесь людей.

С целью обсуждения вопросов Лиллеору в 1999 году был учрежден Совет старейшин, членом которого можно было стать, независимо от возраста и пола. Подобные советы имеют право принятия решений в коренных культурах, коммунах и в современных экосообществах.[12] С 2001 года землями и строениями Лиллеору управляет НКО Lilleoru, задачей которого является также организация крупных культурных мероприятий и концертов, в важных областях (публикации, садоводство, строительство, лекции, коммуникация) имеется свой руководитель, контактное лицо.

В первые годы было проведено несколько знаковых мероприятий, в т.ч. дружба с индейцами, которая дала толчок сооружению типи и «дома горячих камней», а также обычай курения трубки мира. Местные жители принимали участие в церемониях употребления пейотов, посещения «дома горячих камней», благословения и приветствия солнцу, мастерили амулеты «ловцы снов», которые в те времена были малоизвестны, и т.п. Посещения представителя племени тохоно-оодхам, жителя Аризоны Ba'ag Da (Летящий орел, Руперт Энчинас (Rupert Encinas)) и ритуалы ежегодно продолжаются и в наши дни. Ba'ag Da дал местному сообществу советы также по практическим вопросам, а также в части барабанных молитв и многих других церемоний[13].

Экологическое возделывание земли, экономное ведение хозяйства, изготовление лекарственных препаратов и изучение мудрости растений,[14], бережливое использование одежды, публикация книг, совместимых с мировоззрением местных жителей, и их распространение получили свое начало в стартовый период – способы ведения хозяйства в сообществе очень разнообразны и опираются на взгляды членов общины. Также они находятся в гармонии с изменениями в мировоззрении, которые произошли в конце двадцатого века, в число которых входит экоустойчивое ведение хозяйства, справедливое распределение всех благ, философские практики, связанные с балансом в окружающей среде и экологии, в т.ч.

---

[11] См. 10.

[12] *Lockyer, J.* Community, commons, and degrowth at Dancing Rabbit Ecovillage. // Journal of Political Ecology, 2017, No. 24. – С. 519–542.

[13] Makarikamaa. ahou-elamus indiaanilaagrist. *makarika maailmad: nähtavad&nähtamatud.* 2015. Mode of Access: URL https://makarikamaa.wordpress.com/2015/07/01/ahou-elamus-indiaanilaagrist/ Date of access: 18.05.2017.

[14] Например, *Makko, M.* Ravimtaimeraamat. Tallinn: Pegasus, 2013.

«глубокая экология» (*deep ecology*), теории сбалансированного развития, а также более радикальные направления, такие как изучение социальной экологии Мюррея Букчина (1921–2006) и т.п.[15]

В 2004 году поселок Лиллеору был официально зарегистрирован в качестве экопоселения, и уже в 2006 году сообщество стало частью всемирной сети Global Ecovillage. С точки зрения движения экопоселений Лиллеору – это также уникальное место в качестве духовного центра. Экологический поворот и изменение отношения в направлении более здорового поведения стали причиной, по которой учение о возделывании земли в Лиллеору, общие субботники и т.п. нашли свой путь на экраны государственного телевидения и в местные газеты, и за ними можно наблюдать в режиме live-TV на странице Лиллеору в сети Facebook.

Важную роль также играет функционирование в качестве ашрама и проведение различных курсов вдали от поселения. Курсы Виллидо по йоге проводились в 1992–1995 гг., а с 2000 года продолжилось постоянное проведение курсов на различные темы. Если перечислять учителей и учения, которые помогали Виллидо самосовершенствоваться, обязательно следует упомянуть главного ламу школы Дрикунг Кагью – Дрикунг Кьябгон Четсанг Ринпоче, учителя общины дзогчен Намкхая Норбу, буддистских учителей Друбванга Ринпоче и Чиме Ригзина Ринпоче, бывшего руководителя ашрамов Махаватара Хайдакхана Бабаджи Шри Мунираджа, учителя крийя-йоги Говиндана Сатчидананда из Международного сообщества учителей крийя-йоги, в 2007 он был посвящен в учителя крийя-йоги Бабаджи, т.е. стал acharya-мом с духовным именем Ишварананда. С 2008 года его лекции называются «Искусством осознанных изменений».

Тренинги по йоге, курсы о внутреннем мире человека и его характере проводятся уже в течение 25 лет в качестве открытых лекций в разных городах Эстонии (Таллинн, Тарту, Вильянди, Пярну, Раквере), а на выходных и во время специальных лагерей – дома в Лиллеору. Виллидо проводит курсы в Австрии и Германии, а недавно его обучающая деятельность еще более расширилась, включив в себя Россию, в т.ч. Башкортостан.

Создание места, сакральные ландшафты

В течение последнего полувека многократно переосмысливалось значение места в человеческой культуре, начиная с просветительских взглядов культурного географа Туана Йи[16] и заканчивая теорией пространства

[15] Более подробно *Lockyer, J.; Veteto, J.R.* Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages. Berghahn Books, 2013; *Boyer, R.* Achieving one-planet living through transitions in social practice: A case study of Dancing Rabbit ecovillage. // Sustainability: Science, Practice, and Policy. January 2016; *Walsh, Z.* The Global Ecovillage Network: Process Philosophy and Ecological Theology Applied. // Jesus, Jazz, and Buddhism. May 23, 2016. Mode of Access: URL http://www.jesusjazzbuddhism.org/the-global-ecovillage-network-process-philosophy-and-ecological-theology-applied.html. Date of access: 18.05.2017; *Farkas, J.* Farkas, Judit (2016), Where is the large garden that awaits me?'Critique through spatial practice in a Hungarian ecological community. // Socio.hu. Space and society, Special issue in English, 2016, No 4. DOI: 10.18030/socio.hu.2016en.11.

[16] *Tuan, Y.F.* Space and Place: The Perspectives of Experience. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

французского философа Лефевра,[17] согласно которой, наряду с физическим пространством, важное место занимает пространство, создаваемое и воспринимаемое в качестве социального, а также жилое пространство (пространство проживания). Теория Лефевра подчеркивает, что пространство создается из переплетенных между собой понятий "perceived", "conceived" и "lived" space. Идеи, связанные с его пространством, далее развивал Эдвард Соджа[18], который делит пространство другим способом: на первичное пространство, вторичное пространство, оба из которых представляют собой физически измеримое и субъективное пространство, и третье пространство, которое включает в себя ментальность, историю и социальные отношения. Третье пространство объединяет значения физического и ментального пространства и находит свое выражение в искусстве, литературе и т.д. Тема пространства, детерриториализации, мест и «немест» также углубленно рассматривалась как Аппадураи,[19], так и Ауге, и ее конкретизировали многие исследователи культуры (см. введение Лоу (Low) и Лоуренса-Зунига (Lawrence-Zúñiga).

Развитие Лиллеору в качестве создателя сообщества и пространства – это процессуальное, а не статическое действие. За спиной общины, которая функционирует более двадцати лет, – не только поиски в части практик и самореализации, но также постоянное формирование пространства: их жилое пространство выросло и находится в процессе изменения, аналогично характеристике Лефевра. По его мнению, место, ландшафт и собственность – это история изменений, процесс создания исторических значений для разных мест, в контексте которого особое значение имеет жизненный опыт, полученный на уровне т.н. травяного корня. Исследователи экопоселений подчеркивают совместное пространство как возможность перейти от индивидуализма и конкуренции к умению жить «в менее значительном масштабе, медленнее и ближе».[20]

Виллидо так характеризует путь группы: «*каждый из нас считает, что другой человек примерно такой же, или равноценный, или понимает вещи почти так же. Но когда дело доходит до реализации, выполнения или разговора о них, выходит, что понятия о жизни совершенно разные*».[21] Он также выразил мнение, что в первые годы члены общины были сильнее, но в настоящее время подход заменен на более мягкий.[22]

Создание пространства в довольно скромной в природном плане среде в данном случае является процессом придания культурных значений,

---

[17] *Lefebvre, H.* The Production of Space. Oxford; Cambridge: Wiley-Blackwell, 1992.

[18] Soja, Ed. Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places. NY: Wiley-Blackwell, 1996.

[19] *Appadurai, A.* Modernity at large: Cultural dimensions of globalization. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1996; *Augé, M.* Non-places: introduction to an anthropology of supermodernity. L; NY: Verso, 1995; *Low, S.; Lawrence Zuninga, D.* Anthropology of Space and Place: Locating Culture. NY: Wiley-Blackwell, 2003.

[20] *Litfin, K.T.* Ecovillages: Lessons for Sustainable Community. Cambridge: Polity Press, 2014.

[21] См. 10.

[22] *Tago, K.* On some aspects of the Lilleoru community // JEFF 2009, No. 3(1). – с. 95–107.

связанным с социальными практиками и общением людей. В Лиллеору расширена жилая территория, земля очищена от кустарника, на ней разбиты пахотные земли, а также созданы необходимые пространства для обучения и ритуалов.

На территории членами общины в разные времена были созданы сакральные объекты: используя подходящие природные объекты и создавая новые места, такие как каменный круг по примеру древних мегалитов, типи, молитвенные и ритуальные места для членов общины. Самым важным проектом сообщества стал парк Цветка жизни, созданный архитектором Айном Падриком (изначальное наименование – Путь жизни). Архитектора вдохновило произведение Друнвало Мельхиседека «*Древний секрет Цветка жизни»,*[23] однако множество наиболее эффективных инструкций предоставил Виллидо, у которого всегда есть множество идей. Геометрические формы, из которых состоит сакральное сооружение, используются в качестве символов в разных культурах, цветы с множеством лепестков можно найти как в этнографических орнаментах, в качестве магического защитного и лечебного знака, так и среди эзотерических символов. В Цветке жизни сочетаются пентаграмма, шестигранник, восьмигранник и другие элементы. Инвариантное послание сооружения заключается во всеобщей мудрости и гармонии, которая принадлежит всем людям.

В создании такого крупномасштабного сооружения важное место занимали толоки: строительство началось в 2004 году, и толоки проводятся с 2007 года. Цветок жизни объединяет различные сакральные строения, расположенные на территории, которые дополняют лечебные растения и другие растения с важным символическим значением. Виллидо так оценивает проект «Цветок жизни»:

Это поистине мегапроект. «Цветок жизни» был известен много тысяч лет назад, его поиски велись по всему миру – его символ, геометрический символ. В Лиллеору он приобрел визуальную форму. Земная поверхность [–] *была выровнена до абсолютно горизонтального уровня. Затем на песчаной насыпи было сделано шесть лепестков из плитняка, пространства заполнили почвой, на которой высадили растения. Получилось довольно красиво: объект состоит из плитняка и цветов, различных растений.* [–] *Цветок жизни имеет различные взаимосвязи со всеми компонентами, из которых он состоит.*[24]

Самое новое строение – это сооружаемый в ходе толок большой учебный центр «Avatud», который строится из экологически чистых материалов. Завершение строительства планируется к совместному мероприятию сети экопоселений в 2018 году. Следует отметить, что экообсуждения и конференции проводятся в Лиллеору более десяти лет, что позволило сообществу вписать себя в более широкое культурное пространство.

---

[23] *Melchizedak, D.* Elulille iidne saladus I. Põltsamaa: Valgusesaar, 2003 [1990].
[24] *Peek, I.* Hallo, kosmos! Ingvar Villido // ERR, 2013.

Религиозная группа
или группа с оригинальным мировоззрением и практикой

Члены современных духовных движений зачастую не желают определять свою религиозную принадлежность, а указывают на свое оригинальное мировоззрение, в котором важное место занимает духовное развитие, поиск баланса, практики. Например, по утверждению членов сообщества Финдхорна Сью Клаттербака и Питера Уоллиса, невозможно определить религиозную принадлежность в качестве отдельной религии. Скорее, это сплав, в котором важное место занимает качество экоустойчивого образа жизни и культуры: жить в гармонии с собой и природой, развивать свою личность, в т.ч. с учетом местных легенд и кельтских верований.[25] В интервью Кайди Таго, которая занималась изучением сообщества Лиллеору, отображена та же точка зрения – члены сообщества не считают себя религиозным сообществом.[26]

Распространенные в общине взгляды и практики в то же время играют наиболее важную роль при определении сообщества, и они являются характерными для эпохи, обладая определенные особыми чертами.

Целью общины Лиллеору является содействие целостному развитию человека и его самопознанию, чтобы он мог принимать максимальное участие в «уникальной возможности под названием жизнь». При этом центральное место занимает осознанная деятельность духовного лидера и членов общины. Виллидо признает ценность помощи, которую оказывает людям его учение, заставляя их лучше осознавать собственное существование, учиться использовать внимание, а также менять, влиять и останавливать мыслительный процесс, направлять свои чувства, или т.н. энергию чувств. Среди наиболее важных новшеств указывается модернизация крийя-йоги и ее трансформация в более понятную для современного человека практику.[27] Обширная тематика курсов и лекций охватывает наиболее важные стороны жизни: развитие характера, прерывание профессиональных и личных отношений, общение на разных социальных уровнях, предотвращение болезней и причин их возникновения, управление эмоциями, отношения с родителями и супругами – это лишь несколько аспектов. С точки зрения обучения, основное внимание уделяется уровню человека, «*чтобы дать ему нужные знания, которые он сможет применить*», т.к. «*люди в общине разные, и уровень виден во время практики – что в нем происходит, что в нем изменилось, и согласно этому можно вести человека дальше*».[28] Лекции можно также слушать в записи, чтобы самостоятельно искать решение своих проблем.

---

[25] Interview with Sue Clutterbuck, 2014, Peter Wallace, 2016 // EFITA.

[26] *Tago, K.* Lilleoru fenomen läänemaise utoopiateooria valguses. Tartu: Tartu Ülikool, 2009a.

[27] *Peek, I.* Hallo, Kosmos. Ingvar Villido // ERR, 2016; *Norman, A.* The Turn East: 'New' Religious Consciousness and Travel to India After Blavatsky. / A. Norman (Ed.). // Journeys and Destinations: Studies in Travel, Identity, and Meaning. Cambridge: Cambridge Scholars, 2013. – с. 129–157.

[28] См. 24.

Виллидо называет себя практиком и формулирует свою миссию следующим образом. «*Я не действую в жизни, руководствуясь своими интересами или желаниями. Я, скорее, принимаю участие в том, что мне преподносит жизнь, и пытаюсь делать это безупречно.* […]»[29]

В качестве руководителя он представляет собой тип лидера, который готов к развитию и постоянно ищет ответы. Например, вспоминаются некоторые ритуалы Виллидо с первых лет, которые и сегодня играют важную роль за пределами общины. Одно из них – упражнение для открытия Анахаты, или сердечной чакры, которое он проводил в Аэгвийду, – стало основой для дальнейших поисков: «*Я сам это закончил. Я сказал людям, что все кончено. Для этого нужны были очень простые причины, а именно, даже если у человека открылось сердце, он еще не вполне готов жить свободной жизнью. Он попадает в среду, которая оказывает влияние, и у людей начались проблемы, которые было очень сложно преодолеть. Поскольку у меня не было решений, я сказал, что с этим покончено. На смену этому ничего не пришло, я просто признал, что более не компетентен в этом, и прекратил свою деятельность*».[30]

Затем последовали поиски того, что происходит с человеком, и как можно было бы добиться стабильности, которая помогла бы справляться с повседневной жизнью.

Приведенный выше перечень указывает на учения разных учителей, у них был позаимствован ряд ритуалов. Поскольку община Лиллеору ставит своей целью сбор и сохранение духовных учений со всего мира и духовного богатства коренных народов, то добавляется ряд компонентов. Ранее речь шла о знаковых отношениях с индейской культурой, которую продвигает Аве Ойт – одна из первых членов общины. Празднуются эстонские праздники, и в то же время отношения с наследственной культурой далекие, т.к. отсутствует четкая школа, учитель. Виллидо объясняет это следующим образом:

«Древние эстонские традиции достаточно сумбурны. В них говорится о создателе, различных высших силах и в то же время о таких существах, которые живут параллельно с людьми. Если там нет порядка или иерархии, а также знания о том, как использовать одно, другое или третье, как же можно продолжать развитие, используя эти силы? Получается какой-то компот!».[31]

Распорядок дня в общине, ритуалы, права (вегетарианское питание, запрет на чай, кофе, алкоголь, наркотики) указывают на строгую системность, о которой Виллидо говорил следующее:

«*Наша цель состоит не в создании военного приказа, который будет пугать людей. В то же время мы не должны быть слишком либеральными, позволяя каждому делать то, что он хочет. Это самое сложное.* [...]»[32]

Современные изыскания, процесс формирования картины мира и новые общины зачастую обвиняются в эклектичности или в так называемом бриколаже. В то же время речь идет о процессе формирования и обуче-

[29] См. 10.
[30] См. 10.
[31] См. 10.
[32] См. 10.

ния, который длится всю жизнь и в течение которого можно приобретать новые знания и научиться использовать новые практики. Различная информация «вплавляется» в мировоззрение. В то время как члены общины отрицают религиозный характер Лиллеору, Виллидо характеризует процесс следующим образом: «*Кто-то может сказать, что это просто компот или что это нарушение традиций, однако это, конечно же, не то, что здесь происходит. На самом деле все эти знания и средства, которые я использовал, скорее, ищут подходящих людей, которые могут ими воспользоваться. Это значит, что все время происходит словно измерение человека и его способностей. Основные знания и практики отпадают друг за другом, и практики постоянно становятся ближе к земным делам. К самым обычным жизненным делам*».[33]

Заключение

Курсы и ритуалы Виллидо объединяют в себе навыки различных культур, большой вес имеют йога и Индия, а также в более широком смысле – различные азиатские школы. Виллидо считает очень важной возможность учиться и получать благословение у живых учителей, что уподобляет учение и практики буддистским учителям. В контексте Эстонии из редкого многостороннего пути было создано его исключительно оригинальное искусство осознанных изменений. В то же время в глобальном значении речь идет не об исключительном, а о типичном развитии. Опираясь на теорию Колина Кэмпбелла и Эдварда Саида, Алекс Норман говорит о повороте в направлении Востока/Азии, который произошел в 20–21 веке, в ходе которого ведется поиск религиозного и духовного вдохновения и наблюдается общая открытость для незападных идей.

Лиллеору – это культурная группа меньшинства, которую в разных смыслах характеризуют транснациональность, динамика, создание коллаборативной культуры и присвоение новых значений. Помимо местного ландшафта, она объединена с аналогичными группами по всему миру. Виллидо воспитал учителей йоги, психологов, медиков и т.п., которые продолжают практику в различных регионах Эстонии, а также он оказал влияние на участников многочисленных лагерей и курсов, представителей очень разных профессий. В плане формирования и деятельности Лиллеору важную роль играет взаимодействие членов общины, их общение между собой и доверие друг к другу.

На территории членами общины в разные времена были созданы сакральные объекты, открытые всем. Можно обобщат, что Лиллеору – это демократическое сообщество, в котором культурная доминанта преобладает над другими областями.

[33] См. 9.

Андреева Ю.О.[1]

Религия Нью-Эйдж: подходы, критика и проблемы применения термина

Одно из общепринятых наименований новых неинституциональных форм религиозной жизни – это движение Нью-Эйдж. Оно используется в академических кругах с середины 1980-х годов. Среди исследователей существует большое количество определений, что же такое Нью-Эйдж, что к нему можно отнести, а что нет. Точку отсчета связывают с разными периодами, фигурами и текстами, нет никакой унифицированной и всеми признаваемой истории появления Нью-Эйдж. Некоторые ученые предлагают вовсе отказаться от этого термина из-за его неопределенности. На интуитивном уровне он воспринимается более-менее понятным, но на концептуальном возникают проблемы, главной из которых, является целесообразность использования понятия, в которое вкладывается так много разных значений.

Восприятие Нью-Эйдж не раз менялось с момента появления. С 1960-х годов он ассоциировался в первую очередь с контркультурным движением хиппи, направленным против т.н. «истэблишмента», войны во Вьетнаме и материализма западной культуры. В этот момент эпохальными оказываются два события: выход мюзикла «Волосы» (1967), в начале которого хор хиппи восхваляет наступление эры Водолея «Aquarius», и известный музыкальный фестиваль «Вудсток» (1969), в рекламе которого были ссылки на Нью-Эйдж[2].

Далее появились тенденции трансформации общества менее радикальными способами, чем уход от него. Так, в 1982 г. вышла книга Мэрилин Фергюсон «Заговор Водолея» (“The Aquarian Conspiracy”), в которой сообщалось о наступающем «сдвиге парадигмы» в человеческом сознании и во вновь появляющейся культуре. Она, как и некоторые ее предшественники, предпочитала называть «Новую эру» «Эрой Водолея»[3]. Наступление «нового века» и «эры Водолея» входило в словарь контркультуры 60-х, но как лейбл узнаваемого социального движения стало использоваться только с 1980-х годов[4]. Эра Рыб, которая сменялась наконец эрой Водолея, ассоциировалась с преобладанием коллективизма, патриархата, интолерантности и авторитаризма[5].

Поэтому если в начале 1970-х годов наступление эры Водолея связывалось с контркультурными настроениями и движением хиппи, то сегодня ситуация обстоит по-другому: «мнения и практики, которые воспринима-

[1] ***Андреева Юлия Олеговна*** [julia.o.andreeva@gmail.com] – магистр антропологии, младший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия) – *прим. ред.*

[2] *Sutcliffe S.* Children of the New Age: A History of Spiritual Practices. Routledge, 2003. P. 28.

[3] *Chryssides G.D.* Defining the New Age // Handbook of New Age / Ed. by D. Kemp and J.R. Lewis. Leiden: Brill, 2007. P. 5–9.

[4] *Hanegraaff W.J.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. P. 11–12.

[5] Ibid., p. 320.

лись, скорее, как странные взгляды меньшинства, распространились на все общество». Реакция «большинства» изменилась с открытой враждебности на умеренное безразличие[6].

В Россию идеи Нью-Эйдж проникли уже в 1960-е годы через рок-музыку (в частности «Битлз»), некоторые НРД (кришнаиты и шричинмоевцы), литературу и личные контакты с иностранными лидерами, однако затрагивали, конечно, только ограниченные круги элит[7]. Разумеется, движение Нью-Эйдж с самого начала функционировало в других условиях и отличалось от западно-европейского. Биргит Менцель выделяет следующие специфические черты российского Нью-Эйдж: передача интеллектуалами эзотерического знания, тогда как на Западе оно транслировалась в пределах популярной культуры. Другим значимым отличием является маргинальная роль сексуальности и телесности среди советских эзотериков по сравнению с тем местом, которые эти дискуссии занимали в Европе. Если на Западе акцент всегда ставился на единство тела и души, то в Советском Союзе речь шла в первую очередь о духе. В этом Нью-Эйдж в России сближается с советским моральным пуританизмом и православием[8].

На сегодняшний день российские ньюэйджеры очень далеки, как правило, от идей феминизма и разговоров о сексуальности в отличие от своих западных соседей. Несмотря на преобладание женщин, в центре чаще всего остаются представления о традиционных ценностях и разделении обязанностей между мужчинами и женщинами.

Безусловно, термин «Нью-Эйдж» попал в российские реалии значительно позднее расцвета самого явления на Западе. В связи с чем возникают дополнительные вопросы о его уместности уже в постсоветском пространстве особенно с учетом несмолкающих дебатов о целесообразности использования понятия Нью-Эйдж в традиционном для него контексте. Несмотря на отличие российского Нью-Эйдж от европейского или американского, использование термина остается удобным, хотя бы потому, что он отражает зыбкость границ группы и идейного единства, и при этом наследует основные черты глобальной духовной религиозности.

Однако обращусь сначала к тому, как ученые трактуют религию Нью-Эйдж. Нидерландский исследователь эзотерики Воутер Ханеграфф рассматривает ее в русле западной эзотерической традиции, которая ведет свое начало с возрождения герметизма в эпоху Ренессанса и сильно меняется под влиянием процесса секуляризации[9]. Исследователь проводит различие между Нью-Эйдж в узком (sensu stricto) и широком смысле (sensu lato). К первому относится теософское и антропософское ожидание скорейшего прихода эры Водолея, где все строится на образе нового и

---

[6] *Hammer O.* New Age and the Discursive Construction of Community // Journal of Alternative Spiritualties and New Age Studies, 1, 2005. P. 111.

[7] *Menzel B.* Occult and Esoteric Movements in Russia from the 1960s to the 1980s // The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions. Edited by B. Menzel, M. Hagemeister, B.G. Rosenthal. Muenchen-Berlin: Verlag Otto Sagner, 2012. P. 180.

[8] Ibid., p. 183–185.

[9] *Hanegraaff W.J.* New Age Religion and Secularization // Numen, Vol. 47, No. 3, 2000. P. 293.

трансформированного мира. Нью-Эйдж в широком смысле – это главным образом американское явление, здесь наступление нового века – один из компонентов более широкой картины. Он появился не раньше 1970-х годов, и именно о нем в первую очередь идет речь сегодня, когда говорят о Нью-Эйдж. Ньюэйджеры заменяют дуалистические формы (приписываемые догматическому христианству) на «холистические» альтернативы: единство бога и человека, связь физического и духовного здоровья, природы и социума[10]. Ханеграфф ставит своей задачей изучить движение Нью-Эйдж с перспективы истории идей, а для этого осуществить «анализ мировоззрений и теологий альтернативных движений», а также посмотреть на их «происхождение и культурный бэкграунд»[11].

Американские религиоведы Джеймс Льюис и Гордон Мелтон также обозначают по крайней мере два проявления Нью-Эйдж в наблюдаемой ими культуре: первое, в узком смысле – это «явления, персоналии и события, получившие известность в СМИ»; второе, широкое понимание включает в себя «духовную субкультуру»[12]. Движение Нью-Эйдж – относительно новое явление, которое развилось в конце 1960-х в Англии и стало заметным в начале 1970-х годов. Оно впитало в себя темы Нового мышления, теософии, спиритуализма и восточных религий. С точки зрения Гордона Мелтона, это не столько новая религия, сколько «новый ревайвалистский религиозный импульс, направленный на эзотерические / метафизические / восточные группы и к мистической склонности во всех религиях»[13].

Сам термин, как указывают религиоведы, «подразумевает милленаристское видение мировой трансформации, которое отличает Нью-Эйдж от большинства предшествующих движений». Наиболее важным источником «трансформативной метафоры», как и самого термина Нью-Эйдж, была теософия, особенно работы Алисы Бейли[14]. В Нью-Эйдж вместе с личной переменой возможна также социальная и культурная трансформация: из мира войны, кризиса и загрязнения в новую эру любви, мира и гармонии. Надежда на коренной перелом и дает движению такое имя. При этом разные ньюэйджеры предлагают довольно непохожие механизмы для достижения перемен[15].

Социолог религии Уильям Бэйнбридж обращает внимание на организационную составляющую движения Нью-Эйдж. Оно, по сути, не является никаким движением, а представляет собой сеть коллективного поведе-

---

[10] Ibid., p. 291–292.

[11] *Hanegraaff W.J.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. P. 3.

[12] *Lewis J.R., Melton J.G.* Introduction // Perspectives on the New Age. Ed. by James R. Lewis and J. Gordon Melton. New York: State University of New York Press, 1992. P. x–xi.

[13] *Melton J.G.* Beyond Millennialism: The New Age Transformed // Handbook of New Age / Ed. by D. Kemp and J.R. Lewis. Leiden: Brill, 2007. P. 18–19.

[14] *Lewis J.R., Melton J.G.* Introduction // Perspectives on the New Age. Ed. by James R. Lewis and J. Gordon Melton. New York: State University of New York Press, 1992. P. xi.

[15] *Melton J.G.* Beyond Millennialism: The New Age Transformed // Handbook of New Age / Ed. by D. Kemp and J.R. Lewis. Leiden: Brill, 2007. P. 18–19.

ния, где люди неформально влияют друг на друга, но не являются членами какой-либо официальной группы. Он выделяет приватные, аудиторные и клиентские аспекты Нью-Эйдж. Первые «дают паранормальные и сверхъестественные объяснения, на которые индивиды могут опираться, чтобы понять свой приватный духовный опыт». Аудитория Нью-Эйдж поддерживается литературой, представляемой частично как фантастика, частично как факт[16]. Клиентские услуги в среде Нью-Эйдж обычно основываются на некоторых специфических качествах или профессиональных навыках практикующего, например эксперт-астролог составляет гороскопы для тех, кто не владеет соответствующим знанием[17].

Концепция Нью-Эйдж подвергается критике среди исследователей по многим причинам. Прежде всего, она охватывает слишком большое количество разнородных идей. Как пишет Воутер Ханеграфф, New Age – это «скорее видение, чем теория»[18]. Кажется сомнительным и отнесение Нью-Эйдж к «альтернативной духовности» (Alternative Spirituality), так как поиски «духовности» не ограничиваются узкой прослойкой общества, а характерны для представителей самых разных сред[19]. Идеи Нью-Эйдж проникают и в массовую культуру, и в традиционные религии. Например, страхи перед продуктами, содержащими ГМО и дрожжи[20]; вера в энергии и телегонию характерны не только для т.н. «альтернативной религиозности», но и для многих православных верующих.

Один из главных критиков использования термина Нью-Эйдж, Стивен Сатклифф, указывает на то, что сама история его существования говорит нам, насколько разные явления обобщаются одним и тем же термином. Сначала Нью-Эйдж был апокалиптической эмблемой, затем он стал ярлыком для всего, относящего к области «духовного»[21]. К тому же, как замечает исследователь, эмное использование термина, а это – Уильям Блэйк, Элис Бэйли, мюзикл «Волосы» – отсылает нас к теориям и подходам, которые неактуальны для современного Нью-Эйдж[22].

В вводной статье сборника «За пределами Нью-Эйдж: объясняя альтернативную духовность» (“Beyond New Age: Explaining Alternative Spirituality”) Стивен Сатклифф и Марион Боумэн высказывают крайнюю обеспокоенность беспорядочным использованием термина, и тем, что он является своеобразным «кодовым словом» в большом поле современных религиозных экспериментов». Они считают неправомерным использовать фальшивую этную категорию «движение Нью-Эйдж» в отношении

---

[16] *Bainbridge W.* The Sociology of Religious Movements. New York: Routledge, 1997. P. 390.

[17] Ibid., p. 383.

[18] *Hanegraaff W.J.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. P. 333.

[19] *Roof W.C.* Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion. Princeton University Press,1999. P. 9–10.

[20] *Кормина Ж.В.* Дрожжи-убийцы: гастрономическая конспирология и культура недоверия в современной России // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 142–175.

[21] *Sutcliffe S.* Children of the New Age: A History of Spiritual Practices. Routledge, 2003. P. 29.

[22] Ibid., p. 197.

разного круга явлений религиозной жизни. Тогда как простое сочетание «Нью-Эйдж» лишь воспроизводит эмную реплику[23].

Другой ярый критик Нью-Эйдж, американский религиовед Пол Хилас, считает, что сам термин приносит больше вреда, чем пользы. Он применяется только для того, чтобы избавиться от обвинений в адрес определенных верований и практик в неаутентичности, тривиальности, поверхностности и консьюмеризме. Ему кажется более уместным термин «экспрессивная духовность» (“expressive spirituality”), подчеркивающий значимость внутренней духовности[24].

С точки зрения британского антрополога религии Мэтью Вуда, в работах по Нью-Эйдж не хватает теоретической подоплеки, эмпирических свидетельств и сравнительного рассмотрения. Вуд ставит перед собой задачу контекстуализировать явления и понять их в терминах социальной власти (authority) и организации. А именно, как власть и организация конструируются и поддерживаются людьми в относительно неформальных религиозных группах. Он полагает, что нет никакой исследовательской области Нью-Эйдж, потому что нет такого кейса, который бы полностью соответствовал тому, что описано, как верования и практики Нью-Эйдж. Однако нужно менять не рамки области изучения Нью-Эйдж, а рамки анализа того, что классифицируется таким образом, т.е. научное восприятие таких явлений. Вуд считает, что нужно «избегать любой научной герметизации этих явлений», которая создает лишь новые лейблы, не объясняя события и практики. Поэтому он не предлагает никакой замены термину Нью-Эйдж, оставаясь в пределах его исследовательского поля, но не признавая сколь-нибудь значимыми теоретические выкладки о Нью-Эйдж в целом[25].

Можно заметить, что даже в пределах европейско-американского континуума нет никакой конвенции использования термина Нью-Эйдж. Джордж Крайссайдс справедливо указывает, что несмотря на то, что «Нью-Эйдж» является условным конструктом, это не уменьшает его полезности для исследователей. То же самое характерно для многих теоретических построений в науке о религии[26]. По словам Джеймса Льюиса, Нью-Эйдж – проблемный термин, но пока не существует сопоставимого аналога, который покрывает все аспекты движения, и поэтому он остается этной категорией для исследователей[27].

---

[23] *Sutcliffe S., Bowman M.* Introduction // Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality. Edited by S. Sutcliffe, M. Bowman. Edinburgh University Press, 2000. P. 1.

[24] *Heelas P.* Expressive Spirituality and Humanistic Expressivism: Sources of Significance Beyond Church and Chapel // Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality. Edited by S. Sutcliffe, M. Bowman. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. P. 250.

[25] *Wood M.* Possession, Power, and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies. Ashgate Publishing Limited, 2007. P. 9.

[26] *Chryssides G.D.* Defining the New Age // Handbook of New Age / Ed. by D. Kemp and J.R. Lewis. Leiden: Brill, 2007. P. 13–14.

[27] *Lewis J.R.* Approaches to the Study of the New Age Movement // Perspectives on the New Age. Ed. by James R. Lewis and J. Gordon Melton. New York: State University of New York Press, 1992. P. 2.

Аношко С.А.[1]

Новые религиозные движения в доктрине Католической церкви

Предлагаемый ниже текст является определённой попыткой католической саморефлексии над феноменом присутствия тематики и вопросов, связанных с явлением новой религиозности в современном католическом учении, а также изысканиях богословов Костёла. Главной целью статьи будет ознакомление с основными характеристиками и взглядами, которые ныне присутствуют в лоне католицизма на тему альтернативной и неклассической религиозности в мире.

*****

Мир сект, культов, групп "New Age" у большинства людей, необязательно верующих и практикующих свою религиозную традицию, может вызывать чувство беспокойства, ассоциироваться с чем-то неприятным или даже злым. Данное воззрение легко объясняется с точки зрения психологии: всё то, что является чуждым, несёт в себе угрозу, а угроза эта исходит по той причине, что носители являются неизвестными и непредсказуемыми[2]. Несмотря на то, что не следует доверять такого рода логике, именно данное наставление является причиной боязни не столько даже самих сект, сколько тематики нетрадиционной религиозности вообще. Очевидно, что подобная позиция далека от научного подхода как со стороны светско-гуманистического религиоведения, так и со стороны конфессионального подхода определённых религий.

На протяжении последних десятилетий – считается, что основная масса сект и культов появилась во второй половине XX в.[3], в Беларусь они проникают в 90-е гг.[4] – Католическая церковь присматривалась к новому феномену с долей недоверия и субъективизма, и в мае 1986 г. Апостольская Столица опубликовала официальный документ, посвящённый данному вопросу[5]. Сам факт, что рапорт был подготовлен несколькими ватиканскими дикастериями – Папским советом по содействию христианскому единству и Секретариатом по делам неверующих, а также Папским

---

[1] ***Аношко Сергей Анатольевич*** [anoshka@email.ua] – историк, магистр теологии, аспирант кафедры религиологии и межрелигиозного диалога Института диалога культуры и религии Теологического факультета Университета им. кардинала Стефана Вышинского (Варшава, Польша) – *прим. ред.*

[2] J. Kwapiszewski, *Religie a sekty. Rozważania teoretyczne* // «Słupskie Studia Filozoficzne». – 2005. – № 5. – с. 161.

[3] H.C. Steyn, *New Religious Movements, Cults, New Age and Related Phenomena*. – Pretoria: University of South Africa, 2013. – с. 3.

[4] *О.В. Дьяченко.* Религиозные организации «деструктивной» направленности в современной Беларуси: пособие. – Могилёв: УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2008. – с. 3.

[5] Официальный английский перевод данного документа был опубликован в *L'Osservatore Romano* (английская версия издания) 19 мая 1986 г., на с. 5–8 под заглавием *Sects or New Religious Movements: Pastoral Challenge*; польская версия документа – *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie* – была опубликована в *L'Osservatore Romano* (польская версия издания) nr 5/79/1986 на с. 3–6.

советом по вопросам межрелигиозного диалога[6] и Советом по культуре – свидетельствует о высокой значимости и важности данного вопроса в современной католической теологии. Новые религиозные движения (или НРД) могут значительным образом влиять на повседневную жизнь верующих, особенно на её духовную составляющую. Именно по этому поводу представленный годом ранее на Совещании кардиналов доклад имплицировал дальнейшие исследования под эгидой Международной Федерации Католических Университетов IFCU, объединяющей ныне более 200 вузов.

Данный доклад можно считать также начальным пунктом в исследовании проблематики новой религиозности с точки зрения доктрины Костёла: в 1989 г. Конгрегация Доктрины Веры опубликовала своё послание, касающееся вопроса христианской молитвы и медитации, в том числе в аспекте их отношений к различным техникам и практикам ориентального характера[7]. В апреле 1991 г. кардиналы в очередной раз собрались в Ватикане, чтобы обсудить вопрос НРД[8].

Предложенные наработки являются уникальными по своей природе по нескольким причинам. Во-первых, это плод сотрудничества четырёх отдельных департаментов Католической церкви. Во-вторых, будучи документом на тему НРД не содержащим конкретного учения, моральных положений либо пастырских предписаний, рапорт может быть легко поддан интерпретациям, и, чтобы осознать его важность, следует обратиться к содержанию вспоминаемого выше рапорта.

Документ 1986 г. состоит из трёх главных частей, каждая из которых посвящена нескольким вопросам: первая имеет характер пропедевтический, знакомит читателя с феноменом НРД, как впрочем и причинами возникновения альтернативной религиозности; во второй части описаны девять базисных элементов человеческой экзистенции, которые кроют в себе возможные причины проникновения новых духовных групп в жизнь верующих, чем и объясняется некоторый успех в плане прозелитизма со стороны НРД; и, наконец, третья часть описывает пастырскую деятельность Костёла, которая должна быть принята перед обличием возможных угроз духовного плана, особенно по той причине, что значительная часть адептов рекрутируется культами из молодёжной среды[9].

Важным является, безусловно, попытка методологического подхода по отношению к НРД: нет здесь эксклюзивизма по конфессиональному признаку либо проклятий на адрес католиков, отошедших от своей веры

---

[6] До 1989 г. Совет по вопросам межрелигиозного диалога назывался Советом по делам нехристиан. Th.J. Reese, *Inside the Vatican. The Politics and Organiuation of the Catholic Church* – Cambridge, London: Harvard University Press, 2003. – c. 117–118.

[7] Congregatio pro Doctrina Fidei, *Ad totius catholicae ecclesiae episcopos: De quibusdam rationibus christianae meditationis* // «Acta Apostolicae Sedis». – 1990. – № 82. – c. 362–379.

[8] E. Arweck, *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*. – London, New York: Routledge, 2006. – c. 50.

[9] J.A. Saliba, *Vatican Response To The New Religious Movements* // «Theological Studies». – 1992. – №53. – c. 5; J. Kwapiszewski, *Religie a sekty. Rozważania teoretyczne* // «Słupskie Studia Filozoficzne». – 2005. – №5. – c. 166.

и выбравших новые группы единомышленников. А принимая во внимание то, что рапорт был основан на высказываниях местных епископов, присланных в Ватикан на просьбу Апостольской Столицы, доклад представляется быть хорошим синтетическим материалом для последующего анализа.

Первые попытки аналитического подхода к актуальному вопросу были предприняты уже вскоре после публикации Ватиканского рапорта о сектах: уже в 1987 г. появилась первая реакция на вышеназванный документ. Доминиканин Реми Хэкман (англ. Remi Hoeckman OP) пробует показать не только сам феномен по отношению к католичеству, но также рассматривает его с точки зрения экуменизма, привлекая к сотрудничеству Всемирную лютеранскую федерацию и Всемирный совет церквей[10]. В частности, доминиканский монах отмечает прогрессивный характер рапорта, полагая, что впервые предложенные в нём данные могут быть использованы исследователями для своих будущих изысканий. Нет там анти-культового либо анти-сектантского контента, а лишь пастырские воззрения на изменяющееся обличие современного католического прихода[11]. Всё это должно способствовать большей саморефлексии и анализу Костёла своей собственной духовной политики.

Неотъемлемой частью пастырской деятельности Католической церкви является проведение диалога с представителями других вероисповеданий, в том числе с участниками новых движений и групп[12]. Именно по этой причине в рапорте подаются черты т.н. здоровой и правдивой религиозности, в отличие от псевдо-, квази- либо пара-религиозности[13]: известная ныне Церковь Летающего Макаронного Монстра, основанная в 2005 г., очевидно, не будет субъектом диалога, ибо, хотя пастафарианство и относится к НРД[14], не имеет однако черт названной здоровой религиозности, нет там *sacrum*, как бы это назвали феноменологи религии[15].

Нельзя не обратить внимание также на голоса критики, которые появились вслед за публикацией Ватикана. Уильям Дингес (англ. William Dinges) отмечает, что рапорт может быть отобран как априори анти-культовый, если проанализировать названные там причины возникновения и распространения тех движений. Документ, согласно мнению Дингеса,

---

[10] R. Hoeckamn, *The Pastoral Challenge of New Religious Movements* // «Origins». – 1987. – №17. – с. 136–143.

[11] Там же, – с. 136.

[12] Как отмечает папа Франциск, ныне экуменический и межрелигиозный диалог перестали быть роскошью, а являются необходимостью. P. Rozpiątkowski, *Papież z nadzieją na kontynencie nadziei* // „Niedziela". – 2015. – №49. – с. 6.

[13] Встреча религии, отмечал кардинал Й. Ратцингер, позднейший папа Бенедикт XVI (2005–2012), возможна только через более глубокое достижение Правды, а не её отбрасывание. *Dialog w prawdzie i miłości*, z ks. abp. S. Gądeckim rozmawia E. Sakowicz / *Rozmowy o islamie i dialogu* / E. Sakowicz (red.). – Lublin: Polihymnia, 2007. – с. 137

[14] C.M. Cusack, *Invented religions: Imagination, Fiction and Faith*. – Farnham: Ashgate, 2006. – с. 113–114.

[15] *P. Ommo.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношения с рациональным / Пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – СПб: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – с. 67.

придаёт слишком большое значение аспектам вербовки и рекрутации, совершая ошибку редукционизма[16]. С другого фланга рапорт был атакован за якобы поощрение Ватиканом «промывки мозгов», которая совершается в культах, ибо не религиозные цели НРД, а единственно их политические и экономические пристрастия являются приоритетом существования названных групп[17]. Не обращая внимания на существо вопроса – рапорт подаёт возможные сферы соприкосновения католической теологии с теологией НРД, – подобные исследователи делают крайне поспешные выводы.

Можно ли согласиться с подобного рода критикой, как с одной, так и с другой стороны? Кажется, что всё-таки нет. Документ Костёла в своём изначалии подаёт рекомендации воздержаться от использования терминов «культ» и «секта», которые являются априори негативными, отталкивающими, вызывающими подозрение и беспокойство; в рапорте чётко отмечено, что следует стремиться использовать термины «новые религиозные движения», «новые религиозные группы»[18].

С точки зрения католической теологии к проблематике новой религиозности можно подходить двояко: инклюзивно либо эксклюзивно. Эксклюзивизм является проявлением догматизма, позиция априори блокирования чего-либо извне[19], соответственно, инклюзивизм является антонимом данного термина, представляя собой сторону диалога[20]. Не является такой подход релятивизмом, как отмечают некоторые католические исследователи, а вполне вписывается в католическую теологию миссии: чтобы привести свет к вере, необходимо навязать с ним разговор[21]. Поэтому появление, даже в какой-то степени экспансия, НРД в современном мире может быть отчитана для Церкви как *signum temporis* – знак времени.

Всё вышеназванное имплицирует ныне для католицизма целую серию вопросов, которые следует решить. Так, например, необходимо стараться определить возможную ценность НРД, какую они могут представлять для христианства в контексте Правды[22], что позволит принять для теологии необходимое и отбросить пустое или даже вредное. Иногда можно встретиться с мнением, что НРД сегодня могут выступать в качестве протестантизма, являясь совестью католичества, обращая внимание на те моменты в теологии, которыми богословы не занимаются либо не хо-

---

16 W. Dinges, *The Vatican Report on Sects, Cults and New Religious Movements* // «America». – 1986. – September 27. – c. 146–147.

17 W. Debold, *The New Cults: A Threat to Unity and Authentic Humanity* // «Journal of Dharma». – 1987. – №12. – c. 63–70.

18 *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie* // «L'Osservatore Romano». – 1986. – №5. – c. 3.

19 Cz. Bartnik, *Idea współczesnego fundamentalizmu* // «Ateneum Kapłańskie». – 1994. – № 511. – c. 420.

20 J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*. – New York: Palgrave Macmillan, 2010. – c. 155.

21 Paulus P.P. VI, *Litterae Encyclicae Eccleasiam Suam*. – 06.08.1964. – № 66.

22 H. Burkle, *Die neuen Religionen als Thema der Theologie* // «Stimmen der Zeit». – 1986. – № 5. – c. 327.

тят заниматься[23]. Профессор Католического Университета в Люблине Вацлав Гриневич (польск. Wacław Hryniewicz) пишет о «несвятых критиках Костёла»[24], и НРД тоже следовало бы зачислить в их ряды. Кардинал Й. Томко (словацк. Jozef Tomko) объясняет популярность новых религиозных групп тем, что католическая теология не всегда прозрачна, а новые идеологии используют момент, чтобы войти в пустующую нишу[25].

Теология не должна останавливаться перед возможной критикой, даже если она исходит со стороны нетрадиционных групп или квази-религиозных образований. Соответственно, богословы должны в своём изначалии подходить к вопросу изучения НРД таким образом, чтобы плод данных изысканий был не только объективен и эмпирически доказуем, но также, чтобы мог быть использован на пользу духовного возрастания самих верующих. Подобные вызовы не должны быть причиной страха либо негодования в лоне католицизма, ведь существование новых религиозных групп может стать причиной для углубления своих же собственных богословских и философских дискуссий, как, впрочем, и быть семенем зарождения совершенно новых тем и направлений. Только тот может считать себя правоверным христианином, кто смог изучить все христианские и иудейские секты, – постулировал Ориген ещё в начале христианской эры[26]. Данная мысль позже нашла своё отражение в краткой латинской сентенции, которая выражала теологическую установку Костёла в отношении инакомыслящих на протяжении веков: *Oportet haereses esse* – «нужно, чтобы существовали ереси»[27].

*****

Принимая во внимание всё выше сказанное, кажется целесообразным и методологически грамотным подход, который представляет проф. Дж. Салиба (англ. John A. Saliba, SJ), иезуит с католического университета в Детройт. В своей последней, опубликованной в 2016 г. книге, Салиба предлагает использовать холистический метод рассмотрения НРД. Профессор-иезуит убедительно показывает, что для грамотного изучения феномена новой религиозности необходимо осознанно выбирать призму, через которую мы хотели бы увидеть культы и секты: будет ли это теологическое воззрение, психологические изыскания или социологическое исследование[28] – всё должно иметь правильную методику и как можно более точное описание[29].

---

[23] B.J. Hankovszky, *Nie spłacone rachunki Kościoła* // «W drodze». – 1996. – № 8. – c. 46.

[24] W. Hryniewicz, *Kościół, który nie traci nadziei* // «Znak». – 1993. – № 8. – c. 50.

[25] J. Tomko, *Głoszenie Chrystusa jako jedynego Zbawiciela wobec wyzwania sekt* // «L'Osservatore Romano». – 1991. – №7. – c. 10.

[26] Origen, *Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings* / H.U. von Balthasar (ed.), translat. by R.J. Daly. – Washington: The Catholic University of America Press, 2001. – c. 204.

[27] H. Seweryniak, Święty Kościół powszedni. – Warszawa: Biblioteka «Więzi», 1996. – c. 276.

[28] E. Barker, *The Not-So-New Religious Movements: Changes in 'the Cult Scene' over the Past Forty Years* // «Temenos». – 2014. – №50 (2). – c. 238–239.

[29] J.A. Saliba, *Perspectives on New Religious Movements*. – London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2016. – c. 2–8.

Суровегина Е.С.[1]

«Сакральная гастрономия» русского язычества XXI века[2]

(характеристика продуктов и напитков
в современном славянском язычестве)

С момента появления на территории бывшего СССР первых идеологов возрождаемого языческого мировоззрения актуальными становятся вопросы, связанные не только с конструированием новой мифологической картины мира, разработкой праздников и созданием священных текстов. Язычество заявляет о себе, претендуя на максимальное погружение в славянскую аутентику, в том числе за счет включения пищи, напитков и ароматов в обрядовую практику.

Характеризуя роль продуктов и напитков в современном русском язычестве, стоит отметить, что современная славянская кухня значительно отличается по составу и способам приготовления блюд от традиционной древнерусской. Можно выделить ряд особенностей древнеславянской кухни, которые сегодня пытаются восстановить и сохранить современные приверженцы языческого мировоззрения. Во-первых, практиковалась/практикуется целостность и «аутентичность» употребляемых продуктов питания. «По традиции, продукты перед готовкой практически не резались и никогда не смешивались друг с другом»[3]. Во-вторых, к особенности традиционной/языческой русской кухни следует отнести широкое использование овощей. В-третьих, присутствие в языческом меню, в отличие от большинства кулинарных традиций, разнообразных супов – «похлёбок»[4], (щи, рассольник, окрошка, борщ, свекольник, уха и т.п.) и мучных изделий. К примеру, центральное место в гастрономии союза общин «ССО СРВ» занимает хлеб, приобретающий в языческой среде сакральное значение: «хлеб, по сути своей, является земным проявлением Богов и духов плодородия, их телом»[5]. Кроме того, хлеб является и оберегом современных язычников – его берут с собой в дорогу, кладут в колыбель к новорожденному. Во время поминального застолья хлеб запрещалось резать, поэтому «обрядовый хлеб отламывали, а блины разрывали»[6]. В-четвертых, особенностью является и само место приготовление пищи – русская печь.

Большое значение в обрядовой практике русских младоязычников занимает правильный подбор напитков. Безусловным лидером следует признать

---

[1] ***Суровегина Екатерина Сергеевна*** [ekaterina.surovegina@mail.ru] – магистрант кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин факультета гуманитарных наук Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина (Нижний Новгород, Россия) – *прим. ред.*

[2] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Комплексное историко-религиоведческое изучение феномена русского неоязычества» (проект № 15-31-01247).

[3] Царская кухня или 5 правил русского застолья. [Электронный ресурс]. URL: http://rodnoverie.org/stati/jav/72-tsarskaja-kuhnja.html (дата обращения: 10.12.2016).

[4] Царская кухня или 5 правил русского застолья. [Электронный ресурс]. URL: http://rodnoverie.org/stati/jav/72-tsarskaja-kuhnja.html (дата обращения: 10.12.2016).

[5] Святой хлеб. [Электронный ресурс]. URL: http://www.rodnovery.ru/stati/55-svyatoj-khleb (дата обращения: 10.12.2016)

[6] Родноверие. М.: ООО «Типография Сити Принт», № 1(11), 2016. С. 45.

мед («питный мед»). Данный напиток имеет широкое ритуальное применение, его используют в календарно-праздничной, свадебной, погребальной и специализированной (воинской, жреческо-волховской) обрядности. Пиво – второй по значимости напиток. «Приготовленное из зерен ячменя, пиво обозначало в требе плоды земли, собранный урожай, а также надежду на урожай будущий»[7]. Вместе с тем, наиболее массовым напитком, встречающимся на всех мероприятиях, проводимых в рамках деятельности языческих общин, следует признать квас. Реже в обрядовой практике используется вино.

«Пищевой стол» традиционного языческого праздника

В течение года современными последователями языческой веры отмечается большое количество календарных праздников (Масленица, Велесов день, Купала, Перунов день, Коляда и др.), а также проводится ряд обрядовых практик (погребальных, родильных, свадебных и др.)[8], где используется ритуальная пища.

В празднично-обрядовой практике можно выделить три основных этапа, связанных с пищевым столом. Первый этап – «подготовительный»[9], включает чтение молитвы (славлений богам), приглашение гостей, уборку помещения. На втором этапе идет уже непосредственное приготовление обрядовых блюд. Особое значение имеет сам способ готовки, который, как правило, передается из поколения в поколение. Во время приготовления ритуальной пищи могут читаться специальные заговоры, а также совершаться предсказания.

Каждый праздник характеризуется определенными обрядовыми блюдами. Так, на Масленицу (праздник весеннего равноденствия)[10] традиционны блины, которые используют «для кормления» чучела Марены и для гаданий[11], вареные яйца («писанки» и «крашенки»), обрядовое печенье (в виде жаворонков). Для Коляды (праздник зимнего солнцестояния)[12] традиционными стали: сурья (напиток на основе мёда), квас, поросенок, сыр, мед, сало, ржаное печенье, каша, различные хлебобулочные изделия.

---

[7] *Грознова Н.В.* Целительские аспекты приготовления ритуальной пищи и проведение обрядовой трапезы в славянской традиции. III международная научно-практическая конференция «Традиционная культура славян в XXI веке» сборник докладов под общ. ред. Г.Э. Адамовича. – Минск: ЗАО «Белхардгрупп», 2010. С. 110.

[8] Единственный пример русского языческого погребального обряда связан с похоронами первого младоязычника советской России А.А. Добровольского (Доброслава). Подробнее см.: Влх. Велеслав. Славянская Книга Мёртвых. М.: Свет, 2015. С. 263–275

[9] *Н.В. Грознова.* Целительские аспекты приготовления ритуальной пищи и проведение обрядовой трапезы в славянской традиции. III международная научно-практическая конференция «Традиционная культура славян в XXI веке» сборник докладов под общ. ред. Г.Э. Адамовича. – Минск: ЗАО «Белхардгрупп», 2010. С. 105.

[10] Славянский календарь. URL: http://velesovkrug.org/24-kresenyaiyunya-kupala.html (дата обращения: 21.01.2017).

[11] Интернет-интервью В. Бондаренко (Ракиты) Е.С. Суровегиной. 04.11.2016. – *из личного архива автора.*

[12] Славянский календарь. URL: http://velesovkrug.org/24-kresenyaiyunya-kupala.html (дата обращения: 21.01.2017).

На Купалу (день летнего солнцестояния)[13] готовят пироги, блины, горох, ячменную кашу, постные сочни, яичницу и т.д. Праздничный стол для Спожинок (праздник окончания жатвы)[14] состоит из яблок, хлеба, пива, баранины, овсяных блинов[15]. Вместе с тем, следует обратить внимание на тот факт, что существует определенный набор продуктов, который присутствует на праздничном столе, в независимости от смысла совершаемого обряда или проводимого праздника. Такими продуктами являются: хлеб, пироги, мясо, фрукты и овощи, мед, молоко, пиво или квас.

Характер жертвоприношений в празднично-обрядовой практике: кровные и бескровные

В празднично-обрядовой традиции современного русского язычества практикуются жертвоприношения (жертва – приносимый в дар божеству предмет или живое существо)[16] двух видов – кровные и бескровные.

В настоящее время прозелиты «ССО СРВ» выделяют четыре вида требы-жребия: «кур» (животная жертва), «брашно» (изделия из муки), серебро (деньги), «пря» (обрядовый бой)»[17]. Животные и птицы (бараны и петухи) приносятся в жертву в удалении от скопления людей, участвующих в празднике. Если животное, предназначенное в жертву, по какой-то причине отвязывается и убегает, обратно его не ловят, считая, что за потенциальную жертву заступились боги.

Обычно кровная треба приносится на главный праздник союза «день Перуна» (21 июля): «баран, зарезанный дружинниками, делится между воинами, остальные не участвуют в жертвоприношении, жертвенный петух идет в общий пир, а его кровью мажутся руки и чело (лоб) людей, прошедших обряд воинского посвящения»[18].

Бескровная жертва приносится посредством сжигания хлеба (специально испечённого обрядового каравая). Реже хлеб приносится к «священному дереву», пускается по воде или закапывается в землю. Кроме того, бескровной жертвой считается возлияние напитков из братины.

Исключают практику кровных жертв общины, входящие в союз «Велесов Круг». Идеологи союза считают, что кровавых жертвоприношений в славянской языческой традиции не существовало. Соответственно, заклание животных перед праздником не связывается участниками данной религиозной группы с принесением жертвы. «Мы приносим в жертву мясо или что-то из него приготовленное, но не душу и жизнь этого животного, так как жизнь ему дали не мы и душу в него послали Боги.

---

[13] Там же.

[14] Славянский календарь. URL: http://velesovkrug.org/24-kresenyaiyunya-kupala.html (дата обращения: 21.01.2017).

[15] Подробнее см.: *Казаков В.С.* Славянское обрядовое питание. – М. – Калуга: «Русская Правда, 2013. С. 56–57.

[16] Русское языческое мировоззрение: пространство смыслов. Опыт словаря с пояснениями / под общ. ред. С. Ермакова. – М.: Издательство «Ладога-100», 2008. С. 75.

[17] Интернет-интервью В.С. Казакова Е.С. Суровегиной. 29.11.2016. – *из личного архива автора.*

[18] Там же.

Нельзя приносить Богам то, что они дали этому миру»[19]. Таким образом, жертва для «Велесова Круга» – это «продукт», заработанный человеком. Она должна быть физически осязаема.

В качестве исключения для усиления действия обряда волхв (один из рангов иерархии служителей языческого культа) может пожертвовать свою кровь, смешав ее с жертвенным напитком. Однако подобное действо происходит лишь в рамках частной практики.

Жертвы конкретным богам: специфика приношений

Жертвы конкретным богам в русской «родноверческой» традиции характеризуются определенной спецификой, связанной, во-первых, со способом приношения; во-вторых, с функциональной характеристикой, приписываемой тому или иному богу, и наконец, в-третьих, с видом самой жертвы, предназначенной для определенного божества. Таким образом, разделение богов на «вышних» (небесных) и подземных «специализирует» требу. Жертва «вышним» богам, как правило, сжигается на костре, подземным – закапывается в землю, кладется на жертвенный камень, либо пускается по воде.

Жертва Велесу, в соответствии с функциональной характеристикой божества – покровителя рогатого скота[20], указанной еще в Повести временных лет, в основном включает молочные продукты (молоко, масло, сыр). Богу воинов[21] Перуну приносят мясо барана или петуха. Из напитков – пиво. Стрибогу – богу ветра, язычники жертвуют легкие сыпучее вещества (мука или зерно), развеивая их по ветру. Женским божествам, таким как Макошь (богиня судьбы, счастья, несчастья, женской доли и т. д.)[22] и Лада (покровительница родов, женщин, детей, урожая, плодородия)[23] – молоко и предметы женского рукоделия (вышитые рушники, пояса и др.). При почитании духов предков используют блины, кисель, кутья, «во время весенних праздников уместны куриные яйца и яичницы (последние готовятся на месте, непосредственно перед Братчиной)»[24].

---

[19] Расшифровка аудиозаписи интервью Б.А. Гасанова (Богумила) Р.В. Шиженскому. г. Рязань 03.12.2016. – *Из личного архива автора.*

[20] Подробнее см.: *Суровегина Е.С.* Образ бога Весела по данным нарративных источников // Религия и общество – 10: Сборник научных статей. Под общей редакцией В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. Могилев: Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова, 2016. С. 168–170.

[21] Подробнее см.: *Шиженский Р.В., Суровегина Е.С.* Функциональное наполнение мифологемы Перуна по данным нарративных источников лидеров современного славянского язычества // Актуальные вопросы этнографии и этногеографии – сборник статей по материалам Всероссийской студенческой научно-практической конференции. Министерство образования и науки РФ; Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. 2016. С. 119–122.

[22] Боги славянские. URL: http://www.rodnovery.ru/stati/16-bogi-slavyanskie (дата обращения: 21.01.2017).

[23] Там же.

[24] Интернет интервью И. Г. Черкасова (Велеслава) Р.В. Шиженскому. 12.12.16 – *из личного архива автора.*

Роль и практика религиозного поста

Одним из первых идеологов от языческого социума, обратившихся к практике голодания, был А.А. Добровольский (Доброслав), разработавший собственную систему целительства посредством вдыхания цветочных ароматов. В 1988 году в самиздате выходит его работа «Арома-Йога».

Несмотря на обозначенный положительный задел, практика религиозного поста в современных языческих общинах как обязательный элемент отсутствует. Однако, в индивидуальном порядке пост практикуется как руководителями (жрецами, волхвами), так и рядовыми членами современных языческих общин перед тем или иным частным обрядом. Например, пост может практиковаться перед имянаречением (обретением неофитом языческого онима), жреческим посвящением, реже свадьбой. «Отказ от пищи перед каким-то значимым событием, частным образом может быть значимо, то есть, человек чем-то жертвует, чтобы получить в дальнейшем некий результат. Организм в этот момент начинает тоньше звучать, а не выглядит, как наполненная бутылка»[25]. К области частной практики можно отнести и существующий в общине «Родолюбие» (год основания – 1998), члене союза общин «Велесов Круг», традиции давать обеты (обещания перед богом с какой-либо целью)[26] – некоторые из которых связываются с временным воздержанием от пищи. Служители языческого культа перед проведением особо важного обряда также могут воздерживаться от приема пищи (до суток) и употребления алкогольных напитков как до, так и после совершения обрядового действа. В любом случае, «исполнение или неисполнение поста никем не проверяется и лежит на совести самого человека»[27].

Переходя к выводам, следует констатировать тот факт, что современные русские последователи доавраамической религиозности включили гастрономию в проблемное поле конструируемого/реконструируемого мировоззрения, наряду с празднично-обрядовым комплексом, языческой теологией и мифологией и т.д. Вместе с тем, в настоящее время вопросы «языческой пищи и напитков» не являются первичными для существующих «родноверческих» групп. Несмотря на безусловную выгоду от использования традиционной кулинарии, позволяющей сегодняшним нативистам подчеркнуть свою бытовую автохтонность, лидерская база движения предпочитает сосредоточиться на разработке обрядовой стороны язычества[28], новых направлений данного феномена (путь левой руки – «шуйный путь)[29], социально-политических проектах[30]. Несмотря на минимизацию рассматриваемой темы, носители русского язычества наиболее часто обращаются к гастрономии в связи с конструированием собственной мифологии и ритуалистики.

---

[25] Расшифровка аудиозаписи интервью Б.А. Гасанова (Богумила) Р.В. Шиженскому. г. Рязань 03.12.2016. – *Из личного архива автора.*

[26] Интернет интервью И.Г. Черкасова (Велеслава) Р.В. Шиженскому. 12.12.16 – *из личного архива автора.*

[27] Интернет-интервью В. Бондаренко (Ракиты) Е.С. Суровегиной. 04.11.2016. – из личного архива автора.

[28] *Влх. Богумил.* Божница. Домашнее языческое святилище. М.: Велигор, 2012.

[29] *Влх. Велеслав.* Шуйный Путь: Чёрная книга Нави. М.: Велигор, 2012.

[30] *Велимир.* Языческая социалистическая партия // Волхвы против глобализма. URL: http://slavya.ru/trad/velimir/global/global3-11.htm (дата обращения: 22.01.2017).

Воропай С.Ю.[1]

Личностные особенности лидеров новых религиозных движений с различными вероучениями

В статье рассматриваются социально-психологические особенности лидеров новых религиозных движений в рамках теории религиозной конверсии. В работе представлены современные теоретические наработки в данной области, а также приведены результаты исследования личностных особенностей лидеров восточноориентированных, оккультно-мистических, христианских и языческих направлений новых религиозных движений с использованием метода натуралистического наблюдения.

The article deals with socio-psychological characteristics of the new religious movements' leaders within the theory of religious conversion. The research presents modern theoretical studies in this sphere. Also using the method of naturalistic observation, the article discusses the results of individual features analysis of the leaders of east-oriented, occult, Christian and pagan movements.

Ключевые слова: *религиозная конверсия, новые религиозные движения, натуралистическое наблюдение, харизматический лидер.*

Немаловажный интерес проблема лидерства представляет для специалистов, изучающих (конверсию) процесс входа в новые религиозные движения (НРД).

Отмечается, что встреча и последующий контакт с «духовным лидером», выступает одним из мощнейших катализаторов конверсии[2].

M. Eggleton указывает на значительную роль проповеди и убеждающих аргументов лидера в процессе конверсии. Ученый отмечает, что зачастую решение вступить в НРД вызвано проповедью харизматического лидера[3]. Э. Пратканис обозначает ключевую роль лидера НРД в создании специфической социальной реальности, в которой он занимает центральное место. Власть лидера, в такой ситуации, как пишет автор, «очень слабо или не ограничена вообще». Социальные отношения в созданной лидером культовой реальности Э. Пратканис определяет как зависимость[4].

Согласно социально-психологическим теориям группы, лидер имеет серьезное влияние на когнитивную и поведенческую сферы членов группы. Эти закономерности наблюдаются и в организациях НРД. Так А. Баркер отмечает, что основным механизмом управления в харизматических группах, выступает «вера последователей лидера в то, что он (или она) обладает совершенно особым (возможно, божественным) качеством,

---

[1] ***Воропай Степан Юрьевич,*** дьякон [steve@tut.by] – магистр психологии, ведущий лаборант по связям с общественностью и информационно-аналитической работе Института теологии Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь) – *прим. ред.*

[2] *L.R. Rambo.* The Psychology of conversion. Handbook of religious conversion. By H. Newton Malony. – Religious Education Press. – Birmingham, Alabama – 1992. P. 171.

[3] *M. Eggleton*. Belonging to a cult or new religious movement / Religious conversion: Contemporary Practices and Controversies / M. Eggleton. – London: Cassel. 1999. Pp. 263–277. P. 266.

[4] *Аронсон Э., Пратканис Э.Р.* Эпоха пропаганды: Механизмы убеждения, повседневное использование и злоупотребление. Перераб. изд. – СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. – 384 с. С. 328.

благодаря которому они (последователи) добровольно наделяют его (или ее) особой над собой властью»[5].

Как замечает Е. Волков, лидеры могут поощрять в членах группы чрезмерную зависимость от руководства не только в вопросах духовных, но также и в повседневных, личных и интимных[6].

Исследования в области психологии религии указывают на наличие существенных социально-психологических отличий между лицами, исповедующими различные вероисповедания[7]. НРД обладают многообразием форм религиозной направленности, что подразумевает различие личностных черты лидеров, стоящих во главе этих организаций. Однако, как отмечает А.В. Мартинович, в работах большинства исследователей, рассматривающих феномен харизматического лидерства, присутствует допущение о том, что специфика вероучения НРД не оказывает никакого существенного влияния на поведение лидера[8].

С другой стороны, остается несомненным тот факт, что процесс конверсии новых членов в религиозную организацию обусловлен определенными особенностями поведения лидера, которые составляют его харизму и обусловливает привлекательность его вероучения и деятельности для окружающих людей.

Так, например, Р. Хаус выявил, что харизматических лидеров отличают уверенность в себе, высокие ожидания в отношении своих последователей, идеологическое видение перспективы и воздействие личным примером[9]. Г. Тард, полагает, что лидерам свойственно сочетание таких качеств, как творческая одаренность и нонконформизм[10]. Э. Хоффер, среди качеств выдающегося лидера выделяет «железную» волю, смелость и дальновидность[11].

В истории религиозных движений отмечены многие факты влияния отдельной личности на поведение масс и ее убеждения. Достаточно, вспомнить, что основателями всех мировых религий выступали конкретные харизматические личности.

Исторические факты указывают, что создатели НРД имеют разные личностные черты. В связи с этим стоит вопрос о том, какие специфические личностные особенности имеют лидеры различных по вероучению религиозных организаций и существуют ли различия между лидерами групп НРД и нерелигиозных групп, осуществляющих схожие виды деятельности. С другой стороны, требует разрешения вопрос, какие общие

---

[5] *Баркер, А.* Новые религиозные движения / А. Баркер. – СПб.: Издательство Христианского гуманитарного института, 1997. – 290 с. С. 8.

[6] *Волков, Е.Н.* Методы вербовки и контроля сознания в деструктивных культах / Е.Н. Волков // Журнал практического психолога. – М.: Фолиум, 1996. – № 3. – С. 76–82.

[7] *Грановская Р.М.* Психология веры. – СПб.: Речь, 2004. –576 с. С. 7.

[8] *Мартинович В.А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. – Минск.: МинДА, 2015 – 560 с. С. 369.

[9] Цит. по: *Трунов, Д.Г.* Феномен харизматического лидерства / Д.Г. Трунов // Философия социальных коммуникаций. – 2009. – № 2. – С. 55–62.

[10] Цит по: *Семечкин, Н.И.* Социальная психология / Н.И. Семечкин. – 4.2: Учеб. пособие. Владивосток.: ТИДОТ ДВГУ, 2003. – 133 с., С. 74.

[11] *Э. Хоффер.* Истинноверующий. – Минск.: ЕГУ, 2001. – 200 с. С. 133.

психологические особенности присущи религиозным лидерам, обусловливающие привлекательность заданных ими видов деятельности для широкого круга масс.

В связи с этим в нашем исследовании решались следующие задачи:

- определить специфические различия между личностными характеристиками лидеров нескольких групп НРД;
- выделить общие черты характерные для лидеров выбранных групп НРД;
- выявить отличия личностных особенностей лидеров НРД и лиц, осуществляющих схожие виды деятельности в группе.

Для решения поставленных задач нами были отобраны четыре видеозаписи мероприятий, проводимых лидерам групп (НРД) разной идеологической направленности, а также одна запись лекции на которой лидер (харизматический преподаватель), знакомил студентов с некоторыми аспектами религиоведения.

Первая запись представляла собой несколько фрагментов собрания Церкви Иисуса Христа (ЦИХ), проходившего в г. Александрии Кировоградской обл. (Украина) в 1998 году. ЦИХ относится специалистами к НРД христианской направленности, лидер этой группы, в свою очередь, характеризуется как экзальтированный, способный вводить в транс большую аудиторию[12].

Видеоматериал второй записи посвящен рассказу об официальном визите Москвы, индийским деятелем Шри Шри Рави Шанкаром в июне 2005 года. Искусство Жизни (ИЖ), во главе которого стоит Шри Шри Рави Шанкар, относится к восточноориентированному типу НРД, индуистской направленности[13]. Немаловажной особенностью ИЖ, исследователи считают трансформацию роли гуру. Гуру в этой организации, манифестируется как промежуточное звено между человеком и Богом[14].

Материал третьей записи представляет собой видео снятое журналистами в процессе работы над телепередачей посвященной деятельности «Щербовского братства» в гомельской области в 2003 г. Специалисты относят «Щербовское братство» к природоориентированному язычеству[15]. Лидер данной группы позиционирует себя в качестве индивида, пережившего религиозный опыт, благодаря которому он получил «откровение», позволяющее ему организовывать здоровое, благоприятное для развития

[12] *Дворкин А.Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – 3-изд. – Нижний Новгород.: 2014. – 814 с. С. 589.

[13] *Мартинович, А.В.* Нетрадиционная религиозность в Беларуси: тенденции и опасности / В.А. Мартинович. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. – 143 с. С. 37.

[14] *Агеенкова, Е.К.* Трансформация функции гуру в современных западных религиозных движениях индуистской направленности / *Е.К. Агеенкова* // Роль личности в истории: реальность и проблемы изучения: науч. сб. (по материалам 1-й Международной научно-практической Интернет-конференции) / редкол. В.Н. Сидорцов (отв. ред.) [и др.]. – Минск: БГУ, 2011. – С. 125–129.

[15] *Агеенкова, Е.К.* Особенности вероучения и деятельности «Щербовского братства» / Е.К. Агеенкова. // Сектоведение. – 2013. – Т. III. – С. 4–20.

личности общественное пространство, а также проводить индивидуальные консультации.

Четвертый видеоматериал – аутентичная запись семинара мастера Сюи Минтана по второй ступени Чжун Юань Цигун проходившего летом 2003 года в г. Киеве. Школа Чжун Юань Цигун отнесена нами к оккультно-мистическому направлению НРД. В силу того, что члены этой группы идентифицируют свою деятельность с древними китайскими техниками, которыми, как они считают, в полноте и по праву преемственности овладел данный мастер[16].

В качестве психодиагностики нами было использовано контролируемое «натуралистическое наблюдение». Метод заключался в структурированной оценке наблюдателями поведения исследуемых лиц в естественной обстановке[17].

Процедура эксперимента заключалась в демонстрации отобранных материалов наблюдателям (экспертам), в качестве которых выступили студенты психологических специальностей вузов Минска, Гродно и Гомеля (всего 369 человек).

После просмотра, наблюдателям (экспертам) предлагалось оценить в баллах от 0 до 4 степень выраженности личностных характеристик лидеров по шкале Лайкерта (всего 35 характеристик)[18].

Включенные в анкету характеристики были получены в результате адаптации упомянутых в литературных источниках личностных особенностей, приписываемых различными авторами лидерам НРД. Характеристики, упомянутые в работах авторов, были сгруппированы по семи шкалам: «компетентный», «аффективный», «патологический», «нарциссический», «признанный», «ситуационный», «покровительствующий»[19].

Содержание данных шкал личностных черт было расширено характеристиками из «Краткого тезауруса качеств личности» Н.И. Шевардина[20]. Таким образом шкала «Компетентный» стала содержать определения: «эрудированный», «авторитетный», «специалист», «осведомленный», «заслуживающий доверие»; шкала «Аффективный»: «восторженный», «воодушевленный», «одухотворенный», «возбужденный», «заводила»; шкала «Нарциссический»: «нескромный», «эгоцентричный», «позер», «самолюбивый», «тщеслав-

---

[16] Информационный сайт школы Чжун Юань Цигун. [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: http://www.qigong.ru/beginners/index.php?lng=r&num=6. – Дата доступа: 04.08.2015.

[17] *Анастази А., Урбана С.* Психологическое тестирование. – 7-изд. – Спб.: Питер, 2007. – 688 с. С. 505–508.

[18] *Агеенкова, Е.К.* Личностные компоненты взаимодействия лидеров и членов новых религиозных организаций / *Е.К. Агеенкова, А.В. Чайковская.* // Управление в социальных и экономических системах: м-лы XXII международной научно-практической конференции, г. Минск, 17 мая 2013 г. / редкол.: Н.В. Суша [и др.]: Минский институт управления. – Минск, МИУ, 2012. – С. 161–163.

[19] *Воропай С.Ю.* Социально – психологические особенности лидеров новых религиозных движений. С.Ю. Воропай // Педагогическая наука и образование. – 2015 – 2(11). – С. 92–96.

[20] *Шмелев А.Г., Похилько В.И., Козловская-Тельнова А.Ю.* Практикум по экспериментальной психосемантике (тезаурус личностных черт). – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1988. – 208 с. С. 396–404.

ный»; шкала «Ситуационный»: «решительный», «оратор», «берущий ответственность на себя», «командир», «вожак»; шкала «Патологический»: «странный», «непонятный», «сумбурный», «причудливый», «сумасшедший»; «Покровительствующий»: «дружелюбный», «защищающий интересы других», «заботливый», «утешитель», «склонный опекать».

Для расширения содержания шкал личностных черт «Признаный» не было найдено подходящих определений из «Краткого тезауруса качеств личности» Н.И. Шевардина. В связи с этим автор в их содержание ввел характеристики из различных психологических тестов и литературных источников по психологическим аспектам НРД. Таким образом, шкала стала содержать определения: «пользующийся признанием», «популярный в рядах последователей», «обладающий властью», «совершенный в глазах своих последователей», «образец для подражания своих последователей».

Подобная методология, впервые применялась в исследовании Е.К. Агеенковой и А.В. Чайковской посвященному изучению психологических аспектов внутригруппового взаимодействия членов новых религиозных организаций и их лидеров. Основной отличительной особенностью нашего исследования можно назвать использование более упрощенной процедуры.

Обработка полученных данных проводилась при помощи дисперсионного анализа с использованием апостериорного критерия Дункана. Критерием достоверности различия исследуемых групп принят уровень достоверности $P<0,05$. Среднее значение выраженности исследуемых шкал приведены ниже (рисунок 1).

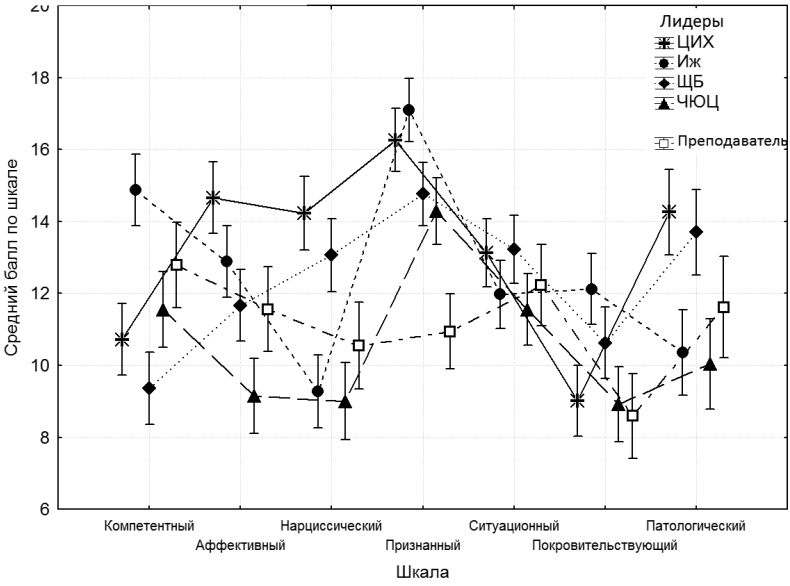


Рисунок 1. **Средние значения шкал, характеризующих личностные особенности лидеров различных НРД и преподавателя религиоведческой дисциплины**

Дисперсионный анализ показал высокий уровень различия всех исследуемых групп между собой (F=15,048).

Лидер ИЖ наиболее отличается от других по показателям шкал «Компетентный», «Признанный» и «Покровительствующий». Лидера ЦИХ наблюдатели оценили как в большей степени «Аффективного». Лидеров ЦИХ и ЩБ оценили как более «Нарциссических» и «Патологический», по сравнению с лидерами других групп.

Обнаружены также различия между лидерами разных групп по отдельным шкалам. Так, лидер ЧЮЦ отличается от лидера ЩБ по показателям шкалы «Компетентный» (P=0,012125).

Лидер ЧЮЦ значимо отличаются от лидеров ЩБ и ИЖ пониженным уровнем шкалы «Аффективный» (значение соответственно P=0,004696, P=0,00001). По шкале «Признанный» выявлены различия между лидерами ЦИХ и ЧЮЦ (P=0,018552). По шкале «Ситуационный» не обнаружено существенных различий между лидерами различных групп НРД.

Для выявления специфических особенностей лидеров исследуемых групп, по каждой из шкал, попавших в область значимости, были проведены расчёты средних показателей характеристик, составляющих шкалы.

Благодаря полученным данным мы обнаружили как статистически значимые различия между лидерами по шкалам, так и специфические отличия внутри шкал.

На основе полученных данных мы можем выделить специфические особенности лидеров каждой из групп.

Для лидера ЦИХ получены следующие отличительные характеристики: заводила, возбужденный, нескромный, странный.

Для лидера ЩБ получены следующие характеристики: авторитетный, осведомленный, нескромный, позер, странный, причудливый, непонятный.

Для лидера ИЖ: осведомленный, авторитетный, самолюбивый, популярный среди своих последователей, совершенный в глазах своих последователей, дружелюбный, утешитель, странный, причудливый.

Для лидера ЧЮЦ: осведомленный, одухотворенный, воодушевленный, самолюбивый, дружелюбный, странный, причудливый.

Наименьшее различие между лидерами НРД установлено по шкалам «Признанный», «Ситуационный», «Покровительствующий». По шкале «Признанный» обнаружены схожие наиболее выраженные характеристики: «популярный среди последователей» а также «совершенный в глазах своих последователей», встречающиеся у всех лидеров исследуемых НРД. По шкале «Ситуационный» – общей наиболее выраженной выступила характеристика «оратор». По шкале «Покровительствующий» – «утешитель» для всех лидеров, и «дружелюбный» для всех лидеров, за исключением лидера ЩБ. Для лидера ЩБ выраженной характеристикой по шкале «Покровительствующий» обнаружена «склонность опекать».

Таким образом, каждый из лидеров обладает некоторым набором специфических черт, которые отличают его от других лидеров, и соответственно, благодаря которым, как мы предполагаем, он собирает вокруг себя последователей с определенными личностными чертами. Образ лидера непосредственно связан как с его индивидуальными особенностями, так и со спецификой НРД. Так в силу того, что ЦИХ является христианской сектой, практикующей глоссолалию, лидер этой группы соответствую-

щим образом проявляет себя: заводила, возбужденный, нескромный. Внешним наблюдателем его поведение кажется странным.

Лидер ЩБ, стремящийся построить «здоровое общество», проявляет себя как авторитетный, осведомленной, склонный к опеке, нескромный. Для внешних наблюдателей, возможно скептически воспринимающих его идеи, он выглядит странным, причудливым, непонятным, позером.

Лидер ИЖ, распространяющий индийскую культурную традицию, позиционирующий себя гуру, проявляет себя как дружелюбный, утешитель, осведомленный, авторитетный, почитаемый массами людей, которым он кажется совершенным. Внешним наблюдателям он может показаться странным, причудливым и самолюбивым.

Лидер ЧЮЦ, позиционирующий себя носителем древних знаний мудрецов Китая, проявляет себя осведомленным, одухотворенным, дружелюбным и воодушевленным. Внешним не признающим его авторитета, он может показаться странным, причудливым и самолюбивым.

Таким образом, мы можем разграничить позицию стороннего, критически настроенного наблюдателя, для которого лидер НРД воспринимается как непонятный, странный и самолюбивый индивид, и позицию последователя, видящего в том же человеке осведомленного, дружелюбного утешителя, который знает, куда ведет свою группу. Что и почему заставляет индивида принимать позицию последователя или позицию критически настроенного, остается невыясненным в рамках данного исследования.

Также перед нами была поставлена задача сравнить лидеров групп НРД и лидера контрольной группы. Средние значения лидера контрольной группы (преподавателя) отражены на рисунке 1, а данные дисперсионного анализа приведены в таблице 1.

Таблица 1. **Уровни значимости различий между значениями шкал контрольной группы и лидеров различных организаций НРД**

Шкалы	**групп НРД**			
	ИЖ	ЦИХ	ЩБ	ЧЮЦ
«Компетентный»	0,020782	0,021306	0,000050	0,173863
«Аффективный»	0,142468	0,000315	0,901618	0,006391
«Нарциссический»	0,140486	0,000013	0,004739	0,084776
«Признанный»	0,000001	0,000001	0,000007	0,000090
«Ситуационный»	0,756803	0,302744	0,260995	0,465617
«Покровительств»	0,000034	0,625482	0,023982	0,673928
«Патологический»	0,172411	0,002457	0,019828	0,085245

Анализ показывает, что у лидера контрольной группы значительно ниже показатели шкалы «Признанный», в рамках которой наименее выражены характеристики «обладающий властью» и «образец для подражания своих последователей». При этом у того же лидера высокие показатели по шкале «Компетентный», выраженные характеристиками «специалист», «осведомленный» и «эрудированный». В связи с этим, авторитет данного лидера выглядит рационально обусловленным его профессиональными качествами. При этом группа не выделяет его как своего кумира и не наделяет его особой властью, что весьма характерно для деловых, светских отношений.

Таким образом, в результате проведенного исследования удалось установить специфический критерий лидера НРД – признание за ним со стороны последователей некоего совершенства. В качестве такового может выступать некое тайное знание, мистический опыт, духовная чистота и др, важно, что эта особенность имеет сверхъестественное происхождение, что в отличие от приобретенных естественным путем знаний умений и навыков, придает лидеру «непререкаемый» авторитет и не может быть ни оспорена, ни эмпирически доказана. Природа такого рода «авторитета» переносит лидера и его последователей в аффективную сферу, где основным критерием достоверности выступает чувственный опыт.

Выбор исследовательской позиции, с которой воспринимается тот или иной лидер обуславливает восприятие индивида. Один и тот же лидер для разного круга людей может восприниматься диаметрально противоположно.

Проведенное нами исследование позволило выявить специфические характеристики лидеров НРД, с учетом их идеологической направленности. Нам удалось установить взаимосвязь между характером исследуемых групп и поведением их лидеров. Также нам удалось определить специфику лидеров НРД, отличающих их от лидеров других групп.

Использованный нами метод с одной стороны подтвердил существующие теоретические наработки исследователей феномена НРД, а с другой позволил обнаружить личностные черты харизматического религиозного лидера, обуславливающие готовность респондента воспринимать некоего индивида в качестве своего духовного ориентира. Данные черты весьма значимы как для исследования харизматического лидерства, так и для изучения проблемы религиозной конверсии.

Метод натуралистического наблюдения обеспечивает возможность установления прямого контакта между наблюдателем и объектом исследования, что позволяет нам смоделировать ситуацию реального взаимодействия между потенциальным членом НРД (наблюдателем) и конвертирующим фактором (лидером). Разработанный инструментарий позволил нам охватить значительную группу испытуемых (369 чел.) что может выступать критерием достоверности. Оценки лидеров, содержащие в себе на первый взгляд противоречивые характеристики, объясняют тот факт, что наблюдатели по-разному восприняли лидеров. Можно предположить, что некоторые наблюдатели заинтересовались конкретными лидерами, и при определенном стечении обстоятельств могли бы примкнуть к рядам их последователей.

Подтверждение выдвинутой гипотезы требует соответствующих исследований по выявлению взаимосвязи личностных особенностей индивидов и их готовностью следовать за неким лидером, наделенным определенными характеристиками.

Алфавитный указатель авторов

А
Абдиева А.М. 97
Азарова Ю.О. 330
Алиева А.Б. 242
Андреева Ю.О. 407
Аношко С.А. 412
Аринин Е.И. 312

Б
Бабинцев Е.О. 130
Басаури Зюзина А.М. 187
Беликова Е.О. 281
Бершицкая Т.В. 368
Бокова О.А. 308
Борецкая В.К. 275
Борисова А.О. 135

В
Вавжиняк О. 336
Вашке, Эрнст-Иоахим 45
Володин И.И. 386
Воропай С.Ю. 422

Г
Главацкая Е.М. 109
Гришаева Е.И. 222, 227
Гура В.А. 317
Гуржи К.Л. 192

Д
Давыдов И.П. 117
Данилов А.В. 10
Джабарова Ш.Б. 97
Добжински А.А. 203

З
Заболотных Е.А. 109

И
Иванова И.И. 177
Исаков А.А. 103

К
Кикнадзе Д. 300
Коденев М.А. 346
Колодный А.Н. 141
Коренева Н.А. 325
Короткая Т.П. 39
Кравцов Д.Н. 158
Кришмарел В.Ю. 212
Крупник И.Л. 199
Кузнецова Н.Ю. 168
Кыйва, Маре 398

Л
Лебедев С.Д. 264
Ленков П.Д. 88
Лещинский А.Н. 172
Либони Д.А. 164
Люк, Хайнер 32
Лявшук В.Е. 294

М
Маркин К.В. 270
Маркович Э.М. 264
Мартинович В.А. 392
Мартысевич А.С. 54
Маточкина А.И. 183
Мелкумян Е.Б. 259
Можейко М.А. 305
Муха О.Я. 203

Н
Непряхин В.А. 196

О
Осипова О.В. 121
Островская Е.А. 20

П
Павлюченков Н.Н. 355
Парамонова В.А. 281
Плишка Б. 232
Погасий А.К. 217
Полякова С.В. 341
Пруцкова Е.В. 253

Р
Рачитских Д.О. 350
Редкозубов А.Д. 374
Рома А.И. 78
Ромашко, Татьяна 227
Рудюк О.Г. 67

С
Сажин Б.Б. 168
Сериков В.В. 360
Склярова В.А. 264
Скрыльников П.А. 289
Старовойт И.М. 58
Суровегина Е.С. 417

Т
Тетерин А.В. 284
Тимерманис Е.Б. 317
Трофимова З.П. 322

Ф
Фадеев И.А. 125
Филипович Л.А. 141

Х
Халиков Р.Х. 27

Ч
Чакон-Тральски, Дорота 237
Чистяков С.С. 94
Чумаков М.В. 379
Чумакова Д.М. 382

Ш
Шилкина М.В. 247
Шнайдер Л.В. 83
Шрётер, Марианна 71
Шумкова В.А. 222

Я
Яроцкая Ю.А. 62
Ященко А.В. 152
Ященко Ю.В. 152

Научное издание

Материалы

РЕЛИГИЯ И ИСТОРИЯ

V Международной научно-практической конференции

Минск, 20–22 апреля 2017 г.

На русском и английском языках

Ответственный за выпуск *С. И. Шатравский*
Научный редактор *Е. А. Островская*
Переводы с немецкого *Г. П. Куделич*
Дизайн обложки и компьютерная верстка *А. И. Бабенкова*

Подписано в печать 13.11.2017. Формат 60×84 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 25,11. Уч.-изд. л. 31,10.
Тираж 50 экз. Заказ 542.

Республиканское унитарное предприятие
«Издательский центр Белорусского государственного университета».
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя, распространителя
печатных изданий № 1/159 от 27.01.2014.
Ул. Красноармейская, 6, 220030, Минск.

Отпечатано с оригинала-макета заказчика
в республиканском унитарном предприятии
«Издательский центр Белорусского государственного университета».
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 2/63 от 19.03.2014.
Ул. Красноармейская, 6, 220030, Минск.